ΣΧΟΛΗ

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Том 20

Выпуск 1

2026

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Главный редактор
Е. В. Афонасин (Новосибирск–Калининград)

Редакционная коллегия

А. С. Афонасина (Калининград), И. В. Берестов (Новосибирск), П. А. Бутаков (Новосибирск), М. Н. Вольф, *зам. главного редактора* (Новосибирск), М. В. Егорочкин (Москва), С. В. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), А. И. Щетников (Новосибирск)

Редакционный совет

С. С. Аванесов (Великий Новгород), Люк Бриссон (Париж), Джон Диллон (Дублин), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (Новосибирск), М. С. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт), В. В. Целищев (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва)

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**
Рецензии и библиографические обзоры: **afonasina@gmail.com**

Адреса в сети Интернет: **schole.ru; classics.nsu.ru/schole/**

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

© Центр изучения древней философии и классической традиции, 2007–2026

ΣΧΟΛΗ

Ancient Philosophy and the Classical Tradition

Volume 20

Issue 1

2026

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief
Eugene V. Afonasin (Novosibirsk–Kaliningrad)

Editorial Board

Anna S. Afonasina (Kaliningrad), Igor V. Berestov (Novosibirsk), Pavel A. Butakov (Novosibirsk), Mikhail V. Egorochkin (Moscow), Svetlana V. Mesyats (Moscow), Dominic O'Meara (Friburg), Andrei I. Schetnikov (Novosibirsk), Marina N. Wolf, *deputy editor-in-chief* (Novosibirsk)

Advisory Committee

Sergey S. Avanesov (Novgorod), Luc Brisson (Paris), John Dillon (Dublin), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vasily P. Goran (Novosibirsk), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Maya S. Petrova (Moscow), Teun Tieleman (Utrecht), Vitaly V. Tselitschev (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**
Reviews and bibliography: **afonasina@gmail.com**

On-line versions: **schole.ru; classics.nsu.ru/schole/**

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

© The Center for Ancient Philosophy and the Classical Tradition, 2007–2026

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

Статьи / Articles

Numbering, Numbers, and Being: Proclus vs Plotinus 7
Claudia Maggi

Iunia Rustica: teaching religious practices as a Roman priestess of Cartima 28
María-Pilar Molina-Torres

Demonology in the *De deo Socratis* and in other works of Apuleius of Madauros. Socrates' daimonion 41
Kazimierz Pawłowski

Comparison of Religions in the Medieval Arab and Latin Traditions 68
Alexey V. Appolonov and Faris O. Nofal

Was there natural philosophy in Ancient Greece? 87
Oleg Donskikh

From "Pure" Roman to "Pure" Byzantine, Through Spolia: The Architectural Details in Afridar (Ashkelon) 113
Svetlana Tarkhanova

Call me Batieia. The meaning of nicknames in Amazon myths 156
Arturo Sanchez Sanz

Cuneiform tablet Plimpton 322 and Pythagorean triples in ancient Babylon 189
Andrei Shchetnikov

Geometric creativity of Ajami ibn Abubakr Nakhchivani 200
Andrei Shchetnikov

Socrates the Athenian sage and Khor the Russian peasant: The character through the eyes of the narrator of one of I. S. Turgenev's short stories 217
Alexander Sinitsyn

Прокл о вечности и времени 242
С. В. Месяц

Антисемитизм *v.s.* еврейская идентичность в книге *Эсфирь* 274
Р. Б. Галанин

«Молчание» в потустороннем мире как ноэтический индикатор: от Библии к Марсилио Фичино и «Гамлету» 309
И. Р. Тантлевский

Основные понятия позднеантичной и византийской школьной грамматической и философской теории языка: грамматики и философы о φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος и λέξις 328
О. Н.Ноговицин

Структура логики Аристотеля 376
Я. А. Слинин

Fata, fortuna, боги и свобода воли в трагедиях Сенеки 385
С. С. Демина

Пещера Филоктета и возможность научения добродетели 395
В. К. Пичугина

Историко-философский анализ концепции метемпсихоза в Древней Греции VI–V вв. до н. э. 416
Сюмбель Зайнуллина

Переводы / Translations

Аллегории Михаила Пселла II (перевод и комментарии) 447
А. В. Гараджа

Филон Александрийский о вечности мира (De aeternitate mundi, 20–73) 461
Е. В. Афонасин

Рецензии и библиография / Reviews and Bibliography

Греко-римская древность на страницах журнала «Библиотека для чтения» в 1841–1848 гг. 477
Е. Л. Смирнова

Перипатетики в досоветской интеллектуальной литературе (вторая половина XVIII – начало XX вв.) 511
О. С. Егорова

Аннотации / Abstracts 545

СТАТЬИ / ARTICLES

NUMBERING, NUMBERS, AND BEING: PROCLUS VERSUS PLOTINUS

CLAUDIA MAGGI
University of Rome Tor Vergata
unotutto@yahoo.it

ABSTRACT. Plotinus' investigation into numbers has peculiar characteristics that cannot be confused with numbers' ontological role in late Neoplatonism. However, since, in his inquiry on the nature of Being and numbers, Proclus explicitly calls Plotinus into question, the analysis of such a comparison can contribute to understanding some different speculative assumptions of the two philosophers. With this in mind, I will focus on two issues: the role accorded by Plotinus and Proclus to arithmetic, and the different ontological rank of numbers.

KEYWORDS: Plotinus, Proclus, numbering, numbers, being, intermediates.

Numbering, Numbers, and Being in Plotinus

The Numbering Soul: Quantity, and Essence

In his treatise *On Numbers* (VI 6 [34]), Plotinus attributes two kinds of arithmetical activity to the soul: one is associated with the Aristotelian monadic number (μοναδικός);[1] the second is related to what the philosopher referred to as the substantial number (οὐσιώδης).[2]

[1] See Arist. *Metaph.* M 8.1083b16–17. This paper is a part of the project FIS 2021 – "Ancient Science-Ancient Philosophy".

[2] Plotinus' aim is to emphasize the substantial nature of this kind of number. See e.g., *Enn.* V 5.4, 18, and Slaveva-Griffin (2009) 90.

© Claudia Maggi, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-7-27

While numbered entities are quantities only by accident, monadic number is conceived of as quantum in itself:[3] thanks to quantity, it is endowed with specifically arithmetical properties, namely, the multiplication of units, the possibility of their being compared, and the classification according to even and odd.[4] Unlike the intermediate mathematical entities whose postulation Aristotle traces back to Plato,[5] Plotinus does not seem to investigate, at least in VI 6, whether such arithmetical quantities are ontologically autonomous but makes them dependent on the individual soul when it gathers a group of objects that are in themselves separate from each other:

> When [...] you, after taking one object together with another, say "two" – for example, a dog and a man or even two men – or by taking more you say "ten" and determine a decade of men, [...] to the extent that you are the one who [...] counts them, [...] this decade of men can find existence in you who count [...]. And this ten that you create is a quantum.[6]

The multiplication of numerical quantities is made to rely upon the participatory paradigm, whereby what is unique in itself seems to multiply through the predicative act:

> We [...], just as we make the idea of man manifold by predicating it over and over again and do the same with beauty and other ideas, so with the image of each idea we also produce the image (εἴδωλον) of number; and just as we make the city manifold insofar as it is not such, in the same way we also make numbers manifold.[7]

More specifically, arithmetical operations are not investigated as such but interpreted in the light of an asymmetrical reading of participation, dating back to

[3] See e.g., Plot. *Enn*. VI 1.4, 16 ff.

[4] See Plot. *Enn*. VI 3.13, 3–8.

[5] The hypothesis of mathematical entities ontologically intermediate and distinct from the so-called eidetic numbers goes back, as is well known, to the Aristotelian reading of Platonic doctrines (see Arist. *Metaph*. A 6.987b14–18; M 6.1080b11–14). For this issue, which cannot be discussed in detail here, see e.g., Koumachis (2004); Steel (2012); Marongiu (2025) 15–22 and cross-references.

[6] Plot. *Enn*. VI 6.16, 13 ff. Unless otherwise specified, translations are mine. On number as a quantity in Plotinus, see Kalligas (2015).

[7] Plot. *Enn*. VI 6.2, 10–13.

the *Parmenides*, whereby the features of the participating realities cannot be attributed to the participated ones.[8] From such a perspective, the characteristics that numbers possess when the soul counts cannot be automatically ascribed to numbers conceived as an ideal paradigm of the act of counting.[9]

This ontological framework constitutes the basis for Plotinus' attributing two distinct operations to the soul: the first is that by which the ψυχή realizes an ontologically *unfounded* numbering, whereby numbers are used regardless of their participation in ideal natures; in the second case, the soul traces what counts back to the corresponding ideal paradigm. The unfounded enumeration gives rise to the creation of an *evanescent* numerical quantity, i.e., the μοναδικὸς ἀριθμός, which Plotinus not surprisingly calls εἴδωλον of the true number:[10] such a quantity is unrelated either to the numbered nature, or to that of which it participates. Taking up the suggestions of the *Theaetetus*[11] and grounding them ontologically, Plotinus also notes that the entities numerically collected by the soul are wholes by homonymy, and it is only in such a domain that numbers can be divided into parts and, as a consequence, serially ordered.[12] When, on the other hand, the soul takes into account the essence of an entity, the number indicating it cannot be divided, since it represents what the entity is in itself:

> When you divide quantity according to units and [...] create parts, you [...] establish units as the principle of the quantum [...]. But when you say that man [...] is a number – for example, a dyad: living-and-rational –, [...] you mean a number of another nature, the substantial one. And this dyad [...] represents what is in the essence [...]. In this case you are not the one who creates the number [...], for this is a different unit from that of the chorus.[13]

In the case of number measuring essence, i.e., the οὐσιώδης number, the soul thus recognizes what exists according to its own substratum[14] and participating in

---

[8] On the asymmetrical participatory model in Plato, see e.g., Chiurazzi (2023). On the role of ontological asymmetry in Plotinus, see e.g., D'Ancona Costa (1992); Wagner (1982).

[9] See e.g., Pl. *Phd*. 101b9–c7. Therefore, investigating the nature of monadic numbers *per se* would be the same as attempting to understand the nature of intelligible realities from that which participates in them.

[10] See Plot. *Enn*. VI 6.9, 33–35.

[11] On *Theaetetus*' contribution in defining numbers as wholes prior to parts see Marongiu (2025) 66–77.

[12] See Plot. *Enn*. VI 1.4, 24 ff.; O'Meara (1990) 408–409.

[13] Plot. *Enn*. VI 6.16, 18 ff. See also VI 6.14, 41–50.

[14] See O'Meara (1990) 409.

numerical realities, which, as ideal natures, cannot be serially ordered.[15] In this regard, it is worth pointing out that in Treatise VI 6 Plotinus sometimes refers to the substantial numbers in a more *orthodox* way. Indeed, when the philosopher speaks of the decade in itself,[16] he implicitly seems to admit, like Aristotle,[17] that ideal numbers also may constitute a series. Actually, elsewhere Plotinus clearly states:

> Perhaps it is not the monad that generates the dyad, nor the dyad the triad, but they are all an identical reality. [...] Only with respect to us can it be admitted that the number that precedes in the series is lesser, the one that follows, is greater.[18]

In short, if substantial numbers are not quantitatively commensurable, they cannot be ordered in series and, by extension, they are devoid of any other arithmetical property.[19] It is to these non-arithmetical numbers, that the soul must refer to, if it is to know the ordering of reality.[20] It follows that the most appropriate inquiry into the nature of numbers will not an arithmetical one, but the analysis of number's relationship to being.

The Second Hypostasis, and the Ontological Status of Numbers

The Plotinian inquiry into the intelligible status of the substantial number is determined by a reading of reality in which the greater or lesser degree of unity indicates the ontological level of the nature under investigation. Approximately, at least five levels should be identifiable: 1. the One beyond Being, conceived as an absolute, simple and unrelated unity; 2. the one-manifold structure of the second hypostasis, in which whole and parts are dynamically identified; 3. the one-and-many nature of the Soul, where the manifold is distinct from unity but, nevertheless, wholly participates in it, since individual souls are immaterial realities, in which there are no quantitatively parts; 4. the many-with-parts, i.e., the sensible realities endowed with greatness, whose existence is guaranteed by possessing

---

[15] See Plot. *Enn*. VI 3.13, 19–22.

[16] See Plot. *Enn*. VI 6.14, 49.

[17] See Arist. *Metaph*. M 8.1083b36 ff.

[18] Plot. *Enn*. VI 3.13, 19–22.

[19] On the Aristotelian approach to the question of numbers ἀσύμβλητοι, see Maggi (2025) 13–17.

[20] Hence, the soul can enumerate in two ways: when it creates the monadic number, it counts-but does not know; when it recognizes the dependence of numbers it uses on their intelligible paradigms, it understands the structure of reality.

unity; 5. the absolute multiplicity, which represents a state of absence of unity to which Plotinus does not acknowledge existence.[21] This fifth level is identified by Plotinus with pure infinity. It does not really exist in itself, on the basis that everything that exists, by the very fact of being derived from the One, manifests the presence of unity, order, and, therefore, countability.[22]

From these considerations Plotinus addresses the question of the relationship between intelligible natures and number. Firstly, he derives from the *Parmenides* the idea that a class of objects is such by virtue of something that cannot be an element of the class itself, nor result from the mere sum of the entities that compose it.[23] Therefore, since numbers are the condition of numerability, they do not merely coincide with numbered entities.[24] It follows the ontological priority of numbers with respect to everything that is numbered, and it is in this perspective that numbers are substances in the most proper sense.[25] Such a conclusion not only concerns sensible realities, but also involves the status of number with respect to intelligible realities: indeed, as a structure of order, capable of keeping all entities in being, number ontologically precedes everything that, thanks to it, is ordered. However, as will be seen, the ontological priority of number stops at the second hypostasis, with which number is identified.

In furthering his investigation, Plotinus does not adhere to what Aristotle asks about the relationship between Platonic ideas and ideal numbers – are numbers ideas? do they identify with ideas? do they precede ideas? –,[26] since he approaches the problem from a different perspective, namely that of the one-manifold nature of the second hypostasis, which in this context is derived from the Platonic theory of the genera of Being. Therefore, examining the ontological status of substantial number is made to coincide with the analysis of its relationship with the triad of the second hypostasis Being-Intellect-Living Being.[27]

---

[21] See Maggi (2010) 92–93.

[22] See Plot. *Enn.* VI 6.1, 1–3.

[23] See again Chiurazzi (2023).

[24] The number model as a structure prior to numbered classes is also based on the principle of μὴ συναναιρεῖσθαι (see Arist. *Metaph.* N 3.1090b5–7; Plu. *Plat. Quaest.* III.1001e–1002a; Alex.Aphr. *in Metaph.* 55, 20–56, 5; see also Pl. *Men.* 73e ff.), whereby one admits ontological priority to that which, if it disappeared, would result in the annihilation even of that in which it is manifested.

[25] See Plot. *Enn.* VI 6.10, 39–51.

[26] See Arist. *Metaph.* A 9.991b9; M 8.1084a7–8, and the discussion in Maggi (2025) 8–9.

[27] The order of the triad in the treatise *On Numbers* is different from that which Plotinus would accept elsewhere, where the Living Being precedes the Intellect. This would

> As for numbers, it is indeed necessary to investigate how they exist in the intelligible world [...]. For example: have we conceived the one because Being is such that it is in itself first? And then, since Movement and Rest come from Being, have we conceived the three?[28]

The solution is found, once again, in the asymmetrical participatory model. Since the Living Being embraces the whole number of all living beings, and the Intellect is manifold in that it is endowed with part-thoughts, it follows that number cannot be identified with either of the two but must precede both. And as Being is the first nature among those proceeding from the One, number is placed at the same level as Being, by the very fact that it is not the pure One:

> If then it is necessary to consider Being first since it is first, second the Intellect, third the Living Being – since it has already been established that the latter encompasses everything while the Intellect is second as the active actuality of Being – number cannot exist at the same level as the Living being, since before it there were already both one and two; neither can it be at the level of the Intellect, since before it there was Being which is one-many.[29]

After establishing that number exists primarily at the rank of Being, Plotinus engages with the question of their relationship:

> We must now consider whether Being generated number through its own division or whether, on the contrary, it was number that divided Being: that is, whether Being, Movement, Rest, Same and Otherness generated number or whether it was number that generated them.[30]

Based on the ontological premises mentioned above, Plotinus should conclude that, if Being is manifold but not infinite, then number would be what thanks to which this is possible, so number should be ontologically prior. However, a multiplication of hypostases would arise, which Plotinus rejects.[31] Moreover, Being's unity and manifoldness cannot really be separate – if that were the case, unity would be pure and thus would be that of the One beyond Being, and manifoldness

---

depend on the fact that the Living Being, conceived as the whole number of beings, would be, because of this, more manifold. See Hadot (1960) 117–118; Nikulin (2019) 17.

[28] Plot. *Enn.* VI 6.4, 1–5.

[29] Plot. *Enn.* VI 6.8, 17–22.

[30] Plot. *Enn.* VI 6.9, 1–5.

[31] See e.g., Anton (1977) 258 note 1 and discussion; Gertz (2022) 53–55.

would be without unification and thus would tend toward infinity and non-being. It follows that the one and the being of the second hypostasis should be somehow identified, while remaining distinct.

In order not to multiply hypostases, Plotinus admits that in the derivation process there are logically, but not ontologically, distinct stages. This distinction, in general, is based on the following assumptions: 1) the similarity between the higher and the lower level, resulting from the derivation itself; 2) the otherness of that which is derived with respect to that from which it is derived; 3.1) the possibility for the higher reality to represent that which, once contemplated as an object appropriate to the subordinate nature, 3.2) will ontologically stabilize it as a new and lower hypostasis.[32] Hence, it is possible to recognize Being's unity as having a logical priority on manifoldness, insofar as the former indicates the similarity of Being to the One, while the latter is the constitution of Being as Otherness with respect to the One.

From this ontological framework, Plotinus rethinks the Aristotelian testimony on the generation of Platonic ideal numbers by means of the One and the Indefinite Dyad:

> When Thinking sees the intelligible and turns towards it, is perfected by it. Therefore, it is in itself indeterminate [...] but is determined by the intelligible. This is why it has been said: "From the Indefinite Dyad and from the One derive forms and numbers". This is the Intellect.[33]

What is the Plotinian Indefinite Dyad? Since Plotinus does not admit the existence of a second principle of reality together with the One, the Indefinite Dyad takes on a new connotation: it represents the nature derived from the One, but not-yet-stabilized as a distinct hypostasis. In the quoted passage, the intelligible presumably indicates the object that the derived nature contemplates to be able to determine itself and is, therefore, the One in the way that the Intellect can think of the One, namely a multiplied one.[34] It is when the Intellect contemplates the One and multiplies It, that Intellect becomes number:

> Number is not first in reality. The One, in fact, precedes the Dyad. Therefore, the Dyad is second and, as it is produced by the One, finds in It its determination (ὁριστήν), since

[32] See e.g., D'Ancona Costa (1990).

[33] Plot. *Enn.* V 4.2, 4–9. See Arist. *Metaph.* A 6.987b21–22; M 7.1081a13–15.

[34] See Schniewind (2010) 36–41; Rist (1962) 100–103. About the relationship between One, Dyad, and number, see Slaveva-Griffin (2009) 68–70; Slaveva-Griffin (2022) 142–144. On the Plotinian Dyad, see also Rist (1962) 104; Chindea (2007) 98–99; Maggi (2013).

> for itself it would be indeterminate. Once determined, the Dyad becomes a number, a number as substance (οὐσία).[35]

Can we conclude that the substantial number is conceivable as Intellect and defined Dyad, while the indefinite Dyad is what immediately proceeds from the One, and contributes to number's genesis? Actually, since the Intellect is second in rank, if the Dyad is second, it is *already* Intellect, although at an indeterminate stage. In this regard, Plotinus explicitly states that it is the One who generates number, so number and the first reality derived from the One somehow coincide.

The following consideration should be added to what has been said: second hypostasis' oneness is made possible by both the One and the fact that its parts – i.e., Intellect's thoughts/ideas –, which are different from each other,[36] are unified by the Intellect, and under this condition is the second hypostasis one-manifold. Thus, rejecting some Middle-Platonic theories that reduced ideas to thoughts of God external to him, Plotinus replies that the unification of manifoldness implies that the Intellect possesses in itself its own objects.[37] By virtue of such an inclusion, Intellect's objects are not merely Platonic ideas, but active and living thoughts (νοῦ),[38] being both thoughts and thinkings, thus embodying the multiple/numerical structure of the Intellect itself.[39] It is in the light of this that Plotinus compares the Intellect to Kronus: like him, the Intellect generates its own children and then swallows them, remaining thus unified and being in this way an image of the One.[40]

To ensure that the substantial number can simultaneously express all these dynamic aspects of the second hypostasis, Plotinus finally proposes, from his interpretation of *Parmenides* and *Sophist*, a quaternary structure, which allows to identify the substantial number and the genera of Being, insofar as both indicate the dynamic similarity-otherness of Being related to the One beyond Being:[41]

> Number was in Being, without being number of Being, since Being was-still-one, so that the power of number, placed at the base of Being, divided Being and caused it, as

---

[35] Plot. *Enn.* V 1.5, 6–9.

[36] See Plot. *Enn.* VI 7.10.

[37] See Plot. *Enn.* V 9.7. On these issues, see e.g., Armstrong (1960); Corrigan (1986); Emilsson (1995); Emillson (1996) 234–244; Hadot (1999); Menn (2001) 235–239.

[38] See Plot. *Enn.* VI 6.15, 14.

[39] See Nikulin (2019) 16.

[40] See Plot. *Enn.* V 1.7. On the Plotinian reading of Kronos, see Jurasz (2016); Volpe (2023–2024).

[41] See Slaveva-Griffin (2022) 144–151.

> it were to be born to multiplicity. So, the number is both the substance (οὐσία) and the actual activity (ἐνέργεια) of Being, as well as the Living Being in itself and the Intellect. Could we conclude that Being is unified number (ἡνωμένος), beings unfolded number (ἐξεληλιγμένος), the Intellect number that moves in itself (ἐν ἑαυτῷ κινούμενος), the Living Being encompassing number (περιέχων)? Yes. Since Being arises from the One, as the One-was-One so it is necessary that Being-was-number.[42]

Here, the substantial number alludes to the metaphysical movements through which Being, insofar as it proceeds from the One, is for this reason unified; insofar as it assumes the One as the object of its contemplation, it moves itself in itself and, by moving in itself, generates its objects; insofar as it determines itself as hypostasis, it identifies with and embraces its objects.[43]

Therefore, Being, Intellect, and the Living Being are all three numbers and, just as they are not ontologically distinct, similarly, the number that indicates them does not multiply but embodies the wholeness of the second hypostasis. In this respect, it could be said that, while monadic numbers constitute a linear series, the substantial number is circularly and serieslessly structured, which, for the principle of all-in-all,[44] makes it acquire an almost *organic* and *holistic* nature.[45]

However, once the fundamental characteristics of numbers have been excluded, the Plotinian substantial number becomes a "nombre sans l'arithmétique".[46]

Proclus versus Plotinus

The Numbering Soul and Intermediates

Although Plotinus' examination of intermediates cannot be excluded,[47] the philosopher is seemingly more interested in investigating the nature of substantial numbers, partly identifiable with Platonic/Aristotelian ideal numbers, and tends to make the intermediates coincide with the Aristotelian monadic numbers, associating them, as Aristotle himself does, to counting. However, soul's arithmetical

[42] Plot. *Enn.* VI 6.9, 24–33. See also VI 6.15, 24–32.

[43] See Slaveva-Griffin (2009) 87–88.

[44] See Plot. *Enn.* VI 6.6, 1–4. See also V 9.6.

[45] See Slaveva-Griffin (2009) 126.

[46] Charles-Saget (1982) 160.

[47] See Isnardi Parente (1994) 400–401.

operations are conceived, like everything that exists, in the light of the participatory paradigm, for which every numbering or numbered is such by virtue of participation in the substantial number. Therefore, to admit that the intermediates enjoy an ontological status of their own would be, at least in the Plotinian model, an unnecessary complication of the structure of reality, multiplying the levels of the same nature. It is probably for this reason that Plotinus, while also recognizing the numerical structure of the Soul, by the very fact of being an essence,[48] explains this considering its dependence on the second hypostasis.[49] The relationship between soul and numbers is instead discussed by Proclus from a new perspective, in the light of exegetical contaminations between Platonic dialogues and Pseudo-Pythagorean imperial age texts, that date back to Iamblichus and Syrianus.[50]

Starting from these non-Plotinian assumptions, Proclus attributes the doctrine of intermediate mathematical entities to Plato himself:

> Mathematical being necessarily belongs neither among the first nor among the last and least simple of the kinds of being but occupies the middle ground between the partless realities – simple, incomposite, and indivisible – and divisible things characterized by every variety of composition and differentiation.[51]

Intermediate entities are conceived as objects appropriate to discursive reason, which, in this sense, is also intermediate:[52]

> Though second in rank to intellect and the highest knowledge, understanding is more perfect, more exact, and purer than opinion. For it traverses (διεξοδεύει)[53] and unfolds the measureless content of Nous by making articulate its concentrated intellectual insight (νοερᾶς ἐπιβολῆς), and then gathers together again the things it has distinguished and refers them back to Nous.[54]

---

[48] See Plot. *Enn.* VI 6.16, 44–45.

[49] See Slaveva-Griffin (2009) 112–118; Slaveva-Griffin (2022) 151–155.

[50] On Iamblichus, see e.g., O'Meara (1989) 79 ff. See Slaveva-Griffin (2014) for a comparison between Plotinus, Iamblichus, Syrianus, and Proclus on these issues. See also Martijn (2022). For Proclus' dependence on Iamblichus and Syrianus, see e.g., Mueller (1987); Nikulin (2008) 156; d'Hoine (2018) 587–589.

[51] Procl. *in Euc.* 3, 1–7 (Morrow's translation). See Nikulin (2019) 129–130. For a comparison between Euclid Commentary and *Republic* Commentary on this topic, see d'Hoine (2018) 590–593.

[52] See Nikulin (2008) 156–157.

[53] The use of διεξοδεύειν to indicate the impossibility for the διάνοια to intuitively grasp its objects goes back to Plotinus. See Plot. *Enn.* V 9.7, 10.

[54] Procl. *in Euc.* 4, 8–14 (Morrow's translation).

To be more precise, Proclus defines mathematical entities as λόγοι, because "their properties and structure may become explicit in a discursively developed argument",[55] so claiming that such objects are the products of the soul itself:

> We must therefore posit the soul as the generatrix (τὴν γεννητικήν) of mathematical forms and ratios (λόγων). And if we say that the soul produces them by having their patterns in its own essence and that these offspring are the projections (προβολαί) of forms previously existing in it, we shall be in agreement with Plato and shall have found the truth about mathematical being.[56]

Proclus, like Plotinus, thus makes the arithmetical properties of numbers depending on the soul. Indeed, both associate numbers with quantity[57] and find in the soul the substantial substratum of quantification. The similarity between the two philosophers on this point stops at the surface.

In the first part of Euclid Commentary' Prologue, while discussing the ability of mathematics to put the soul in contact with intelligible realities, Proclus refers to Plotinus:

> As Plotinus says, to a man of this nature <i.e., the philosopher> one must give mathematics to familiarize him with incorporeal nature and, using these figures as models, one must lead him to dialectical arguments and to the contemplation of being in general. That mathematical science provides the most important contribution to philosophy is clear from what has been said. But (δέ) it is also necessary to remember [...] that <mathematics> is advantageous to theology in preparing direct intellectual apprehension.[58]

Accordingly, soul's ascending activity is stimulated by mathematical procedures, as they are characterized by order and the power to lead multiplicity back to unity.[59] Not surprisingly, Plotinus, like any other Platonist, is recognized by Proclus as a defender of the ancillary function of mathematics towards dialectics. The

---

[55] Nikulin (2019) 132. See also d'Hoine (2018) 589, and Helmig (2017) 195–199.

[56] Procl. *in Euc.* 13, 6–11 (Morrow's translation, slightly modified). On projection and its relationship with Platonic recollection, see e.g., Cleary (2000) 90–91; Nikulin (2008); Lernould (2011); Chlup (2012) 144–147; d'Hoine (2018) 589–590; Nikulin (2019) 140–143. See also MacIsaac (2001).

[57] See the discussion above and below, and Procl. *in Euc.* 35, 28–36, 1.

[58] Procl. *in Euc.* 21, 20–22, 2. See Plot. *Enn.* I 3, 3, 5–10.

[59] See e.g., Procl. *in Euc.* 84, 19–23.

fact, however, that the continuation of the reasoning is introduced by an adversative particle (δέ), leads one to think that Proclus considers Plotinus' vision, in a certain sense, incomplete, precisely because it would not have deepened the theological value of mathematical procedures and their objects. Indeed, while Plotinus seems inclined to consider them as non-substantial, Proclus includes mathematics in the four theological paths:[60]

> The way that proceeds through images (διὰ τῶν εἰκόνων) is Pythagorean, since it was precisely by the Pythagoreans that the forms of mathematical knowledge were discovered to arrive at the recollection of divine reality and through these, as through images, they sought to arrive at it. And indeed they traced numbers and figures back to the divine.[61]

Although Proclus refers to the Pythagoreans, this theological project resorts to doctrines of different origins.[62] In any case, its core consists in the fact that mathematical theology makes use of images, relating to those numbers and figures that are conceivable as the essence of the soul,[63] which help soul's kinship with immaterial realities, thus bringing towards the intelligible.[64] The identification between the essence of the soul and mathematical realities is probably influenced not only by the *Timaeus*,[65] but also by the doctrine, attributed to Xenocrates and accepted by Iamblichus, according to which the soul is like a number that moves itself.[66] The same theory is accepted by Plotinus, but transferred, as we have seen above,

---

[60] See Procl. *Theol.Plat.* I 4.17, 18–24.

[61] Procl. *Theol.Plat.* I 4, 20, 8–11. See also *in Euc.* 21, 25–22, 6.

[62] The possibility that mathematics encourages recollection dates back to Plato. See e.g., Landry (2012). Moreover, the use of numbers and figures in the theological sphere, ascribed by Proclus to the Pythagoreans (see also *in Euc.* 22, 1–16), would rather be a Neopythagorean readaptation of Pythagorean models, since, while the Pythagoreans seem to have preferred arithmetical images, it would be the Neopythagoreans who extended mathematical theology to geometry as well. In particular, although divine geometry cannot be ruled out from ancient Pythagoreanism, it is more likely that it was Plato who initiated or at least firmly established the use of geometrical figures in theology. See Steel (2007) 217–218; 227–235.

[63] See Procl. *in Euc.* 17, 6–11. For the difference between mathematical entities as such and those applied to sensible objects, see e.g., in *Euc.* 40, 1–4, and the discussion in Klein (1992) 46 ff.

[64] See Procl. *in Euc.* 20, 27 ff.; 46, 3–18.

[65] See Gregory (2022).

[66] See Arist. *de An.* A 2.404b27–28; A 4.408b32 ff.; Plu. *De procr. an. in* Tim. 1.1012d ff.; Iambl. *Comm.Math.* 40, 19 ff.

to the Intellect as a number, namely to the second hypostasis.[67] As a consequence, the Plotinian soul participates in substantial numbers, but monadic numbers that the soul generates are abstracted, that is, separated, from the essence of reality.

From this perspective, the different way in which Plotinus and Proclus make use of the Xenocratean doctrine is not accidental, as it depends on the different role they ascribe to mathematical entities and, consequently, to mathematics. This means that numbers that represent the essence of the soul, i.e., intermediates, and constitute the paradigm of arithmetical procedures cannot be considered, as in Plotinus, abstract from the higher levels of reality but, on the contrary, depending on them, which in turn implies that Proclus' theological use of mathematics cannot be independent from actually doing mathematics. In short, Proclus' aim is non-Plotinian: he wants to make arithmetical numbers and their characteristics – number series, distinction between even and odd – ontologically grounded.

Intermediates' Rank in Being

The Proclean model of numbers is set within an ontological framework deriving from the exegesis of the *Parmenides*, according to an interpretative key which develops Plotinus' asymmetrical reading of participation and can be summed up in the so-called pre-containment principle. It establishes that each participated nature causally pre-contains the participant – thus guaranteeing continuity between the producer and the produced level –, without this leading to a complete identification between cause and caused, with the result that the higher reality will be at the same time participated and separate, and that the lower level – resulting from the appearance of any form of otherness with respect to the higher one –[68] will manifest new characteristics, which are not found as such in its cause.[69] Unlike Plotinus, Proclus therefore not only places the intelligible triad Being-Life-Intelligible Intellect/Living Being in itself[70] at three distinct levels[71] but in general multiplies the hypostatic levels, from which a different reading of the substantial Plotinian number and its quaternary structure also follows:

---

[67] See above and note 42.

[68] See d'Hoine (2017) 99–101.

[69] On these issues, depending on Proclus' exegesis of the *Parmenides*, see e.g., Gerson (2011); Martijn and Gerson (2017) 51–55; 58–61; d'Hoine (2019).

[70] For the identification between Intelligible Intellect and Living Being in itself, see the discussion in Opsomer (2000).

[71] See Procl. *Theol.Plat*. I 10.41, 24–42, 20; I 10.46, 18–22; I 11.48, 10–15; I 11.53, 9–10. On this issue, see Van Riel (2017) 87–88; Oosthout (2025) 94–95.

> Moreover, even starting from the commonly accepted opinions of those who [...] are the true masters of divine reality, we believe that we can arrive at an identical conclusion [...]. Plotinus [...] in his treatise *On Numbers* [...] clearly states that the absolutely primary Being exists before numbers and that it generates the divine number. If [...] Being is the producer of the first number and, in turn, number is produced by Being, we must not change the order of these genera or reunite them in a single autonomous subsistence. Moreover, since Plato presents Being and number separately, it is not correct to ascribe both to the same order of determinations of Being. For that which is a cause and that which is caused can in no way have the same [...] rank, but these realities are separated from each other.[72]

> The One-Being [...] generates number together with otherness, thus determining distinction of forms and ratios.[73]

In sum, if the *Parmenides* presents the generation of numbers as caused by Being and otherness,[74] nor can they be placed on the same level of Being, nor can they be identified with those realities in which otherness has not yet manifested itself. Therefore, 1. as in the One-Being the one and the being are not yet separated through otherness,[75] and 2. Life represents the power bringing One and Being together,[76] and 3. the Living-Being, conceived as the Intelligible Intellect, is defined as one-begotten,[77] it follows that number cannot be considered an intelligible reality, whereby the Plotinian substantial number, at least to the extent that it is identifiable with the intelligible triads, will not be a number.

If we wanted to reason about the Plotinian quaternary structure in Proclean terms, we may perhaps say that the only candidate to be number could be the unfolded one: it will have to be sought among those realities in which otherness has separated the one from being, that is, among the intelligible-intellectual realities, so that it can be defined as the absolutely first (τὸ πρώτιστον) among the intellectual ones.[78] It is only at this level that number can be wholly generated,[79]

---

[72] Procl. *Theol.Plat*. I 11.50, 14–51, 2.

[73] Procl. *Theol.Plat*. IV 27.79, 17–19.

[74] See Pl. *Prm*. 143b3 ff.

[75] On Being's unified nature, see Procl. *Theol.Plat*. IV 27.79, 16–80, 6.

[76] See Opsomer (2000) 363.

[77] See Pl. *Ti*. 31b3.

[78] See Procl. *Theol.Plat*. IV 27.78, 16 ff.; IV 33.98, 2–3. See the discussion in Terezis and Tempelis (2017) 54–58.

[79] See Procl. *Theol.Plat*. IV 28.83, 2–5.

since it is not a unified manifoldness but a divided one (διῃρημένον ἐστὶ πλῆθος, ἀλλ' οὐχ ἡνωμένον),[80] which thus develops as a series. In this regard, Proclus states:

> Number is other than absolute manifoldness. While in the intelligibles there is manifoldness, in the intellectuals there is number. While in the intelligibles number is according to cause, in the intellectual level manifoldness subsists based on participation.[81]

The meaning of the reasoning is approximately the following: the intelligible is (one)manifold – otherwise it would be a pure one –, but this multiplicity is not yet divided. Number, on the contrary, by reason of otherness, is diversified and serially structured: a divided multiplicity follows from it, which is such precisely thanks to the participation in number. At the same time, due to the seamless relationship between cause and caused, the intelligible is that from which number exists. Indeed, according to the principle of pre-containment, Proclus admits that number has an intelligible cause: therefore, he speaks of an ἀριθμὸς κρύφιος[82] and asserts that the intelligible monad and dyad, where manifoldness is still unified, causally embody the root of the intelligible-intellectual number and its distinction into even and odd.[83] To the two principles that govern the entire order of Being, namely the Limit and the Unlimited, numbers in general owe their constitution in an ordered series.[84] With respect to intellectual realities, number is, in turn, the cause of every distinction.[85]

It is from this perspective that Proclus offers his interpretation of the ninth chapter of *Ennead* VI 6: if "number was in Being, without being number of Being, since Being was-still-one", then "the power of number" must be conceived as a cause, depending on a further cause that is not yet numerical, capable of dividing the One-Being, that is, of dividing Being from the One, so giving birth to all divided multiplicity. And it is in this sense that numbers are intermediate, since they are found between the properly unified-intelligible level and the properly divided-intellectual one.

---

[80] See Procl. *Theol.Plat*. IV 28.83, 6.

[81] Procl. *Theol.Plat*. IV 28.83, 8–11.

[82] See Procl. *Theol.Plat*. IV 32.95, 20.

[83] See Procl. *Theol.Plat*. IV 28.81, 3 ff; IV 29.

[84] See Procl. *in Euc.* 5, 11 ff., and Cleary (2000) 88; Butler (2008) 132–133; Nikulin (2019) 133; Kutash (2011) 69–70. On the possibility of identifying monad and dyad with Limit and Unlimited, see Terezis and Tempelis (2017) 56.

[85] See Procl. *Theol.Plat*. IV, 29.85, 20–28.

While in Plotinus the logical-ontological status of substantial numbers overcomes that of intermediates, Proclus considers only these latter numbers in the proper sense. It follows that the typical categories of arithmetical numbers, which Plotinus ascribes to the unessential operations of the individual soul, are ontologically justified, being the effect, at a distinct and lower level, of the causal action of further intelligible-intellectual numbers. Thus, as Proclus clarifies in Euclid Commentary, the intermediates are the products of the soul but, at the same time, are produced by something ontologically higher, on which the soul itself depends:

> If, however, mathematical forms do not exist by abstraction from material things [...], of necessity the soul must obtain them either from itself or from Nous, or from both itself and that higher intelligence. Now if the soul gets them from itself alone, how can they be images of intelligible forms? [...] Yet if they come from Nous alone, how can the inherent activity and self-moving character of soul be preserved when it receives its ideas from elsewhere, like a thing moved by outside forces? [...] There is left only the conclusion that soul draws its concepts both from itself and from Nous, that it is itself the company (πλήρωμα)[86] of the forms, which receive their constitution from the intelligible patterns but enter spontaneously upon the stage of being.[87]

Insofar as Proclus includes the generation of intermediates within the entire process of manifoldness' unfolding, he can accept as true a series of assumptions: 1. the idea of the production of intermediates by the two principles common to all Being; 2. that according to which they would have their hidden root in the intelligible; 3. the idea that the proper and first number would be an intelligible-intellectual reality; 4. the conclusion that the numerical series would give order to the intellectual natures, up to the soul;[88] and, finally, 5. the idea according to which the embodied soul would be numbers' producing cause, in the sense of completing their generation. It is from the perspective of this model that Proclus considers mathematical entities and mathematics itself as images,[89] and comes to recognize numbers as εἰκόνες of the henads themselves, since they reveal their τάξις,[90] in itself unknowable. Therefore, in relation to higher realities, which are not numbers,

[86] For this lexical choice, see Morrow (1992) 14 note 28.

[87] Procl. *in Euc.* 15, 19–16, 7 (Morrow's translation). See Cleary (2000) 91–92. On Proclus' criticism of Aristotelian abstractionism – to which the philosopher opposes the model of projection –, see e.g., Nikulin (2019) 132; Helmig (2017) 193–199. See also above, note 56.

[88] On the relationship between numbers and World-Soul, see Finamore and Kutash (2017) 129–131.

[89] See e.g., Procl. *in Euc.* 36, 12–21.

[90] See Procl. *Theol.Plat*. III 5.17, 18–22.

numbers are symbols; in relation to lower ones, which manifest themselves from numbers, numbers are paradigms.

Proclus' interpretation of intermediates leads to a rereading of the Plotinian monadic numbers produced by the soul. While Plotinus considers them to be separate from the participatory model and, in this sense, evanescent products, Proclus believes that everything that participates in the intelligible-intellectual level is a number-image of the first number. It follows that the quantum-numbers generated by the soul depend on the higher numbers and preserve ontologically grounded characteristics. The ontological dependence of monadic numbers on higher numbers ultimately justifies the theological value of arithmetic.[91]

The different perspective also gives rise to the way in which the two philosophers deal with the section of the *Parmenides* (144a5–6), where numbers make it possible to recognize in being some form of infinity. Since Plotinus makes number coincide with the second hypostasis and rejects that true numbers are serially ordered, he concludes that the substantial number is infinite for not to be encompassed by any limit, being what it is for itself.[92] As Proclus accepts the numerical series as ontologically grounded, he explains the question posed by the *Parmenides* differently. Firstly, he distinguishes between the intelligible cause of numbers and the numerical series as such. Regarding the first, he agrees with Plotinus and hypothesizes that the intelligible number is infinite in the sense of not being knowable, since the intelligible manifoldness has characteristics that are not unfolded (ἀνεξέλικτα) and, therefore, cannot be understood by discursive reason.[93] Regarding the numerical series, Proclus admits that human reason is sometimes overcome by the limitlessness, being unable to encompass the series in a single glance.[94] This, however, does not imply that numbers are truly infinite, in the sense that the limit is completely *overwhelmed* by the unlimited. It is possible, in other words, to recognize that numbers are in series and not to admit that they are infinite.

---

[91] On Proclean monadic numbers, see e.g., *Theol.Plat*. II 1.8, 5–14. The numerical model adopted here is that dating back to Aristotle and taken up by Plotinus himself, according to which the numbers we use to count can be conceived as monadic precisely because they are constituted by units. In this sense, they are endowed with parts; therefore, although each of them is one, they are not pure units (see *Theol.Plat*. I 20.94, 18–22). To explore this issue further, see Kobec (2017) 793–796. For the dependence on Plotinus' treatise *On Numbers*, see Kurdybaylo (2019) 476–477.

[92] See Plot. *Enn*. VI 6.18, 1–11. On the problem of number of infinity, see e.g., Slaveva-Griffin (2009) 54–70.

[93] See Procl. *Theol.Plat.* IV 34.100, 2–8.

[94] See Procl. *Theol.Plat*. IV 34.100, 11–20.

Finally, there is a further aspect to underline. The numerical series primarily indicates the set of intellectual gods. In order for the conversion of the (Intellectual) Intellect to take place, the Intellect must turn towards both itself and its causes.[95] This double conversion, which prevents the division from continuing to infinity, allows us to think of the Proclean numerical series in two ways: compared to discursive reason, it seems, as Plotinus also states,[96] linear and, therefore, infinite; relating to its ontological status and Intellect' conversion, the series acquires, similarly to Plotinus' substantial number, a circular structure, yet diversified in its parts, due to the lowering of the number in the rank of being.

It seems significant that in this context Proclus uses the image of Kronos, rethinking his role in the same way in which he rethought the Plotinian intelligible level. The unity of the two conversions of the Intellect is represented by the intellectual monad which, in a certain sense, surrounds the parts and prevents their dispersion, containing and devouring them in the manner of Kronos.[97] Yet, precisely because Kronos is here an intellectual god, Proclus also insists on another aspect of the myth, that is, the emasculation of the god,[98] as if to remind us that what the intellectual monad does not retain, will then go on to generate extra-intellectual realities.

References

Anton, J. P. (1977) "Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis in Plotinus," *The Review of Metaphysics* 31, 258–271.

Armstrong, A. H. (1960) "The Background of the Doctrine 'that the Intelligibles are not outside the Intellect'," in P. Henry, P. Hadot, O. Gigon, and O. Reverdin, eds. *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 393–425.

Brisson, L. (2002) "La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néoplatonisme, sur l'origine de l'être humain," *Revue de l'histoire des religions* 219, 435–458.

Butler, E. P. (2008) "The Intelligible Gods in the *Platonic Theology* of Proclus," *Méthexis* 21, 131–143.

Charles-Saget, A. (1982) *L'architecture du Divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris: Les Belles Lettres.

Chindea, G. (2007) "Le nombre est-il une réalité parfaitement intelligible? Une analyse de l'intelligibilité du nombre chez Plotin," *Chora* 5, 97–109.

[95] See Procl. *Theol.Plat*. V 37.

[96] See Plot. *Enn*. VI 6. 2, 1–9.

[97] See Procl. *Theol.Plat*. V 37.138, 12 ff. On Proclean Kronos, see Brisson (2002); Sheppard (2014) 72; Kurdybaylo (2019) 468–469.

[98] See Procl. *Theol Plat*. V 5.24, 13–14 and *Orph.* fr. 137 Kern.

Chiurazzi, G. (2023) "Idealism as an Asymmetrical Relationship: a Reconsideration of Plato's Doctrine of Ideas," *Athena* 18, 44–57.

Chlup, R. (2012) *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cleary J.-J. (2000) "Proclus' Philosophy of Mathematics," in G. Bechtle and D. J. O'Meara, eds. *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive.* Actes du colloque international (24–26 septembre 1998). Fribourg Suisse: Editions Universitaires, 85–101.

Corrigan, K. (1986) "Plotinus, *Enneads* 5, 4 [7], 2 and Related Passages. A New Interpretation of the Status of the Intelligible Object," *Hermes* 114, 195–204.

Cutino, M. (2023) *Proclo. Lo stile e il sistema della teologia*. Berlin-Boston: De Gruyter.

D'Ancona Costa, C. (1990) "Determinazione e indeterminazione del soprasensibile secondo Plotino," *Rivista di Storia della Filosofia* 45, 437–474.

D'Ancona Costa, C. (1992) "*AMORPHON KAI ANEIDEON*. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin," *Revue de Philosophie Ancienne* 10, 69–113.

d'Hoine, P. (2017) "Platonic Forms and the Triad of Being, Life, and Intellect," in P. d'Hoine and M. Martijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus.* Oxford: Oxford University Press, 98–121.

d'Hoine, P. (2018) "The Metaphysics of the 'Divided Line' in Proclus: A Sample of Pythagorean Theology," *Journal of the History of Philosophy* 56, 575–599.

d'Hoine, P. (2019) "Proclus and Self-Predication," *Epoché* 23, 461–470.

Emilsson, E. K. (1995) "Plotinus on the Objects of Thought," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77, 21–41.

Emilsson, E. K. (1996) "Cognition and its Object," in L. P. Gerson, ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 217–249.

Finamore, J. F. and Kutash, E. (2017) "Proclus on the *Psychê*: World Soul and the Individual Soul," in P. d'Hoine and M. Martijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus.* Oxford: Oxford University Press, 122–138.

Gerson, L. P. (2011) "Proclus and the Third Man," *Études platoniciennes* 8, 105–118.

Gertz, S. (2022) "Plotinus, Gnosticism, and Christianity," in L. P. Gerson and J. Wilberding, eds. *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 41–63.

Gregory, A. (2022) "Mathematics and Cosmology in Plato's *Timaeus*," *Apeiron* 55, 359–389.

Hadot, P. (1960) "Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin," in P. Henry, P. Hadot, O. Gigon, and O. Reverdin, eds. *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 107–157.

Hadot, P. (1999) "La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote," in Id., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres, 267–278.

Helmig, Ch. (2017) "Proclus on Epistemology, Language, and Logic," in P. d'Hoine and M. Martijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus.* Oxford: Oxford University Press, 183–206.

Isnardi Parente, M. ed. (1994) Plotino. Enneadi *VI 1-3. Trattati 42-44* Sui generi dell'Essere. *Introduzione, testo greco, traduzione, commento*. Napoli: Loffredo.

Jurasz, I. (2016) "L'Intellect - Kronos chez Plotin. La place du mythe dans la noétique plotinienne," *Methodos* 16, https://doi.org/10.4000/methodos.4401, 1–24.

Kalligas, P. (2015) "Plotinus on Number as Quantity," *Philosophical Inquiry* 39, 207–216.
Kobec, A. (2017) "Proclus on the Forms of Attributes: The Case of Figures and Numbers (*in Prm*. 3.826.19-827.18)," *Mnemosyne* 70, 775–807.
Klein, J. (1992) *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (transl.). New York: Dover Publications.
Koumachis, G. Ch. (2004) "Plato So-called Unwritten Docrines," *Dodone* 33, 89–114.
Kurdybaylo, D. (2019) "On *Symbolon* and *Synthema* in the *Platonic Theology* of Proclus," *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 13, 463–485.
Kutash, E. (2011) *Ten Gifts of the Demiurge. Proclus' on Plato's* Timaeus. London-New York: Bloomsbury Academic.
Landry, E. (2012) "Recollection and the Mathematician's Method in Plato's *Meno*," *Philosophia Mathematica* 20, 143–169.
Lernould, A. (2011) "Le statut ontologique des objets géométriques dans l'*In Euclidem* de Proclus," Études *Platoniciennes* 8, 119–144.
MacIsaac, D. G. (2001) "*Phantasia* between Soul and Body in Proclus' Euclid Commentary," *Dionysius* 19, 125–136.
Maggi, C. (2010) *Sinfonia matematica. Aporie e soluzioni in Platone, Aristotele, Plotino, Giamblico*. Napoli: Loffredo.
Maggi, C. (2013) "The Plotinian Rethinking of Dyad and Numbers in *Ennead* VI6," *Chora* 11, 79–89.
Maggi, C. (2025) "The Aristotelian Plato. Some Aporias of Participation, and the Ontological Status of Mathematical Entities," *The International Journal of the Platonic Tradition*, https://doi.org/10.1163/18725473-bja10043, 1–22.
Marongiu, L. (2025) *"Un piccolo esempio": la psicagogia matematica di Platone*. Leiden: Brill.
Martijn, M. and Gerson, L. P. (2017) "Proclus' System," in P. d'Hoine and M. Martijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, 45–72.
Martijn, M. (2022) "From Plotinus to Proclus," in L. P. Gerson and J. Wilberding, eds. *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 65–89.
Menn, S. (2001) "Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object," *Apeiron* 34, 233–246.
Morrow, G. R. ed. (1992) Proclus. *A Commentary on the First Book of Euclid's* Elements. Princeton: Princeton University Press.
Mueller, I. (1987) "Iamblichus and Proclus' Euclid *Commentary*," *Hermes* 115, 334–348.
Nikulin, D. (2008) "Imagination and Mathematics in Proclus," *Ancient Philosophy* 28, 153–172.
Nikulin, D. (2019) *Neoplatonism in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press.
O'Meara, D. J. (1989) *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
O'Meara, D. J. (1990) "La question de l'être et du non-être des objets mathématiques chez Plotin et Jamblique," *Revue de Théologie et de Philosophie* 122, 405–416.
Opsomer, I. (2000) "Deriving the Three Intelligible Triads from the *Timaeus*," in A.-Ph. Segonds and C. Steel, eds. *Proclus et la* Théologie Platonicienne. *Actes du Colloque International de Louvain* (*13-16 mai 1998*). Paris: Les Belles Lettres, 351–372.

Oosthout, A. (2025) *Proclus on Whole and Part: A Reappraisal of Mereology in Neoplatonic Metaphysics*. Leiden: Brill.

Rist, J. M. (1962) "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus," *The Classical Quarterly* 12, 99–107.

Schniewind, A. (2010) "Où se situe l'intelligible? Quelques difficultés relatives à *Ennéade* V 4 [7], 2," in D. P. Taormina, ed. *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli: Bibliopolis, 27–44.

Sheppard, A. D. R. (2014) "Proclus as Exegete," in S. Gersh, ed. *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 57–79.

Slaveva-Griffin, S. (2009) *Plotinus on Number*. Oxford: Oxford University Press.

Slaveva-Griffin, S. (2014) "Number in the Metaphysical Landscape," in Remes and S. Slaveva-Griffin, eds. *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. London: Routledge, 200–215.

Slaveva-Griffin, S. (2022) "Plotinus on Number," in L. P. Gerson and J. Wilberding, eds. *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 136–162.

Steel, C. (2007) "Proclus on Divine Figures. An Essay on Pythagorean-Platonic Theology," in M. Bonazzi, C. Lévy, and C. Steel, eds. *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols, 215–242.

Steel, C. (2012) "Plato as Seen by Aristotle *Metaphysics* A 6," in C. Steel and O. Primavesi, eds. *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 167–200.

Terezis, Ch. and Tempelis, E. (2017) *Proclus on the Transition from Metaphysical Being to Natural Becoming. A new Reading of the Platonic Theory of Forms*. Piscataway: Gorgias Press.

Van Riel, G. (2017) "The One, the Henads, and the Principles," in P. d'Hoine and M. Martijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press, 73–97.

Volpe, E. (2023–2024) "La triade Ouranos-Kronos-Zeus chez Plotin et ses relations avec le *Cratyle* et le *Timée*. Entre problème exégétique et philosophique," *Chora* 21–22, 71–93.

Wagner, M. F. (1982) "Vertical Causation in Plotinus," in R. Baine Harris, ed. *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*. Albany: State University of New York Press, 51–72.

IUNIA RUSTICA: TEACHING RELIGIOUS PRACTICES AS A ROMAN PRIESTESS OF CARTIMA

MARÍA-PILAR MOLINA-TORRES
University of Cordoba (Spain)
pilar.molina@uco.es

ABSTRACT. This article explores the role of *Iunia Rustica,* a Roman priestess from *Cartima*, in transmitting and teaching religious practices to her local community. As a Roman priestess, *Rustica* held a position of spiritual authority, extending beyond ritual performance to include the education of community members in religious norms, moral values and ceremonial traditions. Drawing on epigraphic evidence, archaeological findings and historical sources, the study examines the ways in which her role contributed to the continuity of Roman religious and cultural practices in provincial towns. Particular attention is given to the pedagogical dimension of her priesthood, demonstrating that rituals served as structured opportunities for learning and social cohesion, as well as acts of devotion. The article argues that an understanding of *Rustica's* activities provides valuable insight into the intersection of religion and education in the Roman Empire, demonstrating that priestesses could act as educators, mediators of knowledge and moral guides. By situating *Iunia Rustica* within the broader framework of Roman provincial religious life, the study emphasizes the significance of female religious authority in shaping local traditions and transmitting cultural knowledge across generations. Ultimately, it sheds light on how ritualized teaching practices reinforced communal identity while preserving the religious heritage of *Cartima*.

KEYWORDS: Community, cultural transmission, education, gender roles, priestess, religion.

Introduction

Recent studies agree that the writings of Greco-Roman authors reflect an idealized model of the Roman matron, formed from the roles and stereotypes of women that shaped perceptions of aristocratic women in society and education.[1] This topic has

[1] Garlick 1992, 22.

© María-Pilar Molina-Torres, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-28-40

sparked significant academic interest, particularly within the field of women's history in antiquity. However, much of the research has focused on gender analysis without considering how Greco-Roman historiography contributed to the historical and cultural construction of a diverse world.[2] Classical literature often reinforces an ideological narrative that makes it difficult to understand women as anything other than virtuous, presenting a limited vision of the ideal matron within an unmistakably patriarchal context.[3]

The feminine ideal is reconstructed through terms such as *amantissima, dulcissima*, and *carissima*, which describe women as pious, chaste, and devoted to their husbands. Yet these descriptions do not encompass the full scope of women's experiences, and the omission of information in predominantly male sources has perpetuated a historical bias against women.[4] Nevertheless, recent studies have examined women from literary, historical and archaeological perspectives, offering a more comprehensive view of their role in both the public and domestic spheres, and their function as transmitters of cultural values.

Gender archaeology has played a crucial role in highlighting women's silence and reinterpreting material evidence.[5] This has given value to the past and broadened our understanding of women's presence in antiquity. Interest in this area of research has grown significantly over the past two decades, particularly among American and European scholars. Spanish researchers have also contributed to this field, emphasizing the importance of material culture and women's studies.[6] However, the limited availability of archaeological material remains a significant obstacle to a comprehensive reassessment of Roman women.[7]

Epigraphic documentation, on the other hand, provides an objective view of women's position in Roman society, supplementing literary accounts. Funerary, votive and honorific inscriptions link women to their religious practices, funerary customs and social visibility.[8] Although these sources mainly concern upper-class women, they reveal their presence in public spaces and their participation in civic honors, contributing to a redefinition of urban history and the monumentalization

[2] Boëls-Janssen 1993, 11.
[3] Centlivres 2013, 49.
[4] Milnor 2010, 820.
[5] Hurcombe 2000, 38.
[6] Oria 2017, 77.
[7] Chrystal 2013, 111.
[8] Hemelrijk 2020, 34.

of cities in antiquity. Nevertheless, female representation remains lower than that of men, reflecting the predominance of public honors traditionally conferred upon males.

In this sense, epigraphy also reveals the construction of the ideal female identity, which integrates civic virtues and family conduct. In Hispano-Roman funerary dedications, especially in *Baetica* and along the Mediterranean coast, women's emotions and affections are emphasized, reflecting a balance between their public and private roles.[9] These inscriptions honor the deceased and make the presence of women in Roman society visible, shedding light on the ways in which they actively participated in the cultural, moral, and civic life of their communities..[10]

A particularly noteworthy example is *Iunia Rustica*, who probably came from one of *Cartima*'s most influential families. Her importance transcended the family sphere; her civic generosity allowed her to attain remarkable social prestige and significant public influence, recognized by her fellow citizens. Her actions reflect her position within local society and make her a paradigmatic case of female integration in the Romanization process in *Baetica*.[11] They demonstrate how women could play an active role in municipal life and in transmitting Roman cultural values.[12]

The Roman Matron Ideal: The Case of *Iunia Rustica*

Iunia Rustica, the perpetual and first priestess of the municipality of *Cartima*, is one of the most remarkable examples of a Romanized woman fully integrated into the urban elite of *Baetica*. She lived during a period of great splendor for the city of *Cartima* — modern-day Cártama in the province of Málaga — at the end of the 1st century CE, when it was granted municipal legal status (municipium). This transformation entailed political recognition and the community's full incorporation into the Roman administrative and cultural system.

Against the backdrop of urban prosperity and institutional change, the city underwent a process of monumentalization and reorganization of its public spaces, reflecting established Romanization. The construction of forums, temples, baths and porticoes became a means of expressing civic identity, local prestige and ad-

[9] Molina 2024b, 28.

[10] D'ambra 2007, 56.

[11] Bendala 2006, 291.

[12] Maclachlan 2013, 38.

herence to the Roman urban model. During this period, women from wealthy families began to play a more prominent role in public life.[13] Although Roman law formally limited their political participation, many found legitimate avenues for public engagement in religion, patronage, and civic beneficence. Between the 1st and 2nd centuries CE, particularly in *Baetica*, elite women used their economic resources to finance projects of public interest, ranging from building construction and restoration to the organization of banquets, games, and land donations.[14] These manifestations of female evergetism — the practice of civic generosity — were not merely expressions of piety or philanthropy, but also strategies for achieving prestige, projecting their families, and gaining social legitimacy.[15]

Within this framework, the inscription dedicated to *Iunia Rustica* is exceptional in its testimony to the scope and diversity of public actions undertaken by a woman in the Western Roman Empire.[16] Dated to the latter half of the 1st century CE, the epigraphic text reads as follows:

> "Iunia D(e)ci f(ilia) Rustica sacerdos perpetua et prima in municipio Cartimitano porticus publicas uetustate corruptas refecit solum balinei dedit vectigalia publica uindicauit signum aereum Martis in foro posuit porticus ad balineum solo suo cum piscina et signo Cupidinis epulo dato et spectaculis editis d(e) p(ecunia) s(ua) d(edit) d(edicauit) statuas sibi et C(aio) Fabio Iuniano f(ilio) suo ab ordine Cartimitanorum decretas remissa impensa item statuam C(aio) Fabio Fabiano uiro suo d(e) p(ecunia) s(ua) f(actas) d(edit)"

This inscription reveals her deep involvement in the city's civic, religious and symbolic life. She was not just an occasional benefactress, but a true patron of the city, who directed private resources towards public works with a strong sense of communal service and a clear understanding of her social role. The scope of her donations, which included both material works and public celebrations, demonstrates a typically Roman model of patronage adopted by a woman of the provincial aristocracy.[17]

---

[13] Hemelrijk 2004, 420.

[14] Parker 2015, 75.

[15] Beard, North, Price 2007, 91.

[16] CIL II, 1956.

[17] Trümper 2012, 293.

The Roman ideal of femininity, represented by the chaste, pious and virtuous matron, was a moral model constructed and perpetuated by literature and patriarchal ideology. Authors such as Livy, Valerius Maximus and Seneca portrayed the *perfectissima femina* as the domestic counterpart of the ideal citizen: faithful, discreet and devoted to family life. However, this literary archetype did not reflect the diversity of women's actual experiences within the Empire.[18] In the Romanized provinces, particularly *Baetica*, some women transcended the symbolic boundaries of domesticity by participating actively in public life through priesthood, beneficence, or municipal patronage.[19]

Iunia Rustica is a prime example of this transcendence of traditional boundaries. Her title of *sacerdos perpetua* conferred upon her a position of great prestige and visibility within the community. The female priesthood, especially that associated with the imperial cult and the tutelary deities of the city, granted its holders moral and religious authority comparable to that of local magistrates. Being a *sacerdos perpetua* involved serving as a mediator between the human and divine spheres, ensuring a privileged place in rituals, public ceremonies and civic memory.[20] In *Iunia Rustica's* case, this priestly dignity reinforced her legitimacy as a benefactress and promoter of public works.

One of the most notable aspects of her benefactions was her involvement in the reconstruction of public porticoes and her donation of land for the construction of baths. Both initiatives were part of an urban monumentalization program typical of Romanized municipalities, in which architecture served as a tangible expression of power and prosperity. Her donation of land for public baths demonstrates a profound appreciation for the social significance of public infrastructure: baths were spaces of social interaction, hygiene, and civic engagement—genuine centers of community life where Roman values were enacted on a daily basis.

Even more striking is her role in managing the *vectigalia* publica, or municipal taxes and revenues. According to the *Lex Flavia Malacitana* and the *Lex Ursonensis*, it was usually the responsibility of local magistrates to administer these funds. The fact that *Iunia Rustica* assumed this responsibility and oversaw its collection demonstrates her exceptional financial autonomy and administrative capability. According to Donahue, she is the only woman in the western Roman Empire

[18] Navarro 2017, 83.

[19] Cenerini 2002, 123.

[20] Pérez 2014, 69.

known to have taken on such an obligation, which highlights her unique position within the civic framework.[21]

Her sculptural dedications — a statue of *Mars*, another of *Cupid*, and several in honor of herself and her family — carry a dual meaning. On the one hand, they express religious devotion and loyalty to traditional values, while on the other, they construct a visual narrative of power and memory.[22] The placement of her statue in the forum, the central space of civic representation, indicates that her presence was officially recognized by the *ordo decurionum*, the municipal council. Consequently, *Iunia Rustica* is among the public benefactors whose names were perpetuated in stone and bronze, ensuring the transmission of their prestige to future generations. The relationship between religion, power and Romanization is particularly evident in her case.[23] Priestesses played a vital role in spreading imperial cults and consolidating Roman identity in the provinces.[24] At the same time, the practice of civic beneficence strengthened social cohesion and helped to legitimize Roman authority at the local level. From her privileged position, *Iunia Rustica* embodies the convergence of religious piety, civic commitment and family prestige.[25]

Ultimately, she was not only a prominent figure in *Cartima*, but also a prime example of the phenomenon of female Romanization in *Baetica*. She exemplifies how women of the provincial elite could adapt to Roman structures while actively participating in their symbolic and material construction. Through her works, donations and honors, she helped to strengthen urban identity, perpetuate her family's memory and consolidate the Roman city model in southern Hispania. Beyond her local context, *Iunia Rustica's* legacy offers valuable insights into the dynamics of gender, power, and religion in the Roman Empire. Her story reminds us that Romanization was not an exclusively male or unidirectional process, but rather the result of multiple agents, including women, who actively participated in shaping the Roman world from diverse positions.[26]

[21] Donahue 2004, 880.

[22] Molina 2024a, 158.

[23] Rüpke 2007, 97.

[24] Hemelrijk 2007, 333.

[25] Schultz 2006, 124.

[26] Foxhall 2013, 82.

Religion as Education: Epigraphic Evidence of Cultural Transmission

Archaeology has made a significant contribution to clarifying several uncertainties surrounding the religious practices of women in Roman Hispania. Over the past few decades, the study of material evidence has revealed the presence and influence of women in cultic, civic and domestic spheres. Interpreting the archaeological record through the lens of gender archaeology offers a renewed perspective on women's roles in antiquity, encompassing multiple forms of material expression, from domestic and funerary architecture to iconography, votive epigraphy and honorific dedications.

Nevertheless, the available material evidence is insufficient for a comprehensive archaeological analysis of women in Hispania. The diversity of findings and the scarcity of well-documented contexts hinder a holistic interpretation of women's roles in provincial Roman society. Added to this is the inherent bias of the sources: most epigraphic and sculptural representations depict women from socially privileged classes who could afford to commission inscriptions, statues or funerary portraits. Consequently, women who were economically or socially disadvantaged remain largely invisible in the material record, which limits our understanding of the true diversity of the Hispano-Roman female world.[27]

In the context of Baetican epigraphy, *Iunia Rustica*, the *perpetua et prima sacerdos* of the municipality of *Cartima*, represents an exceptional case for examining the intersection of religion, gender, and civic power. Her decision to dedicate a cult to *Mars*, a male deity traditionally associated with war, is particularly significant from a gender perspective.[28] In the Roman world, women usually directed their devotion towards goddesses associated with fertility, fecundity and life cycles, such as Ceres, Juno or Venus, whose attributes were more closely aligned with the moral ideal of the Roman feminine order. Therefore, Iunia's decision to dedicate a cult to Mars, a male deity traditionally associated with war, challenges traditional patterns and suggests a more nuanced and adaptable interpretation of women's religious practices.

However, this singularity does not imply a rupture with traditional Roman religiosity, but rather an adaptation to the local context and the community's sym-

[27] Chaniotis 2009, 56.

[28] Keegan 2014, 71.

bolic needs. In *Cartima*, the goddess Venus also enjoyed special devotion, as evidenced by two inscriptions,[29] in which the Porcia and Vibia families paid her homage. The joint presence of Mars and Cupid in *Iunia Rustica's* dedication could therefore be linked to the well-established Venus cult in the region, since Cupid, Venus's son, appears as a figure subordinate to his mother. Consequently, the selection of these deities may demonstrate a deliberate adherence to the traditions of religio Romana, while also serving as a display of cultural prestige and loyalty to the imperial order.

Moreover, the figure of Cupid is rare in the Hispano-Roman record. Beyond a few Baetican coins and two bronze sculptures from the 2nd century CE—discovered in Cabra (Córdoba) and El Arahal (Seville)—representations of this deity are scarcely attested on the Iberian Peninsula. His inclusion in *Iunia Rustica's* religious programme alongside Mars was probably no coincidence. It could be seen as an act of devotion to the divine lineage of Venus, which the gens Iulia had worshipped fervently since the Caesarian period. This symbolic association with the mother goddess of the imperial lineage could be seen as a sign of political and cultural allegiance to the authority of Rome, which would have reinforced Iunia's social position within the municipal hierarchy of *Cartima*.

From a functional standpoint, *Iunia Rustica's* devotion to *Mars* does not seem to allude to his warlike nature, but rather to his role as protector of fields and harvests. In Roman religion, Mars also served as the guardian of agriculture, and his cult was associated with the fertility of the land and the defense of productive territory. This interpretation is particularly pertinent when considering *Cartima's* economic context as an eminently agricultural region whose prosperity depended largely on the exploitation of the *ager cartimitanus*. It is possible that the cognomen 'Rustica' was not merely a family designation but reflected the priestess's rural origins and her symbolic connection with the land and its cultivation.

The discovery of a small bronze statue of *Mars Ultor* in *Cartima* supports this hypothesis, as do the numerous dedications to Mars recorded in other agricultural areas of *Baetica*, such as *Singilia Barba* (CIL II, 2013; CIL II^2, 5, 773), *Barbesula* (CIL II, 1938), *Ipagrum* (CIL II, 1515; CIL II^2, 5, 582) and *Isturgi* (CIL II, 2121; CIL II^2, 7, 56). Similarly, the discovery of the head of the goddess Ceres—associated with the agrarian cycle—in *Cartima* highlights the coexistence of cults devoted to the protection of agriculture, a central concern for Baetican communities. Much of the

[29] CIL II, 1951–1952.

local elite's power was underpinned by the economic prosperity generated through agricultural production, and within this context, the veneration of deities safeguarding the fields assumed profound civic and symbolic significance.

Beyond the religious sphere, she played an active role in the public life of her municipality. The inscription commemorates her organization of banquets and public spectacles, activities that formed part of the Roman tradition of evergetism. Besides providing entertainment, these events reinforced social bonds and allowed benefactors — in this case, a woman — to increase their prestige and popularity within the community. While the precise expense of these celebrations remains unknown, their objective is evident: to solidify her social status, nurture her network of clients, and garner recognition from the *ordo decurionum*.

As a matron and priestess, Iunia must have cultivated an extensive network of personal and familial connections, which would have solidified her influence within the civic fabric. The generosity she displayed with her inheritance strengthened her public image and enhanced her family's prestige. In the inscription, her husband, *C. Fabius Fabianus*, and her son, *C. Fabius Iunianus*, are mentioned, albeit in a secondary position. This order of precedence is no accident; it seems to reflect a deliberate intention to emphasize Iunia's prominence as the main benefactress and figure of authority within the family and wider society.

Public recognition of her deeds was formalized when the *ordo cartimitanus* granted statues in her honor and in that of her son, while Iunia herself financed a third statue in honor of her husband. This triple homage, centered on the family, underscores the importance of endogamous strategies and the continuity of local power within a select circle of leading families. Such familial alliances were common in *Hispania Ulterior Baetica*, ensuring the transmission of wealth, political stability, and control over municipal offices. While the epigraphic record does not confirm whether her husband or son held magistracies, all signs point to the fact that *Iunia Rustica's* family belonged to the small group of Romanized municipal aristocrats.

In summary, the story of *Iunia Rustica* vividly illustrates how women of the Baetican elite could transcend the conventional boundaries of private life to participate actively in the religious, civic, and economic spheres of their communities. Her devotion to Mars and Cupid, her patronage of the city and her prominence within her family bear eloquent witness to the complex intersection of gender, religion and power in Roman Hispania. Her example shows us that Romanization

transformed spaces and institutions, reshaping identities and expanding the forms of female participation in the ancient world.[30]

Conclusion

The *perpetua et prima sacerdos* of the municipality of *Cartima* stands as one of the most emblematic figures of female presence and agency in the civic and religious life of Roman Hispania. Reconstructed through epigraphic testimony, her biography reveals a woman who succeeded in combining piety, public service, and social prestige within the institutional framework of a Romanized municipality. Her actions demonstrate that women of the Baetican elite could play an active role in urban development and the consolidation of Roman civic values.

Iunia Rustica's activities, as documented in the *Cartima* inscription, must be understood in the context of the wider phenomenon of female evergetism in the western provinces. From the 1st century CE onwards, women of the upper classes began to engage in public benefactions that had previously been the preserve of men. Through donations, building projects, and religious dedications, they contributed to the monumentalization of cities and the reinforcement of civic identity. In return, they gained visibility, honors, and symbolic capital, thereby securing the continuity of their family's prestige within the local elite.[31]

Her case also highlights the important role that religion played in providing women with a space in which to participate in public life. The title of *sacerdos perpetua* not only conferred moral authority upon Iunia but also provided her with a legitimate avenue for civic influence. Priesthoods, particularly those associated with the imperial cult and tutelary deities, were among the few institutional frameworks through which women could exert power, act as intermediaries between the divine and political realms, and embody the moral virtues of the Roman matron.[32] In this sense, religion functioned as a genuine form of education and socialization, transmitting the values of piety, duty and civic commitment that defined Roman identity.

The cults of *Mars* and *Cupid* promoted by *Iunia Rustica* demonstrate her profound understanding of religion as a vehicle for personal and communal expression. Her choice of these deities was not arbitrary: Mars, the protector of fields and

[30] Mcauslan, Walcot 1996, 88.

[31] Martínez et al. 2019, 81.

[32] Holland 2012, 208.

cities, symbolized strength and stability, while *Cupid*, associated with Venus and, by extension, the gens *Iulia*, represented devotion to the imperial lineage. Together, these deities reveal a conscious desire to integrate local traditions into the universal framework of Roman religion, expressing loyalty to Rome while simultaneously highlighting the prosperity of *Cartima* and its agrarian territory.

At the same time, her donations of land for the baths and restoration of the public porticoes reveal the close link between female generosity and urban identity. The public bathhouse, a space for hygiene, leisure and socializing, epitomized Roman civilization; its construction or restoration signified the local elite's commitment to the community.[33] By making contributions, *Iunia Rustica* enhanced her personal prestige and helped shape the city's collective memory — a memory materialized in stone, bronze, and ritual.

From a gender perspective, the inscription of *Iunia Rustica* provides invaluable insight into how women navigated the boundaries of Roman public life. Although they were excluded from political offices, they found in religion and beneficence a means to achieve influence and visibility. Their actions demonstrate that the so-called 'domestic sphere' was not isolated or passive, but part of a broader continuum of social interaction where family, religion and politics were deeply intertwined.[34] In this context, the Roman matron appears as an agent of cultural mediation and moral authority, far from being a static or marginal figure.

Furthermore, her example shows that Romanization was not an exclusively masculine or uniform process, but rather a dynamic and negotiated phenomenon involving both men and women. Female benefactors such as *Iunia Rustica* played an active role in shaping civic culture, integrating local traditions into Roman frameworks and transmitting values that would define provincial identity for centuries. Their contributions, which were long overshadowed by androcentric historiography, are now recognized as being fundamental to our understanding of the complexities of ancient societies.[35]

The case of *Iunia Rustica* emphasizes the significance of epigraphy in reconstructing female agency in antiquity. Although limited in number, funerary and honorific inscriptions preserve the names, virtues and deeds of women who would otherwise have remained invisible. These texts provide access to individual biog-

[33] Rantala 2019, 33.

[34] Kraemer 2010, 51.

[35] Hemelrijk, Woolf 2013, 44.

raphies and the collective memory of communities that valued moral virtue, religious devotion and civic responsibility — qualities embodied in the ideal of the Roman matron.

In conclusion, *Iunia Rustica* represents far more than a local benefactress of *Baetica*. She embodies women's ability to adopt and reinterpret the values of *Romanitas* within their own social and cultural contexts. Her life, carved in stone, reminds us that the history of Rome was also shaped by women—through their generosity, piety, and dedication to the *res publica*.[36] Through her, the ideal of the Roman matron ceases to be a mere literary abstraction and becomes a tangible force in the civic life of provincial Hispania.

Acknowledgements

This work was made possible thanks to funding from the Ministry of Science and Innovation's 'Proof of Concept' project (PDC2022-133123-I00) and the CLIOGEN project (GINDO-UB/187) of the Teaching Innovation Group on Gender and History, both funded by the European Union.

References

Beard, M., North, J.A., Price, S.R.F. (2007) *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bendala, M. (2006) "Hispania y la romanización. Una metáfora: ¿crema o menestra de verduras?," *Zephyrus* 59, 289–292.

Boëls-Janssen, N. (1993) *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Roma.

Cenerini, F. (2002) *La donna romana*. Bolonia.

Centlivres, C.L. (2013) *Like Man, Like Woman. Roman Women, Gender Qualities and Conjugal Relationships at the Turn of the First Century*. Oxford.

Chaniotis, A. (2009) "From Woman to Woman: Female Voices and Emotions in Dedications to Goddesses," in: C. Prêtre, *Le donateur, l'offrande et la deesse*. Liége, 51–68.

Chrystal, P. (2013) *Women in Ancient Rome*. Stroud: Amberley.

D'ambra, E. (2007) *Roman Women*. Cambridge.

Donahue, J. F. (2004) "Iunia Rustica of Cartima: Female Munificence in the Roman West," *Latomus* 63, 873-891.

Foxhall, L. (2013) *Studying Gender in Classical Antiquity. Key Themes in Ancient History*. Cambridge–New York.

Garlick, B. (1992) *Stereotypes of Women in Power. Historical Perspectives and Revisionist Views*. New York.

[36] Lipka 2009, 21.

Hemelrijk, E. (2004) "Patronage of cities: the role of women," in: L. de Light*, Roman Rule and Civic Life. Local and Regional Perspectives*. Amsterdam, 415–427.

Hemelrijk, E. (2007) "Local Empresses: Priestesses of the Imperial Cult in the Cities of the Latin West," *Phoenix* 61, 318–349.

Hemelrijk, E. (2020) *Women and society in the Roman world: a sourcebook of inscriptions from the Roman west*. New York: Cambridge University Press.

Hemelrijk, E., Woolf, G. (2013) *Women and the Roman City in the Latin West*. Brill: Leiden.

Holland, L. (2012) "Women and Roman Religion," in: S. James, S. Dillon, *A Companion to Women in the Ancient World*. Oxford, 204–214.

Hurcombe, L. (2000) *Gender and Material Culture in Archaeological Perspective*. London.

Keegan, P. (2014) *Roles for Men and Women in Roman Epigraphic Culture and beyond: Gender, Social Identity and Cultural Practice in Private Latin Inscriptions and the Literary Record.* Oxford.

Kraemer, R.S. (2010) *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean.* Oxford.

Lipka, M. (2009) *Roman Gods: A Conceptual Approach. Religions of the Graeco-Roman World 167*. Leiden–Boston.

Maclachlan, B. (2013) *Women in Ancient Rome. A Sourcebook*. London–New York.

Martínez, C., Gallego, H., Mirón, M.D., Oria, M. (2019) *Constructoras de ciudad. Mujeres y arquitectura en el occidente romano.* Granada.

Mcauslan, I., Walcot, P. (1996) *Women in Antiquity*. Oxford–New York.

Milnor, K. (2010) "Women," in: A. Barchiesi, W. Scheidel, *The Oxford Handbook of Roman Studies*. Oxford-New York, 815–826.

Molina, M.P. (2024a) "Female Beliefs in Roman Hispania," *Studia Antiqua et Archaeologica* 30(1), 155-165.

Molina, M.P. (2024b) "Women's devotions in the epigraphy of roman Lusitania," *Journal of the Belarusian State University. History* 1, 25-32.

Navarro, M. (2017) *Perfectissima femina*. Bordeaux.

Oria, M. (2017) "Mujeres y religión en el mundo romano: enfoques cambiantes, actitudes presentes," *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres* 24(1), 73–98.

Parker, R. (2015) "Public and private," in: R. Raja, J. Rüpke, *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Malden, 71–81.

Pérez, M. (2014) *Al amparo de los lares: el culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense. Anejos de Archivo Español de Arqueología* 68. Madrid.

Rantala, J. (2019) *Gender, Memory, and Identity in the Roman World*. Amsterdam.

Rüpke, J. (2007) *A companion to Roman religion*. Oxford.

Schultz, C.E. (2006) *Women's Religious Activity in the Roman Republic*. Chapel Hill.

Trümper, M. (2012) "Gender and Space, Public and Private," in: S.L. James, S. Dillon, *A Companion to Women in the Ancient World*. Oxford, 290–296.

DEMONOLOGY IN THE *DE DEO SOCRATIS* AND IN OTHER WORKS OF APULEIUS OF MADAUROS. SOCRATES' DAIMONION

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI
Cardinal Stefan Wyszynski University (Warsaw, Poland)
kazimierzpawlowski2007@gmail.com

ABSTRACT. The article discusses one of the most interesting and important topics in the philosophy of Middle Platonism, namely demonological issues, including the topic of the Socrates' daimonion, in the writings of Apuleius of Madauros, one of the most important representatives of this trend of philosophy from the 2nd century AD. The issue of the historical sources of Apuleius' demonology is also discussed. The author is of the opinion that the main source of Apuleius' demonology were the works of Plato, alongside some influences from the beliefs of the Romans.

KEYWORDS: Middle Platonism, Apuleius, demonology, theology, Socrates' daimonion.

Introduction

Demonology is a very interesting part of the philosophical doctrine of Middle Platonism. Apuleius of Madauros left the most complete picture of Middle Platonic demonology in his works.[1] Apuleius writes about demons in all his philosophical

[1] Apuleius of Madauros is the author of two literary works, the *Metamorphoses*, and the *Apologia* (*Apologia sive pro se ipso de magia liber*), and an anthology of his speeches collected under the title *Florida*. He is also the author of three Latin philosophical treatises: the *De Platone et eius dogmate*, *De mundo*, and *De deo Socratis*. Other philosophical writings that had been included in the canon of his works, namely the *Peri hermeneias* and *Asclepius sive dialogus Hermetis Trismegisti*, are regarded by modern scholars as inauthentic (cf. Barra 1966 127-188; Gersh 1986, 217-227; Harrison 2000, 10-14; Mantenero 1970, 63-111; Redfors 1960, 114-119; Regen 1977, 186-227; Regen 1971). Only M.W. Sullivan, B. Hijmans, and G. Sandy consider the *Peri hermeneias* to be the authentic work of Apuleius (cf.: Sullivan 1967, 9-14; Hijmans 1987, 408; Sandy 1996, 188, 223), and of the earlier scholars Meiss, Kawczyński, and Sinko (Meiss 1886, 2-8; Kawczyński 1900, 41-43; Sinko 1905, 39-42; see also:

© Kazimierz Pawłowski, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-41-67

writings, most widely in the *De deo Socratis, and in De Platone et eius dogmate.* The *De deo Socratis*, the latest of his philosophical writings, is almost entirely devoted to theological and demonological problems. The focus of Apuleius' attention is, of course, as the title of the work suggests, the demon of Socrates. However, he considers all the problems associated with demonology. Socrates' daimonion in the title of the work was called god (*deus*), but in the text itself it is usually called a demon (*daemon*) and is treated as one of the demons (Apuleius, *De deo Socratis*, XVI, 156 - XXI, 167).[2]

Gersh 1986, 329-287). According to Redfors, the problem of the authenticity of the *De Platone et eius dogmate* and *De mundo* cannot be resolved (Redfors 1960, 117). Harrison, however, is convinced „that *De Mundo* and the *De Platone* are genuine Apuleian works" (Harrison 2000, 179). Apuleius was also the author of a whole series of Greek and Latin writings on various topics and translations of Plato's dialogues, which have not survived (cf.: Harrison 2000, 14-36). Apuleius' philosophical writings were written in the second century AD, when philosophy was transforming, at least in some of its aspects, into theosophy. This is especially true of Middle Platonism. According to Boys-Stones, "Platonism, as it emerged at the end of the Hellenistic era, is distinguished by its 'religious' character; even that it might in some sense be considered as a religion" (Boys-Stones 2016, 317). This can also be seen in the philosophical writings of Apuleius (cf. Mantenero 1970, 63–111; Barra, Pannuti 1962-1963, 81–141). Mantenero noticed in the thought of Apuleius a sort of fusion of philosophy with magic and religion. Barra and Pannuti highlight the role of magic, and mystical experiences in the philosophy and life and philosophy of Apuleius. Moreschini writes that "the texts of the Middle Platonic philosophers are all pervaded by a pronounced mysticism, according to the spirit of the times in which they taught" (C. Moreschini, op. cit., 162; transl. K.P.) Some researchers of Apuleius's work, such as Regen, Dillon, and Harrison, see him as a sophist rather than a philosopher (Regen 1971, 108-110; Dillon 1996, 399; Harrison 2000, 38). Gerald Sandy, however, claim that "Apuleius *Philosophus* and Apuleius *sophisticus* are not mutually exclusive (Sandy 1997, 187). In any case, whether he was more of a philosopher or rhetorician, Apuleius' contribution to ancient demonology is invaluable. As Jeffrey Urlich writes: "Therefore, although from the standpoint of the history of philosophy our Madauran *Platonicus philosophus* makes no significant contributions or innovations of is own in Middle Platonic demonology, he remains vital for the reception of Platonism Late Antiquity and Early Christianity, especially when we consider how influential the *De deo Socratis* was on that other great North African rhetor, Augustine of Hippo" (Urlich 2023, 87). More about Apuleius' life and works see: Dillon 1997, 306-338; Fletcher 2014; Gersh 1986, vol. I, 215-328; Harrison 2000; Moreschini 1978; Sandy 1997.

[2] In chapter XVII, Socrates' daimonion is likened to his native Lara (Apuleius, *De deo,* XVII, 157).

De deo Socratis. Theology. Demons as a lower kind of gods

In the *De deo Socratis*, Apuleius incorporated his discourse on demons into his theology, to which he devoted much space in his book. Apuleius included demons in the environment of divine beings, admittedly of a lower kind, but still divine. He treats demons as a lower type of gods. He located them, both in the physical (spatial) and metaphysical sense, in the area between the world of gods and the world of people.

In the first words of his lecture in the *De deo Socratis*, Apuleius distinguished three types of living beings (he meant here, as it follows from his further arguments, living beings endowed with a soul): the highest, middle, and lowest. They form a kind of natural hierarchy, according to their metaphysical status and place in the universe. The highest places in the world are occupied, of course, by gods. They are also not the same in nature. Some of them are visible, others invisible:

> Plato omnem naturam rerum, quod eius ad animalia praecipua pertineat, trifariam divisit censuitque esse summos deos. Summum, medium et infimum fac intellegas non modo loci disclusione verum etiam naturae dignitate[3], quae et ipsa neque uno neque gemino modo sed pluribus cernitur. Nam proinde ut maiestas postulabat, diis inmortalibus caelum dicavit, quos quidem deos caelites partim visu usurpamus, alios intellectu vestigamus (Apuleius, *De deo,* I 116).[4]

The first gods are the stars visible in the sky (Apuleius, *De deo,* I 116 – II 121; IV 128). The invisible gods are pure spirits that we can only see with the eyes of the soul: Est aliud deorum genus, quod natura visibus nostris denegavit, nec non tamen in-

[3] Thus, the criterion of division here is the metaphysical perfection of these gods. Cf. Apuleius, *De Platone*, I, XI 203 - 204. This is about the division of beings in terms of their metaphysical tissue, that is, according to the primal elements that build their material: fire, air, water, and earth.

[4] See also: Apuleius, *De deo*, IV 128. Thus, Apuleius introduced the division of the gods into those known by the senses and those known only intellectually. The criterion of division here is, of course, the way in which we get to know the gods. Cf. Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, XI 204-20. The division of gods into visible and invisible is also adopted by other philosophers of Middle Platonism. Cf. Alcinous, *Didaskalikos*, 171, 14; Maximus of Tyre, *Dissertationes*, 8, 8; 9, 1-2; 11.

tellectu eos rimabundi contemplamur, acie mentis acrius contemplantes (Apuleius, *De deo*, II 121).[5] Among them are Juno, Vesta, Minerva, Mercurius, Jovis, Diana, Mars, Venus, Vulcanus, Apollo:

> Quorum in numero sunt illi duodecim (numero) situ nominum in duo versus ab Ennio coartati: Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo ceterique id genus, quorum nomina quidem sunt nostris auribus iam diu cognita, potentiae vero animis coniectatae per varias utilitates in vita agenda animadversas in iis rebus, quibus eorum singuli currant (Apuleius, *De deo,* II 121–122).[6]

Speaking of the invisible gods who are the addressees of a particular religious cult, Apuleius vents his disapproval of religious superstition and impiety (Apuleius, *De deo*, III 122).[7] As he writes in chapter III of the *De deo Socratis*, most people, especially those who, having nothing to do with philosophy, have no real knowledge of the gods, and therefore some of them lose themselves in meaningless worship, and others do not believe in the existence of gods at all:

> Ceterum profana philosophiae turba inperitorum, vana sanctitudinis, priva verae rationis, inops religionis, inpos veritatis, scrupulosissimo culto, insolentissimo spretu deos neglegit, pars in superstitione, pars in contemptu timida vel tumida. Hoc namque

[5] Apuleius speaks of the invisible gods who are pure spirits. The highest of them is God – the creator of the universe. They are knowable only intellectually. Cf. Plato, *Timaeus*, 40 D-E.

[6] See also: Cicero, *De natura deorum*, II 23, 60.

[7] In his critique of superstition, Apuleius is somewhat reminiscent of Plutarch of Chaeronea, though he is not as effusive as Plutarch who in his diatribe *On Superstition* sharply mocks all forms of religious superstition, which he considers much worse than atheism. As you can guess, the matter of superstition was quite important to the philosophers of middle Platonism, who, while they valued real piety, detested superstition, which, in their opinion, devastates people mentally and spiritually, and has nothing to do with true worship of the gods or with spirituality. Platonists such as Plutarch regarded superstition as a disease of the soul. They saw the causes of this disease in ignorance and ignorance in matters concerning the gods (Plutarch, *De superstitione*, 1). Plutarch believed true religiosity and piety consisted in purity of heart and moral nobility: "and we hold it to be meet to pray to the gods with the mouth straight and aright, and not to inspect the tongue laid upon the sacrificial offering to see that it be clean and straight, and, at the same time, by distorting and sullying one's own tongue with strange names and barbarous phrases, to disgrace and transgress the god-given ancestral dignity of our religion" (Plutarch, *De superstitione*, 3, transl. by F.C. Babbitt).

> cunctos deos in sublimi aetheris vertice locatos, ab humana contagione procul discretos plurimi sed non rite venerantur, omnes sed inscie metuunt, pauci sed impie diffitentur (Apuleius, *De deo*, III 122–123).

Continuing his lecture, Apuleius talks about the nature of the gods. First of all, as he previously wrote in the *De Platone et eius dogmate* (Apuleius, *De Platone*, V 190-191; XI 204), he emphasizes their incorporeal nature. The incorporeal nature (or spirituality) and transcendence of the gods is their essential feature. The gods live not only apart from people, but in a separate, ethereal (completely spiritual) world. The gods are thus incorporeal and eternal. They have neither a beginning nor an end to their existence. Their special quality, which results from their eternal and non-corporeal nature, is happiness. The gods are happy. The happiness of the gods is due to their incorporeal nature. Being wholly spiritual beings, they are devoid of flesh and therefore of sensuality that could weigh them down and drive them to evil (evil in the moral sense).[8] The gods are happy beings, so to speak, by their nature, and not just by some particular act of theirs (like people who have to work out their happiness). This is because they do not need to reach for any external goods to be happy. For everything they need for happiness they already have in them, as it were, by nature, and in an unlimited way:

> Quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis, neque fine ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeviternas, a corporis contagione suapte natura remotas, ingenio ad summam beatitudinem perfecto, nullius extrarii boni participatione sed ex sese bonas et ad omnia conpetentia sibi promptu facili, simplici, libero, absoluto (Apuleius, *De deo*, III 123).

Apuleius concludes his theological arguments with a description of the supreme God, the creator of the universe. Apuleius calls him father. He is the creator and father of everything in the universe, including the gods. As the creator, he is free from any obligations. He has no obligations. His position, resulting from his nature, is special, not only in relation to people and bodily creatures, but also in relation to the other (lower) gods. God's uniqueness makes him unknowable by nature. It defies any attempt to describe or capture in words its being and its nature. God remains beyond the scope of any words and expressions. At the same time, as a person and the father of all creation, and therefore also of people, He

[8] According to the Platonists, corporeality and sensuality are a potential source of evil, but - it is worth adding - only a potential one, because according to them, evil is born in the soul, not in the body, and it is the soul that is responsible for the evil it commits.

allows us to enter into very intimate and personal relationships with him.[9] However, only true sages who have managed to separate themselves spiritually from their bodies have such an opportunity. When writing about this, Apuleius had illumination (theory of illumination) in mind:

> Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive, nulla vice ad alicuius rei munia obstrictum, cur ergo nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis inmortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice conprehendi, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare? (Apuleius, *De deo,* III 123–124).

At the very bottom, so to speak, in the hierarchy of intelligent beings are people. Human beings cannot come into direct contact with the gods. Both physical space and metaphysical status separate them from the gods. The gods are eternal and perfect in nature, and therefore happy. People, on the other hand, are impermanent and completely random, and thus unhappy (made for poverty):

> Habetis interim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentis loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione, nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa[10] ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva, et ingenia illa ad beatitudinem[11] sublimata sint, haec ad miserias infimata (Apuleius, *De deo,* IV 127).

---

[9] In the dialogue *De defectu oraculorum*, Plutarch ascribes to God the social virtues, and above all the virtue of love, the ability to love, which make him capable of social relations. It makes Him easier to enter into dynamic love relationships with other divine beings (from other worlds) and (as you can guess) with human beings. This love also explains God's loving relationships with people whose souls also belong to the divine sphere. Plutarch, *De defectu oraculorum*, 24, 423 D.

[10] Cf. Apuleius, *Apologia*, 64, 5. Here Apuleius, referring to *Phaedrus* (247 B), writes about this heavenly place, where Basileus, God, the Creator and Savior of the universe lives. A similar motif appears in his *De mundo* (XXXIII 362 i XXV 343). In the *De Platone*, the God acquires the term "celestial" (*caelestis*) which most likely also refers to his heavenly abode and emphasizes his transcendence. Also in the Pseudo-Apuleius *Asclepius*, the god resides in a place above the sky (*Asclepius,* XXVII (3-6)). See also: Plato, *Phaedrus*, 247 B-D.

[11] Cf. Platon, *Symposium*, 202 C.

Demons as intermediaries (*mediae potestates*) between men and gods

All of this keeps people separated from the gods and deprived of direct communication with the gods. This does not mean that they are completely deprived of the protection of the gods. The gap that separates the two worlds – gods and men – is filled by demons (cf. Apuleius, *De deo*, VI 132-134). According to Apuleius, they live in the air. The air is their natural environment. Apuleius calls demons "divine intermediate powers" (*divinae mediae potestates*), which are found between the highest ether and the lowest earth.[12] They mediate between people and gods. They are the ones who bring the prayers of people to the gods, and the favors of the gods to people.[13] They are directly responsible for various miracles of magicians, revelations, prophetic dreams, and all kinds of omens (Apuleius, *De deo*, VI 134).[14] In a word, they operate in various forms of religious worship:

> Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant.[15] Hos Graeci nomine daemonas nuncupant, inter terricolas caelicolasque vectores hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utri[u]sque interpretes et salutigeri.

---

[12] The Latin phrase "*mediae potestates*" can be found in other works of Apuleius: Apuleius, *De mundo*, XXVII 350; *De magia,* XLIII 498; *Florida*, X, 3. Cf. Habermehl 1996, 117-142.

[13] Apuleius, *De deo Socratis*, VI 133; Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, XI i XII; *De mundo*, XXVII 350 -351; *Florida*, X 41; *Apologia*, 43, 1-5; Pseudo-Apuleius, *Asclepius*, V; XXXVII - XXXVIII; XXXIII; See also: Augustinus, *De civitate Dei*, VIII 15-21; Cf. Plutarch, *De defectu oraculorum*, 10-21; Alcinous, *Didaskalikos*, 171, 20.

[14] While writing about this, Apuleius refers to Plato's *Symposium*: Plato, *Symposium*, 202 E - 203 A. Plato presents this problem in a similar way in other dialogues. See, for example, Plato, *Meno*, 99D; *Phaedrus*, 244 A - 245 C; *Timaeus*, 71 E - 72 B; *Leges*, 772D; 914 A. So, there are demons behind all these divination techniques. They are the ones who decide how the appropriate omens will be arranged. They do so because of the duty imposed on them by the heavenly gods. Therefore, they are not guided by their own will, but, as it were, obey the orders of the gods. Nevertheless, they perform their duties very zealously. Plutarch writes similarly about this (Plutarch, *De defectu oraculorum*, 10-21). See also: Apuleius, *De Platone*, XII 206. Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, VIII 15-21. Xenophon, *Commentarii*, IV 7, 10; Cicero, *De divinatione*, I 32, 70; 49, 110-111; 50, 113; 57, 129; II 48, 100; I 3, 5-6.

[15] Cf. Apuleius, *De Platone*, XI and XII; *De mundo*, XXVII 350-351; *Florida*, X 41; *Apologia*, 43, 2; *Asclepius*, V; XXXVII-XXXVIII; XXXIII. Similar views on demons are found in the works of other middle Platonists from the school of Gaius, Alcinous (*Didaskalikos*, 171, 20), Maxymus of Tyre (*Dissertationes*, 8, 6g; 8, 8a; 8, 8b; 9, 2b; 9, 2e; 9, 12d.). Demonology almost identical to that of Apuleius is contained in the works of Plutarch: *De faciae quae in orbe*

> Per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur.[16] Eorum quippe de numero praediti curant singuli [eorum], proinde ut est cuique tributa provincia, vel somniis conformandis vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel ostinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis vel nubibus coruscandis ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus.[17] Quae cuncta caelestium voluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est (Apuleius, *De deo,* VI 132–134).

The nature of demons

Demons, like gods and human beings, are intelligent beings. Some of these demons are friendly to people, others are hostile to them. Unlike gods, they are capable of experiencing various feelings and emotions:

> Ac ne ceteros longius persequar, ex hoc ferme daemonum numero poetae solent haudquaquam procul a veritate osores et amatores quorundam hominum deos fingere: hos prosperare et evehere, illos contra adversari et adfligere; igitur et misereri et indignari et angi et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationum aestus fluctuare, quae omnes turbelae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate, exulant (Ibid. XII 145-146).

In this respect, demons are like people. They differ from them in that they are immortal, in which they resemble heavenly gods. Due to their similarity to both human beings and gods, demons can act as intermediaries between the world of gods and the world of people. Apuleius makes this very clear:

---

lunae apparet, 30, 944 C-E, *De Iside et Osiride*, 369 a; *De genio Socratis*, 593 d. See also: Augustinus, *De civitate Dei*, VIII 22 i 24. Cf. Harrison 2000, 137-140; 151-152; 151-161; Hunink 2003, 255-256; Mecci 2018, 56-75; Urlich 2023, 92-98; Gersh 1986, 228-238.

[16] Cf. Plato, *Simposium*, 202 E - 203 A. In other dialogues, Plato also similarly deals with this issue. Cf.: Platon, *Meno*, 99 C – D; *Phaedrus*, 244 A - 245 C. See also: Apuleius, *De Platone*, XII 206; Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, VIII 16. Xenophon, *Memorabilia*, IV 7, 10.; Cicero, *De divinatione*, I 32, 70; 49, 110-111; 50, 113; 57, 129; II 48, 100; I 3, 5-6.

[17] Cf. Plato, *Timaeus*, 71 E - 72 B; *Leges*, 772 D; 914 A. So there are demons behind all these divination techniques. They are the ones who decide how the appropriate omens will be arranged. They do it because of the duty imposed on them by the heavenly gods. Therefore, they do not follow their own will, but, as it were, carry out the order of the gods. Nevertheless, they perform their duties with great zeal. In the same spirit, Plutarch writes about it in his diatribes: Plutarch, *De defectu oraculorum*, 16.

> Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. Sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis inmortalitatem, cum inferis passionem. Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta vel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum variant (Apuleius, *De deo.* XIII 147–148).

Demons, therefore, are beings with a rational soul. They are eternal. Their substance is air. Due to their aerial nature, they are generally invisible, unless they choose to show themselves to people. They fill the air space that stretches between the world of gods and the world of men. The air is their natural living environment. Here Apuleius develops the same theory that he had previously given in *De Platone et eius dogmate* (Apuleius, *De Platone*, I, XI 203-204; cf. Plato, *Timaeus*, 39 E – 40 A). As in the previous work, he writes now that all four basic elements (elements) have their own living beings. Demons are precisely those beings that are air-natured and live in the air (Apuleius, *De deo*, VIII 137 – XI 145). Apuleius reiterates these characteristics of demons at the end of his discussion of the nature of demons:

> Quippe, ut fine conprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aeria, tempore aeterna. Ex his quinque, quae commemoravi, tria a principio eadem quae nobis sunt, quartum proprium, postremum commune cum diis inmortalibus habent, sed differunt ab his passione. Quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii (Apuleius, *De deo,* XIII 148, 11–20).[18]

Human souls as demons

In keeping with Greek and Roman tradition, Apuleius teaches that human souls are demons. He includes both those that live in the human body (he calls them Geniuses) and those that exist outside the human body, that is, after leaving the bodies of dead people. The latter were called Lemurs by the Romans. Some of them play the role of guardians of family homes. The Romans called them family Lars. Others, called Larvae, are human souls condemned to eternal wandering for their crimes. They are the spirits that harass and scare people, especially the bad ones:

> Est et secundo significatus species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpore suo abiurans. Hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex

[18] We can find similar demonological views in the writings of Plutarch. According to Plutarch, however, demons are mortal. Cf. Plutarch, *De defectu oraculorum*, 11, 415 C.

hisce ergo Lemuribus qui posterorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris;[19] qui vero ob adversa vitae merita nullis (bonis) sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Larvas perhibent.[20] Cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem deum nuncupant: scilicet et honoris gratia dei vocabulum additum est;[21] quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo vitae gubernato pro numine postea ab hominibus praediti fanis et caerimoniis vulgo advertuntur, ut in Boeotia Amphiaraus, in Africa Mopsus[22], in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique (Apuleius, *De deo,* XV 152 –154).[23]

Demons unrelated to the body. Socrates' daimonion

The demons bound to the human body are the lower species of demons. Apuleius points out that there are still demons much higher and nobler than them, which have never been bound to the body. Among them are such special demons as Dream, Love, which control the powers subordinate to them (Apuleius, *De deo*, XVI 154-155). They also include such demons as Socrates' daimonion (ibidem, XVI 156)[24]. The latter demons, like the daimon of Socrates, have a special task towards people. They play the role of their protectors and guardians. They are also direct witnesses of their lives. They are the ones who lead human souls (after death) before the tribunal of underground judges, as impartial witnesses.

The only proper form of demon worship, according to Apuleius, is a pure and just life, just like that of Socrates.

Of the two ancient traditions that speak of Socrates' daimonion — the tradition that goes back to Xenophon, according to which Socrates' daimonion issued both

[19] Cf. Seneca, *Epistulae*, 90, 28.

[20] Cf. Seneca, *Epistulae*, 24, 18; *De beneficiis*, IV 5, 3.

[21] In fact, demons are a separate class of beings, lower than gods. It is only to emphasize their status above that of people that they are called gods. Cf.: Plutarch, *De defectu oraculorum*, 10, 415 A; *De Iside et Osiride*, 25, 360 D – 26, 361 C.

[22] Cr. Cicero, *De divinatione*, I 40, 88; Plutarch, *De defectu oraculorum*, 45, 434 D.

[23] See also: Apuleius, *De Platone*, I, XII 206. Cf. Harrison 2000, 157-161. As Harrison noted, "this identification, like those which follow with Lemures, Lares, and Larvae, is clearly as old as the generation of Varro and Cicero" (Harrison 2000, 157).

[24] Cf. Plutarch, *De genio Socratis*, 10–12, 19–21; Maximus Tyrius, *Dissertationes*, 8, 1-6. See also: Szarmach 1985, 29-35.

prohibitions and commands, and the Platonic tradition, according to which Socrates' daimonion only forbade the commission of evil deeds — Apuleius favors the latter:

> Quod autem incepta Socratis quaepiam daemon ille ferme prohibitum ibat, numquam adhortatum, quodam modo ratio praedicta est. Enim Socrates, utpote vir adprime perfectus, ex sese ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo adhortatore umquam indigebat, at vero prohibitore nonnumquam, si quibus forte conatibus eius periculum suberat, ut monitus praecaveret, omitteret coepta inpraesentiarum, quae tutius vel postea capesseret vel alia via adoriretur. In huiuscemodi rebus (dixit) vocem quampiam divinitus exortam dicebat audire ita enim apud Platonem[25], ne quisquam arbitretur omina eum vulgo loquentium captitasse. Quippe etiam semotis arbitris uno cum Phaedro extra pomerium sub quodam arboris opaco umbraculo signum illud adnuntium sensit, ne prius transcendet Ilissi amnis modicum fluentum, quam increpitu(m) indignatum Amorem recinendo placasset[26]. Cum praeterea, si omina observitaret, aliquando eorum nonnulla etiam hortamenta haberet, ut videmus plerisque usu evenire, qui nimia ominum superstitione non suopte corde sed alterius verbo reguntur ac per angiporta reptantes consilia ex alienis vocibus conligunt et, ut ita dixerim, non animo sed auribus cogitant (Apuleius, *De deo,* XIX 162–163).[27]

Apuleius tries to find out what the nature of this Socrates' daimonion is and how he contacts Socrates. He notes that this manifests itself in the form of some inner "voice", but it is not a voice heard by hearing, but by the mind. In other words, the voice of the demon of Socrates was not a human voice or any other (Apuleius, *De deo,* XX 165–166). Apuleius suggests that it was not an auditory experience at all, but rather a visual one. The Demon of Socrates was supposed to take some visible form, visible only to Socrates, like the Homeric Athena, who appeared only to Achilles:

> Quid vero vocem <quampiam> dicat audisse, aut nescit unde ea exorta sit, aut in ipsa aliquid addubitat, aut eam quiddam insolitum et arcanum demonstrat habuisse, ita ut Socrates eam, quam sibi (ac) divinitus editam tempestive accidere dicebat. Quod equidem arbitror non modo auribus eum verum etiam oculis signa daemonis sui usurpasse.

---

[25] Cf. Plato, *Phaedrus*, 242 B-C.

[26] Ibid. 229 A-B.

[27] See also: Moreschini 1978, 19-27; Moreschini 1989, 269-280; Mecci 2018, 56-75. On Socrates' daimonion in Plato's dialogues, see the collection of testimonies: Fontana 2004, 127-152. See also: Bussanich 2013, 284-293; Chappell 2010, 44-50; Constantini 2021, 248-269; Fletcher 2014, 147-149; Miriello 2014, 7-38; Stępień 2004-2005, 243-245; Harrison 2000, 161-173; Mecci 2018, 69-75.

> Nam frequentius non praevocem sed signum divinum sibi oblatum prae se ferebat. Id signum potest et ipsius daemonis species fuisse, quam solus Socrates cerneret, ita ut Homericus Achilles Minervam. Credo plerosque vestrum hoc, quod commodum dixi, cunctantius credere et inpendio mirari formam daemonis Socrati visitatam (Apuleius, *De deo*, XX 166).

Talking about this, Apuleius strongly emphasizes that Socrates was most worthy of this kind of communing with the demon, because like no one else he became spiritually and morally like God – so he realized the crowning Platonic ethical ideal of the "likeness to God":

> Quod si cuivis potest evenire facultas contemplandi divinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati optingere, quem cuivis amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat? Nihil est enim deo similius et gratius quam vir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit, quam ipse a diis immortalibus distat (Apuleius, *De deo,* XX 167).[28]

Apuleius refers to Pythagoreans who were to be surprised when someone did not see the demon: At enim (secundum) Pythagoricos contra mirari oppido solitos, si quis se negaret umquam vidisse daemonem (Apuleius, *De deo,* XX 166–167).

Apuleius very clearly emphasized that the ideal of "likeness to god" – in a spiritual and moral sense – was the most important element of Socrates' philosophical and life program. For every man lives by his soul, and thus one should care about it first. All other things, especially material goods, are in total inessential additions which do not influence the spiritual state of a person, and thus and simultaneously his personal happiness (since it is dependent solely on the spiritual and moral condition of the persons' soul). Spiritual formation of the soul is essential. How deeply this belief was in the heart of Apuleius, it is enough to say that he devoted the last four chapters of his treatise to this, transforming him into a kind of diatribe (Apuleius, *De deo,* XXI–XXIV).[29]

---

[28] Cf. Harrison 2000, 166-172; Mecci 2018, 65-69. As writes Mecci, "Gli dèi, però, concedono questo privilegio a un «uomo dall'animo perfetto (vir animo perfecte bonus), di tanto superiore a tutti gli altri uomini, quanto egli stesso è lontano dagli dèi immortali" (Mecci 2018, 69).

[29] See also: Fletcher 2014, 159-172; Harrison 2000, 165-172. As Harrison writes, „There is no mention of Socrates' *daimonion*, and only one mention of the term *daimon* (170), though the personal virtutes of Socrates are running link in the section (167, 169, 174, 175), and its central theme of cultivating one's own soul (i.e. *daimon*) provides a degree of continuity with what has gone before. … This final section begins by invoking in the mouth of

The nature of Socrates' daimonion

The issue of the nature of Socrates' daimonion is quite intriguing. Apuleius is not very consistent here. He claims that the "voice" received by Socrates cannot be a sensual auditory experience, but he does not present metaphysical arguments, although the issue calls for it, he presents linguistic and grammatical, and very doubtful and completely unconvincing arguments, showing off perhaps more with his literary erudition and interpretative ingenuity rather than scientific inquisitiveness (Apuleius, *De deo,* XX 165–166). Immediately afterwards, he proves that this "voice" is a visual experience, but also here his arguments are not metaphysical, but historical and literary, and - it seems - Apuleius himself does not take them too seriously.

Thus, it can be said that Apuleius does not give a metaphysical analysis of the phenomenon of Socrates' daimonion. Nevertheless, the information he provided earlier regarding the nature of demons and gods (in general) allows for such an analysis and one can be tempted. To begin with, it should be noted that relationships between different types of beings (such as people, demons, and gods) are possible, but only on the common plane of their nature. People can interact with each other on all levels of their nature; with demons and gods – only on the common planes of their natures. Demons share with people the sphere of passion and emotion (of course, only on the mental level) and the intellectual and spiritual sphere. Naturally, the spiritual sphere of people – according to Platonic degradation of nature – is poorer than the corresponding spiritual sphere of demons. Human spirituality is somewhat diminished by its location in the sensual structures of the body. Therefore, spiritual contacts with demons and gods, especially with the supreme God who is a pure spirit, are very limited. The spirituality of men, compared to that of the gods, is so limited that they more often fall into animality

---

an interlocutor (another diatribic touch) the tree great figures of Middle Platonism – Socrates, Plato, and Pythagoras. Its topic is certainly relevant to Socrates, since the point is repeatedly made in Plato's *Apology* and elsewhere that Socrates was a poor man and pursued rather than wealth. Human unwillingness to spend time and effort on what really matters is stressed in a typically Roman image from doing daily accounts (170)" (Harrison 2000, 165-170); Mecci 2018, 65-71. According to Mecci, "Apuleio presenta Socrate come un caso paridigmatico all' interno della propria demonologia. La cornice più generale entro cui si muove questa descrizione del signum socratico è quella, tipicamente medioplatonica, del tema dell'assimilazione del sapiente a dio. Socrate, Pitagora e Platone sono uomini giusti e saggi, che, proprio grazie alla purezza delle loro vite, sono da considerarsi più vicini al divino e possono così costituire esempi da seguire. ... Socrate è considerato così come colui che ha vissuto mantenendo la sua anima giusta e pura e, per questo, viene aiutato e consigliato dal suo daemon nelle situazioni più difficili" (Mecci 2018, 65, 67).

than ascend to divinity (Apuleius, *De deo,* III 125 – IV 127). Nevertheless, spiritual contacts between people and divine beings are possible. They happen at the level of what is called poetic and prophetic inspiration or mystical initiation, or – as Plato wrote in the *Phaedrus* – erotic madness (cf. Plato, *Phaedrus,* 265 B; 244 A–B). Relations between people and demons are also possible on the level of passion. These, like the previous ones, occur in religious worships (Apuleius, *De deo,* XIV 148–150). Bodily contacts between people and demons (which are discussed especially in the Middle Ages) are, according to Platonic metaphysics, excluded because demons do not have the sensual body structure that people have. For obvious reasons, only purely spiritual relationships are possible with God Himself. One of them, probably the most important, is love which culminates in the ecstatic spiritual union of the human soul with God. Another type of spiritual relationship with God, this time cognitive, is the noetic experience of God in the act of illumination (Apuleius, *De deo,* III 124). A feature of both types of spiritual relationships is their transience and passivity – man is the side who experiences them. In addition, a feature of these spiritual experiences is their inability to translate into verbal language. In short, they cannot be verbalized in a rational way in a logical discourse. Logical discourse and spiritual experiences are two different spheres, mutually untranslatable. Similarly, it is difficult to express in language of logic the aesthetic, poetic, or musical experience.

The active party in spiritual relationships is always God or the demon. The active role of man in relation to spiritual experiences consists only in his spiritual and moral preparation of his soul for spiritual life, in other words – in practicing philosophy with Socrates' method. Of course, this is about refining the natural dispositions of the human soul. A philosophy cultivated in this way leads to a refinement of the natural dispositions of the human soul, above all moral and spiritual sensitivity, and thus makes it sensitive to the world of moral and spiritual values and opens it to the supernatural dimension of human existence.

The voice of Socrates in Apuleius' record looks like a spiritual phenomenon, some kind of mental experience. And it always concerns the ethical field, or more precisely – it warns against moral evil. In total, the Demon of Socrates behaves like a preconceived conscience of extraordinary tenderness. Socrates achieves what can be called a heroic degree of virtue. He is faithful to his principle of not doing evil. His soul is constantly focused on spiritual and moral values and thus he becomes like a god (Apuleius, *De deo,* XVII 157; XX 167). Socrates realized the Platonic ideal of "likeness to God". Apuleius emphasizes very strongly that it was the spiritual and moral level of Socrates that was the main reason that he heard (or otherwise perceived) the voice of his guardian demon The low spiritual and moral level of other people is responsible for the fact that they do not "hear" their guardian

demon, because although everyone has their guardian demon, only those who have reached a sufficiently high spiritual and moral level can "hear" it.

Thus, the demon of Socrates belongs to the ethical and spiritual order.[30] It is in the same order in the works of Plato (cf. Plato, *Apologia,* 40 A–B; 31 C–D; 27 A–D). However, Plato does not clearly present the nature of this demon. The demon of Socrates in Plato's view can be included among the guardian demons known from his eschatological myths but can also be interpreted as a mind-conscience. In the *Timaeus*, Plato suggests that the human mind, the highest part of the human soul, is its protective spirit (Cf. Plato, *Timaeus,* 90 A).[31]

De Platone et eius dogmate
Demons as *medioximos*

In Chapter 11 of book I of *De Platone et eius dogmate*, Apuleius presented the Middle Platonic theory of the celestial spheres that make up the whole universe, to process the teaching presented in the *Epinomis* and partly in Plato's *Timaeus* (Plato, *Epinomis*, 987 C; *Timeous*, 38 D). The universe in Apuleius' lecture is filled with eight celestial spheres. The highest of them are permanent stars. They occupy the place closest to God. Further on are the spheres of Saturn, Jupiter, Mars, Mercury, Venus, the Sun and the Moon sphere closest to Earth (Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, XI 203, 1-15).

Parallel to the above is the division of the world into layers according to the primitive elements that occupy them, i.e. the four elements. And so the highest layer is occupied by fire, and the lowest by Earth. Indirect places are occupied by

[30] Cf. Mecci 2018, 56-72. As Mecci writes in relation to Middle Platonists in general, „Il medioplatonismo, nella sua interpretazione del pensiero di Socrate, manifesta una posizione teorica netta e chiara, nella misura in cui ne sottolinea l'aspetto dogmatico e quello religioso-teologico. Centrale in questo senso è il tema dell'assimilazione a dio (*homoiosis theo*), cioè la possibilità da parte del saggio di rendersi simile a dio, superando, nei limiti del possibile (*kata to dynaton*), la propria natura. Si può facilmente comprendere perciò come il demone socratico abbia destato l'interesse di molti medioplatonici, i quali vedevano nel demone un importante elemento a suffragio dell'interpretazione di Socrate come '*theios aner*' ('uomo divino'), che essi intendevano accreditare. A ben vedere, l'interesse è dettato anche dalla ripresa da parte di questi pensatori di elementi della religione tradizionale e quindi dalla conseguente assimilazione, o comunque dall'avvicinamento, del δαιμόνιον socratico al δαίμων della religione greca e alle consuete pratiche divinatorie" (Mecci 2018, 57-58). Cf. Friedländer 1964, 38; Bussanich 2013, 284--291.

[31] Cf. Bussanich 2013, 289, 291-293. Regarding how modern scholars interpret the phenomenon of Socrates' daimonion in the works of Plato, see: Bussanich 2013, 284-293.

water and air. The immovable earth globe lies in the middle of the universe. The closest to it, of the other elements, is water, followed by air. The farthest from earth is fire. Stars, attached to the spheres, are in constant motion. They are gods, and their essence is a substance created from fire:

> Exinde elementis omnia ac principiis occupari. Ignem ante alia superiorem esse, mox aeris locum, hinc aquae proximum et tunc globum terrae in medio situm, aequalem loco ac figura, inmobilem stare. Hos astrorum ignes sphaeris adfixos perpetuis atque indefessis cursibus labi, et hos animalis deos dicit esse; sphaerarum uero ingenium ex igni coalitum et fabricatum (Apuleius, *De Platone*, I, XI 203, 15-20).

Later in the lecture, Apuleius discusses the issue of four types of living beings, passing on slightly modified teachings of Plato contained in *Timaeus* (Plato, *Timaeus*, 39 E – 41 B). The principle of the division of living creatures into genera is the substance from which they are formed. One type of these beings is the Sun, Moon and other stars. The nature of these beings is fire. The next kind is air beings, whose nature is air, and they are demons. At the lowest level, mortal beings formed from the two lowest primary elements, i.e. from water and from the earth were seated:

> Iam ipsa animantium genera in quattuor species dividuntur, quarum una est ex natura ignis eiusmodi qualem solem ac lunam videmus ceterasque siderum stellas, alterum ex aeria qualitate hanc etiam daemonum dicit, tertium ex aqua terraque coalescere; et mortale genus corporum ex eo dividi terrenum atque Terrestre (Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, XI 203, 21 – 204, 4).

Apuleius modified the well-known motif from the Plato's *Timaeus* (39 E – 40 A) about the four races and four elements. For Plato placed not demons in the air environment, but simply birds, when Apuleius orders demons to live here. In the *Epinomis* (984 E), Pseudo-Plato talks about the five elements of the world and the creatures living in it. It was here that the demons found themselves in an air environment, as in Apuleius, except that the author of the *Epinomis* gave the demons a fifth element, apart from air, for their dwelling, namely the ether, which the philosopher from Madauros mentions only in the *De mundo* – here the ether constitutes the sphere of heaven (which in the *De Platone et eius dogmate*, and the *De deo Socratis* is made of fire). In addition, in the *Epinomis*, Pseudo-Plato mentions the demigods who are said to inhabit the water. Apuleius does not take up the latter motif in his writings. The fifth element introduced in the *Epinomis*, in addition to the already known four elements, is a bit mysterious. Although Plato writes in the *Phaedo* about the ethereal sky, even here it is not very clear what this ether is.

Plato's disciple Aristotle introduced ether as the fifth element into his physics (Aristotle, *De mundo*, II 392 B, III 393 A).

Apuleius discusses next the issue of gods in the aspect of their various types. The supreme and unique god is the worldly, incorporeal God, the creator of the world, called the Father and the Architect of the world. A lower type of gods are the stars and other deities inhabiting the sky (therefore called the inhabitants of that sky). The third and last type of gods are demons, those who – as Apuleius says – the Romans called "*medioximos*", because as to their nature, power and place they are the intermediate kind of living beings between people and the world of the gods:

> Deorum trinas nuncupat species, quarum est, prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus; aliud genus est quale astra habent ceteraque numina, quos caelicolas nominamus; tertium habent, quos medioximos Romani veteres appellant, quod (est) sui ratione, sed et loco et potestate diis summis sunt minores, natura hominum profecto maiores (Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, XI 204, 7 – 205, 2).

In Chapter XII, these demons will be called Geniuses and Lars. They are people's guardian and interpreters, submitting their wishes and requests to the gods:

> Daemonas vero, quos Genios et Lares possumus nuncupare, ministros deorum arbitrantur custodesque hominum etinterpretes, si quid a diis velint (Apuleius, *De Platone.* I, XII 206, 13-15. Cf. Plato, *Symposium,* 202 E).

De mundo
Demons as potestates

Demonological themes can also be found in Apuleius' *De mundo*. The features of demons have here so-called "*potestates*":

> eas autem potestates per omnes partes mundi orbisque dispendat, quae sint penes solem ac lunam cunctumque caelum; horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari (Apuleius, *De mundo*, XXVII 350, 17-20).

God himself is called here the highest ruler of the world, and even his law: lex illa vergens ad aequitatis tenorem sit deus (Apuleius, *De mundo*, XXXVI 369, 5).

In the *De mundo* there is also talk of fate (Apuleius, *De mundo*, XXXVIII 372 – 374). Apuleius - after the Greek author - dresses his statement in a mythological robe that is well understood by the ancients. In philosophical understanding, fate is nothing but a manifestation of God's existence and activity in the world. It is

derived from the metaphysical structure of the world; it is a way of existence of this world and all things. It is a strict metaphysical order, which is implemented in a way through natural and ethical laws. The ethical order is also included in the metaphysical order. Therefore, he also has the attribute of permanence and necessity, except that the person to whom this order applies has the possibility of a kind of secession from these ethical rights, but then he must take into account the consequences that fall on him – ethical laws inevitably (they are fortified fate penalties). Apuleius - still behind the Greek precursor – gives this ethical fate two faces, referring to Plato, who in fact gives in *the Leges* the thought used in the *De mundo*. One face of fate is the expression of a punishing and implacable avenger of moral offenses. The second is the face of happiness that those who voluntarily submit to metaphysical ethical law gain:

> Deum vero ire per omnes terrasque tractusque maria caelumque profundum non frustra arbitrabitur, qui audiet Platonis haec verba: "deus namque, sicut vetus", inquit, "continet ratio, principia et fines et media rerum omnium penetrat atque inlustrat ac curru volucri superfertur; eundem deum ultrix Necessitas semper et ubique comitatur, eorum qui a sacra lege discesserint vindex futura; quam faciet ille mitificam, qui statim a tenero et ipsis incunabulis intellexit, extimuit eique se totum dedit atque permisit" (Apuleius, *De mundo*, XXXVIII 374. Cf. Plato, *Leg.* IV 716 A; 730 C).

Apologia and *Florida*

Apuleius also revealed his demonological views in the *Apologia* and *Florida*. In chapter 43 of the *Apologia*, he ascribes to Plato faith in the existence of demons, which he calls here divine forces occupying in the hierarchy of living creatures an intermediate place between gods and people. They are to direct the predictions and miracles of magicians (valued by Apuleius anyway):

> Quamquam Platoni credam, inter deos atque homines natura et loco medias divorum potestates intersitas, easque divinationes cunctas et magorum miracula gubernare (Apuleius, *Apologia*, 43, 2-3).[32]

In one of his speeches (*Florida*) he also mentions demons, calling them this time with invisible divine powers (*mediae deum potestates*) including Love. They can be known only by reason. They are inaccessible for the senses, because of their invisibility: Sunt et aliae mediae potestates, quas licet sentire, non datur cernere, ut Amoris ceterumque genus, quorum forma invisitata, vis cognita (Apuleius, *Florida*, X).

[32] Cf. Cf. Habermehl 1996, 117-142; Constantini 2021, 248-269.

In the *Apologia*, Apuleius mentions once again the demons in chapter 27, or rather one demon - the demon of Socrates (Apuleius, *Apologia*, 27, 3-4).

Historical Sources of Apuleius' Demonology

Apuleius' demonology has been a subject of study since the last century. Heinze, Vallete, Rathke devote a lot of attention to this problem.[33] Nowadays the topic is discussed by writers like Dillon, Moreschini, Portogalli, Regen, Habermehl, Harrison, Fletcher, Gersh, Hunink, Fontana, Mecci, Bussanich, Chappel, Constantini, Miriello, Sandy, Urlich.[34] Heinze took the position that in the *De deo Socratis* Apuleius was trying to faithfully recreate Plato's demonology, taking over to a large extent the interpretation of Xenocrates.[35] According to Vallete, Apuleius' demonology includes traditional and common Roman folk beliefs.[36] Harrison also notices it.[37] It can be assumed that Apuleius knew the folk beliefs, but nevertheless his ideas seem to have other motivations besides those mentioned by Vallete and Harrison. I suppose that they were Platonic.[38] Moreschini completely rejects Vallete's thesis.[39] However, it seems to be wrong. For Apuleius himself gave evidence – in the *Apologia* – that he succumbed to the religious influence of his time (cf. Apuleius, *Apologia,* 55, 8-9). This is even more likely that the demons play a major role in magic which, despite personal reservations, Apuleius most likely indulged himself with (Apuleius, *Apologia*, 43, 3-5).[40] Plato was far from magic, but he probably recognized some forms of psycho-somatic therapy associated with prayer (cf. Plato, *Charmides,* 155 E – 157 C). For Plato, the demon that acted as a guardian spirit

[33] Heinze 1892, 78–124; Vallette 1908, 208; Rathke 1911, 12–34.

[34] Bussanich 2013, 276-300; Chappell 2010, 44-50; Constantini 2021, 248-269; Dillon 1996, 317-320; Gersh 1986, 228-237; Moreschini 1965, 30–46; Moreschini 1978, 19–49; Moreschini 1989, 269-280; Portogalli 1963, 227–241; Regen71971, 1-22; 24-27; Habermehl 1996; Harrison 2000, 136-173; Fontana 2004, 127-1; Fletcher 2014, 105-110; Mecci 2018, 56-75; Hunink 2003; 251-260; Sandy 1997, 191-211; Stępień 2004-2005, 242-251; Miriello 2013-2014; Urlich 2023, 87-108.

[35] Heinze 1892, 78–124. See also: Harrison 2000, 140

[36] Vallette 1908, 208, 261-263.

[37] R. Harrison, op. cit., pp. 157-158. See also: Gersh 1986, 235-236; Urlich 2023, 92-98.

[38] Cf. Gersh 1986, 228-236.

[39] Moreschini 1978, 21-22.

[40] Cf. Constantini 2021, 248-269. As Constantini noted, Apuleius describes here two types of divinatory rituals in which the child is used as a medium: divination rituals in which the demonic soul of the medium abandons the body, and then talks about what has been considered while living in the extra-corporal realm; and rituals in which the medium is temporarily possessed by the demonic being, providing an oracle.

of man was most likely human reason. This is indicated by the *Timaeus*, in which Plato speaks of the genius of a man located at the top of his head (Plato, *Timaeus,* 90 A). Rathke explains the genesis of Apuleius' demonology in a different way. He rejects the hypothesis of Heinze about its Xenocratic origin and proposes that the theory of demons given by Apuleius has its roots in Stoic teachings (with Academic influences).[41] Stoic philosophy talks about demons who take care of people and watch over human affairs, and about heroes, that is the souls of people who lived their earthly lives honestly. Stoic philosophy speaks of demons who look after people and watch over human affairs, and heroes, that is the souls of people who have lived their earthly lives fairly (cf. Diogenes Laertios, VII 151). Stoic theories, as it is not difficult to see, contain elements of both folk beliefs and Platonic demonological concepts. Probably this kind of views were quite common. Apuleius himself refers to the beliefs of the Romans (Apuleius, *De Platone*, I, XI 204; *De deo Socratis*, XV 152, 153).

Modern researchers are abandoning the old tendency to literal search for sources of Apuleius' demonology in literature. It seems to be understandable. After all, the human mind, and even more so the philosopher's, often exceeds the scope of literature, and can even significantly distance itself from reality. Moreschini placed the issue of Apuleius' demonology together with all his philosophy on the broad scheme of the philosophy of Middle Platonism.[42]

Moreover, we know that similar views on demons are presented by Plutarch of Chaeronea in his works (cf. Plutarch, *De genio Socratis*, 10–12, 19–21; *De defectu oraculorum*, 10-21, 38*; De Iside et Osiride, 25-26, 30, 47*), *and Maximus of Tyre* (*cf.* Maximus of Tyre, *Dissertationes*, 8; 9).[43] Plutarch's demonological theories (as well as the spirituality of his philosophy) bring him closer to Apuleius.[44]

Moreschini (as before Rathke) noted numerous similarities between the demonology of Apuleius and Philo of Alexandria.[45] Philo, like Apuleius, writes about human demons. According to him, the demons inhabit the air. They are servants

---

[41] Rathke 1911, 12–34.

[42] Cf. Moreschini, 1965, 55; Moreschini 1978, 26; Moreschini 1989, 269-280.

[43] Cf.: Bussanich 2013, 288-293; Fletcher 2014, 147-149; Hunink 2003, 251-260; Mecci 2018, 56-75; Moreschini 1989, 269-280; Sandy 1997, 199-201, 204, 207-210. See also: Trapp 2007, 467-482.

[44] On this basis, another Italian scholar, Portogalli formulated the thesis that the philosopher from Madauros should be associated with Plutarch rather than with Alcinous (cf. Portogalli 1963, 228). Vincent Hunink is of a different opinion. Hunink emphasizes differences rather than general parallels in the image of demons, especially in the image of Socrates' daimonion, in the writings of Plutarch and Apuleius (Hunink 2003, 255-256).

[45] Cf. Moreschini 1978, 26. See also Rathke 1911, 30–45.

and angels of the God, the Father. Moreschini believes that it is possible to draw a line of development of the demonological doctrine of Apuleius from Xenocrates of Chalcedon to the Antonine era. As with Middle Platonic physics and ethics, as with demonology, according to this scholar, this line is interrupted in places by Stoic elements.

Demons in Plato's Dialogues

In my opinion, the historical sources of the theory of demons presented in the works of Apuleius of Madauros seem to be Platonic. Plato raised the issue of demons in many places of his dialogues, especially in the *Apologia*, *Symposium*, *Cratylus*, *Phaedo*, *Respublica*, *Timaeus, Theaetetus*, *Leges* and *Theages*.[46]

Plato in the *Symposium* calls demons the intermediate divine beings between gods and people. They are to act as interpreters and messengers travelling between the world of gods and people. Without their mediation, no relationship between gods and people would be possible. They are the bearers of all religious acts on the part of people, and on the other hand they are the ones who proclaim God's judgments, graces, and various prophecies (Plato, *Symposium*, 201 A – 204 E). Eros is

[46] The *Theages* is probably spurious, but as writes Bussanich, "its author *was clearly familiar with Plato's writings, as verbal and thematic borrowings from the Apology and Theaetetus attest"* (Bussanich 2013, 286). It is noteworthy that the very term "demon" was previously used by Homer (cf. Homer, *Iliad*, I 222: VI 115). Homer used it meaning "gods". It was Hesiod who distinguished demons from gods (cf. Hesiod, *Opera et Dies*, 109-122; 252-255). Demons at his works are the souls of people from the golden age. Things are different in Plato's dialogues. Here, as we know, the demon can even be Love and Dream. The theme of demons can also be found in the philosophy of Empedocles, who claimed himself to be one of the fallen demons (Empedocles B 112; B 120-124; B 139; B 146; on the demonology of Empedocles, see too: Plutarch, *De defectu oraculorum*, 16, 17). Diogenes Laertios attributes belief in demons to Pythagoreans too. They were supposed to send onto people and animals ominous sings and dreams. All prayers as well as sacrificial purifications are referred to them (Diogenes Laertios, VIII 32). In the Greek religion, demons also had their place. Taking an intermediate place between gods and people in the hierarchy of beings, they were classified as supernatural forces in some way connected with destiny. Sometimes they took the form of bad or good human geniuses, and even geniuses of the entire nation. Two types of demons were believed: heavenly demons who were at the service of Zeus (according to Hesiod, there were to be thirty thousand of them, and they came from the golden race) (Hesiod, *Opera et Dies*, 122, 252), and earthly demons with an unspecified range of their influence (according to Hesiod, they were from the human silver race) (ibidem, 127-142). In addition to demons, heroes were worshiped in Greece. According to Hesiod, the heroes come from the bronze generation of people (ibidem, 143-159).

one such demon. In *Phaedrus*, Plato attributes to him the agency of the most powerful demonic madness that can engulf a man, namely love which is nothing but Eros's madness (Plato, *Phaedrus,* 265 B; 244 A – 245 B). The perpetrators of the other madness are Apollo, Dionysus, and the Muses. Apollon is ascribed to prophetic madness, Dionysus – mystical, and Muse – poetic (Ibid.). Plato was especially fond of eschatological myths. He dressed his eschatological theories in mythical robes. In this way, myths became carriers of certain philosophical messages, often understood only by the initiated. He placed two such myths in the *Phaedo*. In one of them he talks about souls who after death go to "that world". The soul of a philosopher who lived apart from bodily affairs, dealing only with spiritual matters, flies away to the world of the gods. The souls of sensual and dissolute people roam the cemeteries as shadows and demons until they merge with a body again (Plato, *Phaedo,* 80 C – 81 E). In the second myth, he tells the story that the soul of a deceased man is led by his guardian spirit to the court of Hades where it receives a sentence condemning it to a fate adequate to its life on Earth (Plato, *Phaedo*, 107 C – 115 E). In the last myth in the *Phaedo*, Plato mentioned the demon as a guardian deity of man, accompanying the soul also after his death. Plato also spoke about this protective spirit in the *Apologia* (Plato, *Apologia,* 31 D). The demon in question warned Socrates against committing any evil that was the real and only disaster that could affect the philosopher. For Socrates, and in general for a philosopher practicing philosophy in the Socratic formula, a real misfortune could only be what would stain his soul, that is, his own unethical behavior, and this is what his guardian spirit warned Socrates against. Plato teaches about the existence of such guardian spirits as Socrates also in the *Timaeus*. Here he says that God gave every man a protective genius which is the highest, rational part of the human soul (Plato, *Timaeus,* 90 A). In the *Cratylus*, he calls demons the souls of deceased people who were distinguished by goodness during their lifetime (Plato, *Cratylus,* 397 D). The teaching of the visible and invisible gods was given by Plato in the *Leges*, in which he also mentions demons (Plato, *Leges,* 821 B; 886 A – 888 D; 889 B; 740 B; 717 B). Similar thoughts are found in the *Politicus* where he placed the myth of the Cronus era. Here he talks about the deities who, on behalf of God supreme, look after particular parts of the world and about guardian spirits (Plato, *Politicus*, 271 D; 272 D). Plato expressed the tales about demons and gods in the form of a myth, a fairy tale. Therefore, they cannot be understood literally, especially since the author himself warned against this (cf. Plato, *Gorgias,* 523 A; *Phaedrus,* 265 D; 229 C–E; 252 C). Probably, however, certain content carried by these myths was of greater value to Plato than the form he used to express them. It can be expected that he took the study of heavenly bodies as gods and the science of demons seriously. On the other hand, he severely condemned sowers of superstition and deceivers who enslaved

people (Plato, *Leges,* 909 B, *Respublica,* 364 B – D). In the *Epinomis* there is an interesting theory about the five elements of the world and the corresponding living beings. Gods were assigned to fire. Air and ether are to be inhabited by invisible demons, and Earth – its natural inhabitants. According to the *Epinomis*, some demigods also live in water. They sometimes hide from people and become invisible, and sometimes they show themselves to them in almost all their glory (Pseudo-Plato, *Epinomis,* 984 E, 985 C). Their role is described here as well as in the *Symposium*. The fifth element introduced here, which is the ether, gives the impression of a foreign Platonic theory of the four elements. However, it must be considered that this is a mythical message, just like the myth of the heavenly land located in the etheric sky, which Plato writes about in the *Phaedo* (Plato, *Phaedo,* 109 B). The myth also mentions ether. Ether as the fifth element of matter would find its place in Aristotle's physics (Plato, *Phaedo,* 109 B). Regardless of the above observations about the ether, it can be stated that the theory presented in the *Epinomis* is very similar to the teaching of Apuleius about four types of living beings (cf. Apuleius, *De Platone,* XII 204; *De deo,* VIII 138 – IX 142).

Plato's demonology was undertaken by his student Xenocrates of Chalcedon whose messages are dominated by the concept of demons as human souls which after disconnecting from the body continue repenting for evil committed in life. After this expiation, the demon souls would go to heaven, where they would be given access to watch ideas.[47] The group of demons singled out by Apuleius in the *De deo Socratis* who had contact with the body suggests its affinity with the concept of Xenocrates. No mention is made of such demons in the *De Platone et eius dogmate*.

Conclusion

Apuleius' demonology has clear links to Plato's demonology. Demons according to both thinkers bridge the gap between the world of gods and people. The gap in question exists both on the metaphysical and physical plane. On the metaphysical plane, it already results from the different (metaphysical) natures possessed by these beings. On the physical plane, this gap is related to the space between the two worlds that neither human nor divine creatures can overcome. Despite this gap, there is agreement between the two worlds. After all, various prayers reach the gods, as well as sacrifices made by them. This is because of demons. They communicate these two worlds with each other. They can fulfil this role thanks to their double, divine-human nature. Through them, any divine-human contact is realized, regardless of whether the initiative comes from a man or a god. They are the

[47] Cf. Wojtczak 1980, 69–71.

guardian spirits already mentioned; they speak through prophets; they declare the will of the gods, etc. The world of demons is the part of the universe that connects, in a way, the perfect world of the gods with the imperfect world of people. The existence of demons evokes a sense of security in man that creates faith in these protective divine beings. The fact of the existence of various relationships between gods and people is for Apuleius a clear testimony to the existence of demons as a kind of divine-human intermediaries. The status of demons as intermediaries between gods and people is also revealed when Apuleius discusses the issue of basic metaphysical elements and their living entities. Returning to Apuleius' theory of demons, associated with the study of four elements, it should be noted that he departed somewhat from the concept of Plato expressed in the *Timaeus,* in which the air sphere was assigned not to demons but birds (cf. Plato, *Timaeus*, 40 A). Apuleius also modified the last group of living creatures combining in it aquatic and terrestrial creatures. It can be assumed that the justification for this change was found in the *Epinomis*, where demons are assigned to the air element. It is interesting that Apuleius did not take up the thread of water demigods existing in the *Epinomis*. It is possible that this work was not a direct source of his demonological views. He probably educated not only on the writings of Plato himself, but also on the tradition of Xenocrates. It is worth noting that in Chapter 11 of the *De Platone et eius dogmate*, Apuleius twice distinguishes demons from other living beings. Once he does it based on elemental theory; the second time on the theological plane. In the latter case, he alludes to the beliefs of the Romans, identifying demons with intermediaries (Apuleius, *De Platone,* I, XI 204). In Chapter XII he would name them Lars and Geniuses and present them as "servants" of the gods. An important element of demon theory is the thesis of their dual, divine-human nature. They share immortality with the gods, and their passions with people. He writes about the latter in the *De deo Socratis*. In the *De Platone et eius dogmate*, he merely states that demons, in terms of place and nature, are smaller than gods and larger than men.

References

Primary sources:

Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, III, recensuit Paulus Thomas, Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri, Stuttgart 1970.

Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, vol. III, *De philosophia libru* edidit Claudio Moreschini, Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri, Stuttgart 1991.

Apuleio, *Il demone di Socrate*, a cura di B.M. Portogalli Cagli, Venezia: Marsilio Editori, 1992.

Apuleius, *Apologia, Florida, De deo Socratis*, edited et translated by Christopher P. Jones, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2017.

Apulei Opera Philosophica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Josepha Magnaldi, Oxoni e Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, Oxford 2020.

Secondary literature:

Barra G., Pannuti U. (1962-1963) „Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio*", Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Napoli* 10 (1962–1963), p. 81–141.

Barra, G. (1966) „La questione dell'autencita del *De Platone et eius dogmate* e *De mundo* di Apuleio", *Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, XL, 1966, 127-188.

Bernabé, A. (2016) „Aristotle and the Mysteries", in: M. J. Martín-Velasco, M. J. García Blanco (eds.), Greek Philosophy and Mystery Cults, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 27-42.

Boys-Stone, G. (2016) "Providence and Religion in Middle Platonism", in: *Theologies od Ancient Greek Religion*, Edited by E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne, Cambridge: Cambridge University Press, 317-338

Bussanich, J. (2013) "Socrates' Religious Experiences", in: Bussanich and N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury companion to Socrates*, London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury, 276-300.

Chappell, T. (2010) "Euthyphro's "Dilemma", Socrates' Daimonion, and Plato's God"*, European Journal for Philosophy of Religion* 1, 39-64.

Casadesús, F. (2016) "The transformation of the Initiation Language of Mystery Religion into Philosophical Terminology", in: María José Martín-Velasco and María José García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 1-26.

Constantini, L. (2021) "Apuleius on Divination: Platonic Daimonology and Child-Divination", in: Crystal Addey (ed.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, London: Routledge, 248-269.

Dillon J. (1996) *The Middle Platonist. 80 B.C. to A.D. 220*, New York: Cornell University Press.

Dilman, I. (1992) *Philosophy and the Philosophic Life. A Study in Plato's Phaedo*, New York: ST. Martin's Press.

Dinkelaar, B. M. (2020) "Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean an Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues", *Mnemosyne* 73, 36-62.

Ebrey, D. (2017) „The Asceticism of the *Phaedo*: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99 (1), 1-30.

Fink, E. (1970) *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Fletcher, R. (2014) *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fontana, S. (2004) "Il daimonion di Socrate. Testimonianze platoniche", *Aion. Annali dell' Università* degli Studi di Napoli «L'Orientale» XXVI, 2004, 127-152.

Friedländer, P. (1964) *Platon*, vol. I, Berlin: De Gruyter.

Gersh, S. *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 1986.

Gómez Iglesias, M.R. (2016) "The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy", in: María José Martín-Velasco and María José García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 61-102.

Habermehl, P. (1996) "Quaedam Divinae Mediae Potestates. Demonology in Apuleius' *De Deo Socratis*", in: H. Hofmann (ed.), *Groningen Colloquia on the Novel*, 7, 117-142, Groningen: Egbert Forsten Verlag.

Harrison, S.J. (2000) *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford: Oxford University Press.

Heinze R. (1892) *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Lepzig: Verlag von B.G. Teubner.

Hijmans, B. (1987) "Apuleius, Philosophus Platonicus," in: *ANRW*, Part II, Volume 36. 1, 395-475.

Hunink, V. (2003) „Plutarch and Apuleius", https://www.vincenthunink.nl/documents/apul_plut.pdf.

Kawczyński, M. (1900) *O pismach filozoficznych Apulejusza Platończyka z Madaury*, Kraków: Akademia Umiejętności.

Mantenero T. (1970) "*Enciclopedismo e misteriosofia in Apuleio*", *Quaderni del Teatro Stabile di Torino"* 20 (1970), 63–111.

Mantenero, T. (1973) "La questione del prologo del De deo Socratis", in: *Argentea Aetas. In memoriam Entii V. Marmorale*, Genova: Istituto di Filologia Classica e Medievale, Università di Genova, 219-259.

Mecci, S. (2018) "Il demone di Socrate nel medioplatonismo", *Giornale Critico DellaFilosofia Italiana*, Settima Serie Volume XIV, Anno XCVII (XCIX), Fasc. I, 2018, 56-75.

Meiss, Ph. (1886) *Apuleius 'Peri hermeneion'*, Lörrach: Buchdruckerei von C.R. Gutsch.

Miriello, A. (2013-2014) *Il demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco, Apuleio e Plotino*, Laurea Specialistica in Filosofia Tardo-Antica, Dipartimento di Filosofia e Forme del Sapere, Università di Pisa, Pisa 2013.

Moreschini C. (1965) "*La demonologia apuleiana e le Metamorfosi di Apuleio*", *Maia* 22, 30-46.

Moreschini, C. (1978) *Apuleio e il platonismo*, Firenze: Leo. S. Olschki Editore.

Moreschini, C. (1989) "Divinatione e demologia in Plutarcho e Apuleio", *Augustinianum* 29 (1/3), 269-280.

Mrugalski, D. (2019) "Agnostos Theos. Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników", *Roczniki Filozoficzne* LXVII.3, 25-51.

Portogalli, B.M. (1963) "*Sulle fonti della concecione teologica e demonologica di Apuleio*", *Studi classici e orientali*, XII, 227–241.

Praechter, K. 1916, „Zum Platoniker Gaios", *Hermes* LI, 510-529.

Rathke, T. (1911) *De Apulei quem scripsit De deo Socratis libello*, Berlin. Typis G. Schade.

Reale, G. (1987) *Storia della filosofia antica. Dalle origini a Socrate*, Milano: Vita e Pensiero.

Redfors, J. 1960. *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften 'De Platone' und 'De mundo'*, Lund: C.W.K. Gleerup.

Regen, F. (1971) *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie* (*De magia*) *und De mundo*, Berlin: De Gruyter.

Regen, F. (1977) "Rec. di J. Beaujeu, Apulée, Opuscules.", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, CCXXII, 186-227.

Sandy, G. (1996) *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden-New York-Köln: Brill.

Sinko, T. (1905) *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae Adumbratione*, Cracoviae: Accademia Litterarum Cracoviensis.

Stępień T. (2004-2005) "Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa", *Myśl Polityczna*, 2, 242-250.

Sullivan, M.W. (1967) *Apuleian Logic. The Nature, Sources and Influence of Apuleius's "Peri hermeneias"*, Amsterdam: North-Holland Publishing.

Szarmach M. (1985) *Maximos von Tyros. Eine Literatische Monographie,* Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.

Theiler, W. (1930) *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin: Weidmann.

Trapp, M.B. (2007) "Apuleius of Madauros and Maximus of Tyre". In: R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), «*Bulletin of the Institute of Classical Studies*», Supplement 94: *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*. Vol. 2. London, 467–482.

Urlich J. (2023) "Apuleius and Roman Demonology". In: *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, Edited by Myrto Garani, David Konstan, and Gretchen Reydams-Schils, Oxford University Press, Oxford, 87-107.

Vallette, P. (1908) *L`Apologie d`Apulee*, Paris: C. Klincksieck.

Wili, W. (1944) "Die orphischen Mysterien und der griechische Geist", *Eranos-Jahrbuch* 11, 61-105.

Wojtczak J. (1980) *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.

Comparison of Religions in the Medieval Arab and Latin Traditions

Alexey V. Appolonov
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)
alexeyapp@yandex.ru
Faris O. Nofal
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)
faresnofal@mail.ru

Abstract. According to some recent studies, until the 16th or 17th century, there was no concept of religion as such ("religion in general"), because before then, people only recognised their own faith as religion, and it was only after the European Reformation, which created conditions for religious pluralism, that this situation changed. The purpose of this article is to introduce and validate an alternative perspective. The authors argue that long before the European Reformation, in both the Islamic East and Christian West, the concept of "religion" ("faith," "sect," etc.) was utilised by certain scholars, who were engaged in the comparative analysis of religions. Typically, the conceptual framework for such analysis was provided by (proto)science and philosophy: thus, ʾAbū Maʿšar (d. 886) examined religions in the naturalistic context of astronomy (astrology), while al-Fārābī (d. c. 950) used the core concepts of Aristotle's moral and political philosophy. As early as the 13th century, Roger Bacon (c. 1214 – c. 1294) developed the ideas of his predecessors and produced what might be referred to as a synthetic medieval theory of religion, which, in turn, influenced the later discussions on "religion" and religions.

Keywords: philosophy of religion, medieval conceptualisations of religion, medieval Aristotelianism, al-Fārābī, Roger Bacon.

The narrative, according to which religion (or the category of "religion") was a modern invention, is a significant (often crucial and defining) component of several recent studies devoted to the history of philosophical and religious ideas.[1] One strategy used in this narrative is to demonstrate that, before the European Reformation, people were unable to compare religions since they were only aware of

[1] Such studies include, for example, Feil 1986–2012, Asad 1993, Cavanaugh 2009, Nongbri 2013.

© Alexey V. Appolonov, Faris O. Nofal, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-68-86

their own faith. As a result, the concept of religion as such ("religion in general") could not emerge. This story is told, for example, by Peter Harrison:

> The Reformation both set up the conditions of religious pluralism which provided the predominant focus for theological disputes in the seventeenth century and furnished a model for the treatment of religious forms, first by positing that other faiths were simply different manifestations of natural religion, and second by giving the non-Christian "religions" a negative role in parochial conflicts within Christendom. As the religious rites and beliefs of other peoples were discovered, and indeed, as information on the cults of antiquity came to light, the possible scope for comparison continued to increase… Controversy and apologetic thus led to the comparison of "religions," which in turn became the discipline of comparative religion.[2]

Here, of course, a number of questions arise. Were Christians really ignorant of "the religious rites and beliefs of other peoples" until the 17th century? Did "information on the cults of antiquity come to light" only at this time, and did earlier Christians (Church Fathers, for instance) know nothing of Greco-Roman polytheistic traditions? Or, if we are discussing the Islamic East rather than the Christian West, was it true that medieval Muslim theologians and scholars were unaware of the existence and peculiarities of the "rites and beliefs" of at least Christians and Jews and never compared their own with them? Did Muslim doxographers fail to recognise (and therefore conceptualise) the confessional diversity of their own community? Lastly, if religion (or the category of "religion") was to emerge from the theological disputes that accompanied the split of a previously unified tradition into several confessions, then why was "religion" not "invented" by Muslim theologians after Islam lost its original unity?

These are rhetorical questions, of course. There is every reason to assume that both in the Christian West and in the Islamic East, some attempts at comparative religious analysis were made as early as the Middle Ages. Of course, this does not imply that in the Middle Ages there were similar comparative religious studies, for example, to those of Max Müller. We are only saying that long before the 17th century, and even before the beginning of the European Reformation, some Eastern and Western thinkers were able to compare religious traditions based, not on a simple "(one's own) religion vs. (someone else's) superstition" dichotomy (which was typically employed at the time[3]), but on more complex criteria, which presupposed, among other things, a concept of "religion" ("faith," "sect," etc.) and ideas

[2] Harrison 1990, 9.

[3] A typical example of a discourse based on this dichotomy can be found in Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*, where the true religion of the Catholic Church is contrasted

about certain common features that different religious traditions should have. The purpose of this article is to support this claim.

We might start with the following observation: any comparison of religions (faiths, religious sects, etc.) suggests a conceptual framework within which it is carried out. If we remain within the conceptual framework of the monotheistic religious tradition as such, then it is very difficult (although still possible) to go beyond the "religion vs. superstition" dichotomy. However, the cultures of the Middle Ages – if, of course, we can, in principle, talk about such things as "the culture of the medieval Latin West" or "the culture of the medieval Arabic East" – although they were predominantly religious, were not limited to religion alone, but also contained a variety of non-religious elements. Some of these elements, for example, philosophy and the (proto)scientific disciplines traditionally included in it, were cross-cultural, that is, they were common to several cultures. Denying the existence of such elements in medieval cultures and, consequently, reducing these cultures to their respective religions leads to absurd conclusions (for example, that Aristotle's *Metaphysics*, translated into Arabic, *ipso facto* became part of Islam, and translated into Latin, part of Roman Catholicism). Furthermore, the cross-cultural nature of philosophy and (proto)science was thoroughly recognised by the vast majority of medieval thinkers. For example, Ṣāʿid al-Andalusī (1029-1070), in his *Ṭabaqāt al-ʾumam* (*Categories of Nations*), presented a description of the Indian, Persian and Greek scientific traditions, and specified the elements of each that were later incorporated into the body of Arabic science (in particular, he established that Arab scholars acquired the Indian astronomical tables (azyāǧ), known

with all other religious traditions, which are collectively defined as "superstition" that "offers divine worship either to whom it ought not, or in a manner it ought not" (*ST* II-II, q. 92, a. 1, in corp.). However, even under such circumstances, Thomas admitted that at the level of some practices (such as prayer, sacrifice, etc.) religion is no different from superstition (ibid., q. 97, a. 4, ad 2), and rather cautiously, but still he spoke out that these practices are natural and common to all people (ibid., q. 85, a. 1, in corp.). On the other hand, it would be wrong to assert that the "religion vs. superstition" dichotomy is a characteristic exclusively of medieval "integral" monotheism, which preceded the European Reformation, since it was also used in modernity, and not only by Christian theologians (which, of course, is expected), but also by philosophers who wrote about religion. For example, John Trenchard (1662–1723), in his characteristically titled *The Natural History of Superstition* (1709), classified as "superstition" everything that, in his opinion, differed from "true Religion," including "the Fables of the Heathens, the Alchoran of Mahomet, the more gross and impious forgeries of the Papists," etc. (Trenchard 1709, 9).

from the "teachings of Sirhind" (maḏhab al-Sind Hind), through their Persian colleagues).[4] For his part, Ibn Ḫaldūn wrote in his well-known *al-Muqaddimah* (*Introduction*):

> You should be aware that there are two types of knowledge (ʿulūm) that people in [other] countries encounter and that are transmitted through the learning process: natural (ṭabīʿaī), attainable through [our] ability to think, and revelatory (naqlī), acquired from the Creator. Natural knowledge includes the sciences of wisdom and philosophy (ʿulūm ḥikmiyyah falsafiyyah), which are studied by humans through their natural ability to think. Revelatory knowledge includes pre-established revelatory sciences, which rely on the Lawgiver's messages. In these sciences, the role of the [human] intellect is limited to relating secondary questions [literally "branches," "furūʿ"] to the first principles (ʾuṣūl) of science... As for the revelatory knowledge, it is found only in the Muslim religion (millah).[5]

Therefore, if philosophy and (proto)science were elements common to (at least some) medieval cultures, then we can reasonably assume that it was from them that medieval thinkers obtained the necessary conceptual tools with which they could compare religions using more complex criteria than the simple "religion vs. superstition" dichotomy. As we will show later, such tools were primarily borrowed from the fields of astronomy (astrology), philosophical ethics, and political philosophy.

The formation of the concept of "religion" in Islamic theology and philosophy was largely prepared by the Quranic text itself, which used the term "dīn" (pl. "adyān")[6] to denote precisely a religious community. The sixth āyah of the sūrah

---

[4] Ṣāʿid al-Andalusī n.d., 16. In the context of our work, the point that follows is of special importance: Ṣāʿid maintained that there was a "divine science" (al-ʿilm al-ʾilāhī), which was developed by non-Muslims and supposedly preceded some of Kalam theology's accomplishments. Thus, he insisted that the Greeks were the first in human history to provide a rationale for the unity of divine attributes, and the Hindus were the first to preach monotheism (ibid., 15, 28). At the same time, the scholar did not ignore the differences between the religious traditions, for which he typically used the term "group" (firqah) and less often the term "religion" (dīn). See, for example, his description of the "groups" of the Sabians and Pythagoreans and his account of the "religion" of the Zoroastrian "Magi" (ibid., 15, 22, 29).

[5] Šaddādī 2005, II, 358–359. Unless otherwise specified, all translations from Arabic are made by F.O. Nofal.

[6] The etymology of the word "dīn" remains the subject of heated debate. In particular, Arthur Jeffery insists on the Persian origin of the word, linking it to the Avestan "daena"

"The Unbelievers" (109) clearly supports this assertion by contrasting two semantically equivalent "religions" or "sects": "You have your religion, and I have mine." Apparently, already in the 7th century, the term "dīn" was used to indicate the religious affiliation of an individual or an entire group of people, and it was precisely this usage that was adopted by early Arabic-language writers who produced several masterpieces of both Islamic and Christian literature.

ʿAlī ibn Sahl al-Ṭabarī (d. after 861), the author of *al-Dīn wa al-Dawlah fī iṯbāt nubuwwat al-nabī Muḥammad* (*Faith and Victory in Proving the Truth* [*of the Mission*] *of the Prophet Muḥammad*), the first comprehensive anti-Christian Muslim treatise that has survived to this day, extensively employed the term "dīn" to identify and categorise religious doctrinal practices and attributed to his opponents a "religion" (dīn) consisting of "law" (šarīʿah), "belief" or "doctrine" (iʿtiqād), and ritual, including "fasting and prayer."[7] Besides that, ʿAlī, like his contemporary ʾAbū Maʿšar al-Balḫī (d. 886),[8] frequently used the term "millah" (pl. "milal") as a general synonym for "dīn" when discussing the religions of Christians, Jews, "Magi," and Muslims.[9] At the same time, al-Ṭabarī used the word "ahwāʾ" ("passionate opinions," "delusions") to point out what he considered to be erroneous beliefs.[10] A century and a half later, this term was employed in the title of Ibn Ḥazm's (d. 1064) doxographic encyclopedia, *al-Fiṣal fī al-milal wa al-ahwāʾ wa al-niḥal* (*Distinguishing between Religions, Delusions, and Sects*).

A similar terminological usage can be found in medieval Arabic-language Christian texts. For instance, Theodore ʾAbū Qurrah (d. c. 830), in his *Maymar fī wuǧūd al-Ḫāliq wa al-dīn al-qawīm* (*Memra on the Existence of the Creator and the True Religion*), regularly employed the term "dīn" when categorising the beliefs he was aware of. According to Theodore,

> Religions (adyān) that do not [accept] the Gospel have never achieved [a consistent doctrine about God]. On the contrary, they describe their gods in accordance with the desires of their human, earthly minds. Some say that the planets are divine, some say God has two sons (the Devil and Horomazes, who copulates with his mother), some

---

and distinguishing it from the common Semitic "din," which means "judgment" or "retribution." Nonetheless, it is also conceivable that "dīn" was derived from its Hebrew equivalent, initially as a legal and later as a religious-legal term; we can identify a similar etymology in Yiddish (see Jeffery 1938, 133).

[7] Nuwayhiḍ 1973, 45, 110–111.

[8] Yamamoto and Burnett 2000, I, 7–11.

[9] Nuwayhiḍ 1973, 207–208.

[10] Ibid., 108.

> say that God is a one single person, and some say there are two gods – good and evil… But we respond: these attributes are earthly, not divine.[11]

At the same time, ʾAbū Qurrah insisted that religion is not only a doctrinal construct but also a practical (namely, ethical and ritual) one, and it can either draw people toward or away from virtue (faḍl) through liturgical and ritualistic acts.[12] Consequently, in his view, "dīn" refers to a system of beliefs and ritualised actions intended to strictly regulate the relationship between humans and the divine (nāsūt), which is described differently in different religions. Furthermore, according to ʾAbū Qurrah, the more a religion's doctrinal and practical elements align with the idea of goodness and rational truths, the more evidence of genuine divine revelation we discover in that religion.

The pinnacle of theoretical development for the concepts of "dīn" and "millah" was *Kitāb al-millah* (*The Book of Religion*), written by the Arab Peripatetic al-Fārābī (d. c. 950). In this book, the philosopher summarised the evolution of terms described above and gave them the following definitions:

> Religion (millah) is specific views (ārā') and actions (afʿāl) restricted with stipulations and prescribed for the community (ǧamʿ) by its First Head (raʾīs ʾawwal). The Head hopes that, by using religion, the community will achieve a certain goal – either within itself or set by itself.[13] The community can be a tribe, a city or a region, or even a great nation (ʾummah) or many nations. If the First Head is a truly virtuous leader, then by what he prescribes, he guides himself and all those under his rule to the ultimate happiness that is truly happiness; and that religion is virtuous religion. But if the rule of this Head is ignorant (ǧāhiliyyah), then by what he prescribes, he seeks to obtain an ignorant good (ḫayr) – either the necessary good of bodily health, or wealth, or pleasure, or honour, or greatness, or power – only for himself and makes his subjects tools he uses to achieve his goal and to keep it in his possession. Or he seeks to obtain this good only for them and not for himself, or both for himself and them; and these leaders are the best for the ignorant [community].[14]

---

[11] Dīk 1982, 241–242.

[12] Ibid., 243–247.

[13] This definition apparently aims to complement the ones provided by al-Fārābī in his treatises *Kitāb al-ḥurūf* (*The Book of Letters*) and *Taḥṣīl al-saʿādah* (*The Acquisition of Happiness*). In the first work, he noted: "Religion… emerges when laws pertaining to theoretical and practical [matters] are created, and when methods of persuasion, teaching, and education are applied to them" (Mahdī 1970, 152). In the second treatise, al-Fārābī touched upon the epistemological value of religion, stating that "the ancients called religion the totality of intelligibles, judgments about which are made rhetorically" (Bū Milḥim 1995, 90).

[14] Mahdī 1991, 43.

Thus, al-Fārābī maintained that the concept of "millah" is universal and that any system of beliefs and practices that has social significance qualifies as a religion in the strictest sense of the word. Along with that, he used the terms "millah" and "dīn" interchangeably as synonyms.[15] According to al-Fārābī, the doctrinal part of religion is defined by *theoretical* (naẓariyyah) and *practical* (ʾirādīyyah) *views*, which, in the case of "virtuous religion," are determined by the corresponding branches of philosophical knowledge. The *theoretical views* are formulated in the "creeds" and concern the following topics: the attributes of God; the attributes, actions, and ranks of spiritual beings; the attributes, parts, and levels of the world; the emergence of the first bodies and the emergence of other bodies from them; the connection of the parts of the world with each other; the justice of the world order; the origin of man and the formation of the soul in him; human intellect, its rank in the world, and its position in relation to God and the spiritual beings; prophecy and revelation; death and the future life (happiness for the virtuous and righteous, and torment for the sinners and wicked).[16] In their turn, the *practical* (or volitional) *views* incorporate hagiographic and ascetic elements that establish the believer's attitude toward the community's history and ethical restrictions. Lastly, al-Fārābī argued that the liturgical and genuinely social significance of religion is determined by the *actions* it prescribes, of which the following can be listed: those by which God is praised and extolled; those that praise the spiritual beings and the angels; those that praise the prophets and the most virtuous rulers; those that blame the most depraved kings and the errant leaders; and those that regulate relationships between people and communicate what is just in respect to each such action.[17]

In general, then, religion, according to al-Fārābī, is a social construct shaped by polis practices: the "virtuous city" follows the principles of true philosophy and "virtuous religion," while the "ignorant city" distorts the system of views based on theoretical and practical philosophy and the set of legal norms preached by the Lawgiver and developed by the expert in the Law, the faqīh.[18]

Keeping the aforementioned in mind, we will now move on to the Latin Christian tradition. Christianity, almost since its beginning, has been in polemic with two religions, Judaism and so-called "paganism." The dispute with Judaism was

---

[15] Ibid., 46.

[16] Ibid., 44–45.

[17] Ibid., 46.

[18] It is no coincidence that in his *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* (*Calculation of Sciences*), al-Fārābī placed civil science (ʿilm madanī), law (fiqh), and speculative theology (kalām) in one (namely, the fifth) group. See Bū Milḥim 1996, 79–86.

conducted primarily on the basis of exegesis of biblical texts, while in order to criticise paganism, Christian theologians and apologists extensively drew on philosophical ideas and concepts (in particular, those that belonged to the tradition dating back to Euhemerus[19]). Despite the fact that the category of "paganism" was rather vague,[20] the notion of three major religions emerged in late Antiquity: "There are three religions (religiones) in the world… I mean the Jews, the Christians, and the gentiles."[21]

After the pre-Christian ("pagan") religions in Europe had all but vanished, the polemic with paganism lost its relevance (although some Latin writers, out of loyalty to tradition, reproduced the polemical ideas of Augustine and Lactantius even in the 15th–16th centuries). On the other hand, the Arab conquests and the subsequent spread of Islam drastically altered the Mediterranean's religious landscape and shaped new perspectives for theological discussions. Islam was initially perceived by Christian theologians as a kind of Arian (or Nestorian) heresy, but beginning with the 12th century, it has also come to be interpreted (at least in the West) as a distinct religious tradition.[22] The first Latin translation of the Koran (1143), which was given the title *Lex Mahumet pseudoprophete* (*The Law of Muhammad the Pseudo-Prophet*), provides evidence that both of these views could coexist in some way. On the one hand, Peter the Venerable, in the introduction to this translation, wrote about the "heresy of the Saracens," which is "the concentration of all heresies."[23] On the other hand, the very use, especially in the title, of the phrase "lex

[19] See Roubekas 2017, Digeser and Barboza 2021.

[20] In Christian literature of late Antiquity and the Middle Ages, the word "paganism" (or its synonym "idolatry") was generally used to refer to all polytheistic or henotheistic religious traditions known to Christians. Christian authors, on the one hand, were well aware that these traditions might vary greatly from one another. For example, Thomas Aquinas noted that "idolatry was not a unified religion (una religio), but varied among different [peoples], since different [peoples] established different gods for themselves to worship" (*In BDT*, q.3, a.3, ad 4). However, on the other hand, Christian polemicists showed little interest in the differences between pagan traditions; they *a priori* assumed that all the gods of all these traditions were either demons or mere inventions of superstitious and ignorant people. Accordingly, they sought to describe and explain this alleged common origin of pagan deities rather than the specific features of the cults dedicated to them. Only a very few Latin medieval writers, including Roger Bacon, who will be discussed later, were interested in the peculiarities of pagan religions and, for example, drew a distinction between paganism and idolatry.

[21] Migne 1841, 496. Unless otherwise specified, all translations from Latin are made by A.V. Appolonov.

[22] See Daniel 1980, 273.

[23] Bibliander 1550, 1.

Mahumet" implies that Islam was regarded as a tradition on a par with two other traditions, Christianity ("lex Christi") and Judaism ("lex Moysi"); so that the translator Robert of Ketton could even say that "the law of Muhammad" is "the greatest testimony and strongest proof of the sanctity and superiority of our law."[24] It should also be noted that in his translation, Robert used the term "lex" ("law") to render the Arabic "dīn" as meaning "religion", and this fact indicates that in a certain context the concept of "lex" could be identical, or at least very similar, to the concept of "religion."[25] Accordingly, we can reasonably assume that the three mentioned "laws" (of Mohammed, Christ and Moses) were perceived as *religious* traditions, that is, as traditions possessing a specific theoretical-dogmatic, practical-ritual, communal-institutional, and similar religious dimensions. Therefore, we can say that by the end of the 12th century, the concept of "tres religiones" ("three religions") from Augustine of Hippo's time was somewhat superseded by the idea of "tres leges" ("three laws").

However that may be, despite all the changes in the religious landscape and in its conceptualisation, polemics with non-Christians remained one of the primary responsibilities of Catholic theologians. Accordingly, beginning in the second half of the 12th century, works started to appear in which Christianity was compared with other religions, taking into account these developments and new translations of non-Christian literature. Of course, the authors of these works pursued exclusively polemical and missionary goals; nevertheless, their comparative studies were based not on the simple "religion vs. superstition" dichotomy but on more intricate principles that presupposed the discovery and documentation of certain features common to all or most religions. An example of literature of this kind is *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* (*The Dagger of Faith Against the Muslims and the Jews*, c. 1270) by Ramon Martí (or Raymundus Martini). The author polemicises not only with Judaism and Islam, but also with the "errors" of ancient philosophers,[26] demonstrating

[24] Ibid., 8.

[25] See Glei and Reichmuth 2012, 260–268.

[26] Martí distinguishes between two types of doctrines that claim to explain the universe more or less fully: those that are founded on a law that is (presumably) revealed by God and those "that contain no law except natural law" (Maussac 1651, 154). He lists Judaism, Christianity, and Islam as belonging to the first type, and the doctrines of Epicureans, "naturalists" (naturales), and "philosophers" (philosophi) as belonging to the second. Thus, Martí, using the "presence/absence of law" criterion, distinguishes between religious doctrines (the realm of revealed knowledge) and philosophical schools (the realm of rational, or natural, knowledge). This seems to suggest that the term "(revealed) law" is equivalent in this context to the term "religion."

excellent (for his time) knowledge of the material.[27] Of particular interest is the structure of this work: Martí begins his narration with philosophical theology (that is, with rationally demonstrable propositions about God and the human soul, which are accepted by all three religious laws and even by some philosophical schools) and then moves on to the revealed theology (that is, to the key and in some cases unique dogmas of the three religions that were supposedly revealed by God through his prophets). In the first, philosophical, part of *The Dagger of Faith*, we may find the outlines of what would later become known as natural religion, understood as a set of certain principles supposedly common to all (or most) religions and not dependent on supernatural divine revelation.[28] But Martí didn't come up with any such conception himself. This was apparently primarily because, as the author himself states, "the first and main matter of this *Dagger*" was made up of "the testimonies of the Law, the Prophets, and the entire Old Testament."[29] Put differently, Martí conducted his comparative studies mostly within the conceptual framework of biblical revealed theology, only occasionally exceeding it, and therefore, he was unable to formulate what could be deemed a natural religion concept (and, it is safe to believe, he even had no intention of doing so).

Against the background of such theological studies, the attempt at a comparative analysis of religious traditions undertaken by Roger Bacon (c. 1214 – c. 1294) seems exceptional and unmatched. Certainly, Bacon, like all Christian medieval thinkers, was engaged in the comparison of religions for polemical and missionary purposes. However, unlike all his Latin contemporaries and predecessors, he conducted such comparative studies within the conceptual framework of moral, or

[27] Szpiech 2017, 157.

[28] Regarding the philosophical systems discussed in *The Dagger of Faith*, Martí is solely interested in their "errors," or their discrepancies with Christian doctrine. Thus, he notes that the Epicureans deny both the existence of God and the immortality of the soul; the "naturalists" acknowledge God's existence but reject the immortality of the soul; and the "philosophers" accept both God's existence and the immortality of the soul, yet they disagree with Christianity on matters such as the creation of the world, God's knowledge of individual things, and the resurrection of the dead. During a philosophical polemic against the "incorrect" views of these schools, Martí identifies a number of propositions that are both natural (in the sense that they are known by the "natural reason" of man, without recourse to divine revelation) and shared by the three laws, or religions. In modernity, some authors (such as Edward Herbert of Cherbury or Salomon van Til) used similar propositions (the existence of God, the immortality of the human soul, the divine retribution, etc.) to formulate various versions of natural religion, although not all of them used the term itself.

[29] Maussac 1651, 2.

political, philosophy.[30] In his opinion, the primary tool of a Christian missionary should be moral philosophy, since only with its help can one convince "infidels" (as well as doubting Christians) that "it is necessary to recognise and believe in the true religion (secta fidelis), which the entire human race must accept."[31]

In explaining and detailing this position of Bacon, it should be noted, firstly, that when speaking of religion and religions, he mainly used the terms "secta" and "lex."[32] The term "lex" and its use by Latin writers of the 12th and 13th centuries have already been discussed above; as for the term "secta," it must be said that its use in the sense of "religious sect," "religious community," or "philosophical school" was quite common in the Western patristic and medieval tradition.[33] However, two works appear to have had a direct influence on Bacon's use and interpretation of this terminology: *De scientiis* (*On the Sciences*, a Latin translation of al-Fārābī's treatise *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, which contains all the main issues of the *Kitāb al-millah* discussed above) and *De magnis coniunctionibus* (*On the Great Conjunctions*, a Latin translation of ʾAbū Maʿšar al-Balḫī's treatise *Kitāb al-milal wa al-duwal*, also known

[30] According to Bacon, "this practical [philosophy] is called moral and political science (moralis et civilis sciencia), which orders man to God, his neighbour, and himself, and also proves [the truth] of this ordering, and effectively induces and attracts us to it. And this science tells how man attains salvation through virtue and happiness, and it leads to this salvation, as far as philosophy can. And from this it is clear in general that this science is nobler than all other parts of philosophy" (Delorme and Massa 1953, 4). Bacon explains the origin of the term "political science" and its use as a synonym for "moral science" as follows: "this moral science is called political science (civilis sciencia) by Aristotle and others, because it shows the rights of citizens (cives) and cities (civitates). And since cities used to bear sway over regions (as Rome ruled the world), this science, although it is called civil from "city," formulates the rights of kingdom and empire. This science firstly teaches us how to constitute the laws and rules of living, and secondly it teaches that these are to be believed and approved, and that men are to be urged to act and live according to those laws" (ibid. 5–6).

[31] Delorme and Massa 1953, 187.

[32] Even so, Bacon sporadically used the term "religio." For example, when considering the importance of astronomy (or, more precisely, astrology) for theology, he spoke of the influence of the planets on "fides et religio et cultura Dei" ("faith, religion, and the worship of God") and on "secta religionum et fidei" ("sect of religions and faith") (Bridges 1897, I, 255). In addition, Bacon adapted Cicero's classic distinction between religion and superstition (Delorme and Massa 1953, 32).

[33] For example, Peter Abelard (1079–1142), in his *Dialogue Between a Philosopher, a Jew, and a Christian*, speaks of "different sects (sectae) of faith" (Cousin 1859, II, 644), meaning by them, respectively, the natural law on which philosophy is based, Judaism, and Christianity.

as *Kitāb al-qirānāt*), where the terms "secta" and "lex" were used mainly to translate the Arabic word "millah". Secondly, it is important to note Bacon's dependence on al-Fārābī when considering the pivotal issue of assigning discourse on religion (religions) to the field of political and moral philosophy. Beyond that, Bacon borrowed certain strategies from al-Fārābī for identifying the true religion, or rather, ways of demonstrating that one religion (naturally, in Bacon's case, this was Christianity) was true, and all others were false.[34] In addition, it can be noted that Bacon's peculiar idea that Aristotle had already been engaged in the comparison of religions in his *Politics* likely stems from a misinterpretation of the text of *De scientiis*.[35] As for ʾAbū Maʿšar, Bacon borrowed from him the fundamental principles of the "horoscope of religions," which will be covered in greater depth later.

However, even if the ideas of al-Fārābī and ʾAbū Maʿšar served as a kind of foundation for Bacon's comparative studies, one cannot help but notice that he developed them in a very inventive way to create his own completely original theory. As previously stated, Bacon's primary motivation for studying religious traditions was to demonstrate the veracity of Christianity, and he believed that this demonstration should be conducted within the framework of philosophy rather than theology. This latter view was based on the quite obvious conclusion that it is impossible to argue with the "infidels" and convince them of the truth of Christianity, relying on the essential and unique tenets of the Christian religion, since the "infidels" do not accept them. Therefore, according to Bacon, the main tool of a Christian missionary or apologist should be "that which is common for both faithful believers and infidels, namely, philosophy."[36] But this tool can only be used effectively if there is a universal religious-philosophical language (which includes such con-

[34] Bacon makes it clear that he appropriated from *De scientiis* the two primary approaches to judging the veracity of religions ("modos probandi sectas"), namely "from the perfection of the founder" and "from miracles" (Delorme and Massa 1953, 219–221). Moreover, he also seems to have appropriated from it a kind of general apologetic strategy, which involves, on the one hand, finding philosophical arguments for the truth of a particular religion, and, on the other hand, discovering rational arguments demonstrating the falsity of all other religions (cf. Schupp 2006, 126–132).

[35] According to Bacon, "Aristotle, in his *Politics*, considers the different kinds of sects and says that he wishes to examine four or five of the simple sects and laws of cities (civitates) and see which laws corrupt cities and kingdoms (regna) and which do not… as Alpharabius teaches in his book *On the Sciences*, expounding the view of Aristotle regarding the sects" (Delorme and Massa 1953, 188). For a possible source of this opinion, see Schupp 2006, 118.

[36] Delorme and Massa 1953, 196.

cepts as "God," "soul," "immortality," etc.) or even a set of basic religious-philosophical principles formulated in such a language, which are common to all known religions; otherwise, philosophy would be no more appropriate for apologetic and missionary work than revealed theology. And Bacon does, indeed, define at least four such principles: 1) all religions (sectae) teach the existence of God or gods;[37] 2) all religions include practices associated with the worship of God or gods;[38] 3) all religions teach the immortality of the soul and an afterlife;[39] 4) all religions rely on (alleged) revelation, "for anyone who preaches (proponit) a religion refers to divine authority to be more readily believed."[40] It would be tempting to describe what we have here as a system of natural religion. But in reality these principles are rather scattered generalisations, used by Bacon as a part of the coordinate system within which he classified the "historical" or "revealed" religions, that is, those that were established by historical figures ("legislators"), who referred to divine revelation ("divine authority").

In some way or another, it can be said that religion is natural for human beings (at least when it comes to a basic belief in God or gods[41]), and that all religious traditions share some fundamental principles. However, it is obvious that the "historical" or "revealed" religions differ greatly from each other. Bacon believed that these differences could be explained, firstly, by the influence of celestial bodies on individuals and entire nations;[42] secondly, by differences in the purposes of the respective religious laws (or customs, *consuetudines vivendi*, which in some religions take the place of written religious law); and thirdly, by differences in the amount of "true" knowledge about God that different religions possess.

---

[37] Ibid., 198.

[38] Little 1912, 67.

[39] Delorme and Massa 1953, 206.

[40] Ibid., 211.

[41] According to Bacon, all people possess an innate knowledge of God's existence, but this knowledge is "weak" (debilis), and the sins that each person has weaken it even more; this is why "some imagine that there are many gods, while others deify the stars or things of the sublunary world" (ibid., 199).

[42] We should not be surprised that Bacon actively incorporated astrological ideas and concepts into his moral philosophy. Indeed, in the Middle Ages, astrology (astronomy) was regarded as a mathematical science; however, Bacon pointedly notes that since moral philosophy is the "mistress" of all sciences, the conclusions of these sciences can (and even should) be used by it as its own principles. In this sense, astrology's conclusions regarding the influence of planets on individuals and societies are one of the starting points for philosophical discussion on religion and religions (ibid., 4–5).

Bacon maintained that the influence of the celestial bodies causes "the first and main difference" between religions because, according to him, they incline "people to accept [certain] laws either always, or in most cases, or in such a way that the law is accepted with greater willingness."[43] This doctrine, sometimes referred to as the horoscope of religions, most likely has its roots in the ancient Persian and Greek astrology; however, it was known to Bacon and his European contemporaries mainly through the aforementioned ʾAbū Maʿšar's treatise *On the Great Conjunctions*. In medieval astrology (or astronomy, as these terms were essentially synonymous in the Middle Ages), a conjunction was an event where two planets appeared to be visually close to each other in the sky. Furthermore, medieval astrology recognised seven planets (Mercury, Venus, Mars, Saturn, Jupiter, the Moon, and the Sun), and ʾAbū Maʿšar's theory of conjunctions included the idea that certain conjunctions of Jupiter with Saturn influenced the emergence of new prophets and religions.[44] Interpreting ʾAbū Maʿšar, Bacon, for his part, counted six main laws that have emerged or will emerge under the influence of the conjunctions of Jupiter with the other six planets: "the law of Mars" (embodied in the religion of the "ancient Chaldeans"), "the law of the Sun" (exemplified by "the religion of the Egyptians"), "the law of Saturn" (Judaism), "the law of Mercury" (Christianity), "the law of Venus" (connected to Islam[45]), and "the law of the Moon" (the future religion of the Antichrist).[46] Besides these six main laws and their corresponding religions, Bacon mentioned composite "sectae" that emerged under the influence of several planets. For example, Bacon linked idolatry (by which he apparently meant the religions of India) to both "the law of Mars" and "the law of the Sun"[47] and placed "the religion of the Tatars" under the influence of Mars and Mercury.[48] Furthermore, he believed that the impact of certain "constellations" can also explain why individuals (and sometimes entire nations) change their religious beliefs and why one religion borrows ideas and practices from another.[49]

This primary classification, "secundum viam astronomiae" ("according to the principles of astronomy"), is supplemented by another one, "secundum diversitates finium" ("according to the difference in ends"). Within the framework of the

[43] Delorme and Massa 1953, 193.

[44] See Yamamoto and Burnett 2000, I, 37–43, 149–157.

[45] Bacon noted that, although Muslims "primarily follow the law of Venus, they borrow much from Christian and Jewish laws" (Delorme and Massa 1953, 194).

[46] Ibid., 193–194.

[47] Ibid., 194–195.

[48] Ibid., 194.

[49] Ibid., 193–194.

latter, Bacon clarified in a way the content of those religious laws, which he believed originated as a result of the celestial bodies' influence. Citing Aristotle, al-Fārābī, and Boethius, he pointed out that the laws that guide human communities can be either beneficial or destructive, depending on the ends that these laws establish as behavioural guidelines. According to Bacon, there are five (destructive) "simple ends" (carnal pleasure, wealth, honour, power, worldly glory), to which he added "happiness of the other life" ("felicitas alterius vitae"), understood as an end common to all religious laws (since all religions teach about the immortality of the soul and the life after death). This happiness, however, can be interpreted in different ways: either as corporeal delight, or as spiritual delight, or as a combination of both. Consequently, the content of a particular religion is shaped by a certain simple end or ends (because a single religious law might guide a person toward multiple ends), as well as by ideas about the nature of afterlife happiness. For example, according to Bacon, pure pagans (Pagani puri), such as the Prussians, strive for carnal pleasures, wealth, and honours in their earthly life, and they desire the same for themselves in the next one.[50] Christians, on the contrary, aim for spiritual delight in the hereafter even while they use material things in this life "due to human frailty."[51] Notably, this classification does not address issues such as deities, prophets, spiritual beings, the origin of the world, and the like. Bacon examines religions within the theoretical framework of Peripatetic moral and political philosophy and works nearly exclusively with ethical and social categories.

To this we can add the following: although the classification of religions "secundum diversitates finium," just like the primary astrological classification, presumes the existence of six "main religions" ("sectae principales"),[52] the list of such religions in this case appears different and includes paganism, idolatry, the religion of the Tatars, Islam, Judaism, and Christianity. The reason for this discrepancy could be that Bacon's astrological studies addressed the issue of how some major religions – including those that had vanished by the 13th century – arose (or will arise, if we are speaking about the religion of the Antichrist) in accordance with specific planetary conjunctions, whereas the classification "secundum diversitates finium" referred to the major religions that existed at the time that Bacon wrote his works. Accordingly, paganism and idolatry replaced the vanished religions of the Chaldeans and Egyptians, and the religion of the Tatars substituted the not-yet-emerged religion of the Antichrist.

[50] Ibid., 190.

[51] Ibid., 191–192.

[52] In all his classifications, Bacon maintained the overall number of "main religions" at six, that is, the number of possible conjunctions of Jupiter.

The list of "main religions" changes once again in the case of the third classification, which is made "secundum usum gentium" ("according to the customs of the peoples"). It now includes paganism, idolatry, the religion of the Tatars, Judaism, and Christianity, as well as the religion of the Antichrist (which, however, seems to fall out of the general line and is not given any significant consideration). Formally, this classification is based on how religions differ with respect to topics like polytheism versus monotheism, the presence versus absence of a priesthood, the presence versus absence of sacred scriptures, the presence versus absence of places of public worship, and so on. Factually, though, it is a hierarchical scheme in which religions are arranged according to how closely they align (or do not align) with Christian doctrine and cult practices. Therefore, at the lowest level are the pagans, who "know the least about God, have no priests, but each of them invents (fingit) a god for himself at his own discretion, worships what he wants, and makes sacrifices whenever he wants."[53] Idolatry ranks second, followed by Tatar religion on the third level, Judaism on the fourth, and Christianity at the top of the hierarchy. The religion of the Antichrist, as has already been said above, is mentioned only in passing, as a law that "will temporarily overcome all other laws," except perhaps for a small group of chosen Christians.[54]

It is thus quite obvious that Bacon's study of religions is connected with Christian theology only functionally, that is, insofar as the moral philosophy within which his discourse unfolds is the "handmaiden" of theology and supports the latter with rational argumentation. But whatever we may say about the aims of Bacon's comparative researches, they themselves were based almost entirely on theories and sources of non-Christian origin, including occult and astrological ones. Naturally, this situation could not help but affect the results obtained by Bacon. His concept of the religious horoscope (which assumed, among other things, that the origin of Christianity – and even the birth of Christ himself, insofar as his human nature is concerned[55] – was somehow embedded in a series of similar events associated with the alternation of planetary conjunctions) was at variance with the Christian doctrine. The problem was certainly not with the general principles of astrology as such, since the overwhelming majority of Christian writers (including, for example, Thomas Aquinas[56]) agreed that celestial bodies could influence the lives of individuals and societies. The issue was that Bacon's religious horoscope

[53] Ibid., 192.

[54] Ibid., 193.

[55] See Sidelko 1996.

[56] *ST* II-II, q. 95, a. 5, ad 2.

presupposed the replacement of the *sacred* history of *one religion* (namely, Christianity), as it is documented in scripture and tradition, with a kind of *natural* history of *religions*, integrated into (likewise natural) astrological history, or historical astrology. To this, it may be added that Bacon's work on the horoscope of religions did not remain a unique and isolated fact but was continued by other Western authors[57], and that a logical outcome of these studies was the appearance of doctrines similar to the theory of Niccolò Machiavelli (1469–1527), who liberated the history of religions, not only from Christian sacred history, but also from astrology, leaving only the idea of the life cycles and successive alternation of "sects" ("sètte")[58].

In conclusion, the following can be said. Since at least the 9th century, Arabic theological and philosophical literature has used the terms "dīn" and "millah" to refer to and discuss religions. To use Peter Harrison's words quoted above, we can say that it was "controversy and apologetic" that initially led Arab scholars to "the comparison of religions." But whatever the original intentions, the comparative studies themselves often took on a life of their own. For example, ʾAbū Maʿšar considered religions in the naturalistic context of astrology (astronomy), subordinating them to some degree to the influence of the celestial bodies. Al-Fārābī, for his part, regarded religion as a set of beliefs and norms of conduct established by the first ruler of a polis, which made it an instrument of governance and placed it in the context of moral and political philosophy. In the Latin West, these ideas of the Arab thinkers were taken up and developed by Roger Bacon, who created what can be called the synthetic medieval theory of religion. This theory, which made use of the most advanced philosophical and (proto)scientific tools available at the time, definitely operated with a concept of "religion" and certain notions of common religious ideas and phenomena (such as belief in God (gods), sacred scriptures, collective worship, sacrifices, etc.) and, consequently, also implied the actual comparison of religions.

References

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Bibliander, T., ed. (1550) *Machumetis, Saracenorum principis, eiusque successorum uitae, doctrina, ac ipse Alcoran*. Basel: Johannes Oporinus.

Bridges, H., ed. (1897–1898) *The 'Opus majus' of Roger Bacon*, in 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

[57] For example, by Pietro d'Abano (c. 1257–1316) and Pierre d'Ailly (1350–1420).

[58] Martelli 2018, 478–480.

Bū Milḥim, ʿA., ed. (1995) *Al-Fārābī's Taḥṣīl al-saʿādah*. Beirut: Maktabat al-Hilāl.

Bū Milḥim, ʿA., ed. (1996) *Al-Fārābī's Iḥṣāʾ al-ʿulūm*. Cairo: Maktabat al-Hilāl.

Cavanaugh, W.T. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Cousin, V., ed. (1859) *Petri Abaelardi Opera*, in 2 vols. Parisiis: Apud A. Durand.

Daniel, N. (1980) *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: University of Edinburgh.

Delorme, F., Massa, E., eds. (1953) *Rogeri Baconis moralis philosophia*. Zürich: Thesaurus mundi.

Digeser, E. D., Barboza, A. "Lactantius' Euhemerism and its reception," S. Pugh, ed. *Euhemerism and Its Uses: The Mortal Gods*. Abingdon and New York: Routledge, 78–103.

Dīk, Ig., ed. (1982) *Ṯāwdūras ʾAbū Qurrah's Al-Maymar fī wuǧūd al-Ḫāliq wa al-dīn al-qawīm*. Beirut: al-Maktabah al-Būlusiyyah.

Feil, E. (1986–2012) *Religio*, in 4 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Glei, R., Reichmuth, S. (2012) "Religion between Last Judgement, Law and Faith: Koranic dīn and its Rendering in Latin Translations of the Koran," *Religion*, 42 (2), 247–271.

Harrison, P. (1990) *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.

Jeffery, A. (1938) *The Foreign Vocabulary of the Quran*. Baroda: Oriental Institute.

Little, A. G., ed. (1912) *Part of the Opus Tertium of Roger Bacon, Including a Fragment Now Printed for the First Time*. Aberdeen: University Press.

Mahdī, M., ed. (1970) *Al-Fārābī's Kitāb al-ḥurūf*. Beirut: Dār al-Mašriq.

Mahdī, M., ed. (1991) *Al-Fārābī's Kitāb al-millah wa nuṣūṣ ʾuḫrā*. Beirut: Dār al-Mašriq.

Martelli, M., ed. (2018) *Niccolò Machiavelli. Tutte le opere*. Firenze: Bompiani.

Maussac, D. de, ed. (1651) *Raymundi Martini Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos*. Parisiis: Apud Mathurinum et Ioannem Henault.

Migne, J.-P., ed. (1841) *Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi Opera omnia*, vol. 8. (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, vol. 42). Parisiis: J.-P. Migne.

Nongbri, B. (2013) *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press.

Nuwayhiḍ, ʿA., ed. (1973) *ʿAlī ibn Sahl Rabbān al-Ṭabarī's Al-Dīn wa-l-dawla fī iṯbāt nubuwwat al-nabī Muḥammad*. Beirut: Dār al-Āfāq Ǧadīdah.

Roubekas, N. P. (2017) *An Ancient Theory of Religion, Euhemerism from Antiquity to the Present*. New York: Routledge.

Šaddādī, ʿA., ed. (2005) *Muqaddimat Ibn Ḫaldūn*, in 5 vols. Casblanca: Ḥizānat Ibn Ḫaldūn; Bayt al-funūn wa al-ʿulūm wa al-ādāb.

Ṣāʿid al-Andalusī (n.d.) *Ṭabaqāt al-ʾumam*. Cairo: Maktabat al-Taqaddum.

Schupp, F., ed. (2006) *Al-Fārābī. Über die Wissenschaften / De scientiis: Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Sidelko, P. L. (1996) "The condemnation of Roger Bacon," *Journal of Medieval History*, 22 (1), 69–81.

Szpiech, R. (2017) "Ramon Martí's New Testament Citations in Hebrew: A Transcription and Further Observations," G. K. Hasselhoff, A. Fidora, eds. *Ramon Martí's Pugio fidei: Studies and Texts*. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 157–173.

Trenchard, J. (1709) *The Natural History of Superstition*. London: A. Baldwin.

Yamamoto, K., Burnett, C., eds. (2000) *Abū Maʿšar. On Historical Astrology: The Book of Religions and Dynasties* (*on the Great Conjunctions*), in 2 vols. Leiden: Brill.

Zigliara, T. M. et al., eds. (1882–) *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita*. Roma: Commissio Leonina.

WAS THERE NATURAL PHILOSOPHY IN ANCIENT GREECE?

OLEG A. DONSKIKH
Novosibirsk State University of Economics and Management
Novosibirsk State Technical University (Russia)
olegdonskikh@yandex.ru

ABSTRACT. The philosophy of nature is traditionally understood as the doctrine of the causes of the origin and structure of the world as a whole, while excluding everything supernatural. At the same time, it is usually assumed that philosophy began precisely as natural philosophy. This article examines the question of how such a characteristic is applicable to early philosophical constructions. We need to keep in mind that the word "physis" meaning "the outside world", appears only in the 5th century BC. Thus, neither the Milesians, nor the Eleatics, nor the Pythagoreans study nature in the meaning of the world as a whole, but talk about the origin and development of certain principles that make up the essence of things. And the Milesians are already radically divorced from sensuality, and in their teachings there is a gap between what leads to metaphysics and explanations of individual phenomena of the external world that are in no way related to their metaphysical speculations. At the same time, although the metaphysical doctrines of the fifth century can be considered as religious revelations, it is only a stretch to talk about ancient theology. It is stated that the movement towards metaphysical constructions begins with a change in attitude towards the previous worldview. This begins with Hesiod, followed by a group of poets, politicians, sages, and seers. A rational understanding of mythology and free reflection on it based on striving for a single beginning begins. It is the idea of the one that is fundamentally new, which is being developed by the generation of thinkers following Hesiod. Yet it is pointless to seek unity in the externally sensually given world, because it is infinitely diverse, and the appeal to the supersensible begins in those divine images that occupy a special, higher position in relation to others. We encounter such personified images as fate and justice. Philosophers begin to realize the divine (immortal) negatively as infinite, by denying what is inherent in man and what he is able to perceive with his senses. And it is only through denial that they move towards certain positive characteristics. Ultimately, it can be shown that metaphysical reflections led philosophers away from nature and into the realm of the divine and infinite, while reflections on the outside world led to what we call science.

KEYWORDS: natural philosophy, theology, metaphysics, immortality, infinity, "physis", idea of unity, individual position referring public consciousness.

ΣΧΟΛΗ Vol. 20. 1 (2026)
classics.nsu.ru/schole

© Oleg Donskikh, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-87-112

A monarchical revolution in the divine world was felt as an imperative necessity. But this movement did not triumph till a time when philosophy or science had already secured an independent foothold.

F.M. Cornford

Natural philosophy, or the philosophy of nature, is usually understood as the doctrine of the causes of the origin and structure of the world as a whole, while excluding everything that is beyond the senses. It is believed that the first Greek philosophers stood at its origins, and that they laid the foundation for what is commonly called "natural history." Therefore, their writings were designated as writings "On nature" (*peri physeos*), and they themselves are usually called natural philosophers.

Aristotle starts his work "On the Heavens" from the words "The science which has to do with nature clearly concerns itself for the most part with bodies and magnitudes and their properties and movements, but also with the principles of this sort of substance, as many as they may be (268a1) (Aristotle 1984, 609).

Saying this Aristotle uses the word nature (*physis*) in the sense of the world around us, which, at first glance, seems to fit perfectly into our ideas (although we will return to this later). However, if we turn to the philosophers who lived two or two and a half centuries before Aristotle, the question arises, how legitimate is it to speak of them as of "philosophers of nature" on the grounds that they were naming such elements as water, air or fire the beginning of existence? This article examines the question of the legitimacy of characterizing the beginning of philosophy as "the philosophy of nature" and whether this was even possible in the first centuries of independent individual reasoning about the world?

Traditional descriptions of the beginning of philosophy

Let us start with a quite simple and familiar description of the beginning of philosophy. According to Aristotle, philosophy (i.e., some rationally grounded knowledge) was divided into three sections – logic, ethics, and physics. He considered the Presocratics as "physicists" or "physiologists." It's not quite science yet, and it's not quite philosophy yet. Aristotle also regarded Thales to be the founder of natural philosophy. As J. Barnes stated,

> "the Presocratics invented the very idea of science and philosophy. They hit upon that special way of looking at the world which is the scientific or rational way. They saw the world as something ordered and intelligible, its history following an explicable course and its different parts arranged in some comprehensible system. The world was not a random collection of bits, its history was not an arbitrary series of events". They did not

reject the existence of gods, but they "removed some of the traditional functions from the gods" (Barnes 1987, 16).

Frederic Copleston presents a different picture of the first philosophers' views, because, according to him,

> "they did not arrive at their conclusions through a scientific, experimental approach, but by means of the speculative reason: the unity posited is indeed a material unity, but it is a unity posited by thought. ... Consequently, we might perhaps call the Ionian cosmologies instances of abstract materialism: we can already discern in them the notion of unity in difference and of difference as entering into unity: and this is a philosophic notion." (Copleston 1993, 20-21).

He also mentions that they went "beyond appearance to thought". They were trying to find some primitive element, and at the same time they did not have a clear distinction between spirit and matter. Consequently, they could not present their views in strict concepts. They definitely were striving for unity, but here we encounter a contradiction. In the first case, unity turns out to be material (thus nature is a diverse transformation of one material substance), in the second, it is something immaterial (nature is a material expression of immaterial unity). The contradiction is usually removed by the consideration that the Milesians could not yet present their views using strict concepts that appear much later.

However, even if we accept this picture of the emergence of philosophy without any special reservations, it clearly lacks some explanations: 1) why did these Greek thinkers ask questions about the beginning, i.e. why did they start exploring nature, why did they decide to get inside things? 2) why did they decide beforehand that there was only one beginning and that it was a material beginning, and why did they decide that way? 3) How is the tangible coming out of the intangible?

Returning to Aristotle it is easy to see that his description of the teachings of the first philosophers takes into account their apparent inconsistency. He says:

> "The first of those who studied philosophy were misled in their search for truth and the nature of things by their inexperience, which as it were thrust them into another path. So they say that none of the things that are either comes to be or passes out of existence, because what comes to be must do so either from what is or from what is not, both of which are impossible. For what is cannot come to be (because it is already), and from what is not nothing could have come to be (because something must be underlying). So too they exaggerated the consequence of this, and went so far as to deny even the existence of a plurality of things maintaining that only what is itself is." (*Physics* 191a25-191a34) (Aristotle 1984, 453).

It is quite obvious that Aristotle takes the teachings of Parmenides as a model, but he also overturns it to the Milesians. At the same time he asserts that the main

problem for the first philosophers is the problem of the relationship between the one and the many (as a beginning he indicates one of material elements). Yet this problem is realized only when the search for a single principle underlying the diversity of the world around us has already been set. This problem could not arise within the framework of ordinary mythological consciousness, which not only easily accepts diversity, but also determines a person's place in the world through his interaction with many different forces comparable to him.[1]

The Beginning of philosophy and the category of the Divine

The tradition of presenting the beginning of philosophy as natural philosophy developed in the 19th century and has been broadcast in various versions to the present day. However, in the twentieth century a fundamentally different approach was also declared, when the teachings of the first philosophers were understood as the beginning of theology. This point of view is based on the simple fact that neither the Milesians, nor the Eleatics, nor the Pythagoreans are in any way engaged in the study of nature (at least because for them "nature" (*physis*) in the meaning of the surrounding world is secondary), and none of those who are commonly called the first "philosophers", create their own philosophical teaching on this basis.

This was clearly stated by F.M. Cornford, who wrote that the key feature of Greek culture is the fact that

> "... Greek theology was formulated, not by priests, nor even by prophets, but by artists, poets, and philosophers. The great civilizations of the East were dominated by a sacerdotal caste, and the temple became for them the centre of intellectual, no less than of religious life. In Greece nothing of this sort ever happened." (Cornford 1923, xiii).

Cornford shows that for the Greeks, the word *theos* apparently meant "other", "different from us". Hence because the main feature of the divine was immortality, a life that has no end, in a certain sense, "immortal" and "limitless" turn out to be synonyms. Furthermore, the word "theologian" did not have the meaning it later acquired. "... to the Greek ear theologian (*theologos*) meant a poet who sang of the world's beginning and the birth of the gods, and laid claim to the divine inspiration of the Muses." (Cornford 1923, xiv). As a result, Cornford places the Greek "natural philosophers" into the history of Greek religious thought. Then, unlike the above-

[1] H. Cherniss published his research in 1935, where he showed that when building his philosophical system, Aristotle used the sources related to the Presocratics for his own purposes and was not at all obliged to expound them as a doxographer would have done. Therefore, it is wrong to take his descriptions as accurate statements of the doctrines of his predecessors (See Cherniss 1935).

mentioned historians of philosophy, Thales' key statement turns out to be not the declaration about water, but his thesis that everything is full of gods, whereas water as the beginning of everything is only a consequence, a development of this approach. Anaximander speaks of the Infinite, from which everything originates and to which everything returns, and the Infinite rules things so that they all pay compensation to each other for the injustices inflicted in the order of time. The infinite is immortal and indestructible. Anaximenes says that our soul, which is air, defines our integrity, just as air encompasses the entire world. It is difficult to call this approach a philosophy of nature in the generally accepted sense, just because the categories used can in no way be understood as a description of a sensually given world.

A little later, W. Jaeger, based on Thales' statement that the world is full of gods, interprets his approach in a way completely different from natural philosophy:

> "Thales' gods do not dwell apart in some sequestered and inaccessible region, but everything-that is, the whole familiar world about us, which our reason takes so soberly-is full of gods and the effects of their power. This conception is not without its paradox, for it clearly presupposes that these effects can be experienced, and experienced in a new way: they must be something that can be seen with the eyes and grasped with the hands. We no longer need to look for any mythical figures in or behind the given reality in order to discern that it is itself a theatre where higher powers hold sway. So in restricting our cognition to that which we find immediately before us, we are not necessarily compelled to abandon the Divine." (Jaeger 1947, 22).

At the same time, it is already very difficult to attribute to Thales the idea that the whole world, along with the gods (i.e., supersensible beings), grows out of sensually given water. Anaximander then completely abandons sensuality when he introduces the concept of the infinite, the *apeiron*. Apparently it is Anaximander who speaks of *apeiron* as an *arche*, i.e., the origin of everything that lies beyond everything and, apparently, not in a temporal sense, since it itself cannot in principle have a beginning. Jaeger further shows how the later intellectual search of the Greek philosophers leads them to a goal that can be designated as *Gottanschauung*, in contrast to the worldview (*Weltanschauung*) as such, but in this case the understanding of God has to be significantly transformed.

G. Vlastos does not speak about theology as such, but, characterizing those Presocratics, from whom more texts remain than from the Miletians, states:

> "In Parmenides and Empedocles the whole doctrine of Being and Nature is put forth as a religious revelation. The major themes of all the physiologoi – the creation of the world, the necessity of its order, the origin of life, the nature of the soul, and even such things as the causes of winds, rain, lightning and thunder, rivers, meteorites, eclipses,

> earthquakes, plagues-were matters of vivid religious import to their contemporaries." (Vlastos 1952, 97).

It is during the formation of philosophy that there is a gradual realization of the divine as opposed to the natural, but this required generations of intellectual search.

Taking Homer and Hesiod as an initial point, one can state that a new intellectual movement begins at the end of the 8th century BC. Those who would later be called philosophers did not determine their place, i.e. the sphere of their primary interests, until about the 5th century BC. They focus on understanding the god-filled world (Thales) as governed by uniform laws and thus providing an example for human society. "Once the shared interest in theology of the new intellectuals of the sixth century is recognized, diverse thinkers like Pherecydes, the Orphic poets, the Milesians, Pythagoras, Xenophanes, and Heraclitus may be appreciated as forming a more unified group than is usually acknowledged, through their different efforts to reform or break with the theological tradition embodied in the poetry of Hesiod." (Granger 2007, 135). Taking these considerations into account, one can speak about the theological tradition with no less reason than about the naturalistic one.

G.V. Khlebnikov contributes to the purely theological dimension of the early Greek thinkers, considering the entire philosophical tradition of antiquity, from the Milesians to the Neoplatonists, as "philosophical theology." The key to understanding Thales again turns out to be the thesis that everything is animated and full of gods. Hence the interpretation of water as moisture permeated with "intelligent divine Power," and then the conclusion:

> "Thus, Thales is the first to offer an explanation of the mechanism of the divine's influence on the physical, ideal on the material: it is the divine Mind that turns out to be the necessary factor that rationally structures and connects all things and phenomena with each other, making it possible both their being-in-the-world and their logical cognition" (Khlebnikov 2007, 17).

It is quite obvious that Thales' water is not simple H_2O, therefore attributing to Thales the idea of Mind action, which was first expressed by Anaxagoras, the distinction between ideal and material, as well as purely logical cognition, is no less a mistake than attributing to Thales the creation of natural philosophy as a philosophy of nature freed from the divine.

From what has been said, it is quite obvious that *the beginning of philosophy is neither natural philosophy nor theology*, we can only talk about the tendencies that led to the emergence of such trends in the future. But in this case, the question arises, how can one define the powerful intellectual movement that later led to

philosophy, in which framework both natural philosophy and theology were ultimately formed?

Movement towards rationality

In the mythological consciousness, the whole world is represented as a kind of social entity, since everything is filled with life and, accordingly, each being is in a certain relationship with others. These relationships are organized in such a way that they are in harmony, that is determined by the observance of the measure. The gods, in a hard struggle, eliminated those forces that violated the balance, removing them from the world. Due to their efforts the overwhelming forces in the form of horrific monsters, giants, hecatonheirs and titans cease to affect the beautiful arrangement (*kosmos*). It is this morally established world that Anaximander describes when he talks about "... the unlimited, from which the heavens come about and the world that is in them. It is eternal and unaging and it surrounds all the worlds." (D7 LM)[2]. And he states that "...the things out of which birth comes about for beings, into these too their destruction happens, according to obligation: for they pay the penalty (*dike*) and retribution (*tisis*) to each other for their injustice (*adikia*) according to the order of time..." (D6 LM). Obviously, to believe that such views arose as a result of observing natural phenomena is an aberration determined by reliance on the modern worldview.

It should be considered that while the Miletians, Orphics and Pherekides of Syros presented their views, ancient authors easily fit them into the original tradition, not considering their views to be radically opposite. Thus, Achilles writes: "Thales of Miletus and Pherecydes of Syros posit as the principle of all things water, which Pherecydes also calls Chaos (D7 LM)," "probably derived this name from Hesiod..." (R22 LM). Proclus, speaking about Pherecydes, reports on the striving of the cosmos for unity through Zeus. "Pherecydes of Syros said that when Zeus was about to begin his work of creation, he transformed himself into Eros, because, since he was putting the world together out of the contraries, he led them to agreement and friendship and sowed in all things identity and the unity that pervades the universe" (R24 LM). Pherecides built his theo-cosmogony, which begins with the words: "Zas [i.e. Zeus] and Chronos were always, and Chthonie was. But the name of Chthonie became Earth when Zas gave her the earth as a present." (D5 LM). From the seed of Chronos (Time) came the next generation of gods.

Based on this picture of Pherecydes, Damascius quite thoroughly draws a parallel between him and Anaximander. He says that the physical cosmogony of Anaximander corresponds to the theological cosmogony of Pherecydes. Granger

[2] All quotes are given according to Laks & Most 2016.

develops this idea: Pherecydes and Anaximander closely parallel one another in introducing elemental materials from a seed or germ, thrown off from their own version of the "eternal." (Granger 2007, 156). However, Granger makes a reservation that, perhaps, Anaximander's cosmogony is more abstract than Pherecydes' theogony, and his biological parallels can be considered as metaphors. However, according to Anaximander, everything appears and disappears, even gods and countless worlds. The neoplatonist Simplicius, like Damascius, asserts that Anaximander "... having observed the transformation of the four elements into one another, he thought that he should not make one of these the substrate, but some other thing besides them" (R2 LM). Here, the *apeiron* is pointing to the nature behind the material elements, i.e. a certain creative essence that determines the emergence of the four elements.

Thus, the very possibility of the cycle described by Anaximander can be provided by something beyond everything, and this is the *apeiron*. Only he is immortal and indestructible. *Apeiron* finds itself in the place of the divine principle (Zas) and time (Chronos) of Pherekides. Thus, Anaximander's limitless (*apeiron*) is very close to the idea of the divine, which is characterized by immortality. Then we can accept the point of view of Cicero (*De natura deorum*), who interprets the Miletians as the creators of theogony:

> "Thales of Miletus, who was the first downward person to investigate these matters, said that water was the first principle of things, but that god was the mind that moulded all things out of water – supposing that gods can exist without sensation; and why did he make mind an adjunct of water, if mind can exist by itself, devoid of body. The view of Anaximander is that the gods are not everlasting but are born and perish at long intervals of time, and that they are worlds, countless in number. But how can we conceive of god save as living for ever? Next, Anaximenes held that air is god, and that it has a beginning in time, and is immeasurable and infinite in extent, and is always in motion; just as if formless air could be god, especially seeing that it is proper to god to possess not merely some shape but the most beautiful shape; or as if anything that has had a beginning must not necessarily be mortal." (Cicero 1967, 29).

Henceforth, if we rely on Cicero in the understanding of ancient philosophers, they turn out not to be the creators of metaphysics or philosophy of nature, but "theologians" (in another treatise "De Divinatione" Cicero follows Aristotle, calling Thales a "physicist"), since behind all changes in material elements there is an infinite and immaterial mind or God. Either way it cannot be material, and it is no accident that Cicero mentions Anaximenes, who, having abandoned the apeiron of Anaximander, transferred its properties to the element of air.

From observation to generalization?

So far we have dealt with the most general concepts, such as God, origin, element, infinity. But it is known that both Thales and Anaximander are traditionally credited with some views that we now consider scientific, and the question arises how to relate their general philosophical/theological statements to more specific and, in some cases, presupposing certain observations ones? For example, Thales is known to have predicted the solar eclipse of 585 BC. (seeing the reason that the Moon covers the Sun), observed the starry sky and discovered Ursa Minor, determined the diameter of the Sun as 1/720 of the solar orbit, divided the year into 365 days, measured the height of the pyramid by the shadow, claimed that the Sun and Moon has earthly nature, was the first geometer among the Greeks, believing that the diameter divides the circle in half, etc. Moreover, in some cases, his explanations are based on quite natural grounds. Thus, he explains the flooding of the Nile by the action of northern winds, which prevent the free flow of the river (D9 LM). He also says that the morning sunset of the Pleiades occurs on the 25th day after the equinox (R21 LM).

The same applies to Anaximander, who "was the first to draw the outline of the earth and sea, and he also constructed a [celestial] sphere." (D5 LM), argued that

> "The Earth is suspended; it is not controlled by anything, but remains where it is, because it is at the same distance from everything that exists. Its shape is flat, round, similar to a stone column; one of its surfaces is the one we walk on, the other is the opposite of it. The stars are a wheel of fire; they are separated from the universal fire and surrounded by air. The sun's wheel is twenty-seven times larger than the moon's, and the Sun occupies the highest position, while the circles of the fixed stars occupy the lowest. Animals are born as a result of evaporation under the influence of the sun. At first, people looked like another animal, that is, a fish. Winds arise when the finest vapors of the air separate and, set in motion, gather in clumps; and rains from vapors rising from the ground under the influence of the sun; and lightning when the wind hits the clouds and tears them apart (D7 LM)."

The question is: how are these statements related to the general principles on the basis of which Thales and Anaximander are considered philosophers?

There are at least three possible positions here: 1) the general propositions of Thales and Anaximander are *inductive generalizations* of empirical observations; 2) observations only confirm *general propositions that are similar to some common mythological concepts* like fate or Eros; 3) *general propositions and empirical statements are practically unrelated to each other*, existing in parallel.

Strictly speaking, only the first position can be considered natural philosophy, since it is limited by material nature and does not attract any other entities to complete the picture.

The most consistent representation of the first position can be found in Patricia O'Grady's work on Thales. She believes that Aristotle quite adequately stated the position of Thales, who thought that water is the beginning and nature of everything that exists:

> "At Miletus, Thales was ideally situated to observe the continual development of the Island of Lade, while the silting up of the Gulf of Lade was taking place at a rate that could be recognized over a few decades. Thales would have believed that he was witnessing the modification of water into earth. It is consistent with his hypothesis that, in thinking about the large land masses, he would have envisaged that because these features existed on such a massive scale they must have been proceeding over a long period of time." (O'Grady 2016, 91).

In addition, she believes that Thales clearly understood the world around him as existing on its own:

> "But because Thales realized that the events of nature bore no relationship to mythological entities, he was able to put forward proposals that explained natural phenomena as events occurring without the need for unnecessary hidden entities." (O'Grady 2016, 249).

In other words, Thales thinks like a modern scientist, makes measurements, and tries to confirm general propositions with empirical observations. Moreover, these general provisions relate to the external nature, alienated from any divine forces.

If we accept this position, a number of questions arise. Aristotle says that

> "... according to some thinkers, Thales' views are consistent with those of the first theologians and that the fundamental difference is that he does not name the gods, but water as the origin. And there are also some who think that the very ancient thinkers and those long before the present generation and the first to reason about the gods made the same assumptions about nature. For these poets made Ocean and Tethys the parents of creation and said that the oath of the gods was water, which they called Styx. For the assumption was that the most ancient thing was the most worthy, and that an oath was the most worthy thing. If then this opinion that nature happens to be primordial and ancient is perhaps unclear, yet Thales is said to have made these declarations concerning the primary cause." (*Metaphysics* 984a, Aristotle 1998, 13).

Why would Aristotle mention this? It is relatively safe to assume that he does this in order to clearly separate Thales' views from the mythological implications that were certainly common at that time. Also, some believed that Thales borrowed his teaching about water from Egypt, where this opinion was stated among the Egyptians in the form of myth, "... and because Thales perhaps brought back this explanation from there." (R33b LM). Patricia O'Grady dismisses the influence of mythological views on Thales:

> "The explanation that the gods, far distant on Olympus, controlled nature and the affairs of man, could not satisfy Thales. From what we know of his contemporaries and the esteem in which he was held by later philosopher-scientists we can conclude that Thales's mind was not attuned to the mythopoetic traditions. What Thales did was to examine the natural phenomena, consider possible processes of change, and offer the hypothesis such as 'water is αρχή of all things' and 'water is the originating principle which supports the earth' (O'Grady 2016, 81)."

Or take the words of Rossetti:

> "But even if we do not refer to mythology as the beginning of Thales' reasoning, there is practically no evidence that he reasoned about nature, bringing everything out of the water as *arche*... Clearly, the Thales who tells us about earthquakes, springs, seeds, nourishment, and corpses is not trying to answer questions of a cosmological nature. His interest is limited to what happens on the surface of the earth, or just below it, as well as to the generality of living beings upon it." (Rossetti 2022, 123).

In this case, no mythological representations give grounds to Thales' conclusion about water as a deity and, accordingly, do not give us grounds to assume, as P. O'Grady does, that he was trying to confirm the general view of water with specific observations or that he deduced the general position about water as an *arche*. Moreover, if we accept Aristotle's argument, then Thales speaks of different manifestations of water in nature – which are the sea, and groundwater that gives rise to rivers, and moisture that nourishes plants, and is dissolved in the air, etc. Whether Thales had a general idea of water as a single element, remains a question. His main merit then is to change the general view of the world, within which he begins to give rational explanations to visible objects.

Unlike Thales, Anaximander, along with specific observations and considerations, speaks about the world as a whole. Anaximander asserts that there is an infinite (or boundless, "a kind of infinite body", Aristotle). Yet this boundless is not entirely material, even according to Aristotle:

> "... There cannot be a principle of the infinite, for that would limit it. Further, as a principle, it is both uncreatable and indestructible. For there must be a point at which what has come to be reaches its end, and also a termination of everything passing away. That is why, there is no principle of this, but it is this, which is held to be the principle of other things, and to encompass all and to steer all, as those assert who do not recognize, alongside the infinite, other causes, such as Mind or Friendship. Further they identify it with the Divine, for it is deathless and imperishable" (*Physics* 203b, Aristotle 1984, 478).

Moreover, Anaximander is talking about the world as a whole, and there is no need to talk about any specific observations on which his views are based. We can also

recall his famous fragment about retribution which is definitely quite mythological, and through which the image of the Erinyes shines. These are pure declarations and not rational conclusions.

Cornford is certainly right when he says that "Thales and Anaximander should not be considered as free artists who were like Adam on the day of his creation, with no tradition behind him, no inherited scheme of things, opening his innocent eyes on a world of pure sense impressions not as yet co-ordinated into any conceptual structure." (Cornford 1957, 3).

So, the most general statements of Thales and Anaximander are not inductive conclusions based on specific observations. One can only say that their thought is oriented towards the one, the unity, but this desire for the one is simultaneously manifested in other thinkers, politicians and poets, and is not directly related to observations of the outside world (Donskikh 2025).

From mythology to observations?

Speaking of the second possible position, that the specific observations of Thales and Anaximander only confirm the general propositions, it is necessary to understand their origins. In this case we can only turn to mythology as a basic source of general ideas.

It is worth paying attention to one more point: if the transformations and benefit of water are as natural as Aristotle writes, pointing to its quite physical role, then, firstly, why did the disciples of Thales not accept the argument of their teacher and introduce other principles, and, secondly, if they start from mythology, then why not take for granted the same authoritative statement of Homer that the Ocean is the ancestor of all? Furthermore, it is necessary to take into account that it is not by chance that Thales uses the word *hydor* (water), and not the name of the deity, and this is where rational reasoning about the world as a whole begins.

The emergence of new forms of intellectual life required rethinking existing words, turning them into concepts, as well as the emergence of new words and generalizing terms. Rational thinking inevitably requires this. It builds a hierarchy of meanings that make it possible to move from single meanings to the most general ones. A monarchically and, accordingly, hierarchically organized conceptual space is being built – from the "being" of Parmenides to the categories of Aristotle.

Before moving on, it is worth paying attention to two important points.

1) For the traditional consciousness, there only exists what is named. To name is to create. In addition, it is characterized only by words not with general but exclusively with specific meanings. Accordingly, within the framework of such consciousness, it is impossible to designate something that has not yet been named, and cannot be named, because it is "other", because it is beyond naming. The solution was

found in the formation of purely negative concepts that have sense but do not have meaning, a referent. They are arranged as different aspects of the divine (the most general meaning of which Cornford defines as "something different from us") – Zas and Chronos of Pherecydes, "the water" of Thales, "the apeiron" of Anaximander, "the air" of Anaximenes, "the god" of Xenophanes, "the being" of Parmenides, as well as "the law" (Themis), "the truth" (Dicke) and some others. They are beyond ostensive definitions and are comprehended only by negating the visible.

2) These concepts are built within the framework of the realization of the divine as immortal. After all, the main difference between gods and humans is gods' immortality. Immortality can only be described just negatively as the absence of death, as well as infinity and boundlessness. Immortality as the acquisition of the divine essence is known from Homer: "In Homer becoming immortal is not just a matter of prolonging one's existence. It is also to become *an* immortal, a god, and that means acquiring the ability to act as a god" (Long 2019, 8). But it is philosophers who begin to realize the divine (immortal) negatively, by denying what is inherent in man and what he is able to perceive with his senses. It is only through denial that they move towards certain positive characteristics.

Let us return to Thales' "water". His idea of water is contradictory in the sense that if water is a unity, and it itself takes on different forms, then how can it, being changeable, determine the unity of the world? That is, there must be something behind it, specifically this defining unity, that it can only be something divine. Traditionally, it is assumed that 1) Thales reasoned rationally (according to Aristotle), based on the fact that water is life; 2) Thales could have been influenced by Homer with his statement that the Ocean is the forefather of everything. It is very difficult to accept the first point of view, since rational discourse has not yet quite developed and, moreover, as already noted, his assertion of water as the primordial substance was not supported by his students. Rather, it could be about the influence of mythology. The worship of water-related gods dates back to time immemorial. Sumerian mythology knows, for example, "the cult of the good deity of underground waters (the world's freshwater ocean on which the Earth floats and which gives moisture to rivers and wells)," Enki ("Lord of the Earth") (D'yakonov 1990, 144). Akkadian people knew Enki under the name Ea.

Enki's special role is that he embodies the power and wisdom of water and he is the lord of this world ocean Abzu.

> "In the functioning of the universe the powers which are peculiarly Enki's manifest themselves often and in many places. They are directly active in the roles played by water everywhere: when it falls from heaven as rain, when it comes flowing down in the rivers, when it is led through canals out over fields and orchards where it produces the crops of the country and the prosperity of the people." (Frankfort et al. 1949, 160).

Besides the fact that Enki is the personification of fresh waters, the idea that earth floats on its surface is associated with him, and this is also one of the statements attributed to Thales. This explains the earthquakes. Considering Thales' stay in Egypt, it is impossible not to recall also the Egyptian idea of Nun – ocean = chaos, which became the father of all the gods and to which everything will return at the end of time. In "The Book of the Dead" Osiris is mentioning "… the time when this earth came into being from Nun, when it sprang from the watery abyss even as it was in the days of old." (Budge 2008, 823). In the Oxford Encyclopedia, in the section on Nun, it says that "… The sphere of life floated as a bubble, surrounded by the limitless dark waters of the inert god Nun. This oceanic abyss, while giving rise to and sustaining the cosmogony, also concealed the threat of disorder in its chaotic depths." (Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt 2001, 557). In his 2022 monograph, N. Molinari takes into account Thales' possible familiarity with all these mythological and religious systems and suggests that they served as the initial impulse for his philosophizing:

> "Thales was speculating about the ultimate status of the various aquatic divinities he encountered: Which was true? Later, presumably something like: What does the commonality reveal about reality? It is from this initial source of wondering about watery gods that he appears to have formulated a universal theory that incorporated all of these figures in his philosophy of divine water and idea that all things are full of gods." (Molinari 2022, 197).

On the basis of written and archaeological evidence Molinari proves that the key figure who led Thales to the philosophical movement towards the category of being is the river god Acheloios. The problem is that it is hardly possible for Thales to argue that some particular god is truer than another one, since one of the most important features of the pagan worldview is that the question cannot in principle be posed in this way. It is alike asking about which tree is more tree than another one. All mythological views are equally respectful.

When we turn to Anaximander, it appears to be even more difficult to connect a limitless entity with a particular deity. His beginningless principle, which "encompasses everything" and "rules everything," is, of course, closer to the idea of something divine rather than natural. We know that Simplicius attributes to Anaximander the idea that the infinite firmaments (worlds) are gods. However, to imagine some kind of infinite god is to also come to a contradiction, as Aristotle clearly says. According to H. Gottschalk

> "… 'indefinite substance' is not a suitable appellation for the parent and ruler of the universe, and the word 'indefinite' is meaningless unless we consciously abstract qualities from things, something that Anaximander probably could not do. The term *apei-*

> *ron* had the advantage of predicating something positive of the *arche* without committing Anaximander to any view of its nature. He chose it precisely because it did not refer to the kind of substance but only to its vastness of extent." (Gottschalk 1965, 53).

In his turn, J. Mansfield (2011) believes that infinity is a characteristic of a dynamic principle in which everything appears and disappears, while the elements themselves are constantly fighting with each other. At the same time, there is no direct mythological correspondence here. The closest thing to the infinite is Uranus, the heavens that contain the cosmos, but this analogy is far from fully valid. (A close look at Anaximander's teaching is presented by Couprie & Kočandrle 2013).

Nevertheless, if we take into account the objections to the direct transformation of mythological images into general concepts such as elements or principles, it becomes more convincing to believe that the connection here is not direct. Neither the image of the world Ocean river, nor the Egyptian image of Nun, nor even the image of Acheloios lead us to the image of water as an independent element. It is worth remembering that when Empedocles speaks of the four elements, he uses the names of gods: "Hear first of all the four roots of all things: Zeus the gleaming, Hera who gives life, Aidoneus, And Nêstis, who moistens with her tears the mortal fountain (D57 LM). But this is obviously a retrospective identification of the elements already discussed earlier with the gods. In the earlier Alcman, the primary (or penetrating all things) element is copper ("Everything has a nature similar to matter of copper" (POxy 2390, l. 17–18, Fragments 1989, 80) and copper is associated in Ancient Greece with Aphrodite (as the patroness of Cyprus with its copper mines) and Hephaestus. However, Alcman speaks in this fragment about Thetis. These examples only indicate that there are obviously no direct associations or analogies between certain elements and gods.

Anaximander is also credited with views that are almost impossible to connect with the doctrine of the infinite. So, what does the statement that thunder and lightning are the result of a split cloud have to do with it, or that the Sun is a hole in a wheel that moves in a circle twenty-eight (or twenty-seven) times larger than the Earth? In turn, the claim that eclipses are associated with the fact that the holes in the celestial spheres are blocked is completely rational and has nothing to do with any mythology. It is rational (though not convincing for Aristotle) to think of Earth as a cylinder equidistant from everything. It is also rational to argue that humans were born inside pisces and only after reaching a certain independence and the ability to protect themselves, they came out. But all these views cannot be deduced from the idea of the infinite.

At least it can be argued that the striving for the one, which is observed in mythology and guides the consciousness of ancient intellectuals, expresses itself in

parallel (1) in generalized images of the gods, where such gods as Zeus, Themis, Dike, as well as the goddesses of fate Moira and those who monitor the fulfillment of the divine laws of Erynias come to the fore; and (2) in such concepts as measure, justice, benevolence, infinity, water and fire. But using these concepts does not lead to empirical observations. Thales and Anaximander do not try to confirm their general statements with their observations.

Thus, the above leads to the conclusion that it is reasonable to speak only about the third position: within the framework of the emerging rational thought, general propositions and empirical statements *are practically unrelated to each other, existing in parallel*.

Then the picture builds up as follows: the Milesians and poets such as Alcman, or politicians-poets like Solon are reasoning using the most general categories, which ultimately find an absolute generalization in the poem of Parmenides with his concept of being. At the same time, those whom we call philosophers engage in empirical observations or talk about the world, making arguments that often do not relate to mythology. Therefore, the task is not to explain the emergence of philosophy as such, but to explain the emergence of rational thinking, which requires proof or at least substantiation of the statements being made.

The Individualistic Revolution in the Spiritual World

The key moment that determined the emergence of a new way of looking at the world is *a change in position towards the previous worldview*. This new position is expressed by Homer and Hesiod. Homer has a very definite idea of the speaker's personal position, for this he uses the word *autos*, which "... serves to indicate that an action or thought involves, affects, or regards the agent in some way or that it has a bearing on the agent's well-being» (Miller 2009, 30).[3] The fact that Homer represents not a local but a Pan-Hellenic position is clearly shown in a list of ships the *Iliad,* where the Achaeans are depicted obeying the will of a single Zeus and other Olympian (non-local) gods. Hesiod more clearly manifests an individual position, which is determined by a Boeotian peasant's approach to understanding and rethinking the mythological universe:

> "And yet Hesiod is without oriental precedent in one respect: the gods and the universe were described by him as a matter of private interest. Such freedom was unheard of in the Near East, except among the Hebrews, where Amos, for instance, was a herdsman.

[3] Although the question of to what extend Homer himself was aware of the personal individual principle remains open (Miller 2009, 44-45).

> In Egypt and Mesopotamia religious subjects were treated by members of the established hierarchy. But Hesiod was a Boeotian farmer called by the Muses, 'which time he tended his flocks under holy Helicon'." (Frankfort H. et al. 1949, 250).

G. Nagy argues that Hesiod was perceived as connected with a heroic cult; it is no coincidence that he bears the epithet 'servant' (*therapōn*) of the Muses. They give Hesiod a *skeptron* – scepter as an emblem of his transformation from shepherd to poet (Nagy 1990, 49). Hesiod's position thus turns out to be Pan-Hellenic rather than local. This allows him to speak on behalf of the king. The scepter received by Hesiod from the Muses means that the poet's words are endowed with the authority of the king – the authority emanating from Zeus himself (Ibid.):

> "For this is why kings are wise, because when the populace is being harmed in the assembly they easily manage to turn the deeds around, effecting persuasion with mild words; and as he goes up to the gathering they seek his favor like a god with soothing reverence, and he is conspicuous among the assembled people. Such is the holy gift of the Muses to human beings. For it is from the Muses and far-shooting Apollo that men are poets upon the earth and lyre-players, but it is from Zeus that they are kings" (Hesiod, *Theogony* 88-96, transl. Most 2006, 9-11).

We find out that a new situation is emerging socially, when the opinions of individual members of a community become universally valid and a group of intellectually significant individuals appears and authorizes itself regardless of the existing social structure. This group is by no means a single entity, although its members may meet at Greek festivals or competitions. They can live in the same town, or they can travel and communicate either in person or through students. They can take an active part in political life directly or through their works, like Thales, Tyrtaeus, Pythagoras or Solon, or they can withdraw from it, like Archilochus or Heraclitus:

> "Hesiod, Alcman, Epimenides, Xenophanes, and others show us that cosmology was not the private preserve of a select academy of 'Presocratics': in any Greek town, in any generation, there must have been rhapsodes, seers and amateur sages who would be ready to give an account of the origin of the world" (West 1967, 1).

Some of them continue the previous tradition of singers, but at the same time create new genres and reinterpret well-known myths about gods and heroes. They are filled with personal dignity, that is, they are proud not only of belonging to their family and social status, but also of their intellectual vocation, proud of their choice, their right to speak about what they consider to be true.

A rational rethinking of mythology turns out to be the starting point that determined the further development of critical thought. After all, if the mythological

representation of the world becomes an object of reflection, then it is obvious that there is a way beyond this representation. Jaeger also writes about this:

> "Hesiod's *Theogony* is already thoroughly Greek both in content and in spirit; and the impulse which makes the Ionian philosophers of nature seek to comprehend the world in universal terms takes a form that is utterly and unmistakably their own. The Hesiodic type of rationalism, with its interpretation and synthesis of the traditional myths, has given way to a new and more radical form of rational thinking, which no longer draws its content from the mythical tradition, nor indeed from any other, but takes as its point of departure the given realities of human experience – *ta onta,* 'the things that exist'." (Jaeger 1947, 18).

This new position allows us to begin to distinguish between what is perceived by the senses and what is not directly perceived. As a matter of fact, this distinction turns out to be the starting point of the reflections of the Milesians and other lovers of wisdom.

It should be noted that the distinction between the sensually given and the supersensible does not imply that "not perceived", "divine" or "other" is something unified. So it is precisely this idea – the idea of the one – that is fundamentally new, which is being developed by the generation of thinkers following Hesiod. In the teachings of all the first philosophers the problem of the correlation of the one and the many is discussed.

The aspiration for unity is obviously born earlier and stands outside of these considerations, defining them. It manifests itself both in the political and the religious consciousness, which begins to reflect on the mythological consciousness, critically comprehend certain myths and rituals.[4] For the Greeks, this intellectual search is determined by the need to build a polis as a political unity and the emergence of an individual religious consciousness, a religious teaching with its reinterpretation of Zeus as the beginning, middle and end of everything that exists (as manifested in Orphism). The root of the situation is that these lines of thought run parallel to the emergence of philosophy, and, accordingly, the philosophical movement towards an awareness of the unity of existence is only part of a more general intellectual development.

This is the period of the emergence of individual creativity and the individual search for truth, when singers, lyrical poets, politicians, philosophers begin to speak on their own behalf; the comprehension and rethinking of previous spiritual experience also begins, and the idea of a single law for all things gradually crystallizes. This happens both within the framework of mythological consciousness and within the framework of the emerging conceptual space.

---

[4] In this context, religious and mythological are understood as synonyms.

Clearly, it is futile to look for unity in the sensual world, because it is infinitely diverse. But it is also pointless to look for it in the spiritual world. There are spirits of the dead, and qualities inherent to individual gods, sometimes mere personifications (like Nike, victory), a huge number of spirits and demonic creatures, etc. (Cornford 1923, xi-xii). The highest level is occupied by the Olympian gods, who are fundamentally distinguished from humans by their immortality. Zeus rules over all of the gods. At the same time, he is not omnipotent. He, for instance, cannot save his children if their death is predetermined by fate.

Thus, one should turn to the supersensible in those divine images that occupy a special, higher position in relation to others. We encounter such personified images as fate (Moira), law and justice (Themis and Dike). Later, Physis is added to them, initially as "the nature of things" and later as "the surrounding world." Cornford gives the following definition of physis – "The object called by this name in Greek philosophy is concrete: it is a material continuum, which is also alive and divine, Soul and God – a substance, therefore, invested with mythical properties. This substance, rather than the manifold phenomena which Nature presents to us through our senses, is the primary object of early speculation; and from its inherent properties, as material, living, and divine, the various systems can be deduced, according as one or another interpretation is put upon what those properties imply" (Cornford 1957, viii). It is also obvious that *physis* obeys the laws of morality, which is clearly recorded, for example, by Anaximander. Later, in the period of sophistry, nature is conceptualized in opposition to the law (*nomos*) as originally existing in contrast to the order established from the outside.

The discovery of infinity

Anaximander calls arche the infinite, *apeiron*, and naturally *apeiron* finds itself beyond all four elements, generating them, and besides, he contains everything within itself and rules everything. Anaximenes, on the other hand, tries to combine these concepts into one thing – an infinite air which turns into the other three elements. A little later, his follower Diogenes of Apollonia speaks of the air as having thought and sensations. "Diogenes, just as he does in the case of life and thought, connects the sensations too with air," R10 LM).

Thanks to consciousness, the air contains the measure of everything: "It is impossible for it, without consciousness (ἄνευ νοήσιος), to be distributed (δεδάσθαι) in such a way as to contain the measures of everything (πάντων μέτρα): winter and summer, night and day, rains, winds and fair weather" (fr. 6 Laks, B3 DK, cf. Afonasin 2009, 565). Thus, Thales' followers accepted his logic and clarified the picture by expanding the category of infinity. It is this category that points to the divine principle, i.e. it fundamentally goes beyond nature, and at the same time it

turns out to be a condition for the integrity of nature. The combination of negative and positive leads to the idea that everything presented to man combines the divine and the sensual.

For Pythagoras, philosophy is participation in the beautiful, that is, the penetration of reason into the divine, which stands beyond the visible and controls it:

> "Heaven in its entirety, he said, and the stars in their courses, is a fine sight if one can see its order. But it is so by participation in the primary and intelligible. And what is primary is number and rational order permeating all there is: all things are ranged in their proper and harmonious order in accordance with these. Wisdom is real knowledge, not requiring effort, concerned with those beautiful things which are primary, divine, pure, unchanging: other things may be called beautiful if they participate in these." (Iamblichus, *On the Pythagorean Life* 59, tr. Clark 1989, 23-24).

The celestial realm is the divine world:

> «The sun and moon and other stars are gods, since heat predominates in them, and that is the cause of life. The moon is made to shine by the sun. Humans have a kinship to the gods by sharing in heat; that is why god exercises forethought for us (Diogenes Laertius, tr. White 2020, 336). "It is a part of aether, and due to this it is immortal, since of course the source from which it has been detached is immortal." (Ibid., 337).

For the Pythagoreans, the divine and the immortal are synonymous. So, according to Pythagoras, the divine, represented in numbers, was the true being, while the visible world turned out to be something else. Matter, on the other hand, is something fluid and changeable. This idea of the unchanging divine as truly existent is later found in Parmenides.

A good argument for the indistinguishability of the natural and the divine among the early philosophers is the previously mentioned fact that Empedocles calls the elements by the names of specific gods.[5] For Parmenides also "Hera is the air, and Zeus is heat" (R3 LM).

Xenophanes also builds an image of God, contrasting him with man. There are no words about immortality in the surviving texts, but the very negative logic of his reasoning clearly indicates that he is moving away from this key opposition: the gods do not reproduce, they do not have sensory organs, their thoughts differ from

[5] Thus the Aidoneus-Nêstis pair is opposed to the life-affirming Zeus-Hera pair, since the kingdom of the invisible is opposed to the kingdom of the visible. This is interesting especially considering that Nêstis was identified with Persephone. Here we again face the opposition of life and death, although in a different aspect. "The coupling of Nestis with Hades, the meaning of her name, her connection with tears, springs, and streams, and even Empedocles' allusive style all point – due allowance made for the factor of secrecy – to the very probable conclusion that Nestis was a cult title for Persephone" (Kingsley 1995, 354).

ours, etc. (Long 2019, 9). Strictly speaking, it was the realization of existence as an unchangeable divine being (after all, there is neither past nor future in the world of the gods), something that resists any change and is comprehended not by feelings, but only by reason, that made Parmenides a key figure of the Presocratic period of philosophy.

Thus, the sensory world turns out to be only a manifestation of what is beyond it. Nature, to use the words of Heraclitus, likes to hide. Then what is meant by "philosophy of nature"?

The most consistent philosophy of nature, with an attempt to exclude the supernatural, we find, of course, among the atomists. In their view, the world is infinite, and both components of the world are infinite – an infinite number of atoms and an infinite void in which these atoms move, forming everything around them in an infinite number of worlds. Here the influence of the divine is vanishingly small. Plato and Aristotle are not satisfied with the key element in this teaching – spontaneity:

> "There are some who actually ascribe this heavenly sphere and all the worlds to spontaneity. They say that the vortex arose spontaneously, i.e. the motion that separated and arranged the universe in its present order." (*Physics* 196a-b, Aristotle 1984, 26).

It is known that Democritus presents the view that everything is ruled by necessity, yet for Plato and Aristotle it means exactly the absence of reason. However, is it possible to assume that Democritus completely excludes the rational, which is certainly associated with the divine? As far as can be understood from the surviving fragments, Democritus' statements about the gods are contradictory. In his commentary to atomists' worldview C.C.W. Taylor says that there is evidence that according to Democritus "all events have determinate causes, and hence that nothing comes about by chance" and also "we have evidence that the atomists assigned some role to chance in the causation of events, though precisely what role is not easy to determine." (Atomists 1999, 190). There is some evidence that Democritus believed in divine *eidola*, which are either beneficent or hostile (Ibid. 214).

Cicero argues that Democritus

> "... has no fixed opinion about the nature of the gods. At one moment he holds the view that the universe includes images endowed with divinity, at another he says that there exist in this same universe the elements from which the mind is compounded, and that these are gods; at another, that they are animate images, which are wont to exercise a beneficent or harmful influence over us; and again that they are certain vast images of such a size as to envelop and enfold the entire world." (*De nat. deorum*, Cicero 1967, 115–117).

Cicero believes that such ideas about gods lead to the denial of religion, since chance denies rational causation. Yet the situation is complicated by the fact that Democritus' views are less consistent when it comes to other aspects of his worldview. Thus, Democritus, according to Cicero, in many places recognizes the possibility of foreseeing the future. But this is impossible if we remain in the position of chance as the foundation of worlds. Democritus' ideas of the soul are also quite contradictory. For him, the soul is a fire consisting of spherical atoms that determines the movement of living beings. At the same time, the soul and the mind are one and the same (Lurie 1970, 314-318).

Quite revealing in this respect are some of his statements presented by Dio Chrysostom:

> "Democritus says this about Homer: 'Homer, by getting a share in the divine nature, accomplished the ordering of all kinds of verses', meaning that he could not have composed such fine and learned poems without a divine and superhuman nature." (Atomists 1999, 137)

Then Democritus turns to ethics, and formulating his eminent doctrine of *eu-thumia* (well-being), says:

> "He who chooses the goods of the soul chooses more divine things; he who chooses the goods of the body chooses human things (Ibid. 235)."

Commenting this statement McGibbon concludes:

> "Here the mortal/immortal contrast is clearly the same as the human/divine and body/soul contrast ... The importance of the fragment is not only that it testifies to the same religious conception but explicitly links this conception to 'well-being' (*eu-thumia*). It is generally agreed that the latter was a central idea in Democritus' ethics, representing the goal towards whose attainment life should be directed. In the connection between 'well-being' and divinity, therefore, lies an indication that Democritus gave religious values an important place in his thought." (McGibbon 1965, 388-389).

Even if we accept that Democritus in his understanding of the universe as an infinite multitude of worlds freed himself from the idea of the supernatural as much as possible, still in his teaching about the soul he relies on a very clear idea of the role of the divine principle influencing human life.

It seems that the natural philosophy of ancient authors describes the world as inextricably containing the sensual and the supersensible. In other words, the divine is the most important part of the world, its target cause. The word "nature" is understood accordingly:

> «... the term *phusis* in the expression *peri phuseōs* или *historia peri phuseōs* comprises three things: (1) the absolute *archē*, that is, the element or cause that is both the primary constituent and the primary generator of all things; (2) the process of growth

> strictly speaking; and (3) the outcome, product, or result of this process. In brief, it means the whole process of the growth of a thing, from its birth or commencement, to its maturity. More precisely, the term *phusis*, in the expression *peri phuseōs* or *historia peri phuseōs*, refers, at a minimum, to the origin and the growth of the universe from beginning to end» (Naddaf 2005, 20).

This meaning was fully presented by the Stoics, starting with Zeno, who speaks of that nature as something that

> "… makes the cosmos cohere, and sometimes as what makes things on the earth grow. A nature is a state that changes on its own in accordance with seminal principles (*logoi*), both producing and making cohesive what it produces at determinate times, and performing in the same ways as the things from which it originated." (Diogenes Laertius, tr. White 2020, 309).

The world in their understanding includes gods and humans and everything that has arisen for them.

Concluding remarks

Therefore, if we are trying to find an idea of nature, which is described primarily as a material body, then we must turn to the ontology of the atomists or the *Physics* of Aristotle, i.e. to those lines of thought that led to science. The scientific reasoning of the Milesians is only quite indirectly leads to the philosophy of nature.

Is it possible to take Milesians' and other early philosophers' views on nature as an extension of their metaphysics? L. Zhmud considers the Pre-socratics precisely in this vein:

> "Already in Anaximander's book, one can see the movement of thought from cosmogony, which describes the origin of the world from *to apeiron*, to cosmology or an astronomical system, then to 'meteorology', which explains the origin of the seas, the causes of earthquakes, thunderstorms, etc., and finally to the origin of animals and humans. It was not by chance that Parmenides divided his poem into two parts, the first of which expounds his metaphysical doctrine of being, and the second, organized according to the type of the book of Anaximander, gradually moves from cosmogony and astronomy to physiology and medicine. Empedocles' religious and natural philosophical doctrines are set forth in two different writings, and Democritus' numerous books show an already far-reaching process of differentiation." (Zhmud 1994, 333).

However, the extant passages of the teachings and their interpretations do not confirm this conclusion. Rather, they speak of a gap between metaphysical speculations using specially created general concepts and explanations of natural phenomena. Even the most illustrative example of the Pythagoreans seems to say the

same thing. The Pythagorean doctrine of numbers remains at the level of metaphysical speculation and is not the foundation of mathematics or natural science, which appear later:

> "Number and mathematical science are by no means equivalent. Numbers go back in origin to the mists of prehistoric times, but mathematical science, properly speaking, did not emerge earlier than sixth- and fifth-century Greece" (Burkert 1972, 466).

Thus, the situation here is different: at best, the consistent development of metaphysical ideas in relation to natural phenomena can only be found in Democritus, and even then, with some reservations, whereas it is no coincidence that both Parmenides and Empedocles clearly define two different approaches to understanding the world ("everything"). Their natural philosophical views do not affect the way in which they characterize the phenomena of the outside world. It is no coincidence that in Alexandria, where science appears in a relatively modern sense, none of the philosophical schools are represented. Natural philosophy remained with philosophy in the Balkans, and science ended up in the Egyptian Museum.

Now we can answer the question posed in the title of this article. Yes, natural philosophy existed in antiquity, but it clearly saw the material world as having a divine foundation and never parted from the supernatural. At the same time, it did not become theology, remaining a doctrine about the world that included the divine, but without becoming a doctrine about God as such.

And when the Presocratics addressed only the sensory world directly, their ideas were what are considered the beginnings of science, and they were in no way connected with each other by philosophical reflection.

References

Afonasin, E.V. (2009) "Diogenes from Apollonia. Fragments and evidence", *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 3.2, 559-611. (In Russ.)

Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Princeton University Press.

Aristotle (1998) *The Metaphysics*. Transl. by H. Lawson-Tancred. Penguin Books.

Atomists (1999) *Fragments*. A text and translation with a commentary by C.C.W. Taylor. Toronto: University of Toronto Press.

Budge, W. (2008) *The Egyptian Book of the Dead*. Penguin Books.

Barnes, J. (1087) *Early Greek philosophy.* Penguin Books.

Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cherniss, H. (1935) *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. The John Hopkins University Press.

Cicero (1967) *De natura deorum. Academica*. Transl. by H. Rackham. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.

Copleston, F. (1993) *A history of philosophy*. V. I. *Greece and Rome*. Image Books.

Cornford, F.M. (1957) *From religion to philosophy. A study in the origins of Western speculation*. New York: Harper Torchbooks.

Cornford, F.M. (1923) *Greek religious thought from Homer to the age of Alexander*. London & Toronto: J.M. Dent & Sons LTD; New York: E.P. Dutton & Co.

Couprie, D., Kočandrle R. (2013) "Anaximander's 'Boundless Nature'", *Peitho. Examina antiqua* 1 (4), 63-91.

Diogenes Laertius (2020) *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. and transl. by S. White. Cambridge University Press.

Donskikh, O. (2025) "The idea of unity in ancient culture: from intuition to conceptual understanding", *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 19.2, 1050-1066. (In Russ.)

D'yakonov, I.M. (1990) *Arhaicheskie mify Vostoka i Zapada*. Moscow: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury (In Russ.)

Frankfort, H. et al. (1949) *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*. Penguin Books.

Gottschalk, H.B. (1965) "Anaximander's *Apeiron*", *Phronesis* 10.1, 37-53.

Granger, H. (2007) "The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy", *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 135-163.

Hesiod (2006) *Theogony. Works and days. Testimonia*. Ed. and transl. by G. Most. Cambridge, Mass, London: Harvard University Press.

Iamblichus (1989) *On the Pythagorean Life*. Transl. with notes and introduction by G. Clark. Liverpool University Press.

Jaeger, W. (1947) *The theology of the early Greek philosophers. The Gifford lectures 1936*. Oxford: Clarendon Press.

Khlebnikov, G.V. (2007) *Ancient philosophical theology*. Moscow: Nauka Publ. (In Russ.)

Kingsley, P. (1995) *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.

Laks, A. & Most, G., eds. (2016) *Early Greek philosophy*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.

Lebedev, A.V., transl. (1989) *Fragments of early Greek Philosophers*. Part 1. *From epic theocosmogonies to the emergence of atomistics*. Moscow: Nauka Publishing House. (In Russ.)

Long, A.G. (2019) *Death and immortality in ancient philosophy*. Cambridge University Press.

Lurie, S.J., ed. (1970) *Democritus. Texts. Translation. Studies*. Leningrad: Leningrad Branch of Nauka Publishing House. (In Russ.)

McGibbon, D. (1965) "The Religious Thought of Democritus", *Hermes* 93.4, 385-397.

Miller Jr., F. (2009) "Homer's Challenge to Philosophical Psychology", *Logos and Muthos. Philosophical Essays in Greek Literature*. Ed. by W. Wians. New York: State University of New York Press, 29-51.

Molinari, N.J. (2022) *Acheloios, Thales, and the Origin of Philosophy. A Response to the Neo-Marxians*. Archaeopress Publishing Ltd.

Naddaf, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*. State University of New York Press.

Nagy, G. (1990) *Greek mythology and poetics*. Ithaca & London: Cornell University Press.

O'Grady, P. (2016) *Thales of Miletus. The beginnings of western science and philosophy*. London & New York: Routledge.

Redford, D.B., ed. (2001) *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol. 2. Oxford University Press.

Rossetti, L. (2022) *Thales the Measurer*. London & New York: Routledge.

Vlastos, G. (1952) "Theology and Philosophy in Early Greek Thought", *The Philosophical Quarterly* 2.7, 97-123.

West, M.L. (1967) "Alcman and Pythagoras", *The Classical Quarterly* 17.1, 1-15.

Zhmud, L.Ya. (1994) *Science, philosophy and religion in early Pythagoreanism*. Saint Petersburg: VGK Publishing House, Alethea Publishing House. (In Russ.)

From "Pure" Roman to "Pure" Byzantine, Through Spolia: The Architectural Details in Afridar (Ashkelon)

Svetlana Tarkhanova
National Treasures Department of the Israel Antiquities Authority
svetlanat@israntique.org.il

Abstract. Modern Ashkelon, founded on the extensive remains of ancient Ascalon, is rich in architectural details; most are focused in the National Park near the Severan Basilica. However, many other artifacts are scattered throughout the current city. In the northern suburb known as Afridar, several collections of architectural elements are displayed at three open-air exhibitions—the "Court of Sarcophagi" and two locations on the shore. The origins of most of these items cannot be determined at this time, although some appear in documentation from the British Mandate period (1930s). This article highlights architectural details from Afridar, mainly from the "Court of Sarcophagi" exhibition, as well as from other sites in Ashkelon. Besides three items with Greek inscriptions, the rest have not been published until now. The author groups them into four categories based on style and date: 1. The "Purely" Roman details; 2. The Roman-Period Spolia Group; 3. The Byzantine-Period Spolia Group; 4. The "Purely" Byzantine-Period Group. All likely belonged to colonnaded structures of Roman and Byzantine Ascalon, such as streets, basilicas, and churches. Some elements are unique in style and lack parallels in local Roman-Byzantine art, and therefore deserve special attention and analysis despite their unclear original context.

Keywords: Ascalon-Afridar, polis, Roman basilica, Byzantine church, architectural details, capitals, columns, bases, pedestals, fluted cornice.

Introduction

This article highlights some architectural details featured at the exhibition "Advance Ascalon, Advance Rome" in the so-called "Courtyard of Sarcophagi" in Afridar, modern-day northern Ashkelon, recently renovated by the Israel Antiquities Authority. All the architectural finds on display were uncovered during the late British Mandate period in the 1930s, on the eve of archaeological research in ancient Ashkelon.

© Svetlana Tarkhanova, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-113-155

Ashkelon (ancient Ascalon[1]) has been known since ancient times, already mentioned in the Bible[2] as one of the five Philistine cities (12th–end of 7th centuries BCE). The Greek historian, Herodotus (circa 484–425 BCE), mentioned the famous temple of Aphrodite in the city.[3] Ashkelon's strategic location along the ancient Via Maris and its role as a key port city contributed to its prosperity throughout the 1st millennium BCE.

During the Roman period (1st century BCE–4th century CE), Ascalon was renowned as one of the most famous cities (poleis) of Provincia Judaea (Syria Palaestina after 135 C.E.), reaching a peak under the Severan dynasty (193–235 CE). Being a lavish Roman city, Ashkelon was dotted with monumental colonnaded or peristyle edifices, temples, a theater, an odeum, public bathhouses, and basilicas[4] (*Figs. 1-3*). One of the city's basilicas was referred to by Roman travelers as the "Golden Basilica". In the Talmudic literature, a specific basilica in the town is mentioned, where wheat was sold[5]. In the 4th century CE, the city gained the status of a Roman colony. During the Early Byzantine period (mid-4th to 7th centuries CE), Ashkelon was a significant Christian center with one or possibly two bishops.[6] It was depicted on at least two Early Byzantine ecclesiastical mosaic floors: in Madaba[7] and Umm al-Rasas[8] (*Fig. 4:a-b*). Eight Early Byzantine churches have been identified in archaeological excavations within the borders of the Roman Ascalon and across the various neighborhoods of the modern city[9]. Only two of these can still be seen today (*Figs. 5-6*).

The architectural elements on display date to the Roman and Byzantine periods[10]. They are grouped in the article into four assemblages ("families"), according to their type, style, and dating, and they will be described accordingly. All presented elements formed part of colonnaded architectural edifices from the Roman and Byzantine periods and originated, according to rare archival photos, in various

[1] The most exhaustive history of research and general historical outlines of ancient Ascalon were briefly but succinctly published in Ameling et al. 2014, 237-253.

[2] Judges 1:18; 14:19.

[3] Herodotus Books I-IV, 2007, 154f (=Hdt.1.105.2-4), after Ameling et al. 2014, 238.

[4] Shkolnik 2019, 31-36.

[5] Tosefta, Oholot 18, 10.

[6] Ameling et al. 2014, 249-251.

[7] Alliata 1998, 84.

[8] Piccirillo, Alliata 1994, 223, Tav. XVI.

[9] Bagatti 1974, 227-264; Huster 2015, 49.

[10] The exhibition also includes four Roman marble sarcophagi (coffins) and the statue of Apollo, which are not described here. The explications for these artifacts were prepared by Adi Zif, Classical period curator (Treasury Department of IAA).

parts of the Ashkelon district, including Tell Ascalon (now part of the modern National Park of Ashkelon). The ecclesiastical elements were most probably revealed in the churches of Ascalon-Barnea (in the territory of modern Afridar). Most interesting among them are those that were originally Roman constructive elements dating to the 1st–2nd centuries CE and were later reshaped and reused in the churches. The elements were carved from different stone species: most of the architectural elements were carved from light grayish Proconnesian or Phrygian marbles. These marbles were quarried continuously on Marmara Island and in Anatolia during the Roman and Byzantine periods.[11] Only the details with Greek inscriptions were published in various articles and monographs (references will be provided accordingly), while the remaining items have never been published before[12].

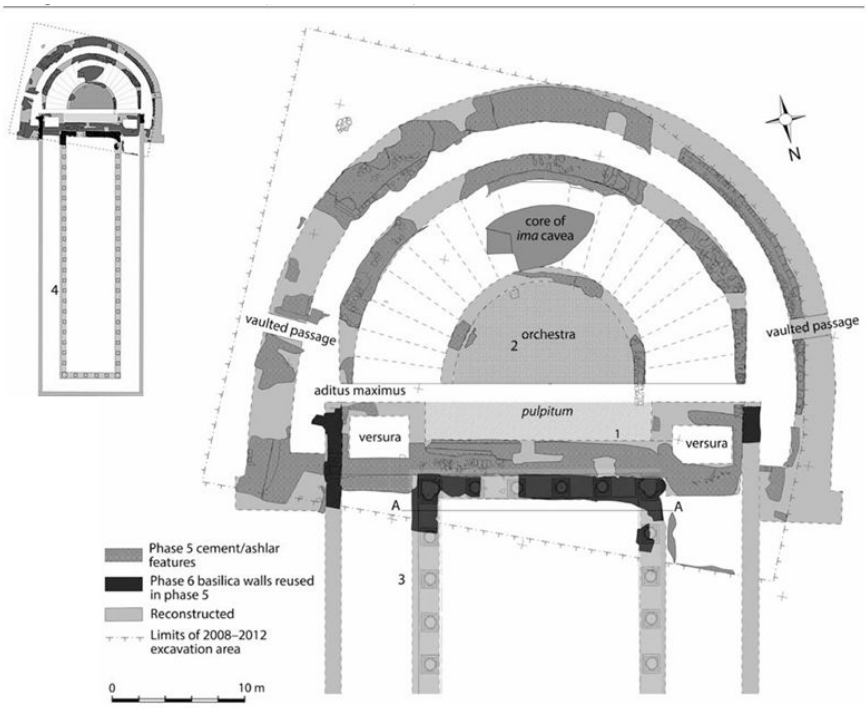


Fig. 1. Ascalon, the Severan basilica. After: Boehm et al. 2016, 293, Fig. 16.

[11] Ward-Perkins 1980; Ward-Perkins 1992.

[12] The article was prepared during my work on the exhibition, in collaboration with the curator of the British Mandate period, Allegre Savariego (Treasury Department of IAA).



Fig. 2. View of the Severan Basilica in 2017. Photos of the author.





Fig. 3. View of the Severan Basilica during the recent restoration in 2024.
Photos of the author.



a.



b.

Fig. 4. a. Ascalon on the Madaba mosaic map (5th century CE). From: Alliata 1998, 86. Courtesy of Studium Biblicum Franciscanum Photographic Archive; b. Ascalon on the mosaic within St. Stephan church, Umm al-Rassas (dated to 756–785 CE). Photo of the author.



Fig. 5. Church of "Green" Mary in Ascalon. Byzantine,
rebuilt during the Crusader period. Photo of the author.



Fig. 6. Chapel in Afridar-Ashkelon. Photo of the author.

Four "Families" of the Architectural Artifacts

I. The "Purely" Roman details

The first group consists of "purely" Roman details. These are four Corinthian capitals and three segments of granite column shafts (displayed outside of the courtyard), which originated in the basilica, odeum, streets, or forum of the city of Ashkelon.[13]

– Corinthian capitals.

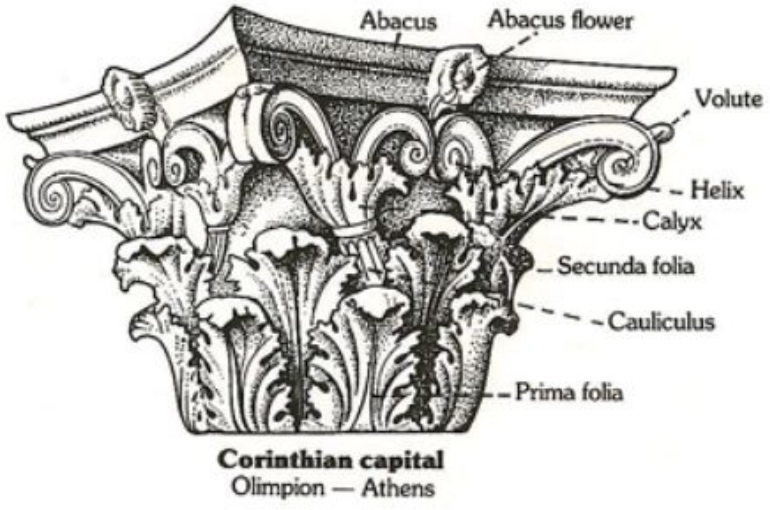


Fig. 7. Classical Corinthian capital and its parts.
From: Jacoby, Talgam 1988, 9, Fig. 3. Courtesy of the Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem.

The marble Corinthian capitals (nos. 1-4; *Figs. 8-11*) are comprised of two rows of spiky acanthus leaves of the Asiatic type (named by Ward-Perkins "Asiatic Corinthian"[14]). Three of the four capitals (nos. 2, 3, and 4; *Figs. 9-11*) might be attributed to the type of the Middle/Late Roman capital with double helices[15]. The capitals of this type were still in use in the early 4th century CE and they were of various

[13] Garstang 1922; Garstang 1924; Fischer 1995; Fischer 2008; Boehm et al. 2016; Shkolnik 2019, 31-36, Figs. 16-18; Bar-Nathan, Ganor 2021; Dell'Acqua 2021.

[14] After Dell'Acqua 2021, 137.

[15] Wilkinson 1987, 82-110; Fischer 1990, Pls. 36-39:202, 204, 209, 210, 214, etc.; McKenzie 2007, 223-227.

scales[16]. Capitals of this type were revealed at Tel Ascalon within and near the Severan Basilica (excavated at the spot of the modern National Park)[17], and in plenty of other Roman sites of the Land Israel and of Asia Minor (Smyrna, Sagalassos, Ephesos, etc., dated to the end of the 2nd century CE). The *helices, calyces,* and *fleurons* are of different types or asymmetrical, even on the same capital (especially on capital no. 1, *Fig. 8*). These features give the impression that the artisan had some freedom in decorating relatively standard capitals. According to the scale, the capitals nos. 1-4 are considerably smaller in scale than the 22 capitals suitable for the inner colonnade of the Severan Basilica (their height was 0.85-0.90 m, and the diameter 0.74 m)[18]. Also, they are different in scale. They could originate either from the *scaenae frons* or the second floor of the basilica (the second floor and attic were suggested by M. Fischer[19]) or from another urban building that is not excavated yet or lost in oblivion (the other basilica, odeum, forum, or colonnaded streets (*cardos* and *decumani*)). One capital (no. 4, *Fig. 11*) is carved from dark gray marble, apparently from Moria quarry in Lesbos. One such capital was found in Roman Ascalon[20].

[16] Tarkhanova 2016, 237-238.

[17] Boehm et al. 2016, Fig. 22:e; Bar-Nathan, Ganor 2021, 122, Fig. 10; Dell'Acqua 2021, 138-141, Figs. 3, 7-9.

[18] Dell'Acqua 2021, 137, 143, Fig. 11.

[19] Fischer 1995, 143-144, Fig. 21. Such medium-sized capitals were more suitable for their reusement in the ecclesiatical architecture than the large-sized capitals, which belonged to the peristyle hall of the Severan basilica as generally the Early-Byzantine churches are smaller in scale (with the rare exclusions such the Holy Sepulchre in Jerusalem or Basilica of Nativity in Bethlehem). This apparently explains why such medium-sized capitals were not revealed in the Severan basilica.

[20] Anevlavi et al. 2022, 5, Fig. 5; 11, Fig. 9; 16.



Fig. 8. Corinthian capital, item no. 1. Photos and processing by the author.
Proconnesian marble. Meas.: h 0.85 m, w 0.80 m, d 0.50 m.
IAA inv. no. 1947-7391.



Fig. 9. Corinthian capital, item no. 2. Photos and processing by the author.
Proconnesian (?) marble. Meas.: h 0.57 m, w 0.80 m, d 0.35 m.
IAA inv. no. 1947-7390.



Fig. 10. Corinthian capital, item no. 3. Photos and processing by the author.
Proconnesian (?) marble. Meas.: h 0.70 m, w 0.60 m, d 0.38 m.
IAA inv. no. 1947-7390.



Fig. 11. Corinthian capital, item no. 4. Photos and processing by the author.
Paros (?) marble. Meas.: h 0.73 m, w 0.90 m, d 0.43 m
IAA inv. no. 1947-7388/1947-7368

– Monolith shafts.

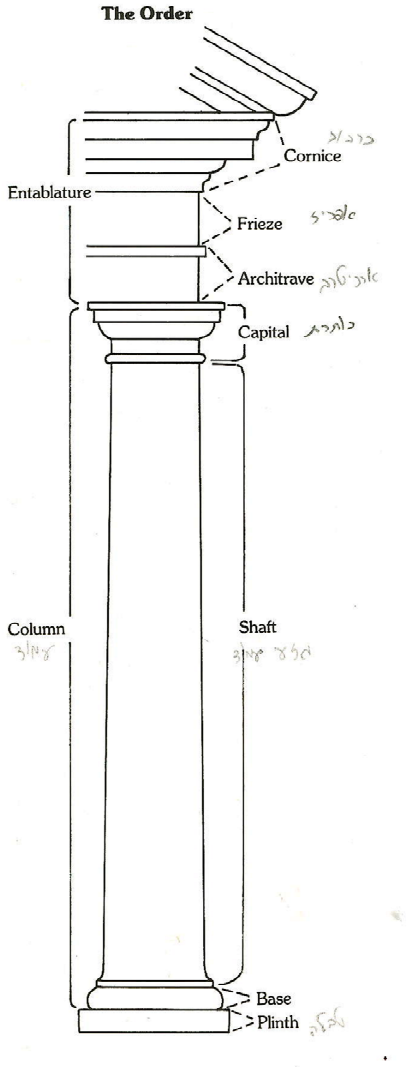


Fig. 12. Classical column set and its parts.
From: Jacoby, Talgam 1988, 7, Fig. 1. Courtesy of the Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem.



Fig. 13. Column shafts, items nos. 5, 6, and 7.
Photo and processing by the author. Troad gray granite.
Meas.: no. 5 – h 1.91 m, d ca. 0.45 m; no. 6. – h 1.87 m, d upper 0.393 m,
d lower 0.44 m; no. 7 – h 1.42 m, d upper 0.47 m, d lower 0.52 m.

The three segments of monumental column shafts on display (nos. 5, 6, and 7, *Fig. 13*) were carved from Troad gray granite. The left segment comprises the middle part of the shaft, while the middle and right segments are the upper and the lower parts of the shaft, as indicated by their proportions and moldings (*entasis, apophyges superior* and *inferior, Fig. 12*).

This type of granite was quarried in Northwestern Anatolia, in Asia Minor, and transported throughout the Mediterranean area and as far as the hinterlands of the Near East during the first and second centuries CE[21]. These quarries, and the workshops that operated within them, were one of the largest monopolies on architectural elements in the Roman world. The shafts were created according to a standard scale, matching the other parts, such as capitals and bases, which were carved in other quarries (Nicomedia, Proconnesus, Phrygia, etc.). It is noteworthy that

[21] Ward-Perkins 1992, 65.

these shafts may fit several of the Roman marble capitals on exhibit. Dozens of such granite shafts are scattered throughout the ancient site of Ashkelon, probably originating from the colonnaded streets or the forum of the polis. Troad granite shafts were revealed in Jerusalem, Beth Shean, Tiberias, Hippos-Susita, Caesarea, Apollonia, and many other Roman sites in the Holy Land.

II. The Roman-Period Spolia Group

This set consists of three Middle and Late Roman elements bearing Greek inscriptions (items nos. 8, 9, 10, *Figs. 15-18*). Unlike the other items presented at the exhibition, these are more well-known and have been published. All these Early and Middle Roman elements bear traces of secondary use in later periods.

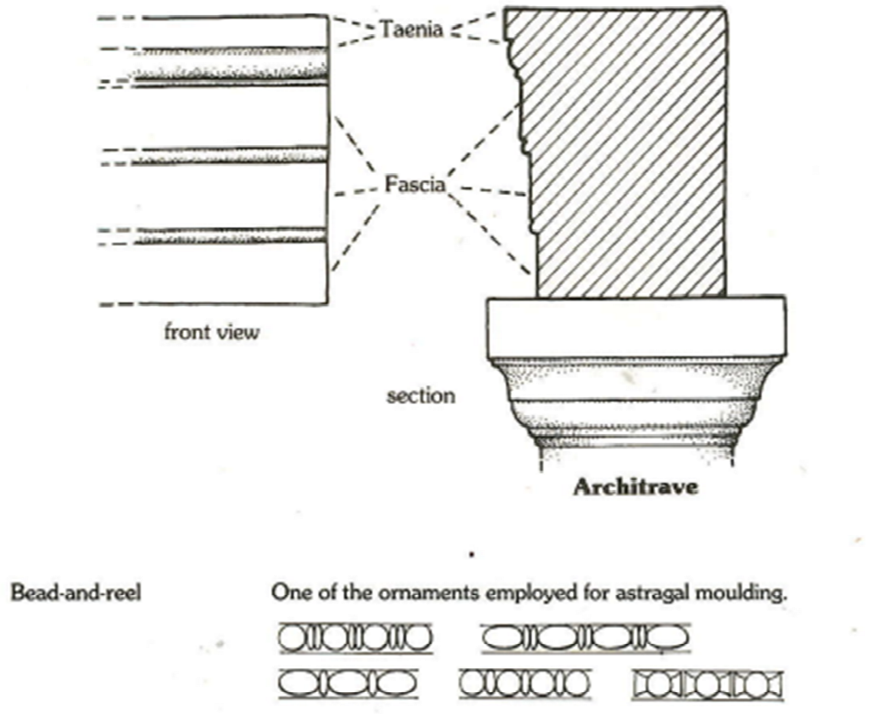


Fig. 14. Architrave and elements of its decoration in
Greco-Roman and Byzantine tradition. From: Jacoby, Talgam 1988, 11, Fig. 5; 26.
Courtesy of the Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem.



Fig. 15. Architrave reused as a block with the inscription, item no. 8.
Photos of the author. Afyon or Aphrodisias marble. Meas.: h 0.28 m, w 0.70 and 0.50 m, d of the medallion 0.26 m; letters ca. 0.055 m.[22] IAA inv. no. 1947-7398.

[22] After Ameling et al. 2014, 270-271, no. 2334.



Fig. 16. Architrave reused as a block with the inscription, item no. 8.
Photos from the British Mandate Archive
(folder Ascalon II, SRF_12(158_158)).

This short segment of the marble architrave fragment (no. 8, *Figs. 15-16*), which initially bore three *fasciae* and two *bead-and-reel astragali* (*Fig. 14*), was sawn to be reused. On its long lateral side, the plain, flat wreath, flanked by two broad-pointed acanthus tendrils, was carved. The patterns are relief but blocked out; the background is covered with claw chiseling traces and dots. Within the wreath, the Greek acclamation is engraved (dated by epigraphic features to the 4th century CE). The marble was quarried in present-day Afyon or Aphrodisias. It was unearthed during the British excavations of 1920–1922 within the Roman basilica. The item was often published because of its famous inscription. It is believed that the architrave initially adorned the odeum scaenae frons or some other part of the basilica, together with several similar architrave blocks found in Ascalon.[23]

ΑΥΞΙ
ΑΣΚΑΛ
ΑΥΞΙΡΩ
ΜΗ
Αὔξι | Ἀσκάλ(ων), | αὔξι Ῥώ|μη

"Advance Ascalon, advance Rome"

The inscription, its reading, and translation are cited after Ameling et al.[24]

[23] Fischer 1995, 125-126, Fig. 7; Pensabene 1997, 367, Figs. 109-110; Boehm et al. 2016, 302-306; Ameling et al. 2014, 270-271, no. 2334; Dell'Acqua 2021, 141-142, ref. 40, Fig. 10f.

[24] Ameling et al. 2014, 270-271, no. 2334.



Fig. 17. Column with a Greek Inscription, item no. 9.
Photos of the author and from the British Mandate Archive (folder Ascalon II, SRF_12(158_158)). Proconnesian or Phrygian marble. Meas.: h 0.95 m; d 0.49 m; letters 0.054-0.075 m.[25] IAA inv. no. 1951-146.

This lower segment of a Roman column shaft (traces of *apophyge inferior* in the lower part are noticeable) is inscribed with a Greek inscription (no. 9, *Figs. 17*). It was found near the Byzantine church in Ashkelon-Barne‘a. It was sawn and reused as a lintel.

ΕΙΣΘ[--]
ΝΙΚ[--]
ΙΟΥΛΙ[--]
ΕΞ[.]

[25] After Ameling et al. 2014, 262-263, no. 2326.

εἷς θ[εός]. | νίκ[α,] | Ἰουλι[ανέ].| (ἔτους) εξ[υ’]

“One God. Iulianus, be victorious! In the year 465” (=361/2 CE)

Only two digits of the date are mentioned in the inscription, but it was convincingly reconstructed from the historical context. It corresponds to November 361/362 CE, when the Roman Emperor, Julian the Apostate (November 3, 361–June 26, 363) was in Antiochia, shortly before his death. This inscription testifies that the population of Ascalon supported Emperor Julian in his brief revival of paganism during the rapid spread of Christianity. The inscription, its reading, and translation are cited after Ameling et al.[26]



Fig. 18. Column with a Greek Inscription, item. no. 10.
Photos of the author and from the British Mandate Archive (folder Ascalon II, SRF_12(158_158)). Proconnesian or Phrygian marble.
Meas.: h 0.67 m, w 0.29 m, d 0.25 m; letters 0.035 m.[27]
IAA inv. no. 1958-66.

This lower segment of a Roman column bearing a Greek proclamation was sawn at a later stage, destroying part of the inscription (item no. 10, *Fig.* 18). According to the mason’s mark “H,” the inscription was engraved on the eighth column of the colonnade. It was inscribed during the reign of the Roman Emperor Commodus (Summer 177–December 31, 192 CE).

[26] Ameling et al. 2014, 262-263, no. 2326.

[27] After Ameling et al. 2014, 277-278, no. 2338.

[--]ΜΜΟΔΟΥ
[--]ΥΣΕΒΑΣΤΟΥ
[--]+ΕΞΑΜΗΝΟ[.]
[--]ΑΠΟΛΛΟΔΟ[...]
[--]ΜΙΛΤΙΑΔΟΥ
[--]ΥΠΡΟΕΔΡΟ[.]
Η

[ἔτους ιβ’? Κο]μμόδου | [Ἀντωνείνο]υ Σεβαστοῦ | [τοῦ κυρίου] β’(?) ἑξαμήνο[υ | ἐπὶ] Ἀπολλοδό[του | τοῦ] Μιλτιάδου | [ἐγερσίτο]υ προέδρο[υ] | η’

“In the twelfth year of Commodus Antoninus Augustus, our Lord, in the second (?) half of the year, when Apollodotus son of Miltiades was responsible for the work when he was prohedros. Eighth”
The inscription, its reading, and translation are cited after Ameling et al.[28]

[28] Ameling et al. 2014, 277-278, no. 2338.

III. The Byzantine-Period Spolia Group

This group comprises Roman architectural elements that were reshaped and reused in Byzantine monumental edifices, such as churches (nos. 11 and 12, *Figs. 20-21*).

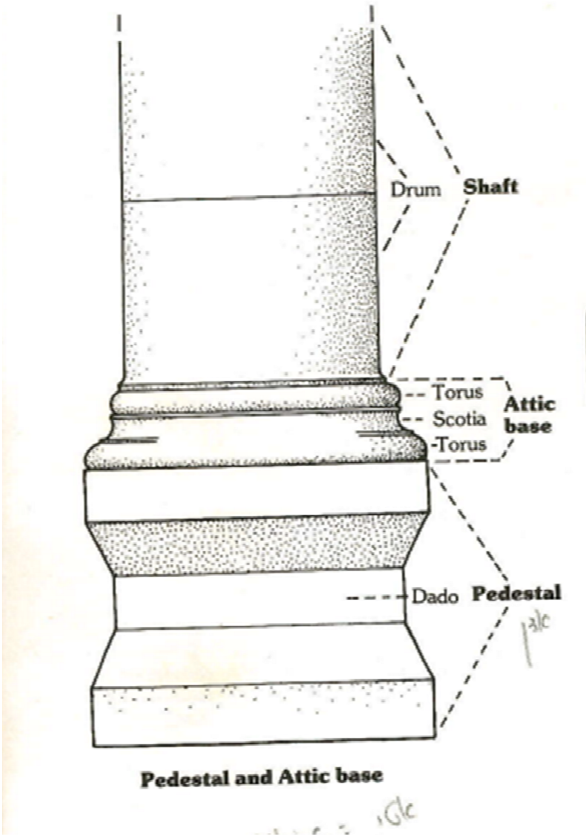


Fig. 19. Classical pedestal with the attached Attic base and the lower drum of the shaft. After: Jacoby, Talgam 1988, 8, Fig. 2. Courtesy of the Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem.



Fig. 20. Roman Attic base reused as a Byzantine cornice, item no. 11.
Photos of the author. Phrygian (?) marble.
Meas.: h 0.26 m, w 0.68 m, l 0.90 m.
IAA inv. no. 1947-7411.

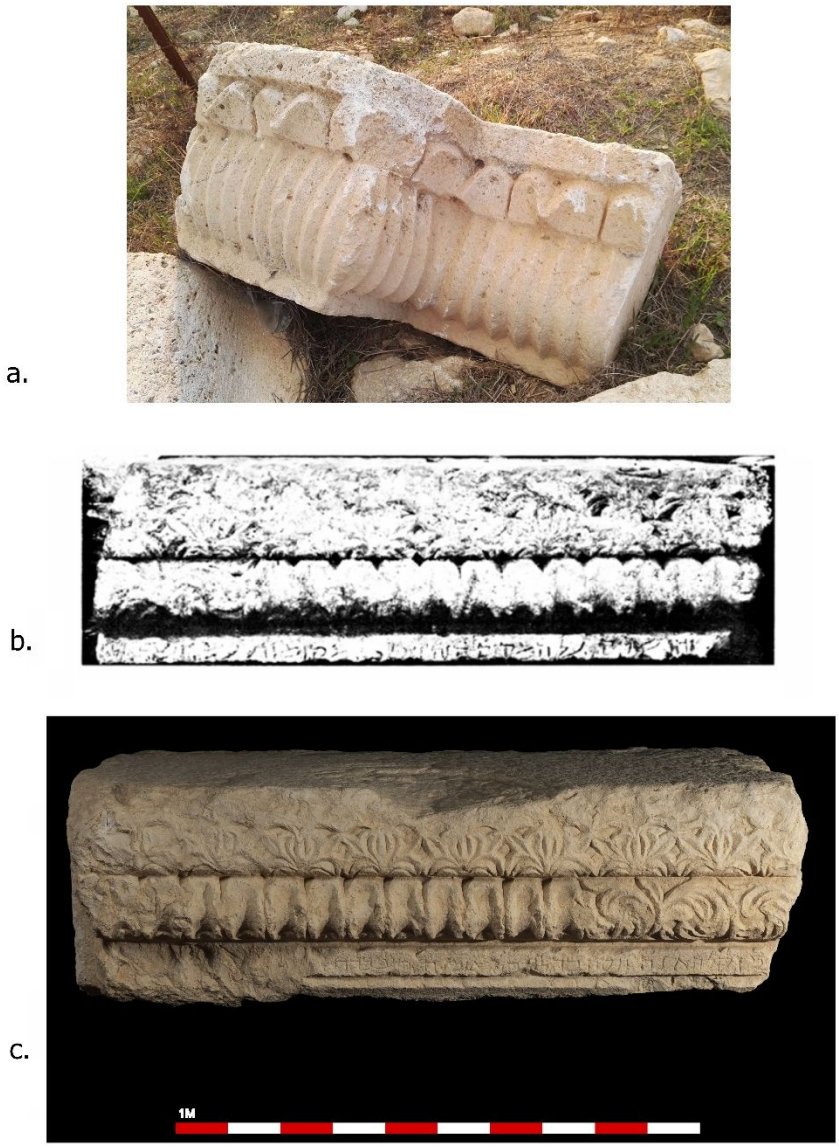


Fig. 21. a. Fluted capital and cornice in Burj Beitin. Photo of A. Zelikman. b. First segment of the fluted frieze from the synagogue in ʻAlma. From: Hachlili 2013, 475, Fig. X-1:b. c. Second segment of the fluted frieze from the synagogue in ʻAlma (IAA no. 1958-730). Photo: E. Ostrovsky. Courtesy of Israel Antiquities Authority.

The architectural element on display was originally a Roman Attic semi-base, which was turned upside down. On its rear side, the fluted cornice (*cyma reversa*) with a hidden cross among the short flutes was carved (no. 11, *Fig. 20*). The round (moon-like) moldings (so-called cablings) within the flutes show their bottom part. Between the flutes are stands with gems instead of arisses (ribs). The fluted

cornices are known from Hellenistic and Roman times in local and regional architecture[29]; however, only Late Antique/Byzantine parallels will be mentioned here.

Several fluted architectural fragments are associated with the Late Antique synagogues in the Golan and Galilee. The arch of the basalt niche in the Khorazim synagogue is decorated with a row of short flutes.[30] The fluted frieze was revealed in secondary use in the wall of the late house in Yehudiyye. The fragment is currently on site. It was published only on the Israel Antiquities Authority's archaeological survey map website.[31] The existence of the Late Antique synagogue in this settlement is attested by a rich collection of architectural remains scattered across the site, which were secondarily reused in later houses.[32] Another flattened fluted frieze was revealed in the secondary use in Hoha, where the secondarily used architectural elements suggest the existence of a synagogue.[33] The flutes bore cablings from both ends (upper and lower), which is a very unusual, unclassical feature. Two fragments of the same molded, convex, fluted frieze with the Hebrew-Aramaic inscription are known from the village of 'Alma, which is near Kafr Baram (*Fig. 21:b*). One of the two known fragments (with the beginning of the inscription) was revealed in 1914 and is currently located in the modern synagogue in 'Alma. The second fragment (containing the middle section of the inscription) was discovered in 1957 and is presently in the IAA treasure department (IAA inv. No. 2025-537). The frieze with the end of the inscription is still missing.[34] The flutes of the

[29] Tarkhanova, submitted for publication.

[30] Yeivin 2000, 50, Fig. 117; 90, Pl. 23.

[31] URL: https://survey.antiquities.org.il/" \l "/MapSurvey/43/site/6422

[32] Urman 1995, 496-499; published at the site of Archaeological Survey of Israel, URL: https://survey.antiquities.org.il/index_Eng.html#/MapSurvey/35/site/5180 ; see the page of the synagogue at the Bornblum Eretz Israel Synagogues Website, Kinneret College on the Sea of Galilee; URL: https://synagogues.kinneret.ac.il/synagogues/yehudiyye/ . In the fall of 2025, archaeologists from Kinneret College on the Sea of Galilee (Dr. M. Osband, Prof. H. Ben David, Dr. B. Arubas) initiated excavations of the synagogue. Plenty of preliminary popular articles appeared online. See, for example, URL: https://www.israelhayom.com/2025/10/05/ancient-underground-synagogue-discovered-in-golan/

[33] Maoz 1995, Pl. 27, Fig. 2; see the page of the synagogue at the Bornblum Eretz Israel Synagogues Website, Kinneret College on the Sea of Galilee; URL: https://synagogues.kinneret.ac.il/synagogues/hoha/.

[34] Naveh 1978, 22; Hachlili 2013, 475, Fig. X-1:b; see the page of the synagogue at the Bornblum Eretz Israel Synagogues Website, Kinneret College on the Sea of Galilee; URL: Ben David, C. Osband, M. Aviam, M. Site: ‘Synagogues.Kinneret.ac.il’, The Bornblum Eretz Israel Website for the Study of Ancient Synagogues, accessed on 02 December 2025, https://synagogues.kinneret.ac.il/synagogues/alma/. The second fragment was recently

frieze are convex, plump, and with cablings. A very similar frieze with identical moldings and sections was found in Roman Byblos.[35] In the Capernaum synagogue, the fluted ornament was applied in a very interesting way: the protruding imposts attached to the peopled scroll frieze were adorned with flutes from both lateral sides. They were convex in both transverse and longitudinal sections and bore prominent cablings at the lower ends.[36]

Only one fluted member might be associated with the local Early Byzantine churches. It was found in secondary use in Burj Beitin, near the hypothetical remains of the Byzantine church.[37] The element belonged to the squared pilaster cap, which was incorporated into the continuous frieze. Both the cap and the frieze were adorned with the reeded/fluted ornament, with convex section (*Fig. 21:a*).

Marble fluted cornices and friezes are known in Asia Minor, for example, in the church of St. Michael at Miletus in Caria[38] or in the Arslanhani camii in Ankara in secondary use.[39] Some fluted capitals are also known in Syria. The capital with the twisted flutes tapering towards the bottom was found in the 5th-century CE dwelling in Kokanaya.[40] In the church of St. Simeon in Qalat Siman, the impost, friezes over the column, and arcuated friezes over the entrance (late 5th century CE)[41] were decorated with short flutes.

shot in the short promotional video "Meet Alma – the Lost Jewish Settlement of Thousands of Years" (in Hebrew). URL: https://www.hidabroot.org/video/219159.

[35] Pensabene 1997, 310-311, Fig. 41.

[36] Kohl, Watzinger 1916, 29, Abb. 54; see the page of the synagogue at the Bornblum Eretz Israel Synagogues Website, Kinneret College on the Sea of Galilee; URL: https://synagogues.kinneret.ac.il/synagogues/capernaum/ .

[37] Unpublished, was revealed at the site by A. Zelikman.

[38] Niewöhner 2021, 124, Fig. 330.

[39] Niewöhner 2007, Tafel 47, no. 403.

[40] Vogüé, Waddington 1865-1877, Pl. 106.

[41] Vogüé, Waddington 1865-1877, Pls. 147-148.

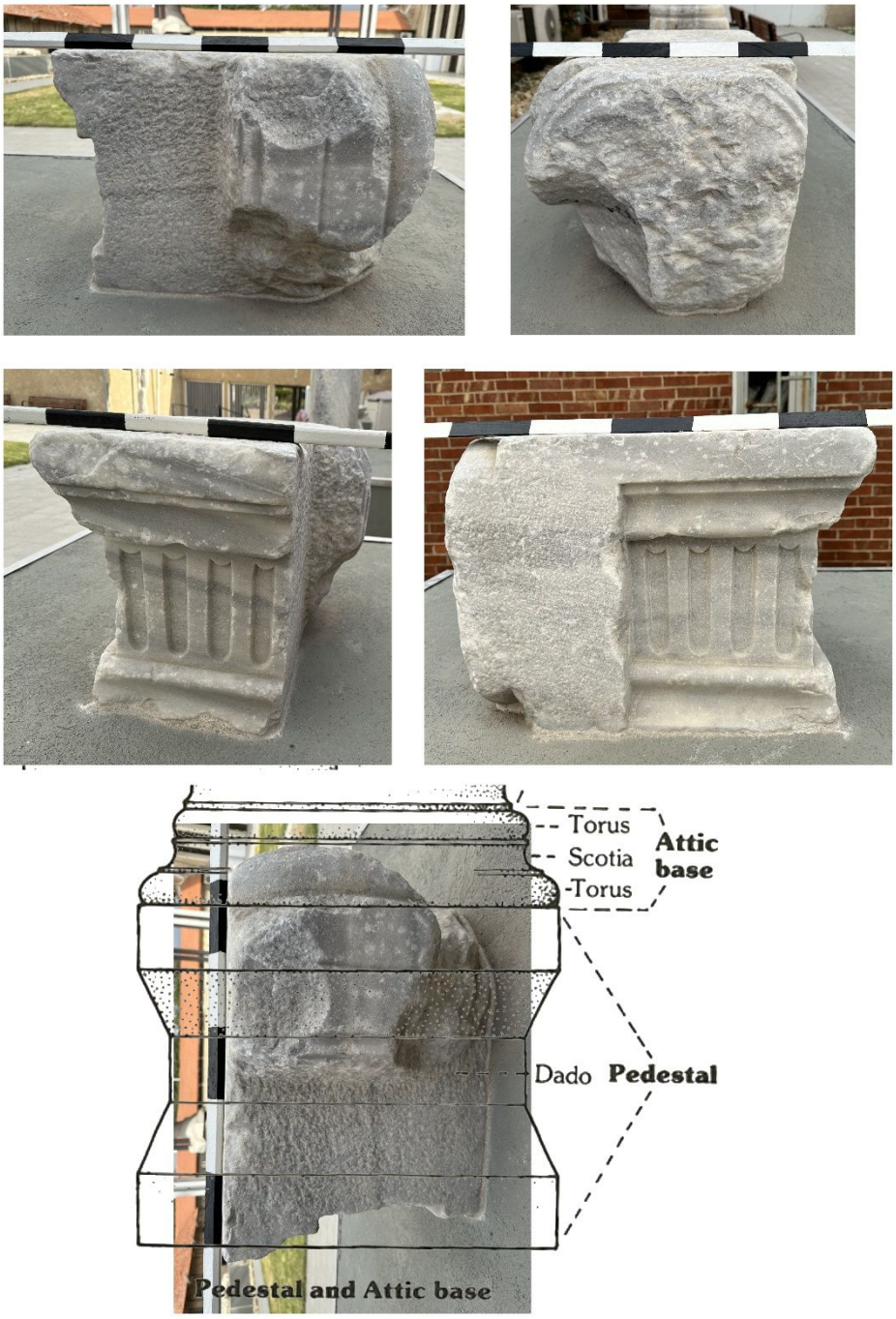


Fig. 22. Roman Attic Base reused as a Byzantine fluted pedestal, item no. 12.
Photos and processing by the author. Phrygian marble.
Meas.: h 0.37 m, w 0.38 m, l 0.49 m.
IAA inv. no. 1947-7412.



Fig. 23. Roman pedestals found near the Severan Basilica and scattered at the site of the modern city of Ashkelon. Photos of the author.

The original Roman Attic base, with a squared pedestal, was sawn and chiseled on three of its sides in the Byzantine period, preserving only the rounded torus and part of the cornice (no. 12, *Fig. 22* (see also *Fig. 19*)). Similar complete pedestals were found near the Severan Basilica of Ashkelon and vicinity[42] (*Fig. 23*). In the Early Byzantine period, the semi-pedestal of a smaller scale was carved on the bottom

[42] Dell'Acqua 2021, 137, Fig. 3.

side of the pedestal under consideration (no. 12). It was decorated with a molded cornice, base, and a fluted dado between them. The cablings are showing the bottom part of the pedestal (it is presented in the upside-down position). Apparently, the pedestal was incorporated in the same edifice as the fluted cornice, presumably a church (item no. 11, *Fig. 20*). The style of the fluted pedestal is Byzantine, though the typologically close parallels among the local architecture are known only from the Crusader Church of Nativity in Bethlehem (Bagatti 2002, Pls. 2, 4).

The secondary use of architectural features (spolia) is a well-documented phenomenon in the archaeology of Israel, discussed by M. Fischer[43], among others.[44] From Jerusalem, the trend is well known, as evidenced by the Temple Mount excavations, which have revealed many Herodian and Roman architectural details integrated into Byzantine and Early Islamic buildings, as well as Byzantine elements incorporated into Umayyad structures.[45] Mainly, these spolia in Jerusalem architecture were used as building stones for constructive purposes, except for the Byzantine lintel in the wall of the Umayyad palace near the Temple Mount and the chancel screen panel with *stephanostaurion* in the wall of the Dome of the Rock mosque. This practice contrasts with the use of ancient details in buildings for aesthetic or ideological purposes, such as manifesting the victory of a new religion over an older one, such as the victory of Christianity over Paganism or Islam over Christianity.[46] In these cases, the spolia were incorporated into edifices to create stylistic accentuations, for example, Roman items in Late Antique synagogues and Byzantine items in Early-Islamic mosques, "archaized" their decorative style.[47] In the territory of the Land of Israel, Roman details were reused in churches at Hippos-Susita, Tabgha, Shiloh, and elsewhere; additionally, Roman spolia decorated Late Antique synagogues in Capernaum, Baram, Khorazim (?), Rehov, and elsewhere.[48]

[43] Fischer 1998, 287-291.

[44] Habas 2016; Tchekhanovets 2016.

[45] Peleg 2003, 150-151; Habas 2013.

[46] Deichmann 1975; Brenk 1987; Saradi 1997; Kinney 2001, etc.

[47] Aviam 2004, 156-159; Tarkhanova 2016, 307-324.

[48] Tarkhanova 2016, 307-324; Tarkhanova 2018.

IV. The "Purely" Byzantine-Period Group

The last group of elements consists of the "purely" Early Byzantine elements, which were manufactured specifically for ecclesiastical decoration. They all comprise column sets of different scales.



Fig. 24. Marble Byzantine Impost Capital, item no. 13. Photos of the author.
Proconnesian or Phrygian marble. Meas.: h 0.40 m, w 0.75 m.
IAA inv. no. 1947-7430.

a.



b.



Fig. 25. Impost capitals: a. originated from the Holy Sepulchre (currently in the Flagellation Museum in Jerusalem); b. unprovenanced, presented in the Museum in Sdot Yam. Photos of the author.

This large impost capital is an unusual find in the Land of Israel (no. 13, *Fig. 24*), with only a few similar examples, four of which originated in the Holy Sepulchre church in Jerusalem.[49] Another one is on display at the museum in Sdot Yam (*Fig. 25*). Many other parallels are known from churches in Constantinople, Asia Minor, and Greece. The impost capital comprises a heavy pyramid, which is truncated in its upper part, and an *egg-and-dart* collar in its lower part; small volutes emphasize its corners. A unique feature depicted on this capital is the *stephanostaurion* composition: a wreath with a cross flanked by two ivy tendrils. It is well-preserved only on one side, yet chiseled out on the other sides. This composition usually adorns chancel-screen panels rather than capitals. Still, some parallels can be observed among the Early Byzantine art of Asia Minor.[50]

This Early Byzantine Corinthian capital is adorned with two rows of broad acanthus leaves, only four in each row. The leaves are stylized, forming geometrical figures between the lateral lobes. Sometimes, the tips of the leaves touch each other, creating masks. Hence, this type of leaves was called "mask-acanthus" ("broad-pointed")[51]. The volutes join in the center of each side of the capital and form a V-shaped figure, corresponding to the so-called V-type Corinthian capital, which was very popular in early Byzantine art.[52] The *abacus* is decorated with a row of semicircular petals on all four sides. The *fleurons* are adorned with crosses of different shapes. Similar V-type capitals were found in seven churches in the Holy Land, including the church in Ashdod-Yam/Azotos Paralios.[53] Some other V-type capitals are scattered in the territory of the modern Ashkelon, in ancient Apollonia and Caesarea. They lack firm context and remain unpublished.

[49] Di Segni 2011.

[50] Niewöhner 2021, 62, Fig. 151; 65, Figs. 161-163; 72, Fig. 184.

[51] Niewöhner 2021, 26.

[52] Kautzsch 1936, 59-61; Deichmann 1976, 279-282; Betsch 1977, 217-218; Pralong 2005, 317-328; Niewöhner 2021, 40.

[53] Israeli, Mevorah 2000, 56-57f, 215-216.



Fig. 26. Marble Byzantine Corinthian capital, item no. 14. Photos of the author.
Proconnesian or Phrygian marble. Meas.: h 0.43 m, w 0.61 m, d 0.38 m;
IAA inv. no. 1947-7430.



Fig. 27. Marble Byzantine Corinthian Capital, item no. 15.
Proconnesian (?) marble. Meas.: h 0.30 m, w 0.50 m, d 0.28 m.

This small Corinthian capital consists of four mask-acanthus leaves and is dated to the Early Byzantine period based on its style. Due to its size, it likely belonged to a small colonnaded structure, such as a second-floor gallery, a portico, or a ciborium. Forty-two Corinthian capitals of a similarly small scale were found in 22 local churches in the Holy Land, and there is no chance to mention the best part of them here. A very similar small capital, also with four acanthus leaves, is displayed at the other open-air exhibition in Afridar. Both small capitals might originate from the same church, and apparently from the same small colonnaded structure.



Fig. 28. Marble column with the wreath, item no. 16.
Meas.: h 2.34 m, d 0.28/0.33 m, d of the wreath 0.21 m.
Proconnesian or Phrygian marble.



Fig. 29. Marble column with the octagonal pedestal and incised wreath with the cross in the open-air exhibition in Afridar (Roman spolium?). Photos by the author.

The complete marble column on display is carved in Classical and fine Roman style. It narrows toward the top (*entasis*) and features moldings at the top and bottom edges (*apophyges superior* and *inferior*). However, the column is safely dated to the Early Byzantine period, as it bears an indicative wreath with a defaced cross, with its traces still visible. As the decoration is in relief, it was carved together with the column, not during its secondary use. Such wreaths usually adorn chancel-screen panels in churches. The only other similar shaft, decorated with a relief wreath comprised of two laurel branches tied by Heracles's knot in the lower part, and with the relief cross within it, was described (though not illustrated) by

D. Pringle in the church in Er-Ram, which is to the north of Jerusalem.[54] A similar medium-sized shaft, though with an incised, not relief, wreath adorned with a chevron pattern and a cross (defaced) within it, is on display in the other open-air exhibition in Afridar (near the seashore, *Fig. 29*). The column's integral pedestal is octagonal. Such a polygonal pedestal was formed during the secondary use of the pier from the rectangular (?) pedestal. Apparently, the incised wreath and the cross were also added during this reshaping. So, the column was quarried during the Roman period and reshaped during the Early-Byzantine one. Such medium-sized columns with octagonal pedestals were usually used for ciboria in the churches. So, these are the only three examples of the shafts with the relief wreaths known in the territory of the Holy Land.

Two pedestals dating to the Early Byzantine period are on display (items nos. 17-18, *Figs. 30-31*). The first one pedestal comprises a molded cornice and base with a low squat dado between them, which is topped by an Attic base (two *tori* and *scotia* between them, see *Fig. 19*). Its upper diameter fits marble column no. 16 (*Fig. 28*), indicating that they may have formed one column set. The column set of such scale could belong to the portico of the church or other urban edifice.

The dado of this pedestal, no. 18 (*Fig. 31*), is slightly larger and higher than that of pedestal no. 17 (*Fig. 30*). Defaced crosses are noticeable on all its sides. The pedestal is topped by a plain, roughed-out Tuscan base (*torus* and drum of the shaft). On the upper facet, there is channeling and a hole for affixing a column by means of a lead dowel. The crosses were defaced by iconoclasts, but it is still not clear whether it was an Islamic or Christian initiative, as iconoclasm in both religions coexisted in the same period and, in the case of the Syro-Palestinian province, in the same territory. A similar pedestal, adorned with relief crosses that were not defaced, was revealed near Tel Ascalon (*Fig. 32*). It is now displayed near the Severan Basilica in the National Park. Apparently, it derives from one of the local churches. Additionally, in Ascalon, a pedestal adorned with a relief *menorah, lulav,* and *etrog* was revealed.[55] These exclusively Jewish symbols provide the pedestal with the firm context of a synagogue. Pedestals are known from several churches in Jerusalem, for example, one pedestal was revealed in the church of the Agony in Gethsemane[56], five in the Church of St. Mary in Probatica[57], and many pedestals of various scales in the Holy Sepulchre (some in secondary use as a capital on the

[54] Pringle, Leach, 1983, 163.

[55] Hachlili 2013, 313, Fig. VI.24:d.

[56] Vincent et Abel 1914-26, 1012, Fig. 428.

[57] Schick et al. 1888, no. 6

second floor of Anastasis).[58] In the Crusader church of St. George in Beth Govrin (Eleutheropolis), 22 Byzantine pedestals (counted by the author) were secondarily reused. They are only briefly mentioned in the publication[59]. The pedestals were frequently found decorating Late Antique synagogues in the Galilee and Golan, and churches of the Roman province of Phoenicia, which includes part of the Upper Galilee.



Fig. 30. Marble Byzantine Pedestal, item no. 17. Photos of the author.
Meas.: h 0.50 m, w 0.33 m, d (upper) 0.25 m.
Proconnesian or Phrygian marble.

[58] Coüasnon 1974, Pl. XIX; Corbo 1981-1982, Plate 11.

[59] Kloner 2008, 1606-1609.



Fig. 31. Marble Byzantine Pedestal with defaced crosses, item no. 18.
Photos of the author. Proconnesian or Phrygian marble. Meas.: h 0.60 m, w 0.50 m, d 0.40 m; IAA inv. no. 1947-7381.



Fig. 32. Early Byzantine pedestal in ancient Tel Ascalon. Photos of the author.

The present collection of architectural details presented in the article is only a part of the rich archaeological heritage of Roman and Byzantine Ascalon, which remains to be subjected to profound systematization and research.

References

Alliata, E. (1998) "The Legends of the Madaba Map. The Madaba Map Centenary 1897–1997" in M. Piccirillo, E. Alliata (ed.) *Travelling through the Byzantine Umayyad Period: Proceedings of the International Conference held in Amman, 7–9 April 1997* (SBF Collectio Maior 40). Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum, 47–101.

Ameling, W., Cotton, H. M., Eck, W., Isaac, B., Kushnir-Stein, A., Misgav, H., Price, J. and Yardeni, A. (2014) *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae III: South Coast: 2161-2648*. Berlin, Boston.

Anevlavi, V., Cenati, C., Prochaska, W., Ladstätter, S., Ganor, S., & Bar-Nathan, R. (2022) The Marbles of the Basilica of Ascalon: Another Example of the Severan Building Projects, *Archaeological and Anthropological Sciences* 14, 53.

Asheri, D., Lloyd, A. B., Corcella, A., Murray, O., & Moreno, A. (2007) *A Commentary on Herodotus Books I-IV.* Oxford: Oxford University Press.

Aviam, M. (2004) "The Ancient Synagogues in Bar'am", in M. Aviam (auth.) *Jews, Pagans and Christians in the Galilee. 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys: Hellenistic to Byzantine Periods* (Land of Galilee 1, Institute for Galilean Archaeology, University of Rochester Press), 147-159.

Bagatti, B. (1974) Ascalon e Maiuma di Ascalon nel VI secolo, *Liber Annuus* 24, 227-264.

Bagatti, B. (2002) *Ancient Christian Villages of Galilee* (*Collectio Minor 37*). Jerusalem.

Bar-Nathan, R., Ganor, S. (2021) "The Basilica of Ashkelon Between Herod and the Severan Dynasty" in A. Dell'Acqua, O. Peleg-Barkat (eds.), *The Basilica in Roman Palestine. Adoption and Adaptation Processes, in Light of Comparanda in Italy and North Africa. Workshop 5-6 December 2019.* Tübingen: Edizioni Quasar, 109-132.

Baruch, Y. and Reich, R. (2016) "Excavations near the Triple Gate of the Temple Mount, Jerusalem", *'Atiqot* 85, 37–95.

Betsch W.E. (1977) *The History, Production, and Distribution of the Late Antique Capital in Constantinople.* University of Pennsylvania. PhD Thesis.

Boehm, R., Master, D. M., Le Blanc, R. (2016) "The Basilica, Bouleuterion and Civic Center of Ashkelon", *American Journal of Archaeology* 120/2, 271–324.

Brenk, B. (1987) "Spolia from Constantine to Charlemagne. Aesthetics versus Ideology", in W. Tronzo (ed.) *Studies on Art and Archeology in Honor of E. Kitzinger on his Seventy-Fifth Birthday* (Dumbarton Oaks Papers, XLI), Washington, D.C., 103-109.

Corbo, V. C. (1981-1982) *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: Aspetti Archeologici dalle Origini al Periodo Crociato*. Jerusalem.

Coüasnon, C. (1974) *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*. London,

Deichmann, F.W. (1975) *Die Spolien in der Spätantiken Architektur.* München.

Deichmann F. W. (1976) "Die Werkmarken von S. Vitale und den anderen Ravennatischen Kirchen", *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, 2, 2, Wiesbaden, 206-230.

Dell'Acqua, A. (2021) "The Basilica of Ashkelon and its Décor", in A. Dell'Acqua, O. Peleg-Barkat (eds.), *The Basilica in Roman Palestine. Adoption and Adaptation Processes, in Light of Comparanda in Italy and North Africa.* Workshop 5-6 December 2019, Tübingen. Edizioni Quasar, 133-153.

Di Segni, L. (2011) "Epigraphic Finds Reveal New Chapters in the History of the Church of the Holy Sepulchre in the 6th Century", in K. Galor, and G. Avni (eds.) *Unearthing Jerusalem: 150 Years of Archaeological Research in the Holy City*, Winona Lake, Ind., 351-360.

Fischer M. (1990) *Das Korinthische Kapitell im Alten Israel in der Hellenistischen und Römischen Periode*. Mainz.

Fischer, M. (1995) "The Basilica of Ascalon: Marble, Imperial Art and Architecture in Roman Palestine", in J. H. Humphrey (ed.) *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research* (JRA Supplementary Series 14). Ann Arbor: JRA Publ., 121–150.

Fischer, M. (1998) *Marble Studies. Roman Palestine and the Marble Trade* (Xenia 40). Konstanz.

Fischer, M. (2008) "Sculpture in Roman Palestine and its Architectural and Social Milieu: Adaptability, Imitation, Originality? The Ascalon Basilica as an example", in Z. Y. Eliav, E. A. Friedland, S. Herbert (eds.) *The Sculptural Environment of the Roman Near East; Reflections on Culture, Ideology, and Power*. Eds. Leuven: Peeters Publ., 483–508.

Garstang, J. (1922) "The Excavations at Askalon", *PEQ* 54 (3), 112–119.

Garstang, J. (1924) "Askalon", *PEQ* 56:1, 24–35.

Habas, L. (2016) "Destruction of Symbols and Iconoclasm After the Muslim Conquest", *ARAM* 28:1&2, 121-156.

Hachlili, R. (2013) *Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research.* Leiden, New York, Köln: Brill.

Huster, Y. (2015) "Survey of Settlement Patterns by Periods" in Y. Huster (ed.) *Ashkelon 5: The Land Behind Ashkelon.* Winona Lake, 13–87.

Israeli, Y., Mevorah, D. (eds.) (2000) *Cradle of Christianity.* Jerusalem.

Jacoby, R., and Talgam, R. (1988) *Architectural Glossary.* Jerusalem: Centre for Jewish Art, Hebrew University of Jerusalem; Israel Academy of Sciences and Humanities; Masto Trust.

Kautzsch R. (1936) *Kapitellstudien.* Berlin and Leipzig.

Kinney D. (2001) "Roman Architectural Spolia", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 145/2, 138-161.

Kloner, A. (2008) "Beth Guvrin", in E. Stern (ed.) *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 5, Supplementary Volume*. Jerusalem, 1606-1609.

Kohl H., Watzinger C. (1916) *Antike Synagogen in Galilaea* (Wissenschaftliche
Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 29). Leipzig.

Maoz, Z. U. (1995) *Ancient Synagogues in the Golan; Art and Architecture.* Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy. Jerusalem (Hebrew).

Mazar, E. (2003) "Architecture and Stratigraphy of Area XV and XVII", in E. Mazar (ed.) *The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968-1978 Directed by Benjamin Mazar. Final Reports Vol. II: The Byzantine and Early Islamic Periods.* Jerusalem, 3-85.

McKenzie, J. (2007). *The Architecture of Alexandria and Egypt c. 300 BC to AD 700.* New Neaven and London: Yale University Press.

Naveh, J. (1978) *On Stone and Mosaic. The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues.* Jerusalem–Tel Aviv: Israel Exploration Society et al. (Hebrew).

Niewöhner P. (2007) *Aizanoi, Dokimion und Anatolien. Stadt und Land, Siedlungs- und Steinmetzwesen vom späteren 4. bis in 6. Jahrhundert n. Chr.* Wiesbaden: Reichert Verlag Publ.

Niewöhner P. (2021) *Byzantine Ornaments in Stone Architectural Sculpture and Liturgical Furnishings.* Berlin/Boston: De Gruyter.

Peleg-Barkat, O. (2007) *The Herodian Architectural Decoration in Light of the Finds from the Temple Mount Excavations*. Ph.D. diss. The Hebrew University, Jerusalem (Hebrew).

Peleg-Barkat, O. (2017) *Herodian Architectural Decoration and King Herod's Royal Portico Final Reports - Volume 5: The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968-1978, Directed by Benjamin Mazar* (Qedem 57). Jerusalem: Institute of Archaeology, the Hebrew University of Jerusalem.

Pensabene, P. (1997) "Marmi d'importazione, Pietre Locali e Committenza nella Decorazione Architettonica di età Severiana in Alcuni Centri delle Provincie Syria et Palestina e Arabia", *Archeologia Classica* XLIX, 275-422.

Pringle, D. and Leach, P. (contr.) (1983) "Two Medieval Villages North of Jerusalem: Archaeological Investigations in al-Jib and ar-Ram", *Levant* 15: 141-177.

Saradi, H. (1997) "The Use of Ancient Spolia in Byzantine Monuments: The Archaeological and Literary Evidence", *International Journal of the Classical Tradition* III/4: 395-423.

Schick, C., Wilson, C.W. and Conder, C.R. (1888) "Recent discoveries in Jerusalem, Pool of Bethesda", *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 20.3, 114-134.

Shkolnik, H. (2019) "The Civic Basilica in the Decapolis and Judaea-Palestine", *Questions of the History of World Architecture* 13(2), 9-49.

Piccirillo, M., Alliata, E. (eds.) (1994). *Umm al-Rasas Mayfa'ah I. Gli scavi del complesso di Santo Stefano* (Collectio Maior 28). Jerusalem.

Pralong, A. (2005) "Origine des Chapiteaux-Corbeilles «à Côte de Melon»", *Mélanges offerts à Jean-Pierre Sodini, Travaux et Mémoires*, 15, 317-328.

Tarkhanova, S. (2016) *Architecture of the Late Antique Synagogues* (*3rd-7th centuries CE*) *at the Territory of Northern Palestine: Typology, Compositions, Decoration.* Supervisor: Dr. A. Kazaryan. The State Institute of Arts, Sector of the Byzantine Arts, Moscow (In Russian; 383 pp. in Text volume, 100f in Illustrations Volume).

Tarkhanova, S. (2018) "Foundations of Roman Structures and Spolia in Early Byzantine Churches and Medieval Mosques at Tel Shiloh (Samaria)", *Questions of World History of Architecture* 11 (*2/2018*), Moscow, 18-36 (Russian).

Tarkhanova, S. Submitted for publication. *Byzantine and Early Islamic Architectural Elements in Shiloh* (*Samaria*). Staff Officer of Archaeology in Judea and Samaria.

Tchekhanovets, Y. (2016) "Spoils and Spolia: Large Marble Assemblage from Givati Excavations, Jerusalem", *Liber Annuus* 66, 269-300.

Urman, D. (1995) "Public Structures and Jewish Communities in the Golan Heights" in D. Urman, P. Flesher (eds.) *Ancient Synagogues*. Leiden, 496-499.

Vincent, L. H. and Abel, F. M. (1914-1916) *Jérusalem : Recherches de Topographie, d'Archéologie et d'Histoire II*. Jérusalem Nouvelle, Paris.

Vogüé, M., Waddington, W. H. (1865-1877) *Syrie Centrale: Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*. Paris: J. Baudry.

Ward-Perkins, J. B. (1980) *The Marble Trade and Its Organization: Evidence from Nicomedia* (Memoirs of the American Academy in Rome. Vol. 36. The Seaborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History), 325-338.

Ward-Perkins, J. B. (1992) *Marble in Antiquity. Collected Papers of J.B. Ward-Perkins.* Archaeological Monographs of the British School at Rome. № 6. British School at Rome.

Wilkinson, J. 1987. *Column Capitals in Al Haram Al Sharif* (*From 138 A.D. to 118 A.D.*). *The Islamic Museum, al-Haram al-Sharif.* Jerusalem.

Yeivin, Z. (with contributions by May N.N., Ariel D.T.) (2000) *The Synagogue at Korazim. The 1962 - 1964, 1980 - 1987 Excavations.* Israel Antiquities Authority Reports. Israel Antiquities Authority, Vol. X. Jerusalem, 1-162. P. 1*-54*. (Hebrew, with Engl. suppl.)

CALL ME BATIEIA.
THE MEANING OF NICKNAMES IN AMAZON MYTHS

ARTURO SANCHEZ SANZ
Universidad Complutense de Madrid
asblade@msn.com

ABSTRACT. The Amazon stories in written sources have provided us with most of the names of their protagonists. Antiope, Hippolyta and Penthesilea are the best known, but there were many others. Sometimes they corresponded to secondary characters in works by lesser-known authors, which prevented them from achieving the same renown. The iconographic sources not only reveal the scope of these myths in certain social spheres, but also provide new variants, to the point of creating a panorama that is necessary for the analysis of the Amazon universe. Despite this, and the large volume of information available in art, only a small part of it includes written references to its protagonists. The present work offers a broad and complete record of Amazon onomastics present in art and literature throughout antiquity. Its study provides a basis for unravelling not only the Amazon image in the Hellenistic collective imaginary, but also its political organisation and the transfer of power associated with its mythical culture.

KEYWORDS: Amazons, onomastics, Hippolyta, Antiope, Penthesilea.

1. Introduction

Myrina is rarely remembered. Sometimes, for various reasons, some of the most important Amazon nicknames have been forgotten, as was the case with such important figures as the Lybian queen Myrina[1], despite being the first to be mentioned by Homer himself[2], compared to the greater popularity achieved by figures such as Hippolyta, Antiope or Penthesilea. However, these are not the only Amazon names known in antiquity. There were many others, many of them directly related to royalty, from which it is possible to try to unravel the thought processes that led to the belief in a mythical Amazon society based on a hereditary monarchical system.

[1] A. Sanchez Sanz (2025a) 7.

[2] *Il.* 2.814.

© Arturo Sanchez Sanz, 2026

DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-156-188

A fragment of the Proto-Corinthian Enocoe (640 BC)[3] shows one of the earliest known scenes of amazonomachy in vase painting. The scene shows two figures facing each other, on the right a bearded hoplite with a Corinthian helmet and an aspis, and on the left a female figure with the same type of helmet and a curved bow, who has been identified as an amazon thanks to the inscription between the two figures. There was probably another lost figure that would have helped us to identify the male figure, which is why it has been placed in this category, given the impossibility of knowing whether it was Achilles or (more likely) Theseus. What is interesting about his existence is not only the use of this appellative to facilitate recognition of the scene, but also the fact that this generic option, alluding to his people, was used instead of one of the proper names known for such episodes, such as Penthesilea or Antiope.

It has been suggested that these names were not yet established in the tradition at such an early date[4], although we can rule out such an interpretation with some certainty, since as early as the 8th century BC Homer or Arctinus of Miletus[5] themselves had no problem recognising Amazon names such as Myrina or Penthesileia, proving their appearance and popularisation in the collective imaginary at an indeterminate time[6], but always before these authors. For this reason, it seems more likely that the appearance of this appellative was simply an attempt to help the spectator identify the scene for what it was, an Amazonomachy whose purpose was to recall the confrontation between Greeks and Amazons as part of the mythical tradition, rather than to refer to a specific episode among those already known. Not surprisingly, the symbolic differences between the two figures at this time were little different from the later predominance of oriental costumes and Phrygian caps in vase painting or the *chitoniskos* in other media, since both figures appear to be wearing the same hoplite's uniform, distinguished only by the presence of a bow or the use of a different skin tone.

This compilation brings together the Amazon personal names found in written and iconographic sources, as well as those provided by reference works[7] such as

---

[3] Museum of Aegina 2061; LIMC, *Amazones,* 638.

[4] LIMC, *Amazones,* 638.

[5] Hom. *Il.* 2.814; 3.184-189; 6.185-186; Arctinus of Miletus in Procl. *Chr.* 2; Escol. Hom. *IL.* 24.804.

[6] A. Sanchez Sanz (2025b) 49; (2017) 146).

[7] Mayor (2014b, 431-437) offers a list of names with more than 200 entries, the problem is that most of them do not really belong to Amazons, but to women who in Antiquity in one way or another were related to the military sphere, and this can lead to error. We will deal here only with those names that have undoubtedly been presented as belonging to Amazons by different direct sources.

the LIMC[8] or the Beazley Archive (from now onwards BA), and by specialists such as Bothmer[9]. They are usually given in full, although the fragmentary state of some pieces has allowed only partial reconstruction. Each of them includes a reference to the source and the number of known occurrences, in order to verify their occurrence in each context.

2. Amazon onomastics in ancient sources

The total number of references is 211, which is high and directly related to the number of existing texts and works. However, although the proportion is similar, the numerical value of the two sources is very different (see Appendix 01). The known classical sources alluding to the Amazon universe provide up to 114 appellatives, while the 4,475 iconographic pieces dedicated to this theme barely reach 109[10]. Most of them appear in vase painting, and only in exceptional cases are they included in other artistic media (mosaics, reliefs, sculptures, paintings, etc.), which could be due to the fact that vases were intended for a more private and illustrated environment than works placed in public spaces. This is not surprising, since these works represent 76.6% of the known Amazon iconography; however, although the number of vases with red figures is smaller than those known here for black figures, they are the ones that most frequently contain this information[11]. Only 12 are repeated (5.3%), a surprisingly low number.

Many refer to the protagonists of the most prominent stories (Penthesilea, Hippolyta or Antiope), but others also seem to have achieved a certain status. Hyginus describes Clymene as an Amazon queen who occupied the throne at a time much earlier than the one he ascribes to Hippolyta herself[12], whose name also appears on two ceramic pieces alluding to Theseus and on an Amazonomachy. If we are to believe Hyginus, it seems unlikely chronologically that she was present at the abduction he carried out. On the other hand, the battle scene would force us to accept that there were clashes before the first ones described in the classical sources. It is possible that this circumstance was accepted in the Hellenistic imaginary, since both peoples were accepted as having existed before their best-known accounts. However, the scarce congruence of the contexts in which these appellations appear is evidence of a clear invention on the part of craftsmen and scholars, whose

[8] A. Mayor (2014b) 653.

[9] *Ibid.*: 234.

[10] A. Sanchez Sanz (2019) 22.

[11] D. Bothmer (1957) fig. 77. 1.

[12] *Fab.* 163.

survival over time may have favoured their common acceptance and accidental appearance.

The list of Amazon queens provided by Hyginus contains two more of these common names, Glauce and Ocyale. Like Clymene, the order of this list makes them predecessors of Hippolyta. However, Pseudo-Apolodorus states that Glauce was one of the known nicknames for Hippolyta, along with Melanippe, added by Diodorus[13], which may indicate some confusion in the sources as to the different traditions. Glauce appears on three pieces of pottery, all relating to Heraklean Amazonomachies. This would disprove Hyginus' version in favour of the other allusions, if we assume that their relationship was in some chronological order, or show that this interpretation is a mistake. His account is the only written mention we have of Ocyale, who appears in only one vase painting scene before Theseus, which again seems to contradict this assumption.

Hiera appears in the work of Philostratus as the wife of the Heraclid Telephus, and her name is inscribed on the altar of Pergamon, apparently as a direct allusion to the myth that developed in that region. Hippo is mentioned by Callimachus in the context of an Amazon religious ritual, but her presence in art is reduced to a piece of pottery with a Heraklean Amazonomachy. One of the most common appellations is that of Melanippe, with up to five known written references for a single vase painting inscription. Diodorus and Pseudo-Apolodorus again argue that it was Hippolyta, although Pindar gives her a separate identity as a victim of Telamon, one of the Argonauts, who he claims accompanied Herakles on his ninth labour[14]. The allusions of Apollonius and Pompeius Trogo point in this direction. They see her as the sister of Hippolyta, who was kidnapped by Herakles in order to obtain the girdle as ransom. All these authors place her in the context of the same story, to which the amazonomachy in the only vase painting scene belonging to her could allude. However, even these latter accounts do not agree on the final destination, which would be further evidence of the existence of different traditions or distorted interpretations of an earlier account.

The case of Andromache is particularly relevant. She is the name most often repeated in the iconography (23), even more than the most famous Amazons. In fact, although some of these pieces refer to a single Amazons (4), the majority show Amazonomachias facing unnamed enemies (3), as well as in battles associated with the three great Amazon myths involving Theseus (1), Achilles (1) and Herakles (13). The only written reference is to the Trojan episode itself[15]. In Greek mythology,

[13] 4.16.

[14] Just as Helanicus states (*FHG.* 33 cfr. Escol. Pin. *N.* 3.64).

[15] Tz. *PH.* 35.

her name was shared with the wife of the Trojan Hector, translated as "she who fights with/as a man", which is not without a certain irony. While the daughter of the Theban king has always been the paradigm of the devoted wife (along with Penelope or Nausicaa), it was her Amazon counterpart who really lived up to her name, until her defeat by Achilles. In fact, it was Achilles who killed Aetion and his seven sons[16], another sign of the relationship between the two women that shows two very different examples of heroism in Greek culture. Hector's wife went so far as to advise him on military strategy, and in return received a reminder of the role of women in greek society[17].

This comment may reflect Homer's own opinion on the matter, but in another passage he does not hesitate to point out that the Trojan women helped to defend their walls[18]. Agamemnon and Odysseus also did not hesitate to hand over control of their kingdoms to their wives[19], although Clytemnestra was under the supervision of a herald, and many other Homeric female characters showed attitudes far removed from this ideal. This is the case with Clytemnestra herself, but also with Circe, Calypso, etc.[20] These female prototypes were not very desirable and in part resembled what the Amazons themselves represented. Contact with the sacred was frightening[21], even more so when associated with the feminine, as shown by such figures or by Medea herself, for although she was mortal, her "barbarian" condition was combined with that of a sorceress, distancing her even further from the human, to the point of creating a comparable fear. With the exception of Penelope, and perhaps Nausicaa, the rest of the Homeric female characters in the Odyssey are presented as paradigms of the dangers of greater female freedom (even in the case of goddesses).

Despite having a name as closely related to the Amazon as Andromache, the only written source that seems to mention Antianeira is Tzetzes, either as one of

[16] Hom. *Il*, 6.394.

[17] *Ibíd*., 490-93; *Od*, 1356-57.

[18] Hom. *Il*, 18.514-15

[19] Contrary to Cantarella (1987, 29), who argues for a total presence of Greek misogyny in Homeric works, or Penrose (2016, 6) who extends this kind of thinking to Hellenic civilisation.

[20] Parroni (1950) 322.

[21] This is why men delegated it to women whenever possible, as was the case with the Delphic Pythia. (Zaidman 1991, 417).

the warriors who accompanied Penthesilea to Troy[22] or as the queen who succeeded her[23]. Iconography does not provide many other examples, as she only appears in one Amazonomachy. It is possible that the artisans initially produced these battle scenes with a generic character, although they are very significant. The subsequent addition of certain appellatives may have allowed them to be adapted to specific themes without the need to add specific visual elements for the same purpose. This possibility would require a greater knowledge of the Greek mythical universe on the part of the possible recipients.

It seems more likely that these appellatives, especially the less common ones, were also used universally, with the sole purpose of identifying their protagonists as Amazons, regardless of specific accounts and when there could be any doubt. In fact, Homer used it as an adjective to describe the Amazons (*Αντιάνειραι*)[24], sometimes interpreted as 'manly' or 'rivals of men'. Originally, however, this supposed animus would not really be founded, suggesting perhaps a meaning more associated with 'similars'[25], and even Homer does not use the word 'manly'. and even Homer does not use it when speaking of Myrina, replacing it with πολύσκαρθμος, thus removing any terminological doubt about her personality[26]. In any case, although the most widespread accounts were well known to the common Greek population, only the elite had the financial means to acquire decorated pottery. The references inscribed on this support were much more frequent than on the others, which implies a clear special character compared to the scenes found in public places. This could indicate a special interest on the part of the craftsmen to offer them in a social context where they could be more easily accepted.

The list of female warriors offered by Tzetzes also includes Anchimache as the only allusion for which we have evidence. Her presence in the iconography of the Trojan Amazons always seems to be very limited, because here too she is present in a Heraklean Amazonomachy. Her meaning is related to the previous ones and therefore very appropriate for an Amazon, which could explain her presence in seemingly unrelated episodes. In Greek mythology, the root 'mache' (*Μαχη*) referred to a particular type of personified spirits (*daimones*) and was associated with

[22] Tz. *PH*. 176.

[23] Mimn. *Trag*. *FHG*. 21a.

[24] *Il*, 6.185-186.

[25] B. Weimbaum (2000) 118.

[26] Bachofen (1861, 73-74) claims that the Amazons would not represent an element contrary to the masculine but that their death would reflect the "true sublimity of the feminine", defending its reality since human development could not take place without the existence of a matriarchal stage.

battle or combat[27]. It is present in Andromache, Anchimache, Areximache, Aristomache, Deinomache, Eumache, Hippomache, Nicomache or Pirgomache, so this association was common and considered appropriate for the Amazonian setting. Most of these names appear exclusively in the art, perhaps with the same intention of facilitating their identification along with the rest of the compositional elements. Some of them even seem to show a certain irony on the part of their creators, as in the case of Anchimache, whose meaning seems to be an attempt to ridicule the Amazon people through their "deserved" defeat. Moreover, in Greek mythology, the mother of the Argonauts Idmon[28] and Eurytus (wife of Menelaus of Sparta)[29] was also known as Antianeira, whose expedition is sometimes linked to the Amazon universe[30], and Anchimache was the wife of Eurystheus, the promoter of Herakles' work.

3. Nomenclature in Greek myths

Apart from the best known in literature and art, most of these appellatives appear in isolation, although they are very numerous in comparison. In fact, it is not uncommon for them not to be mentioned at all in written accounts, or for their protagonist to be barely mentioned along with a prominent female companion. In art, despite their scarce presence in relation to the large number of existing works, they appear more frequently in vase painting scenes of Amazonomachias[31]. Isolated references, sometimes including some of their opponents, also predominate, since the examples that provide a greater number are scarce in all types of sources. There seems to have been no need to use them regularly. Many accounts make general allusions to their culture, where this information may not have been considered relevant, and in other cases it may have been taken for granted.

In art, the largest percentage corresponds to little-known references that could have been created from characteristics, adjectives, customs, etc. typically associated with Amazons, belonging to lost traditions or resulting from the distortion of older ones. This could be the case with Ainia and Ainippe, Androdameia and Andromeda, Antiope and Antioque, Caroppe and Chaleros, Hipsiphila and Hipsophila, etc. We cannot even rule out the possibility that some entries in both sources were influenced by each other, although it is difficult to know in what proportion.

---

[27] Hes. *Th.* 226 ss.

[28] Orph. *Arg.* 187. Although it has sometimes also been called Asteria (Escol. A. R. 1.139).

[29] A. R. 1.56; Hyg. *Fab.* 14.

[30] A. R. 2.770; V. *Fl.* 6.364-386.

[31] A. Sanchez Sanz (2024e) 78.

Some incomplete names could refer to other known names, such as Cali[...] to Calia, If[...] to Iphito or Iphinome, [...]epyleia to Telepyleia, etc.; and the text sources indicate the use of several names for the same Amazon, which would reduce these results.

This situation demonstrates the heterogeneous nature of the Greek mythical universe. The diachrony of the Amazon narratives shows how easily they could be expanded or modified according to the needs and interests of an individual or group of individuals, thus invalidating their reduction to a synchronic scheme. It is possible that the more popular narratives were less permeable to such practices, at least in essential aspects that could affect their purpose. Nothing, however, prevented the generation of new episodes or versions of old stories that were still vaguely present in local traditions or, more generally, in the collective imaginary[32]. In fact, the high volume of exports in the pottery trade may have led to the appearance of many of the less common appellatives, thanks to the reduced knowledge of Greek mythology in certain periods and places. In any case, the craftsmen seem to have attached less importance to this information than to the importance of visual symbolism in interpreting the scenes. Most of the inscribed pieces do not belong to a single author or workshop, but to a large number of them (such as the Camtar Painter, the Painter of Thymiades, the Painter of Prometheus, the Painter of Achilles, etc.) and belonging to different periods.

Antiope is one of the most frequent figures (22). Her name appears in nine written sources and eleven iconographic works. However, more than thirty authors mention her story, sometimes using other appellatives or indirectly, a situation that is repeated with other important figures such as Hippolyta and Penthesilea. Most of her portrayals correspond to the episode of Theseus (7), together with amazonomachies without mentioning her opponents (2), a play facing Herakles and another play in which she appears alone. These include a scene in which two Amazons are identified as Antiope and Penthesilea[33]. However, none of the known accounts place them in the same context, so perhaps the craftsman simply wanted to refer to two of the most famous Amazons without paying attention to this detail. This would explain the frequent presence of references to individual Amazons in scenes outside their known episodes, as these appellations would be used freely.

Hippolyta appears in a similar number of classical authors, although she is mentioned directly in only thirteen of them, in addition to six inscriptions. Despite the fact that the number of iconographic pieces associated with Herakles in the Ama-

[32] A. Sanchez Sanz (2024c) 434; (2025c) 21.

[33] Beazley Archive Vase Number (BAVN) 214365.

zon area is enormous, his name is hardly ever inscribed in them, which seems logical if we consider that his iconography is very characteristic. The same could be said of Hippolyta, since it would be easy to identify her opponent without having to remember her name. However, in this case the classical sources refer more often to female warriors such as Melanippe or Andromache fighting the hero than to Hippolyta herself, which would raise greater doubts. In fact, only one of the works in which her name appears corresponds to a Heraklean Amazonomachy, while three of these scenes do not show the hero, another is in front of Theseus (inscribed) and one in which she appears alone. Thus, perhaps many of the amazonomachies that do not provide information about the Achaeans could refer to Theseus himself, reflecting the traditions that make him participate in the ninth labour[34], since his appearance does not differ from that assigned to the rest of the hoplites.

The same could be said of the scenes in which Penthesilea is mentioned, since Achilles himself has no particular iconography in art. The Trojan Amazon is mentioned in only nine of the sixteen authors who place her in this episode, along with nine works of art. In fact, most of the known accounts in this case date from the 1st century BC, although most of these inscriptions belong to votive shields from the Archaic period. Arctinus of Miletus and Stesychorus[35] show that she was already well known by this time, although she appears less frequently in texts than her more prominent counterparts. Although she is a contemporary of Arctinus, her absence from the Homeric work seems to reflect the timing of this episode, after the death of Hector.

This situation could be linked to the enormous increase in their representations on sarcophagus reliefs, especially in Roman times[36], although it is difficult to say which was more influential. The inscriptions correspond to confrontations with Achilles (2), appearances alone (2) and several pieces whose deterioration makes them unrecognisable (3). One of them belongs to an Etruscan vase[37], which is evidence of a greater knowledge of Greek mythology in cultures with which trade was more fluid. Nevertheless, the work shows Penthesilea and a companion in the form

[34] Plutarch (*Thes*. 26-27), states that those who separated the two episodes were in the majority, among whom he includes himself, although he only mentions Philocorus among those and his account has not come down to us. So did Lycophron (*Alex*. 1322), Paus. (1.2), Isocrates (12.193), Agias of Trecene (cf. Paus. 1.2), Justin (*Epit*. 2.26), Euripides (*Herakl*. 215), Ps. Apollod. (*Epit*. 1.16) and Ovid (*Her*. 21.120-125).

[35] Arctinus of Miletus in Proclus (Chr. 2. Schol. Hom. *Il*, 24.804). Stesychorus (cf. Tz. ad *Lyc*. 266).

[36] A. Sanchez Sanz (2023b) 87.

[37] BNF Inv. De-Ridder.920-b.

of ghosts, a scene that is unknown in literature and art, which could be an attempt to adapt it to one's own tradition or to particular tastes in this field.

A considerable number of Amazon names seem to derive from their supposed founding activity. This is mainly located in the Near East, and is in fact linked to the colonising activity carried out by the Greeks in Ephesus, Smyrna, Myrina, Cyme, etc.[38] The various traditions that allude to it are usually of a local character, probably interested in enjoying the prestige offered by such ancestors. Their existence is justified by stories that tell of the appearance of the capital of the Asian Amazons, Themyscira, by its founder[39], or of the same attitude demonstrated by their African counterparts on numerous occasions.

Each of these cities minted its own coins to commemorate such an event, to the point of becoming the main iconographic references in this sense, perpetuated for centuries with different designs associated with the Tyche (goddess of fortune, chance, providence and fate). Apart from the isolated representation of Queen Myrina, most of these toponyms do not seem to belong to Amazon queens, despite the additional prestige that this could imply, not even in the case of Themyscira. In fact, we know of no homonyms for the most important eastern rulers, such as Hippolyta or Penthesilea. In the case of Cyme, Pitane and Priene, we know from Diodorus that they were the bravest companions of Myrina[40], which is why he gave them such an honour.

Myrina is mentioned by four of the six classical authors who allude to her story, several times by other names such as Batieia[41] or Aegea[42], but we do not know of a single iconographic representation directly related to this adventure[43]. The same is true of Thalestris (sometimes Minithia), whose presence in written sources is even greater than that of Myrina herself[44], due to her relationship with Alexander III of Macedon. Nevertheless, it is likely that they existed, even if only in small numbers, as in the case of Theseus and Achilles. Moreover, were it not for a Pompeian mural from the 1st century AD, we would think that her confrontation with Bellerophon never appeared in art.

---

[38] M. Sakellariou (1958) 407-410; B. Devambez (1976) 267-276.

[39] App. *Mith*. 78.

[40] 3.55.6.

[41] Hom. *Il*. 2.814; Str. 12.21-22.

[42] Sex. Pompeius, *Festi De verborum* "Aegaeum".

[43] Galahad (1975, 301-311) also gives it historicity, making the Tuareg women descendants of the Lybian Amazons.

[44] A. Sanchez Sanz (2024b) 15; (2024d) 322.

The most important concentration of Amazon names in art corresponds to the Heraklean amazonomachies (52). However, only three of them appear in the literature, Antiope, Hippolyta and Glauce, and most of those who appear in other scenes of the amazonomachies are not present in the texts either. Melanippe belongs to this group, although her absence from the iconography may be due to the assertion of Pseudo-Apolodorus[45]. Faced with the possibility of using different appellatives, the artisans may have chosen the best known, since the three scenes in which Glauce appears also belong to the ninth work. The same is true of the isolated allusions to other participants or the almost identical lists that later authors offer about them[46], which also have no inscribed references. On the contrary, most of the appellatives used by the artisans in the scenes of the amazonomachies do not appear in the written accounts.

The high number of sources for the best-known stories means that there are many references to them. The episode of Achilles is the second most common (33), although most of the pieces do not belong to ceramics, but to reliefs and sculptures for which we know hardly any inscriptions. The trend is reversed in the extensive lists of Tzetzes[47] and Quintus of Smyrna[48]. The iconography provides only three mentions, in which only the protagonist, Penthesilea, is repeated. We already know the case of Andromache, who not only fights Herakles and Theseus in other scenes but also appears in recurring amazonomachies, but Ainia does not appear in any account.

There are only five names of Amazons in the stories of Theseus, as opposed to the twenty-six that appear in art. The latter usually appear at the moment of the abduction and after the final defeat, while the inscriptions always refer to the former. Only three appellatives that are always associated with this episode are exclusive to literature (Melanippe, Molpadia and Moltys), and only two are shared between the two sources (Antiope and Hippolyta). Molpadia came to literary prominence when Antiope's death at the Battle of Athens was attributed to her, although she seems to have been of no interest in iconography[49]. Herodorus of Heraklea attributes this feat to Moltys[5o]. It is possible that both names were used to refer to the same Amazon, due to the distortion caused by the passage of time in the original sources, or to the existence of different local traditions in Hellanicus' native Lesbos and in Heraklea Pontica, the home of Herodorus. In any case, Moltys

[45] *Epít.* 1.16.

[46] Stephanus Byzantius, s.v. *Thibaïs*; Eustathius cfr. Dionysius Periegetes, 828.

[47] *PH.* 182.

[48] 1.43-46.

[49] Plut. *Thes.* 27; Paus. 1.2.

[5o] *FHG.* 16, cfr. Tz. *ad Lyc.* 1332.

does not appear in the known Amazon iconography. In all the cases we have seen, the majority of Amazon epithets always show an enormous difference between the proportions given by the accounts and the iconography, and the coincidences are always even rarer, which could indicate a great independence between the two sources.

Table 1. Written and iconographic quotations of Amazons in scenes with Herakles

Herakles					
Art				Literature	Both
Ainippe	Calia	Kydoime	Telepyleia	Antiope	Antiope
Alcinoe	Ceppe	Kleoptoleme	Thero	Glauce	Glauce
Alkaia	Ch[...]ila	Lauce	Toxaris	Hippolyta	Hippolyta
Anaxilea	Enphilo	Leontice	Toxis	Melanippe	
Anchimache	Euoppe	Lycopis	Toxophile		
Andromache	Glauce	M[...]	Thraso		
Andromeda	Hegeso	Pantariste	Xanthippe		
Antiope	Hippo	Phisto	[...]a[...]		
Areto	Hippolyta	Pyrgomache	[...]da		
Areximache	Hipponice	Scyleia	[...]e		
Aristomache	Hipsiphila	T[...]	[...]epyleia		
Barkida	Iphito	Teisiphile	[...]om[...]		
Cali[...]	Iph[...]	Telamon	[...]ys[...]		

Table 2. Written and iconographic quotations of Amazons in scenes with Achilles

Achilles					
Art	Literature				Both
Ainia	Alcibie	Aspidocharme	Eurylophe	Oistrophe	Penthesilea
Penthesilea	Andro	Bremusa	Evandre	Penthesilea	
	Anchimache	Chalcaor	Gortyessa	Pharetre	
	Androdaïxa	Cnemis	Harmothoe	Polemusa	
	Andromache	Clonie	Hecate	Thermodosa	
	Antandre	Derinoe	Hippothoe	Thorece	
	Antianeira	Derimacheia	Iodoce	Toxoanassa	
	Antibrote	Enchesimargos	Ioxeia	Toxophone	

Their appearance in generic amazonomachies scenes, which do not mention any of their opponents, is more limited (19). This is not a typology specific to art, since accounts such as the formation of the Sauromathian people include battles that do

not provide this specific information either[51]. Nevertheless, the presence of names such as Hippolyta, Penthesilea or Antiope, as well as the existence of figures with exclusive iconography such as Heracles, allows us to intuit the stories to which they could refer, otherwise their identification would be complicated. Most of these appellatives reappear in art and do not appear in the known stories. It is possible that at least some of them belong to lost traditions, although it seems more likely that their existence is linked to the creative freedom of the craftsmen responsible. In fact, the Greeks did not seem to need these scenes to refer to a specific myth, since their purpose was maintained by their reference to the defeat of the Amazons.

Table 3. Written and iconographic quotations of Amazons in scenes with Theseus

Theseus					
Art				Literature	Both
Andromache	Caroppe	Euriphileia	Monichos	Melanippe	Hippolyta
Androdameia	Clymene	Hippolyta	Myiane	Molpadia	Antiope
Alexandra	Chaleros	Kreousa	Ocippe	Moltys	
Aminomene	Doris	Laodoke	Ocyale		
Antiope	Ecephyle	Melousa	Phylakos		
Aristomache	Eumache	Mimnousa	[A]omache		

Table 4. Written and iconographic quotations of Amazons in Amazonomachy scenes

Amazonomachies				
Art				Both
Amynomene	Caroppe	Hairem[...]	Melanippe	Hippolyta
Andromache	Clymene	Hippolyta	Nicomache	Antiope
Antianeira	Doris	Kreousa	Ocyale	
Antiope	Echephyle	Laodoke	Oigme	
Aristomache	Eumache	Mimnousa		

Scenes depicting single Amazons with inscriptions relating to their names are more common than we might initially think (16), but only some of those depicted are relatively well known, since most of them are not repeated in the two sources. In fact, although the accounts of the life and customs of the Amazons are numerous, they hardly include any of their own names, and these are the most common. In iconography, these seem to have been chosen to give greater prestige to the figure, since their appearance and iconography do not differ from the others when

[51] As in the case of the sauromathians (Hdt. 4.110-117; Plin. *NH*. 6.19; Ephor. *FHG*. 78 cf. Scymnus Chius 5.102 ff., *Epit*. 5.847 ff.).

they appear with their companions. We know of a partial name ([---]ykila) which could correspond to this category if it were Hipsophila, or to the Heraklean amazonomachies which refer to Hipsiphila.

Particularly interesting are the written references to Amazons performing rituals (Upis, Hippo, Otrere or Antiope), a situation that is not repeated in the scenes depicting this type of activity. In fact, there is a clear difference between the vase painting representations and the only piece of this theme on another type of support, a mosaic found at Ouled Agla (300 AD), the two types being separated by more than six centuries. The vases always depict individual scenes in front of an altar, with no details to identify the recipient deity, while the mosaic shows a group scene with several Amazons dancing and making offerings to Artemis. This image is closer to the written references, which never describe these solitary actions and often refer to the performance of ritual dances.

In this sense, Penthesilea's intention before Priam could be understood as an example of individual piety towards the gods, although in reality it was an act of personal atonement, and perhaps for this reason her name does not appear in these representations. Similarly, the vase painting never includes temples, only small altars[52], perhaps out of a desire to reaffirm the barbarism[53] associated with a culture that lacked the great religious constructions that gave prestige to the great civilisations of antiquity. Their existence in the Amazon would have meant giving them a greater cultural development, on a par with that of the Greeks themselves. Perhaps this is why classical texts sometimes mention rudimentary religious centres[54], but they also make them the founders of important religious centres both in their own territory[55] and far away, as in the case of the Artemision of Ephesus[56]. The Ouled Agla mosaic preserves the presence of an altar and adds a temple in the background with a statue of a goddess. It is possible that it refers to Artemis herself in Ephesus, acting as an offertory, although this city is far from Ouled Agla itself (Algeria), or to another of the numerous temples dedicated to this goddess in the Greek area. The Amazons were to be seen as strong and courageous, worthy enemies of the great Greek heroes, but also associated with an inferior culture in order to justify their defeat.

[52] E.g. Beazley Archive Vase Number 207767.

[53] A. Sanchez Sanz (2023a) 4.

[54] Sometimes simple altars of pebbles (A. R. 2.1160-1170).

[55] D. S. 2.46; 3.55.

[56] Call. *H.* 206, 238; Pin. *Fr.* 174.

Table 5. Written and iconographic quotations from Amazons in an independent way

Single Amazons				
Art				Both
Antoxena	Deinomache	Hippomache	Memnon	Hippolyta
Andromache	Doloppe	Hippomene	Penthesilea	Penthesilea
Caroppe	Eumache	Hipsophila	Pesinasa	Antiope
Crisis	Hippolyta	Iole	[...]ys[...]	

4. Amazon Queens

Finally, our knowledge of Amazon royalty comes exclusively from the literature. Some sources even provide lists that are not easy to interpret because they do not include any additional information that would allow us to know aspects such as the model of succession. Only a few of them also appear in art (Penthesilea, Andromache, Antiope, Hippolyta, Clymene, Glauce and Ocyale), although the scenes never show any symbolic distinction between their protagonists (in their clothing, equipment or attitude), even less through inscriptions, so that their status is revealed to us only through the classics. It is possible that some of the appellatives present in the iconography also allude to sovereigns unknown in our accounts. It is difficult to say for sure, but if we were to go by art alone, we could not even consider Hippolyta or Penthesilea as rulers, so these sources do not allow us to expand on these references. In fact, we cannot rule out the possibility that the artisans did not even grant such a status to the lesser known, such as Ocyale or Clymene.

Hyginus' list is one of the most important sources of knowledge about Amazon queens. He mentions Ocyale, Dioxippe, Iphinome, Xanthe, Hippothoe, Otrera, Antioque, Laomache, Glauce, Agave, Theseis, Hippolyta, Clymene, Polydora and Penthesilea, in that order. There are no names of kings, which is logical given the mythical nature of Amazon stories and their idiosyncrasies. That Hippolyta, Penthesilea and Otrera were rulers is attested in other sources, although we know little more about the rest. We could understand this relationship as a family tree, but this does not seem to be the case, or at least it would be out of chronological order or contain errors. Penthesilea is usually regarded as the last Amazon queen[57], and her place in this list would seem to confirm this, although the sources alluding to Alexander

[57] D. S. 2.46; Hyg. *Fab.* 163.

and Thalestris would cast doubt on this[58]. In another passage Hyginus makes Penthesilea the sister of Hippolyta, both daughters of Otrera, which is confirmed by Quintus of Smyrna and Pseudo-Apolodorus[59]. However, in his list, six rulers separate Otrera from Hippolyta, and three more separate Hippolyta from Penthesilea.

Clymene appears in general amazonomachy scenes and confronts Theseus, which would place her in the same context as Hippolyta and Antiope. Hyginus mentions her after Hippolyta herself[60], which could confirm her accession to the throne after the ninth labour, if we understand the text to imply a chronological order. In this case, we could intuitively assume that the artisans who represented her had knowledge of this tradition, although this is not the case with Glauce, which again shows this freedom of interpretation in the mythical context. Glauce also appears in the list, but several places before Hippolyta, which would place her at a much earlier date, whereas in the iconography she always appears fighting in Heraklean amazonomachies. Perhaps a clue can be found in Pseudo-Apolodorus, who states that it was another name for Hippolyta, which fits the depictions[61] but contradicts Hyginus.

There is always the possibility that there was some confusion due to the distortion of some traditions, although we cannot rule out the possibility that the craftsmen used known but decontextualised names, whether they did so consciously or not. Hyginus considers Ocyale to be the first Amazon queen, and therefore before the others. The art alone places it in a generic Amazonomachy, which could have several explanations.

[58] Even the Amazon narrative that appears in the Inaro-Petubastis Cycle, the creation of which some date from the increase in Hellenic influence over Egypt from the 4th century BC (Almasy 2007, 35).

[59] Hyg. *Fab.* 30.112; Q. S. 1.20-30; Ps. Apollod. *Epit.* 5.1.

[60] *Fab.* 163.

[61] *Epit.* 5.2.

Table 6. Written and iconographic quotations of Amazon queens

Amazon Queens				
Literature				Both
Agave	Dioxippe	Laomache	Penthesilea	Andromache
Andromache	Eurypyle	Lycastia	Polydora	Antiope
Antiope	Glauce	Marpesia	Thalestris /Minitia	Clymene
Antioque	Hippolyta	Myrina	Theseis	Glauce
Cadesia	Hippothoe	Ocyale	Xanthe	Hippolyta
Clete	Iphinome	Orithyia		Ocyale
Clymene	Lampeto	Otrere		Penthesilea

The most probable one always seems to be the heterogeneity of the Greek mythical universe, which is open to any interpretation. However, the mere presence of Amazons in even earlier times could necessarily imply the existence of confrontations with the Greeks prior to those known to us, as an essential part of the myth, whose stories have been lost but were part of older or less widespread traditions. This would suggest that some of the general Amazonomachy scenes may have referred to them.

To make sense of this situation, we could think that the first degree of the succession corresponded to the queen's sisters and the second to her daughters, which would reduce the number of generations that could be deduced from Hyginus. In this case, Dioxippe, Iphinome, Xanthe and Hippothoe must have been sisters or daughters of Ocyale, sisters of Otrera, or, one of them, sister of Ocyale and mother of Otrera. The same would apply to the queens between Otrera and Hippolyta: Antioque, Laomache, Glauce, Agave, Theseis. This assumption would imply a system of succession based on primogeniture, or on the greatest suitability among the candidates of the same lineage, as a prerequisite for granting this right. In any case, it seems necessary to assume an extremely short reign in all cases.

However, Apollonius indicates that Otrera and Antiope were contemporaries[62], even though at the time of Theseus' abduction the queen seems to have been Hippolyta[63], so it does not appear that the succession required the death of the previous sovereign. In fact, although several authors point to Hippolyta's death as the crime Penthesilea wanted to atone for[64], others do not identify the victim[65], and

[62] 2.378-390.

[63] A. Sanchez Sanz (2021) 22.

[64] A. R. 1.20-30; Ps. Apollod. *Epit.* 5.1.

[65] D. S. 2.46.

this assumption would not invalidate her accession to the throne. It is even possible that the replacement was understood to be necessary when the queen was unable to perform her role adequately. Only in this way would it be possible to explain the apparent contradictions in the written sources. Anyway, Hyginus may have alluded to monarchs of different Amazon kingdoms[66], although it seems easier to blame this confusion on the variety of existing traditions or on the imagination of their promoters.

Tzetzes is the other author who offers us more names of female rulers, this time all related to the Trojan War[67]. Although the sources always place Penthesilea as the leader of the Amazons, he states that several of her companions were also monarchs. The problem arises when we see that, in fact, he does not indicate which of those he mentions held this title, nor what hierarchical system they would have used, adding only that several of them died in battle. This situation would be difficult to explain, unless Tzetzes shared the opinion of Apollonius or was implying that there was some kind of collegial government among the Amazons, in the Spartan or Roman style. This possibility never appears in the sources, although it would also explain the chronological problems in Hyginus' list. In any case, Tzetzes does not indicate the motives of these queens for collaborating with Penthesilea. The most detailed account of this episode is attributed to Quintus of Smyrna[68], although the two authors must have followed different traditions, since they agree only on the participation of Hippothoe, apart from Penthesilea herself, and Quintus describes her as a servant of the queen, like the rest of her companions.

Antiope and Melanippe do not appear in Hyginus' list. The former is only given this title in some versions, mainly those that exclude Theseus from the ninth work, as the others identify her as the sister of Hippolyta. The same status is attributed to Melanippe, since she is never mentioned as a queen. Perhaps Hyginus also considered Melanippe and Hippolyta to be the same person, and was referring only to the line that ruled Themyscira, not the other possible Amazon kingdoms. We might even think that this was a construct to lend some veracity to his account. In any case, we may be trying to link traditions that have never been considered in this way. What is important is that Amazon culture always seems to have been based on a monarchical system of government, matrilineal of course, and its origins lie in an indeterminate time much earlier than the early accounts seem to allude to. A time necessary to achieve the fame that would make them worthy opponents of the great Greek heroes. Only in this way would their defeat serve to

[66] Apollonius (2.995-1001) states that there were at least three in Asia Minor.

[67] *PH*. 182.

[68] 1.43-46.

enhance the virtues of the victors. In any case, mythology does not attach importance to contradictions, because in mythology everything is possible, even in the case of supposed antagonists[69].

5. Conclusion

There is little doubt, or at least there should be, about the mythical nature of the Amazon narratives, which is why it is difficult to try to impose any kind of rational structure on the data provided by their stories. Amazon mythopoiesis, like the rest of greek mythology, did not prioritise the creation of a logical structure, even in the smallest details. It was enough to create a story that was coherent enough to be accepted by the common people, so that its teachings would achieve the basic objective of establishing rules of behaviour based on tradition. However, on many occasions there was a certain interest in giving the narrative veracity by including known facts, which is why the main Amazon names of those heroines who confronted the most important Greek heroes are repeated with little or no variation, except in the usual cases of confusion between the different sources used by each of their authors (as in the case of Antiope and Hippolyta).

The royal character associated with many of these figures responded to the need to give them added value as adversaries, so that they could be recognised as the antithesis of their male counterparts, who would ultimately prevail over them as a reflection of the logical victory of order over the chaos they themselves represented. The existence of a royal lineage thus became necessary and gave rise to the appearance of genealogies such as those indicated, although these only offer a certain "coherence" in terms of the best-known characters in such narratives. The rest, which mainly mention their ancestors, form part of the discourse as a means of providing their people with an ancestral tradition that allowed them to become a powerful society, even against the social norms recognised as part of the "natural order".

From this possible ideology, each of the writers and artisans showed a certain freedom in contributing Amazon appellatives outside the more common ones, some of them perhaps coming from lost traditions, but probably most of them generated directly from their own imagination. The only apparent rule that seems to have operated in most of them, probably in order to be accepted, is that their meaning had some kind of direct relationship with some of the most well-known

[69] Mythology was used to create models for understanding the role of human beings on earth, death, diversity (of sexes, intelligences, appearances) or group identity (Díez de Velasco 2015, 267; 1998, 17; Sanchez Sanz 2024a, 81).

characteristics associated with Amazon behaviour, as is the case with the appellatives referring to the equestrian sphere for their fondness and skill in the art of riding, or those intended to certify their aversion to all things masculine or their combative capacity.

Annex. 01

Amazon nomenclature in the art and literature of Antiquity

Name	Literature sources	Iconographic sources
Agave (queen for Hyginus)[70]	1	
Aella[71]	1	
Ainia[72]		1
Ainippe[73]		3
Alexandra[74]		1
Alcaia[75]		1
Alcinoe[76]		1
Alcibie[77]	1	
Alcippe[78]	1	
Alkaia[79]	1	
Amastris[80]	1	
Amazo[81]	1	
Amynomene[82]		1
Anaea[83]	2	

[70] Hyg. *Fab.* 163.

[71] D. S. 4.16.

[72] Fragment of terracotta relief. Achilles with shield of Gorgon and possibly Penthesilea, although the inscription indicates "Ainia" (Metropolitan Museon of Arts 42.11.33). D. Bothmer (1957) 3.

[73]Beazley Archive 29047 and 310045; D. Bothmer (1957) 3.

[74] Beazley Archive 216556.

[75] D. Bothmer (1957) 6. 3.

[76] *Ibid*.: 3.4.

[77] Q. S. 1.43-46.

[78] D. S. 4.16.

[79] F. Buecheler and A. Riese (1894) 392.

[80] Dem. Bith. *FHG.* 9 (cfr. Steph. Byz. v. Ταρσός).

[81] Stephanus Byzantius, s.v. *Ephesos*.

[82] Beazley Archive 216945. D. Bothmer (1957) 162. 15.

[83] Stephanus Byzantius s. v. *Anaia*; Ephor. *FHG.* 86.

Anaxilea[84]		1
Anchimache[85]	1	2
Andro[86]	1	
Androdaixa[87]	1	
Androdameia[88]		1
Andromache[89]	1	23
Andromeda[90]		1
Antandre[91]	1	
Antianeira[92]	1	1
Antibrote[93]	1	
Anticlea[94]	1	
Antiope[95] (sometimes as queen in texts)	9	13
Antioque (queen)[96]	1	
Antoxena[97]		1
Areto[98]		1
Areximache[99]		1
Aristomache[100]		3
Asbite[101]	1	

[84] D. Bothmer (1957) 6. 3.

[85] Beazley Archive 9002701; 1957: 9. 36; Tz. *PH*. 182.

[86] Tz. *PH*. 179.

[87] *Ibid*.

[88] D. Bothmer (1957) 125. 10.

[89] Tz. *PH*. 182; Beazley Archive 13715, 29047, 200145, 213446, 216557, 9020181; D. Bothmer (1957) 6. 1 and 3; 7, 8 and 11; 8. 25; 48. 106; 57. 179bis; 101. 112; 131. 3; 132. 8 and 9; 150. 38; 161. 4; 162. 12; 186. 100; 203. 161. Tarquinia RC 5564.

[90] D. Bothmer (1957) 3. 4.

[91] Q. S. 1.43-46.

[92] D. Bothmer (1957) 162. 16; Tz. *PH*. 182.

[93] Q. S. 1.43-46.

[94] Call. *H*. 3, 206 and 238.

[95] Plut. *Thes*. 26-28 and *Rom.* 6; A. R. 2.378-390; Ps. Apollod. *EpIt.* 1.16; D. S. 4.28; Hyg. *Fab.* 30; Paus. 1.2; Herodorus of Heraklea *FHG.* 16 (cfr. Tz. *ad Lyc*. 1332); Iust. *Epit*. 2.20; D. Bothmer (1957) 124. 3, 5 and 7; 125. 9 and 10; 150. 38; 161. 4; 181. 57; 197. 120; 199. 141; Beazley Archive 4854, 214365, 23214 (D. Saunders 2014, 188).

[96] Hyg. *Fab.* 163.

[97] Beazley Archive 200091.

[98] D. Bothmer (1957) 6 6.

[99] *Ibid*. 3. 4.

[100] Beazley Archive 310050, 215562; D. Bothmer (1957) 162. 16.

[101] Sil. Ital. *Punica* 2.58.

Aspidocharme[102]	1	
Asteria[103]	1	
Aturmuka[104]		1
Barkida[105]		1
Bremusa[106]	1	
Cadesia (queen)[107]	1	
Chalcaor[108]	1	
Ch[...]ila[109]		1
Cali[...][110]		1
Calia[111]		1
Caroppe[112]		1
Chaleros[113]		2
Celaeno[114]	1	
Ceppe[115]		1
Cnemis[116]	1	
Clete (queen)[117]	2	
Clymene (queen for Hyginus)[118]	1	2
Clonie[119]	1	
Crisis[120]		1

[102] Tz. *PH.* 180.

[103] D. S. 4.16.

[104] It is considered a deformation that actually refers to Andromache and appears on an Etruscan vase next to Penthesilea. M. Martelli (1987) no. 174B.

[105] D. Bothmer (1957) 131. 6.

[106] Q. S. 1.43-46.

[107] A. R. 1000.

[108] Tz. *PH.* 181.

[109] D. Bothmer (1957) 131. 5.

[110] *Ibid.*: 132. 8.

[111] *Ibid.*: 8. 25.

[112] *Ibid.*: 203. 161.

[113] Beazley Archive 215562; D. Bothmer (1957) 203. 161.

[114] D. S. 4.16.

[115] D. Bothmer (1957) 8. 25.

[116] Tz. *PH.* 181.

[117] Lyc. 1.992; while Tzetzes (*ad Lyc.* 995) identifies her as the wet nursemaid of Penthesilea.

[118] Hyg. *Fab.* 163; D. Bothmer (1957) 162. 15 and 16.

[119] Q. S. 1.43-46.

[120] D. Bothmer (1957) 203. 161.

Cyme[121]	2	
Cyrene[122]	1	
Deinomache[123]		2
Derinoe[124]	1	
Derimacheia[125]	1	
Deianira[126]	1	
Dioxippe (queen for Hyginus)[127]	1	
Doloppe[128]		1
Doris[129]		1
Dorimacheia[130]		1
Echephyle[131]		1
Enchesimargos[132]	1	
Enphilo[133]		1
Epheso[134]	2	
Eriboea[135]	1	
Escileia[136]		1
Esmirna[137]	1	
Estonikia[138]	1	

[121] Str. 12.21-22; Q. S. 3.55-7.

[122] Call. *H.* 3.206 and 238.

[123] *Ibid.*, 182. 68; Beazley Archive 215581.

[124] Q. S. 1.43-46.

[125] *Ibid.*

[126] D. S. 4.16.

[127] Hyg. *Fab.* 163.

[128] Beazley Archive 213403. D. Bothmer (1957) 198. 132.

[129] *Ibid.*: 162. 15.

[130] Etruscan vessel from the mid-4th century BC on which she is mentioned under the Etruscan name of Hinthia Turmucas (BNF Inv. De-Ridder.920-b). Probably an Etruscan invention of a non-existent myth, since she appears next to Penthesilea in Hades with a bandage on her chest, which in Etruscan art is evidence of a violent death. LIMC, *Amazones etruscae,* 662.

[131] *Ibid.*

[132] Tz. *PH.* 180.

[133] Beazley Archive 300727.

[134] Str. 12.21-22; Heraclid. Pont. Gr. *FHG.* 3.315.3.

[135] D. S. 4.16.

[136] A. Mayor (2014b) 436.

[137] Str. 12.21-22.

[138] Call. *Fr.* 693.

Eumache[139]		2
Euoppe[140]		1
Euryale (queen)[141]	1	
Eurybe[142]	1	
Euriphileia[143]		1
Eurylophe[144]	1	
Eurypyle (queen)[145]	1	
Evandre[146]	1	
Glauce (queen for Hyginus)[147]	2	3
Gogoioigi or Gogiwiki[148]		1
Gortyessa[149]	1	
Gryne[150]	1	
Gugamis[151]		1
Hairem[...][152]		1
Harmothoe[153]	1	
Harppe[154]	2	
Hecate[155]	1	
Hegeso[156]		1

[139] Beazley Archive 213874 and 9017192.

[140] D. Bothmer (1957) 132. 8.

[141] V. *Fl.* 5.610 and 6.364-386. It could refer to Eurypileus. Valerius makes her queen who helped the king of Colchis Aetes against Perseus.

[142] D. S. 4.16.

[143] D. Bothmer (1957) 125. 10.

[144] Tz. *PH.* 181. It could refer to Eurypyle.

[145] Arr. *FHG.* 48 (cfr. Eustathius ad Dionys 772). It could refer to Euriphileia.

[146] Q. S. 1.43-46.

[147] Ps. Apollod. *Epit.* 5.2; Hyg. *Fab.* 163; D. Bothmer (1957) 6. 1 and 3; 8. 25.

[148] Tyrrhenian amphora with black figures (O.L.L. Group, 550–530 BC). A. Mayor (2014a) 478.

[149] Tz. *PH.* 178.

[150] *Serv. ad Aen.* 4.345.

[151] Red-figured rhyton from Susa attributed to the Painter of Sotades (475–450 BC). A. Mayor (2014a) 476.

[152] Beazley Archive 9026499.

[153] Q. S. 1.43-46.

[154] Sil. Ital. *Punica* 2.58; V. *Fl.* 6.364-386.

[155] Tz. *PH.* 182.

[156] D. Bothmer (1957) 8. 25.

Helena[157]	1	
Hiera[158]	1	1
Hippo[159]	1	1
Hippomache[160]		1
Hippomene[161]		1
Hipponice[162]		1
Hippopula[163]		1
Hippolyta/e (queen)[164]	14	6
Hippothoe (queen for Hyginus)[165]	3	
Hipsiphila[166]		1
Hipsophila[167]		1
Iodoce[168]	1	
Iole[169]		1
Ioxeia[170]	1	
Iphinome (queen for Hyginus)[171]	1	
Iphito[172]		1
Iph[...][173]		1

[157] In fact, it is not indicated that she was an Amazon, but the daughter of the Aetolian Tithyrus, but she died facing Achilles in Troy (Ptol. Hephaestion, *NH*. 4, cfr. Phot. *Bibl*. 190).

[158] Philostr. *Her*. 23.26. The scene of Telephus with the death of Hiera appears in panels 22-24 of the Pergamon altar.

[159] Call. *H*. 238; D. Bothmer (1957) 132. 8.

[160] Beazley Archive 213403; D. Bothmer (1957) 198. 132.

[161] Beazley Archive 215581.

[162] D. Bothmer (1957) 133. 19.

[163] Beazley Archive 200170.

[164] Tz. *PH*. 11; Plut. *Thes*. 27; E. *Herakl.* 215; Isoc. 12.193; A. R. 2.770 and 960; Ps. Apollod. *Epit.* 2.9, 5.1 and 1.16; Verg. *Aen*. 11.651-665; D. S. 2.46; Hyg. *Fab.* 30 and 163; Arr. 7.13; Paus. 1.42; Q. S. 1.23 and 6.241-245; Iust. *Epit*. 2.23; Beazley Archive 213658, 215581 and 216938; D. Bothmer (1957) 132. 8; 162. 12 and 15; 177. 30; 182. 68; 203. 161.

[165] Hyg. *Fab.* 163. While Tzetzes and Quintus of Smyrna make her a companion of Penthesilea in Troy. Tz. *PH*. 176; Q. S. 1.43-46.

[166] D. Bothmer (1957) 131. 5.

[167] D. Bothmer (1957) 150. 38.

[168] Tz. *PH*. 178.

[169] D. Bothmer (1957) 199. 141.

[170] Tz. *PH*. 179.

[171] Hyg. *Fab.* 163.

[172] D. Bothmer (1957) 6. 1; Beazley Archive 300779.

[173] Beazley Archive 300727; D. Bothmer (1957) 9. 39.

Isokrateia[174]	2	
Khasa[175]		1
Kheuke[176]		1
Kleoptoleme[177]		1
Koia[178]	1	
Koinia[179]	1	
Kokkymo[180]	1	
Korone[181]		1
Kreousa[182]		1
Kydoime[183]		2
Lampeto (queen)[184]	1	
Laodoke[185]		1
Laomacha/e (queen for Hyginus)[186]	1	
Latorea[187]	1	
Lauce[188]		1
Leontice[189]		1
Lycastia (queen)[190]	1	
Lyce[191]	1	
Lykopis[192]		3
Lysippe[193]	1	

[174] Stephanus Byzantius, s.v. *Thibaïs*; Eustathius cfr. Dionysius Periegetes, 828.
[175] A. Mayor (2014b) 434.
[176] *Ibid*.
[177] D. Bothmer (1957) 8. 25.
[178] Stephanus Byzantius, s.v. *Thibaïs*.
[179] *Ibid*.
[180] Call. *Fr*. 693,
[181] A. Mayor (2014b) 434.
[182] Beazley Archive 215562.
[183] D. Bothmer (1957) 131. 4 and 5.
[184] Iust. *Epit*. 2.12.
[185] Beazley Archive 215562.
[186] Hyg. *Fab.* 163.
[187] Ath. 1.57.
[188] Beazley Archive 300779. It could be Glauce.
[189] *Ibid.*, 13715.
[190] A. R. 1000.
[191] V. *Fl.* 6.364-386.
[192] D. Bothmer (1957) 9. 40; 131. 3 and 4; Beazley Archive 13715.
[193] Ps. Plut. *Fluv*. 14

M[...][194]		1
Maia[195]	1	
Marpe[196]	1	
Marpesia (queen)[197]	1	
Melanippe[198]	5	1
Melo[199]		1
Melousa[200]		2
Menalippe[201]	1	
Menippe[202]	1	
Memnon[203]		1
Mimnousa[204]		1
Molpadia[205]	2	
Monichos[206]		1
Moltys[207]	1	
Myiane[208]		1
Myrina (Batiea for Hom. and Stb.) (Egea for Festus)[209]	4	
Myrleia[210]	1	

[194] D. Bothmer (1957) 6. 3.

[195] Call. *Fr*. 693. Daughter of the queen of the Amazons.

[196] D. S. 4.16. She seems to be different from Queen Marpesia, as she is pitted against Herakles in Hippolyta's time.

[197] Iust. *Epit*. 2.12.

[198] Pin. *N*. 3.64; A. R. 2.960; Ps. Apollod. *Epit.* 5.2 and 1.16; Iust. *Epit*. 2.23; D. S. 4.16; D. Bothmer (1957) 197. 120.

[199] A. Mayor (2014b) 435.

[200] D. Bothmer (1957) 181. 58; 182. 62.

[201] Jordanes 8.56-7. Although this is a late author, he may have used earlier sources. It could be a deformation of Melanippe, since he has her confront Herakles in the ninth labour.

[202] V. *Fl*. 364-386.

[203] Beazley Archive 206239.

[204] D. Bothmer (1957) 162. 15.

[205] Plut. *Thes*. 28; Paus. 1.2.

[206] Beazley Archive 215562.

[207] Herodorus of Heraklea *FHG*. 16 (cfr. Tz. *ad Lyc*. 1332).

[208] Beazley Archive 215562.

[209] Hom. *Il*. 2.814; Str. 12. 21-22; D. S. 3.40 and 52; Sex. Pompei Festi De verborum "Aegaeum".

[210] Stephanus Byzantius, s.v. *Myrleia*. Possible eponym for a city in Bithynia.

Myrto[211]	1	
Mytilene[212]	1	
Nicomache[213]		1
Oas oas[214]		1
Ocippe[215]		1
Ocyale (queen for Hyginus)[216]	1	1
Oigme[217]		1
Oistrophe[218]	1	
Otrera/e (queen)[219]	3	
Orithyia (queen)[220]	1	
Palla[221]	2	
Pantariste[222]		3
Pentasila[223]		1
Penthesilea (queen for Hyginus, Tzetzes and P. Trogo)[224]	9	9[225]
Pesinasa[226]		1
Pharetre[227]	1	

[211] Esc. cfr. A. R. 1.752; compare with Paus. 8. 14. 8, where it is considered that the Sea of Myrtles was so named after a woman of that name.

[212] D. S. 3.55.

[213] *Ibíd*. 9026499.

[214] A. Mayor (2014b) 435.

[215] D. Bothmer (1957) 162. 16.

[216] Hyg. *Fáb.* 163; D. Bothmer (1957) 162. 16.

[217] *Ibid*., 194. 110.

[218] Tz. *PH*. 179.

[219] A. R. 2.378-390; Hyg. *Fab.* 30, 112 and 163; Tz. *PH*. 8; Ps. Apollod. *Epit.* 5.1.

[220] Iust. *Epit*. 2.17.

[221] Stephanus Byzantius, s.v. *Thibaïs*; Eustathius cfr. Dionysius Periegetes, 828.

[222] D. Bothmer (1957) 6. 3; 7. 8; Beazley Archive 29047.

[223] G. Bonfante and L. Bonfante (2002) 195.

[224] Tz. *PH*. 8; Ps. Apollod. *Epit.* 5.1 and 2; Verg. *Aen*. 1.488-493 and 11.651-665; D. S. 2.46; Hyg. *Fab.* 163; Plin. *NH*. 7.201; Q. S. 1.48-53; Iust. *Epit*. 2.31; Sen. *Tro*. 236 ss. D. Bothmer (1957) 70. 2; 80. 105; 4. 10, 12 and 13; 152. 67; 199. 141. Beazley Archive 214365; BNF Inv. De-Ridder.920-b.

[225] These include three archaic shield reliefs and an Etruscan vase (BNF Inv. De-Ridder.920-b). Next to Hinthia Turmucas, identified as Penthesilea. M. Martelli (1987) no. 174B; LIMC, *Amazones etruscae,* 662.

[226] D. Bothmer (1957) 198. 132; Beazley Archive 213403.

[227] Tz. *PH*. 178.

Phoebe[228]	1	
Phisto[229]		1
Pitane[230]	1	
Phylakos[231]		1
Philippa[232]	1	
Pkpupes[233]		1
Polemusa[234]	1	
Polydora (queen for Hyginus)[235]	1	
Priene[236]	1	
Protis[237]	1	
Prothoe[238]	1	
Pyrgomache[239]		1
Sanappe[240]	1	
Scyleia[241]		1
Seragüe[242]		1
Serpot[243]	1	
Sanape/Sinope[244]	3	
Sisyrbe[245]	2	
Smyrna[246]	2	
Sosia[247]		1

[228] D. S. 4.16.

[229] D. Bothmer (1957) 8. 25.

[230] D. S. 3.55.

[231] Beazley Archive 215562.

[232] D. S. 4.16.

[233] A. Mayor (2014b) 435.

[234] Q. S. 1.43-46.

[235] Hyg. *Fab.* 163.

[236] D. S. 3.55.

[237] Call. *Fr.* 693. Daughter of an Amazon queen.

[238] D. S. 4.16.

[239] D. Bothmer (1957) 161. 4.

[240] Andron of Teos *FHG.* 2 (cfr. Escol. A. R. 2.946)

[241] D. Bothmer (1957) 9. 39; Beazley Archive 300727.

[242] A. Mayor (2014b) 436.

[243] Vienna Papyrus 6165.

[244] Orosius 1.15; Ps. Scymn. 986-997 ; Hecat. *FHG.* 352 (cfr. Escol. A. R. 2.948).

[245] Stephanus Byzantius, s.v. *Σίσυρβα*; Str. 14.1.4. A part of Ephesus was called Sisyrba.

[246] Stephanus Byzantius. vv. *Smyrna, Ephesos*; Str. 11.5.5, 12.3.22, 14.1.4. That gave its name to the city.

[247] A. Mayor (2014b) 436.

T[...][248]		1
Thalestris (queen, sometimes called Minithia)[249]	1	
Tecmessa[250]	1	
Teisiphile[251]		1
Telamon[252]		1
Telepyleia[253]		1
Themiscyra[254]	2	
Thermodosa[255]	1	
Thero[256]		1
Theseis (queen for Hyginus)[257]	1	
Thiba[258]	2	
Thoe[259]	1	
Thorece[260]	1	
Thraso[261]		1
Toxaris[262]		1
Toxis[263]		1
Toxoanassa[264]	1	
Toxophile[265]		1
Toxophone[266]	1	
Tralla[267]	2	

[248] D. Bothmer (1957) 9. 38.
[249] Iust. *Epit.* 2.33.
[250] D. S. 4.16.
[251] D. Bothmer (1957) 131. 5.
[252] Beazley Archive 29047.
[253] *Ibid.*: 9.39.
[254] App. *Mith.* 78; Eustace of Thessaloniki (cfr. Hom. *Il*, 2.814).
[255] Q. S. 1.43-46.
[256] D. Bothmer (1957) 132. 8.
[257] Hyg. *Fab.* 163.
[258] Stephanus Byzantius, s.v. *Thibaïs*; Eustathius cfr. Dionysius Periegetes, 828.
[259] V. *Fl.* 6.364-386.
[260] Tz. *PH.* 181.
[261] D. Bothmer (1957) 131. 5.
[262] D. Bothmer (1957) 132. 7.
[263] *Ibid.*: 131. 5.
[264] Tz. *PH.* 177.
[265] D. Bothmer (1957) 8. 25.
[266] Tz. *PH.* 177. Perhaps a deformation of Toxophile.
[267] Stephanus Byzantius, s.v. *Thibaïs*; Eustathius cfr. Dionysius Periegetes, 828.

Trasibula[268]		1
Upis (queen)[269]	1	
Xanthe (queen for Hyginus)[270]	1	
Xanthippe[271]		1
[...]a[...][272]		1
[...]odameia[273]		1
[...]da[274]		1
[...]epyleia[275]		1
[...]e[276]		1
[...]ndr[...][277]		1
[A]omache[278]		1
[...]om[...][279]		1
[...]opis[280]		1
[---]ykila[281]		1
[...]ys[...][282]		2
Total	114	109

REFERENCES

Almasy, A. (2007) "A Greek Amazon in an Egyptian Story: The Character of Queen Serpot in the Cycle of Petubastis," in: K. Endreffy, A. Gulyas, eds. *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists, 31 August-2 September 2006*. Budapest, *Studia Aegyptiaca* No. 18, 31-37.

Bachofen, J. (1861) *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur*. Verlag von Krais und Hoffmann.

Bonfante, G., Bonfante, L. (2002) *The Etruscan Language: An Introduction*. Palgrave.

[268] Beazley Archive 13715.

[269] Call. *H.* 238.

[270] Hyg. *Fab.* 163.

[271] D. Bothmer (1957) 132. 9.

[272] D. Bothmer (1957) 132. 9.

[273] Beazley Archive 23214. Could refer to Androdameia (Saunders 2014, 188).

[274] D. Bothmer (1957) 125. 10.

[275] *Ibid.*, 9. 39; Beazley Archive 300727.

[276] D. Bothmer (1957) 7. 11.

[277] Beazley Archive 23214. Could refer to Andromache (Saunders 2014, 188).

[278] *Ibid.*, 213874.

[279] D. Bothmer (1957) 132. 9.

[280] Beazley Archive 23214. Could refer to Lykopis (Saunders 2014, 188).

[281] D. Bothmer (1957) 64. 275.

[282] *Ibid.*: 132. 9; Beazley Archive 9025175.

Bothmer, D. (1957) *Amazons in Greek Art.* Clarendon Press.

Buecheler, F., Riese, A. (1894) *Anthologia Latina*. Teubner.

Cantarella, E. (1987) *Pandoras Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*. The Johns Hopkins University Press.

Devambez, P. (1976) "Les Amazones et l'Orient, «Revue Archéologique," *Études sur les relations entre Grèce et Anatolie offertes à Pierre Demargne* 2, 265-280.

Díez de Velasco, F. (2015) "Los sentidos del epínetro: Imaginarios de lo femenino (y amazónico) en la Atenas Clásica," *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico* 11, 557-584.

Díez de Velasco, F. (1998) *Lenguajes de la religión: mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*. Trotta.

Galahad, S. (1975) *Mutter und Amazonen eirl Umriss weiblicher Reiche i Galahad*. Non-Stop.

Martelli, M. (1987) *La Ceramica degli Etruschi.* Novara.

Mayor, A. (2014a) "Making Sense of Nonsense Inscriptions Associated with Amazons and Scythians on Athenian Vases," *Hesperia* 83, 447-493.

Mayor, A. (2014b) *The Amazons: Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*. Princeton University Press.

Parroni, G. (1950) *Commenti Mediterranei all´Odissea di Omero*. Milan.

Penrose, W. (2016) *Postcolonial Amazons. Female Masculinity and Courage in Ancient Greek and Sanskrit Literature*. Oxford University Press.

Sakellariou, M. (1958) *La Migration Grecque en Ionie*. Athènes.

Sanchez Sanz, A. (2025a) *Amazons in Digital Era. The reception of the warrior woman image*. Bloomsbury.

Sanchez Sanz, A. (2025b) "Amazonas. Mujeres guerreras en el cómic franco-belga del s. XXI," in: C. Costa Campos, L. F. Bantim De Assumpção, C. Agostini de Souza, L. Hecko, eds. *Antiguidade e Usos do Passado - desafios e propostas de ensino, pesquisa e extensão* (*Vol.3*). Río de Janeiro, Editora da Universidade de Vassouras, 49-84.

Sanchez Sanz, A. (2025c) "Destroy Your Enemy Becoming Your Friend: Priam and the Amazons in the Trojan War," *Clotho* 6(2), 5-26.

Sanchez Sanz, A. (2024a) "El corazón de las amazonas. Reimaginando la mitología," in: C. A. Costa Campos, L. F. Bantim De Assumpção, eds. *História em Quadrinhos na Perspectiva da Prática de Ensino*. Río de Janeiro: Editora da Universidade de Vassouras, 81-133.

Sanchez Sanz, A. (2024b) "Alexander and Thalestris. A Midsummer Night's Dream in Hyrcania". Proceedings of the XI Congress of the Spanish Society of Iranology (SEI), 26-27 October 2023. Universidad de Santiago de Compostela, 13-42.

Sanchez Sanz, A. (2024c) "Rethinking the amazon image. Modern paradigms vs. inherited tradition,". In: E. Marco Arocas, A. Faus Bartomeu, eds. *Cuerpos en tránsito: explorando intersecciones emergentes y raíces culturales*. Madrid, Dykinson, 434-450.

Sanchez Sanz, A. (2024d) "Mythical Eugenics. The Macedonian-Amazonian Royal Alliance in Classical Sources," *Cercetări Arheologice. Revistă a Muzeului Național de Istorie a României* 31(2), 321-332.

Sanchez Sanz, A. (2024e) "Gryphomachias. Amazons and Grypes in Ancient Art," *Journal of Ancient History and Archaeology* 11(3), 77-86.

Sanchez Sanz, A. (2023a) "La heráldica amazónica," *Thersites. Journal for Transcultural Presences & Diachronic Identities from Antiquity to Date* 16, 1-82.

Sanchez Sanz, A. (2023b) "The memory of Amazon myths in Roman epigraphy, 1st-7th centuries AD," *New Classicist* (*Institute of Classical Studies. School of Advanced Study. University of London*) 09, 87-116.

Sanchez Sanz, A. (2021) "Cimerios, amazonas y el arte griego," *Studia Histórica. Historia Antigua* 39, 5-26.

Sanchez Sanz, A. (2019) *Ars Amazónica. Estudio de fuentes y análisis comparativo*. Complutense University of Madrid.

Sanchez Sanz, A. (2017) "Mujeres Guerreras. El mito amazónico en la Época Arcaica y Clásica," in: C. Kesser Barcellos, S. Corsi, C. E. Costa, Campos, eds. *Experiências Religiosas no Mundo Antigo. Volume II*. Brasil, Prismas, 145-158

Saunders, D. (2014) "An Amazonomachy attributed to the Sileus Painter," in J. O. Oakley, ed. *Athenian Potters and Painters III*. Oxbow Books, 187-196.

Vv.Aa. (1981-1999) *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae.* Artemis.

Weimbaum, B. (2000) *Islands of Women and Amazons: Representations and Realities*. University of Texas Press.

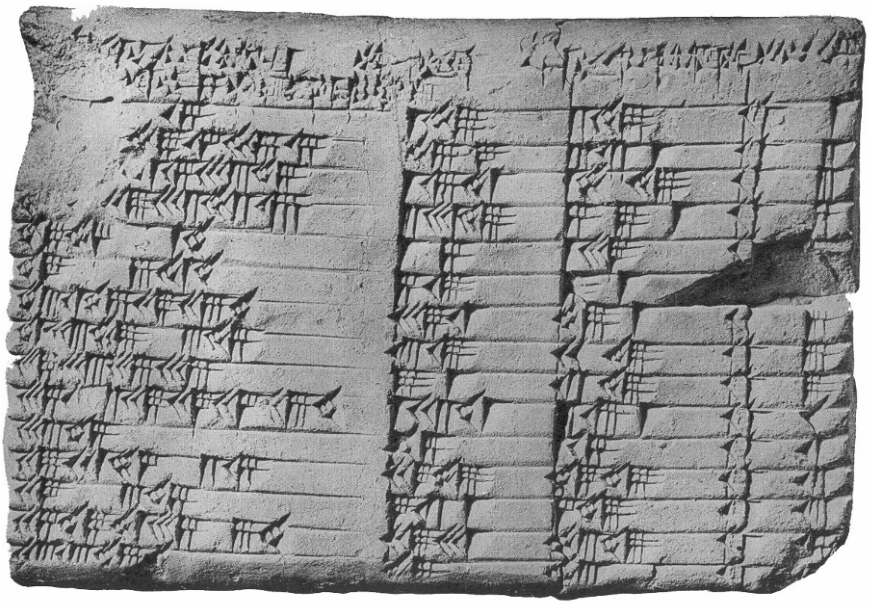
Zaidman, L. (1991) "Las hijas de Pandora," in G. Duby, M. Perrot, eds. *Historia de las mujeres en occidente. Vol. 1: La Antigüedad*. Taurus, 373-420.

CUNEIFORM TABLET PLIMPTON 322 AND PYTHAGOREAN TRIPLES IN ANCIENT BABYLON

ANDREI SHCHETNIKOV
a.schetnikov@gmail.com

ABSTRACT. The article proposes a new reconstruction of the ancient Babylonian cuneiform tablet Plimpton 322, containing 15 Pythagorean triples. This reconstruction is based on a sequential listing of sexagesimal fractions that have a finite number of digits and lie within the specified interval.

KEYWORDS: Old Babylonian mathematics, Pythagorean triples, Plimpton 322.



Cuneiform tablet Plimpton 322

The Babylonian cuneiform tablet *Plimpton 322* is housed in the Plimpton Collection at Columbia University in New York City. George Arthur Plimpton, who donated his collection to the university in the mid-1930s, received the tablet from archaeologist Edgar J. Banks in 1922. According to Banks, the tablet was found during

© Andrei Shchetnikov, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-189-199

excavations at the ancient city of Larsa in southern Mesopotamia. It was composed around 1800 BC, during the Hammurabi dynasty, as determined by the nature of the cuneiform writing and by its similarity to other economic tablets found near Larsa. A break on the left and traces of glue on it indicate that this tablet had a left side, which was lost after the excavations. The surviving part of the tablet measures approximately 13 cm wide, 9 cm high, and 2 cm thick.

The *Plimpton 322* tablet was published by Neugebauer & Sachs 1945 and was analyzed in varying detail by Neugebauer 1951, Bruins 1949 et al., Weiman 1961, Price 1964, Raik 1967, Buck 1980, Friberg 1981. Subsequent publications on this tablet are also quite extensive; see the reference list at the end of the article.

Preliminary data analysis

The tablet contains numbers written in the sexagesimal notation in four columns and fifteen rows. The right-hand column contains the row numbers 1 through 15. The left-hand column will be discussed below; we will begin our discussion of the numerical data in the tablet with the two middle columns. Otto Neugebauer, who was the first to examine the tablet, showed that the middle columns contain numbers that are part of Pythagorean triples: the "height number" in the second column and the "hypotenuse number" in the third column. Based on this, he corrected four numbers that were written with errors. These numbers are written below in corrected form and are highlighted in italics. Since the sexagesimal notation is unfamiliar to us, all these numbers are duplicated in decimal notation. The two columns from the cuneiform tablet are supplemented here by another column with "base number" a, such that $a^2 = c^2 - b^2$.

sexagesimal notation			decimal notation		
b	**c**		**a**	**b**	**c**
1,59	2,49		120	119	169
56,7	***1,20,25***		3456	3367	4825
1,16,41	1,50,49		4800	4601	6649
3,31,49	5,9,1		13500	12709	18541
1,5	1,37		72	65	97
5,19	8,1		360	319	481
38,11	59,1		2700	2291	3541
13,19	20,49		960	799	1249
8,1	12,49		600	481	769
1,22,41	2,16,1		6480	4961	8161
45	1,15		60	45	75
27,59	48,49		2400	1679	2929
2,41	4,49		240	161	289
29,31	53,49		2700	1771	3229
56	***1,46***		90	56	106

A direct examination of this table reveals the following facts:

1) The numbers in the Pythagorean triples in all rows except two are coprime. The numbers (75, 45, 60) in the 11th row are divisible by 15 to the coprime triple (5, 3, 4). The numbers (106, 56, 90) in the 15th row are divisible by 2 to the coprime triple (53, 28, 45).

2) All the "base numbers" except three are divisible by 60. The number 90 in the 15th row is divisible by 30, and the numbers 3456 in the 2nd row and 72 in the 5th row are divisible by 12.

3) Although the triples in the table at first glance are arranged disorderly, there is a certain order in their arrangement. This is indicated by the first column of the tablet, which contains the squared ratio of the hypotenuse to the base (or the squared ratio of the height to the base, which is one less). These squares decrease from top to bottom, from 1;59,0,15 = 1.983... in the 1st row to 1;23,13,46,40 = 1.387... in the 15th row.

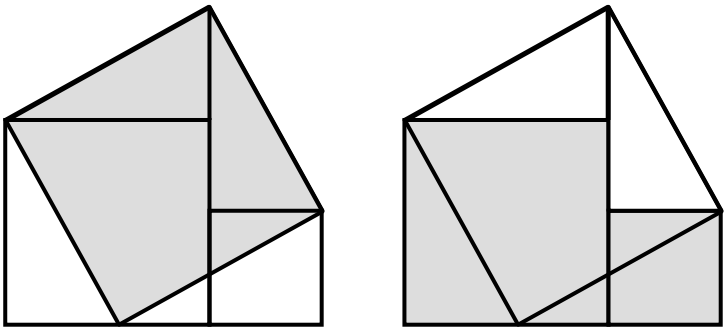
4) The triple (169, 119, 120) in the 1st row, whose legs differ by one, defines a right triangle whose height is slightly less than the base. In the following triangles, the angle between the hypotenuse and the base successively decreases, reaching an angle slightly less than 32°.

Of course, the two main questions about *Plimpton 322* are (1) how were these Pythagorean triples obtained, and (2) why are these particular triples, and no others, written here? These are the questions we will try to answer below.

The Pythagorean Theorem

Since *Plimpton 322* lists Pythagorean triples, we begin our analysis with the Pythagorean Theorem. The fact that in any right triangle the sum of the squares of the legs is equal to the square of the hypotenuse was certainly known to Babylonian mathematicians of this era. However, not a single tablet with a drawing demonstrating this theorem has come down to us. It seems that demonstrative reasoning in ancient Babylon was transmitted orally from teacher to his pupils and was not intended to be recorded.

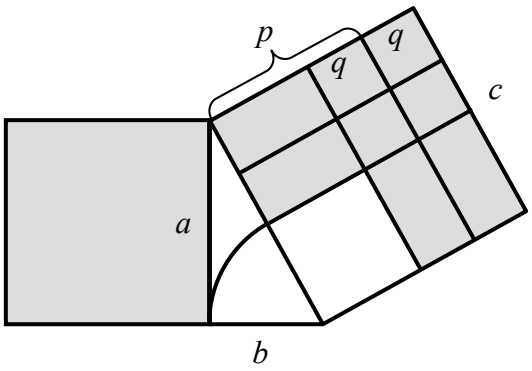
The simplest proof of the Pythagorean Theorem is based on the following drawing. Thy whole figure is composed here of two right-angled triangles and the square of its hypotenuse; but in another tessellation this figure is composed of the same right-angled triangles and the squares of both legs, which proves the theorem.



General formula for Pythagorean triples

Now we will apply to the sides of a right triangle a general method known to Babylonian mathematicians for solving problems in which the area of a rectangle and the sum or the difference of its two sides are given. This method consists of representing two quantities $c > b$ as the sum and the difference of two other quantities, $c = p + q$, $b = p - q$.

Let c be the hypotenuse of a right triangle, and b one of its legs. Then the square of the other leg a can be represented as $a^2 = c^2 - b^2 = 4pq$, which is shown in the following figure.



The next fundamental Babylonian idea is to set $a = 1$. In the Babylonian sexagesimal notation, 1 simultaneously is 60, 3600, etc., and in the opposite direction, it is 1/60, 1/3600, etc., which we will also use.

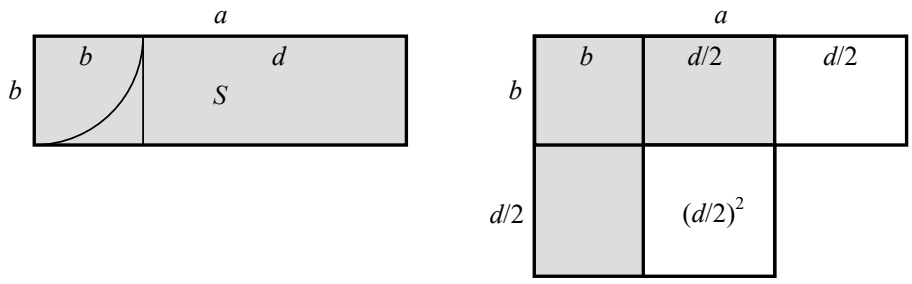
Since $a^2 = 4pq = 1$, the numbers $2p$ and $2q$ are reciprocal. Historians of Babylonian mathematics usually used the relation $2q = 1/(2p)$, but the numbers p and $4q = 1/(4p)$ are also reciprocal, and in this reconstruction we will express the hypotenuse c and the leg b through their arithmetic mean p in the following way:

$c = p + 1/(4p)$,

$b = p - 1/(4p)$.

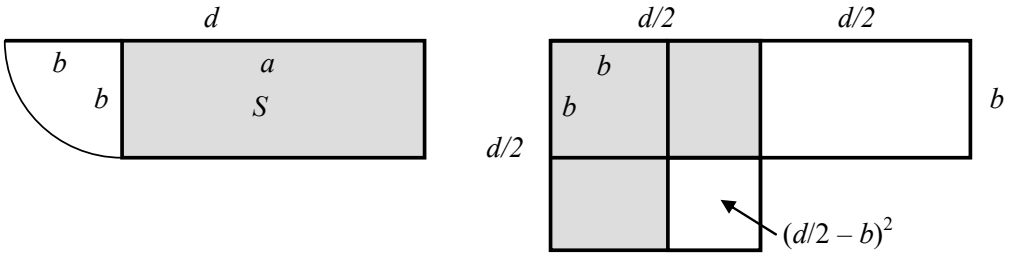
Another problem leading to Pythagorean triples

Let $ab = S$, $a - b = d$ be given. To find the sides a and b, the segment b is applied to a, their difference d is divided in half. Now the rectangle is transferred to the gnomon, which is completed to a square. The area of this square is $S + (d/2)^2$, and it is also equal to $(b + d/2)^2$.



Denoting $b + d/2 = p$, we obtain the equation $S + (d/2)^2 = p^2$. Pythagorean triples are connected with this equation if the area S is the area of some square with integer sides.

Now let $ab = S$, $a + b = d$ be given. To find the sides a and b, the segment b is set aside from a, their sum d is divided in half; the rectangle is transferred to the gnomon, which is completed to a square. The area of this square is $S + (d/2 - b)^2$, and it is also equal to d^2. Denoting $d/2 - b = p$, we obtain the equation $S + p^2 = (d/2)^2$.



In Babylonian mathematical tradition, the area S usually is taken as 1 (or, equivalently, as 60, 60^2, etc.). In this case, the sides a and b are reciprocal numbers, and the problem was formulated as follows: "The difference or the sum of two reciprocal numbers is equal to d, find them."

Regular reciprocal numbers

In Babylonian arithmetic, pairs of reciprocal numbers were considered *regular*, if both numbers had a finite sexagesimal notation. Many tablets with lists of such regular pairs have come down to us, and their standard beginning looks like this:

2	30	16	3,45	45	1,20
3	20	18	3,20	48	1,15
4	15	20	3	50	1,12
5	12	24	2,30	54	1,6,40
6	10	25	2,24	1	1
8	7,30	27	2,13,20	1,04	0,56,15
9	6,40	30	2	1,12	0,50
10	6	32	1,52,30	1,15	0,48
12	5	36	1,40	1,20	0,45
15	4	40	1,30	1,21	0,44,26,40

Such a table is used primarily for dividing one number by another. For example, to divide a number by 25, it is multiplied by 2.24, the reciprocal of 25 (that is, by $2/60 + 24/60^2$, or, what is the same, by $2 \cdot 60 + 24$, you just need to correctly separate the integer digits from the fractional ones, which is done orally, not in writing).

In relation to the construction of Pythagorean triples, the condition of regularity of reciprocals means that the numerator and denominator of p in its factorization must contain only powers of 2, 3, 5, which are prime divisors of 60. For the irreducible fraction an additional condition arises: if one of the numbers 2, 3, 5 is in the divisor of the numerator, this number must not be the divisor of the denominator, and vice versa.

Now we represent p as a simple fraction $p = m/n$ and again turn to the formulas expressing the hypotenuse c and the leg b of the right triangle through their arithmetic mean p (when the other leg a =1):

$c = p + 1/(4p) = m/n + n/(4m) = (4m^2 + n^2)/4mn,$

$b = p - 1/(4p) = m/n - n/(4m) = (4m^2 - n^2)/4mn.$

If we want the numbers in the Pythagorean triple to be integers, we need to increase them by $4mn$ times:

$c = 4m^2 + n^2, \quad b = 4m^2 - n^2, \quad a = 4mn.$

If n is an odd number, this triple will be coprime, for m and n are coprime initially. If n is an even number, then m is an odd number, and the numbers in this triple can be reduced by 4.

Here it should be emphasized that Babylonian mathematicians did not use simple fractions and performed all their calculations in sexagesimal notation. However, if p is a regular sexagesimal number, the reduction of the triplet to an irreducible form can be performed with such calculations too, which requires some skill in handling sexagesimal numbers.

Key row of the table

Now we will construct on this basis all the Pythagorean triples listed in the Babylonian tablet. It is natural to start with the simplest case and set $p = 1$. In this case we get $c = 5/4$ and $b = 3/4$, which gives the Pythagorean triple (5, 3, 4).

However, the "Babylonian" reasoning in this case will be trickier. Let $p = 1 = 60/60$; then $q = 1/4 = 15/60$. Then, by addition and subtraction, we find $c = 75/60$ and b = 45/60. This leads to the Pythagorean triple (75, 45, 60), which stand in the 11th row of the Babylonian tablet.

This row divides the table into upper and lower parts, and we will look at them separately.

The upper part of the table

Let $p = 6/5$; then $q = 5/24$. We reduce both fractions to a common denominator and obtain $p = 144/120$, $q = 25/120$. Hence $c = 169/120$, $b = 119/120$. This leads to the Pythagorean triple (169, 119, 120), defining a right triangle close to half a square.

Next, we will list the Pythagorean triples satisfied the condition $1 < p \leq 6/5$, according to the following rule. First of all, we write out the numbers composed of the factors 2, 3, 5, in ascending order:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 15, 16, 18, 20, 24, 25, 30, 32, 36, 40, 45, 48, 50, 60, 64, 72, 75, 80, 81, 90, 96, 100, 108, 120, 125, 128, 135, 144, ...

Taking these numbers as possible numerators of p, we find denominators from the same sequence which satisfied the condition $1 < p \leq 6/5$, where the simple fraction p is irreducible. The first ten terms of this sequence are

6/5, 9/8, 10/9, 16/15, 25/24, 27/25, 32/27, 75/64, 81/80, 125/108.

The next fractions are 128/125, 135/128, 144/125, ...; however, the author of the tablet stops at 125/108, as we will see below.

Now let's arrange these ten fractions in descending order:

6/5, 32/27, 75/64, 125/108, 9/8, 10/9, 27/25, 16/15, 25/24, 81/80.

Knowing p, we find $q = 1/(4p)$, and bring p and q to a common denominator. Then, by addition and subtraction, we find ten Pythagorean triples which stand in the first ten rows of the Babylonian table:

p	q	c	b	a
6/5 = 144/120	5/24 = 25/120	169	119	120
32/27 = 4096/3456	27/128 = 729/3456	4825	3367	3456
75/64 = 5625/4800	16/75 = 1024/4800	6649	4601	4800
125/108 = 15625/13500	27/125 = 2916/13500	18541	12709	13500
9/8 = 81/72	2/9 = 16/72	97	65	72
10/9 = 400/360	9/40 = 81/360	481	319	360
27/25 = 2916/2700	25/108 = 625/2700	3541	2291	2700
16/15 = 1024/960	15/64 = 225/960	1249	799	960
25/24 = 625/600	6/25 = 144/600	769	481	600
81/80 = 6561/6480	20/81 = 1600/6480	8161	4961	6480

The lower part of the table

At the lower limit we set $p = 9/10$; then $q = 5/18$. Reducing both fractions to a common denominator, we obtain $p = 81/90$, $q = 25/90$. Hence $c = 106/120$, $b = 56/120$. This gives the Pythagorean triple (106, 56, 90), which stands in the bottom row of the table. The numbers in this triple can be reduced by dividing them by 2, but originally they are obtained in this form.

Let us begin to search for p that satisfies the condition $9/10 \le p < 1$. Again selecting denominators to the numerators from the sequence written out above, we obtain the sequence

9/10, 15/16, 24/25, 25/27, ...

The next its fractions are 80/81, 125/128, ...; but the author of the table stops at 25/27 and does not go further.

Now we arrange these four fractions in descending order:

24/25, 15/16, 25/27, 9/10.

Using them, we find the Pythagorean triples (c, b, a) of the last four rows of the Babylonian table and complete its construction:

p	q	c	b	a
24/25 = 2304/2400	25/96 = 625/2400	2929	1679	2400
15/16 = 225/240	4/15 = 64/240	289	161	240
25/27 = 2500/2700	27/100 = 729/2700	3229	1171	2700
9/10 = 81/90	5/18 = 25/90	106	56	90

Here we can explain why the table was divided into upper and lower parts. If we go through all p satisfying the condition $9/10 \le p \le 6/5$, we would take into account $p = 80/81$, but the corresponding triple (32161, 19039, 23920) is not included in *Plimpton 322*.

Questions and answers

Question: Why was the first triple chosen to be (169, 119, 120)?

Answer. The author of the table wrote down in the first row a Pythagorean triple whose legs differ by 1, so that the right triangle obtained on this basis would be as close as possible to half a square. It is remarkable that the base of this triple is equal to 120, that is, 2 in the Babylonian notation. It is interesting to understand how this triple was found in the first time.

Question: Why was the last triple chosen to be (106, 56, 90)?

Answer. The small leg in this triple is approximately equal to half the hypotenuse, it is possible that the ratio 90/56 = 45/28 was considered as an approximation for $\sqrt{3}$. However, this approximation is not very good, since the approximation 7/4 = 1,45 is much better, and the approximation 26/15 = 1,44 is even better. Also we

can assume that this sequence of Pythagorean triples had further rows, but they did not fit into the size of the table.

Question: Why wasn't the triple (106, 56, 90) reduced by 2?

Answer. Because the numbers 81 and 25, from which it was obtained, are both odd, and reduction is impossible at their level; it is only done after the triple has been obtained in the form in which it is written. (In the real table, an error was made in this line and the pair (106, 28) corrected by Neugebauer was written.)

Question: For what purposes was such a tablet needed?

Answer. Several answers to this question have been proposed by various authors. Some of them consider this tablet to be similar to a trigonometric table, where angles are in increments of approximately 1°, but this opinion is too strong an anachronism, since trigonometric tables are needed only in astronomy, and astronomy in Babylon at the time when the tablet was compiled was still in its infancy, compared to the much later and mathematized astronomy of the Seleucid era. The assumption that such a tablet was needed to compile arithmetic problems, and perhaps even to solve them, seems much more plausible.

Question: Why are the triples in the table ordered by decreasing angle, and not in the order of obtaining the numerical ratios on the basis of which these pairs are constructed?

Answer. As Mansfield & Wildberger 2017 point out, this fact strongly suggests that *Plimpton 322* was used in some sense as a "trigonometric" tablet (without directly calculating angles, of course). However, the examples of interpolation they give are not very convincing.

Question: What does the author consider to be the main result of this article?

Answer. The main result of this article is the division of the process of constructing Pythagorean triples into two stages. At the first stage, numbers with prime factors 2, 3, 5 are listed, and then such pairs of coprime numbers from this sequence are found, the quotient of which lies in the given interval. These pairs are ordered in descending order of the quotient, after which Pythagorean triples are constructed on their basis.

Question: But such a division was made in previous articles, what is the difference?

Answer. The difference is that I use the form $p \pm 1/(4p)$, while the authors of all previous articles dealt with the form $(p \pm 1/p)/2$. Therefore, the pairs "numerator and denominator of p" in my construction are listed naturally (two left columns in the table below), while in the construction that was proposed earlier, the source of this listing was hidden (two right columns in the table). To transform the old listing into the new one, even numerators must be divided by 2, and even denominators must be multiplied by 2.

6	5	12	5
9	8	9	4
10	9	20	9
16	15	32	15
25	24	25	12
27	25	54	25
32	27	64	27
75	64	75	32
81	80	81	40
125	108	125	54
9	10	9	5
15	16	15	8
24	25	48	25
25	27	25	27

Question: What does the author still not understand?

Answer. The author still does not understand the role of the first column of the table, which contains the squared ratio of the hypotenuse and the leg (or the squared ratio of two legs) of right triangles. Why was it necessary to calculate these squares? Were they calculated before or after the integer sides of the triangles were calculated? Were these squares used in composing any problems?

References

Abdulaziz A. A. (2010) "The Plimpton 322 tablet and the Babylonian method of generating Pythagorean triples", arXiv:1004.0025.

Asai T. (2012) "On the table of Plimpton 322", *Bull. Nara Univ. Educ.* 61, 1–12.

Britton J. P., Proust C., Shnider S. (2011) "Plimpton 322: a review and a different perspective", *Archive for history of exact sciences* 65, 519–566.

Bruins E. M. (1949) "On Plimpton 322. Pythagorean numbers in Babylonian mathematics", *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Proceedings* 52, 629–632.

Bruins E. M. (1955) "Pythagorean triads in Babylonian mathematics. The errors on Plimpton 322", *Sumer* 11, 117–121.

Bruins E. M. (1957) "Pythagorean triads in Babylonian mathematics", *Mathematical Gazette* 41, n. 335, 25–28.

Bruins E. M. (1967) "Reciprocals and Pythagorean triads", *Physis* 9, 373–392.

Buck R. C. (1980) "Sherlock Holmes in Babylon", *American Mathematical Monthly* 87, 335–345.

Friberg J. (1981) "Methods and traditions of Babylonian mathematics. Plimpton 322, Pythagorean triples, and the Babylonian triangle parameter equations", *Historia Mathematica* 8, 277–318.

Hajossy R. (2016) "Plimpton 322: A universal cuneiform table for old Babylonian mathematicians, builders, surveyors and teachers", *Tatra Mt. Math. Publ.* 67, 1–40.

Kleb J. (2021. On the evidence of a trigonometric function value system in Babylon, *arXiv:2112.13379*.

Mansfield D. F., Wildberger N. J. (2017) "Plimpton 322 is Babylonian exact sexagesimal trigonometry", *Historia Mathematica* 44, 395–419.

Mansfield D. F. (2021) "Plimpton 322: A study of rectangles", *Foundations of Science* 26, 977–1005.

Neugebauer O. E., Sachs A. J. (1945) *Mathematical Cuneiform Texts*. American Oriental Series 29, New Haven.

Neugebauer O. E. (1951) *The exact sciences in Antiquity*. Copenhagen: Munksgaard.

Pérez-Enríquez R. (2015) "Plimpton 322 tablet as a Sumerians ancient boundaries record", *Electryone* 3, 20–33.

de Solla Price D. J. (1964) "The Babylonian 'Pythagorean triangle' table", *Centaurus* 10, 210–231.

Quiñonez F. (2020) "The algorithm of factor 12: Generating the information carved on the Plimpton 322 tablet", *arXiv:2001.11141*.

Raik A. E. (1967) *Ocherki po istorii matematiki v drevnosti.* [Essays on the history of mathematics in antiquity]. Saranskoye knizhn. izd. (in Russian)

Robson E. (1997) "Three Old Babylonian methods for dealing with 'Pythagorean' triangles", *Journal of Cuneiform Studies*, 49, 51–72.

Robson E. (2001) "Neither Sherlock Holmes nor Babylon: A reassessment of Plimpton 322", *Historia Mathematica* 28, 167–206.

Robson E. (2002) "Words and pictures: New light on Plimpton 322", *American Mathematical Monthly* 109, 105–120.

Weiman A. A. (1960) *Shumero-vavilonskaya matematika III–I tysyacheletiya do n. e.* [Sumerian-Babylonian mathematics of the III–I millennium BC]. M.: Izd. vost. lit. (in Russian)

GEOMETRIC CREATIVITY OF AJAMI IBN ABUBAKR NAKHCHIVANI

ANDREI SHCHETNIKOV
a.schetnikov@gmail.com

ABSTRACT. This article examines the geometric patterns that decorate three mausoleums from Nakhchivan, built in the second half of the 12th century. The architect of two mausoleums was Ajami ibn Abubakr, and the third mausoleum was also built either by him or by someone from his school. Among these patterns are simple and well-known ones, as well as complicated and original ones, undoubtedly invented by him. For each pattern, its structure and the possible idea of its invention are discussed.

KEYWORDS: Ajami ibn Abubakr, Nakhchivan, Islamic geometrical patterns, medieval Islamic architecture.

Description of three Nakhchivan mausoleums

In a green park in the center of Nakhchivan there is a tall beautiful brick decagonal tower. Its height is 25 meters, but once it was even higher, crowned with an outer pyramidal dome. Now the tower is covered with an inner semicircular dome and a metal roof above it. The top of this tower is belted by an inscription, which says that Atabeg Jahan Pahlavan ordered to build this tomb tower for his mother Momine Khatun in 1186. The architect of the mausoleum also is named here. He was Ajami ibn Abubakr, and he included in this inscription the proud words that carry two meanings at once: "We will die, but this will remain."

The high niches of each of the ten sides of this mausoleum are decorated with different geometric patterns. The patterns are laid out with bricks protruding from the wall, and the spaces between bricks are filled with carved stucco. Some patterns are decorated with inserts of blue bricks glazed with turquoise.

© Andrei Shchetnikov, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-200-216



Half a kilometer from here, on a small square among low-rise buildings, there is another octagonal mausoleum with a pyramidal outer dome. Its inscription says that Yusif ibn Kuseyir was buried here in 1161, and the architect of the mausoleum was the same Ajami ibn Abubakr. This mausoleum, smaller in size, is also decorated with geometric patterns, and all patterns on its edges are also different. The bricks of the ornamental lines stand out against the gray background, and the patterns are easy to read from afar.





Another octagonal mausoleum with a restored pyramidal dome stands on a high stone pedestal in the village of Gulistan, thirty kilometers southwest of Nakhchivan. This mausoleum is decorated with three repeated patterns. There is no documented dating for this mausoleum, and neither the person buried there nor the architect is known. But the mausoleum in Gulistan evidently was constructed before the Mongol invasion, and it was either designed by Ajami or by a member of his circle.

General characteristics of Nakhchivan geometric patterns

One should not separate the Nakhchivan collection of geometric patterns from the larger context of this art, which originated in the pre-Mongol era in what are now Iran, Iraq, Afghanistan, and Central Asia. The three Nakhchivan mausoleums, in terms of the richness of their ornamental decoration, are comparable to the two Kharraqan towers or the lost but documented collection of geometric patterns from the palace of Termez rulers. They demonstrate the high and refined level that the art of geometric ornamentation reached by the second half of the 12th century. With the commonality of geometric ideas and motifs, each individual territory contributed its own part to the development of this art. Some of the patterns of Nakhchivan are known in other places as well, but some others are quite unusual and are not found anywhere else. We should examine them all, paying attention to both the common features and the specific regional characteristics.

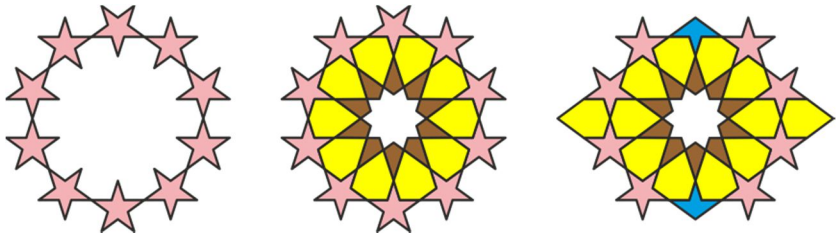
The patterns of the Nakhchivan mausoleums have already been discussed by Peter Cromwell (2018). The mausoleum of Yusif ibn Kuseyir is observed in detail by McClary (2015), who also discusses the parallels between this mausoleum and its tympanum decorations with the mausoleum of Mengücek Gazi in Kemah, eastern highland Anatolia, built in 1192. There are also a number of publications in Azerbaijani about the Nakhchevan mausoleums, which unfortunately are not available to me; I am including one of the latest ones in the reference list out of respect for their authors.

As for the method of analyzing geometric patterns that I follow in this paper, I describe not only every pattern itself and its relationship to other patterns but also try to reconstruct how this pattern could have been invented. Of course, in this way we cannot reconstruct the thought of Ajami and other architects in detail, but we can follow the paths of their thought.

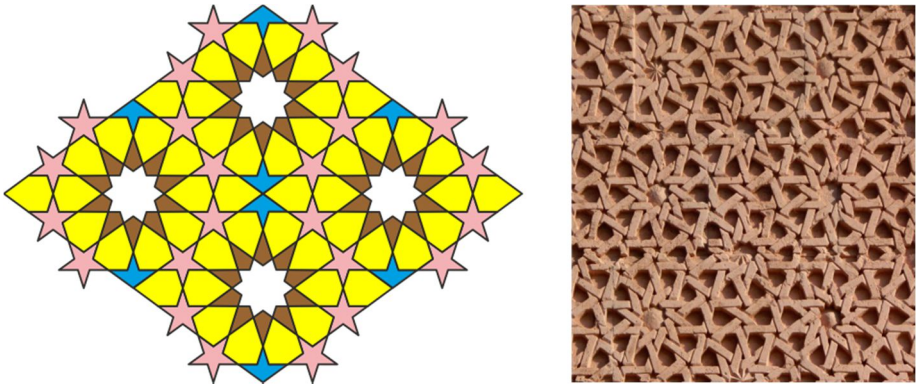
Three patterns of the mausoleum in Gulistan

The three geometrical patterns adorning the mausoleum in Gulistan belong to the common fund of this art. To understand how the first pattern is created, we form a necklace of ten five-pointed stars, aligning their rays with each other. Following

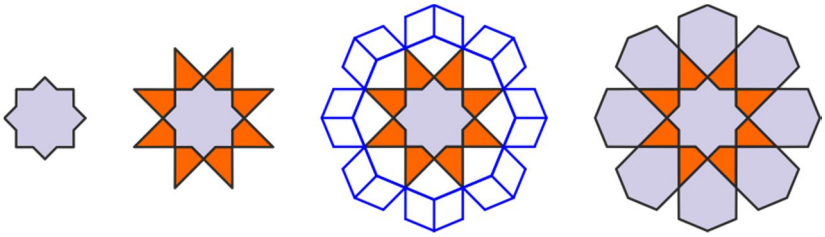
the borders of the stars into the necklace, we get ten petals at the first intersection and ten rays of the ten-pointed star at the second intersection. Thus, a beautiful ten-petal rosette framed by ten stars is created. We obtain two "paw" figures by cutting off the outer rays of two opposing stars on the vertical axis of this rosette. Along the horizontal axis, we add two inverted petals to the rosette, obtaining a diamond shape with parts of five-pointed stars protruding beyond its boundary.



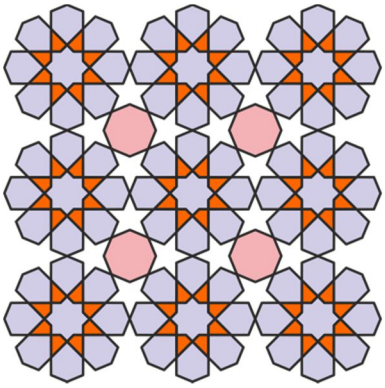
Overlapping such diamonds by their stars, the entire plane can be filled. Finally, each line of this pattern expands to a ribbon, and these ribbons intertwine with each other. This type of pattern is known in Persian as *girih*, which translates to "knot."

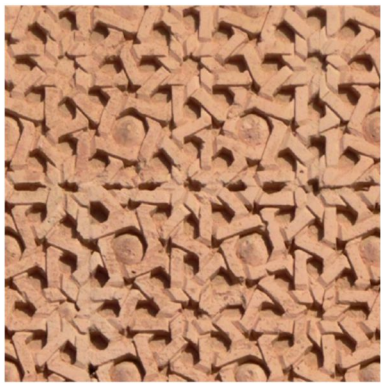


For the second pattern, we begin with 8-pointed star, merging two squares. Continuing the sides of this star, we get another 8-pointed star. Then we describe this star with an octagon, build rhombuses on the halves of its sides, and outline them: this is how the petals of the rosette arise.

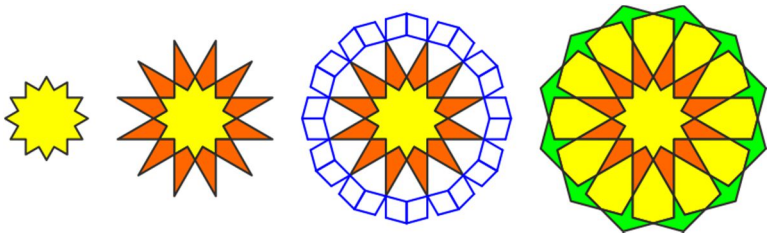


Next, four eight-petal rosettes are arranged in a square cell, touching with the tips of the petals, and regular octagon is inscribed between them.

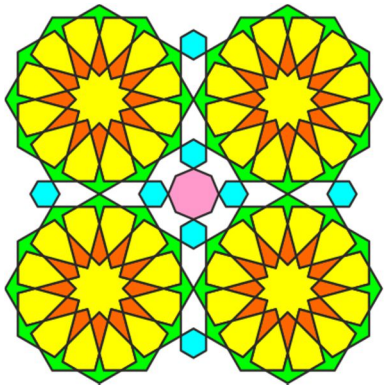


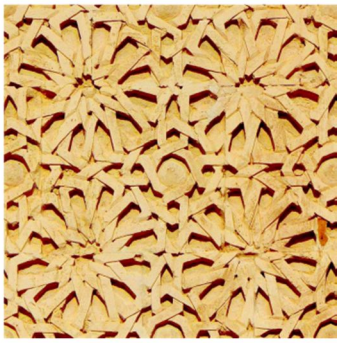


For the third pattern, we begin with 12-pointed star, merging four equilateral triangles. Then we reproduce all steps from the previous construction. This 12-petal rosette is extended from the outside with a necklace of paws, similar in shape to those from the first pattern.



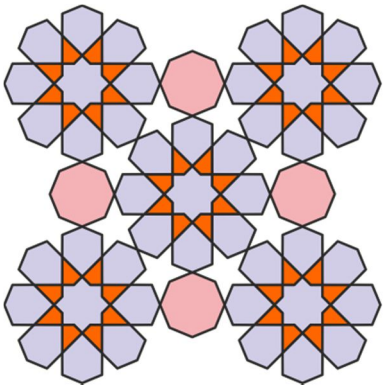
Next, four 12-petal rosettes are arranged in a square cell, touching with the tips of the paws. Four hexagons and central octagon are inserted in the space between them. The lines of the pattern at the contact point between the octagon and the hexagons undergo some bending, but it is not noticeable in the stone.

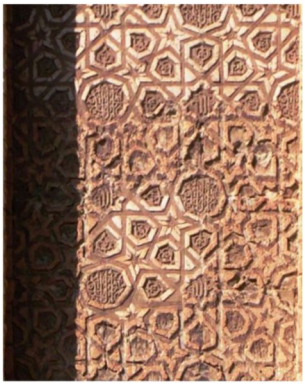




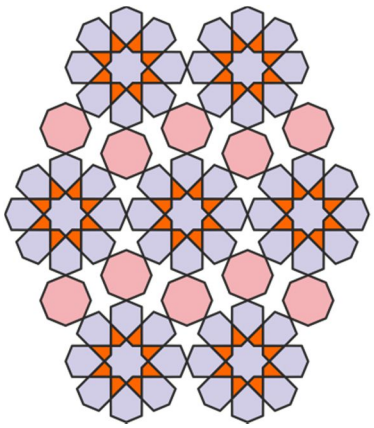
Other patterns with eight-petal rosettes

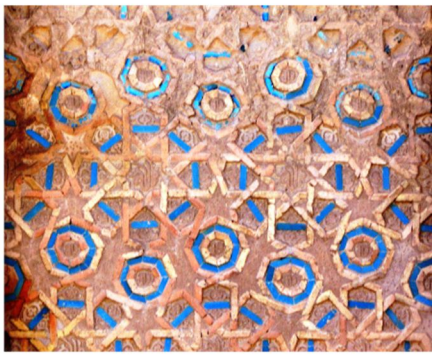
The side of the Momine Khatun mausoleum with the entrance door is decorated with the same pattern made up of eight-petal rosettes and regular octagons as the Gulistan mausoleum. Now this pattern is rotated by 45°, which creates a different visual sensation.





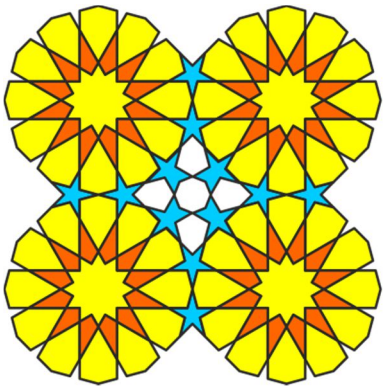
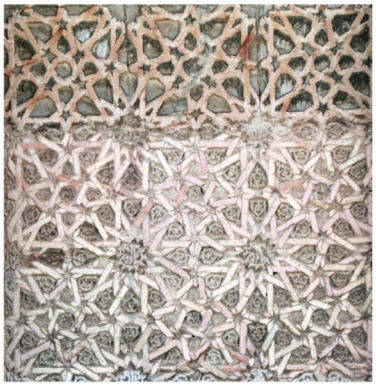
The Momine Khatun mausoleum is decorated with another pattern made up of eight-petal rosettes and regular octagons. The rosettes are arranged in horizontal rows, and the octagonal "snakes" are inserted between them. The octagons and eight-petal rosettes are emphasized on the wall by azure inserts; several other patterns in this mausoleum have this type of decor.



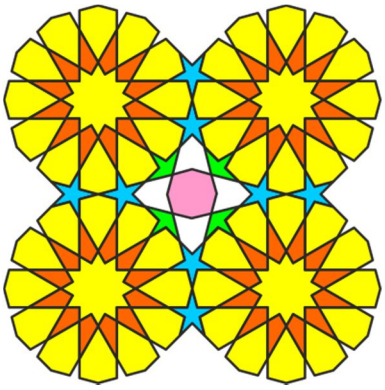
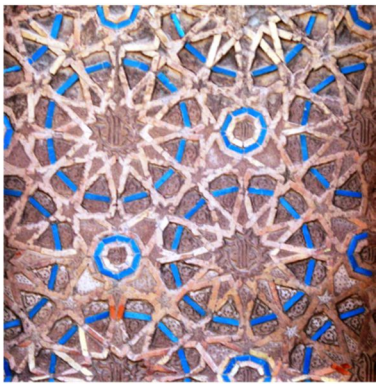


Another rosettes with twelve petals

This pattern from the Momine Khatun mausoleum contains the same 12-petal rosettes as the pattern from the Gulistan mausoleum. The difference is that the rosettes are joined now directly by petals. Five-pointed stars of irregular shape adjoin the rosettes, and an octagon is inserted into the space between the stars.

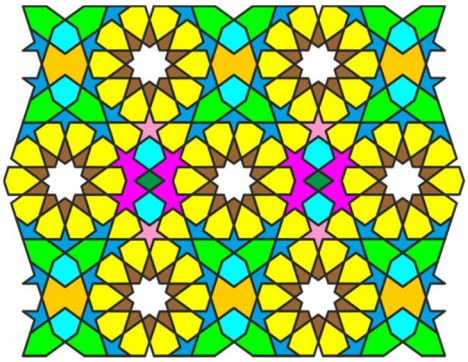
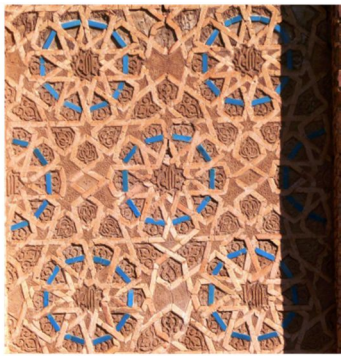
In the second version of this pattern, minor changes are made: instead of irregular stars, the paws are directed into the square window between the rosettes. In addition, this pattern is rotated by 45° on the wall, and blue dodecagons are added to it.

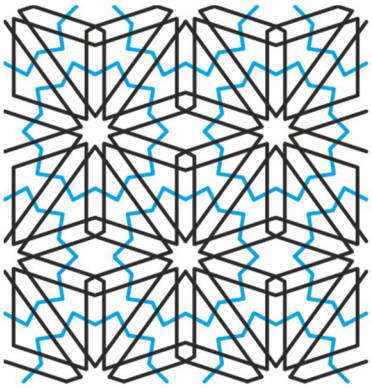
Ten-pointed stars and rosettes with ten petals

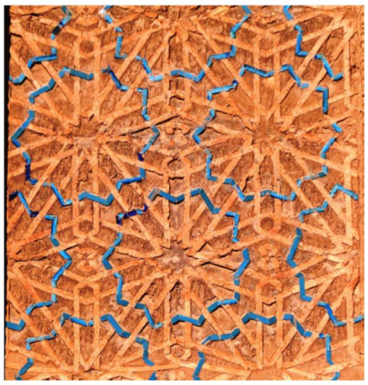
There are three patterns with ten-pointed stars in the Momine Khatun mausoleum. All of them are quite unusual: it is clear that their author tried to go beyond the usual and come up with something original.

The first pattern uses ten-petal rosettes with built-on paws. The gaps between rosettes in alternate horizontal rows are filled in two different ways.

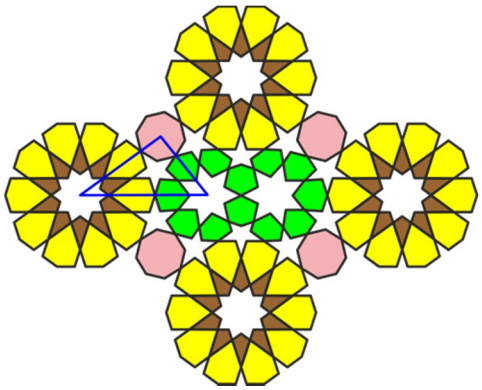



The second pattern is a kind of *macramé*, woven on the basis of small ten-pointed stars, placed in the nodes of a rhombic lattice. From each star, paired lines are released in each of ten directions, and these lines either go to another star along the side of the cell, or go inside the cell and intertwine with each other there through a hexagon. Each small star is outlined by a large blue ten-pointed star, emphasizing the structure of the pattern.





In the third pattern, ten-petal rosettes are connected through octagons, which is quite unusual for the geometric canon. The empty space inside the cell is filled with a pair of seven-pointed stars.

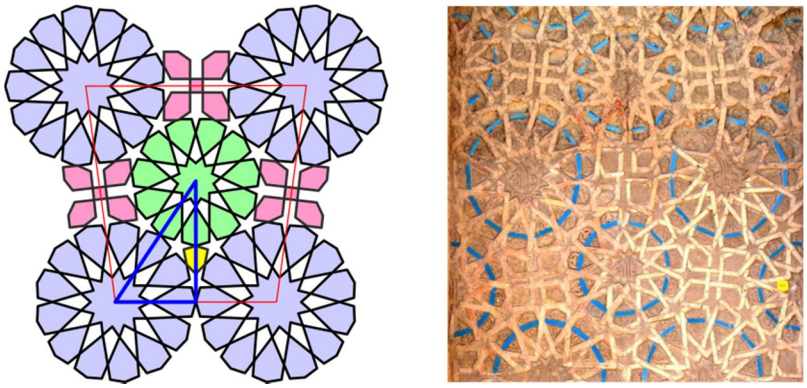




To understand the principle of fitting that underlies this pattern, let us consider a right triangle with its vertices in the centers of the stars, and assume that its sides pass along the axes of symmetry of the corresponding stars and polygons. Now we calculate the sum of the angles of this triangle. If we take the straight angle as unity measure, this sum will be equal to 1/2 + 1/5 + 2/7 = 69/70, but it should be equal to 1. Therefore, there are minor distortions in the structure of this pattern, the angles between the rays of the seven-pointed star are not equal to each other, etc. But these distortions are small, and they are almost imperceptible to the eye.

Rosettes with 13 and 11 petals

The next pattern from the Momine Khatun mausoleum is based on the same matching game as the previous one. This is the only pattern in Nakhchivan composed of two different rosettes with 13 and 11 petals. The cell of this pattern has the shape of a trapezoid. In our diagram, the trapezoid with horizontal bases is selected, so the centers of 13-petal rosettes are at its vertices, and the 11-petal rosette lies inside the trapezoid. We can also select a trapezoid with vertical bases, so that the centers of 11-petal rosettes are at its vertices, and the 13-petal rosette lies inside the trapezoid.



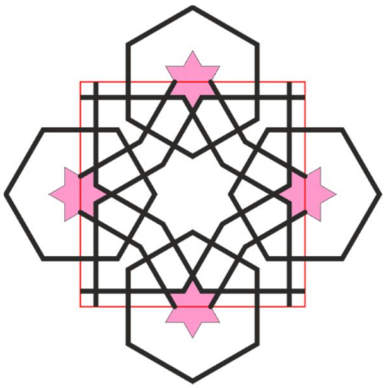
Let us estimate the degree of fitting of rosettes in this pattern, calculating the sum of the angles in the selected right triangle, with the same assumptions as for the previous pattern. This sum is equal to 1/2 + 4/13 + 2/11 = 283/286, which is slightly different from 1. Therefore the hypotenuse of the triangle does not coincide with the axes of symmetry of the rosettes, the rosettes themselves do not touch each other with their vertices, etc. But these distortions are almost imperceptible to the eye, especially on the wall.

Six-pointed stars in a rotated square cell

The symmetry of individual elements of a pattern is usually adjusted to the symmetry of the pattern itself. If the pattern is built on a grid of equilateral triangles, it is natural to use 6- or 12-pointed stars in it. If the pattern is built on a square grid, it is natural to use 8- or 12-pointed stars (12 is divisible by both 3 and 4, so it is used in both families). But is it possible to use a six-pointed star in a pattern built on a square grid? Probably, it is, but only to the extent that 6 is divisible by 2, placing such stars in the centers of symmetry of the 2nd order.

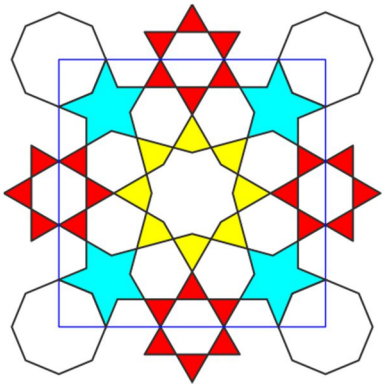
A simple realization of this idea is found in one of the patterns in the Yusif ibn Kuseyir mausoleum. Small six-pointed stars are placed on the sides of a square cell. The sides of the stars continue inside the cell, creating a pattern with macramé

weaving, and the stars are outlined with hexagons. The eight-pointed star that appears in the center of the cell is not regular. In our drawing, the sides of the square cell can be conveniently turned horizontally and vertically; on the wall, this pattern is rotated by 45°, which adds some sharpness to its visual perception.



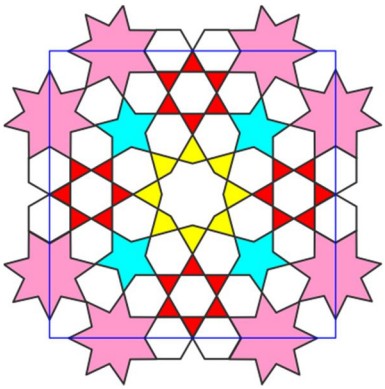


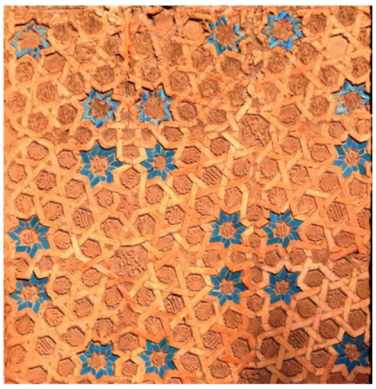
Among the patterns of the Momine Khatun mausoleum, this idea is found two more times. In the center of the square cell of the first pattern, there is an eight-pointed star with an angle of 60° at its vertices. Four six-pointed stars with their centers in the middle of the sides of the square adjoin this star. In the corners of the cell there are regular octagons. After drawing all the lines, the six-pointed stars are surrounded by hexagonal honeycombs. All of the hexagons, except the central one, are not regular. On the wall, such a cell is rotated by 45° relative to the vertical, as was done in the previous pattern.





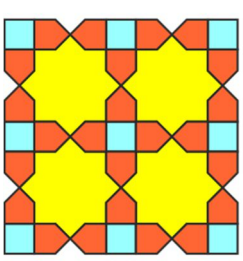
The second pattern is more sophisticated. In the center of its square cell there is again an eight-pointed star with an angle of 60° at its vertices. Four six-pointed stars adjoin it, but now the cell border covers these stars entirely. On the sides of the cell there are pairs of regular hexagons. Slightly deformed seven-pointed stars adjoin them. And again, on the wall such a cell is rotated by 45°, and our attention is drawn to the fours of seven-pointed stars, emphasized by the glaze blue outline.

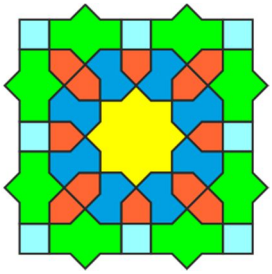




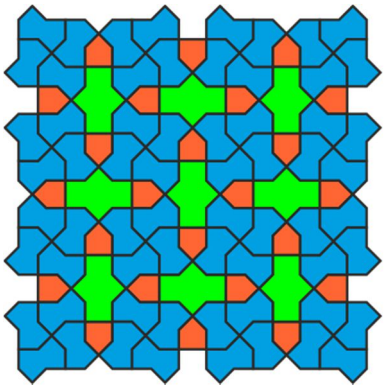
Patterns from a construction set

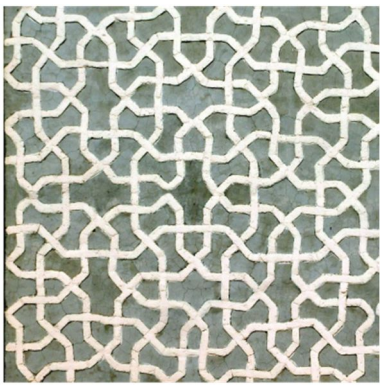
The next pattern belongs to a large family known since the first half of the 11th century. All patterns of this family are assembled from the set of several mosaic elements, and their base and root is an eight-pointed star obtained by merging two squares. Here are two examples of such patterns.



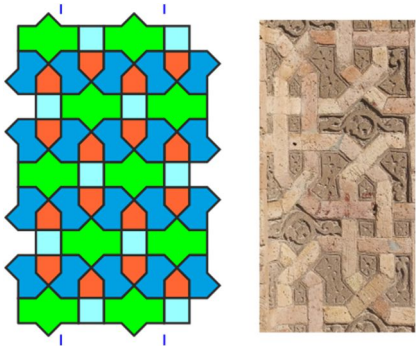


The pattern from the Yusif ibn Kuseyir mausoleum uses three elements from this set: a jug, a house and a bow. Two houses are attached to the ends of the jug, and such composite figures are arranged chequerwise, horizontally and vertically. Ehe spaces between them are filled with fours of bows, twisted also chequerwise, in two directions of rotation.

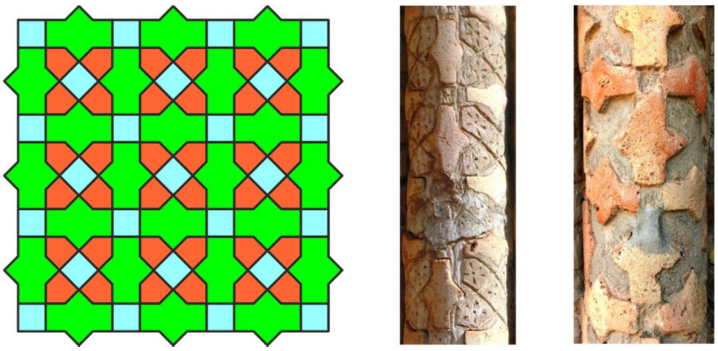




The next pattern, assembled from the same elements, is on the border in the Momine Khatun mausoleum.

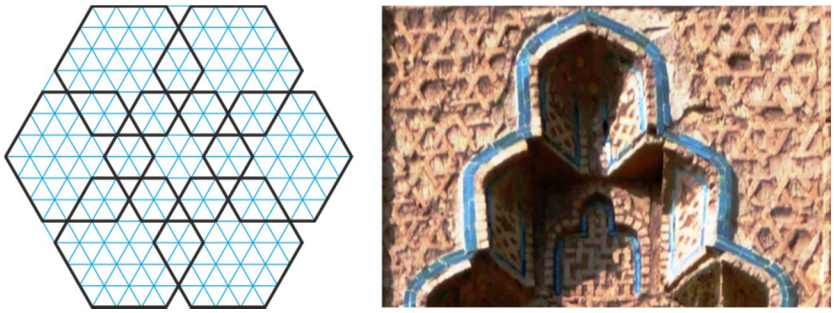


Another pattern from this construction set decorates the columns of both mausoleums. Jugs, houses and squares are used here. Note that the lines of this pattern arise from the superposition of regular octagons.

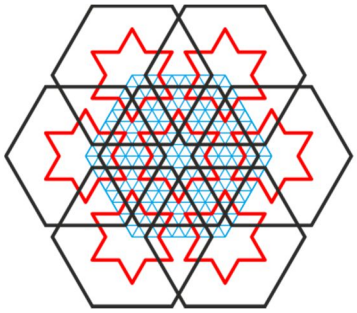


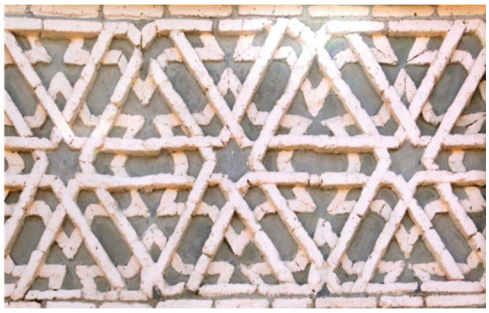
Patterns with superimposed simple figures

Now we will consider a large group of patterns which are obtained by overlapping simple figures. A simple pattern of this kind decorates the upper part of each face of the Momine Khatun mausoleum. It is composed of identical hexagons drawing on a fine isogonal grid. This constructing technique was already known in the 10th century.

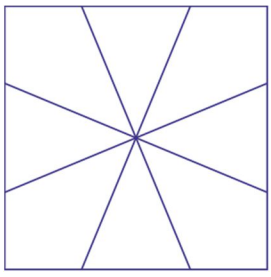


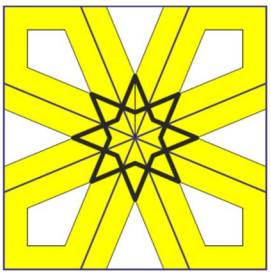
The pattern above the entrance to the Yusif ibn Kuseyir mausoleum is also built on a fine isogonal grid. Its foreground bands close in regular hexagons, and the background bands outline six-pointed stars.

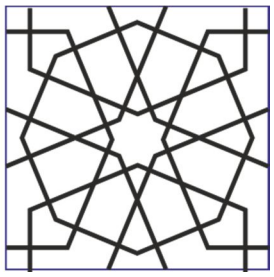




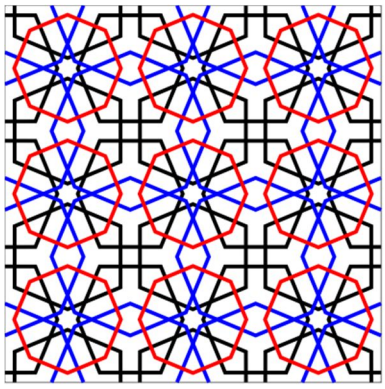
To construct the following pattern, an eight-pointed star with a 45° angle at its vertices is placed in the center of a square cell. The lines of the star's contour are extended outward, forming a *macramé* structure. The eight-pointed star is surrounded by an octagon, completing the construction of the cell.

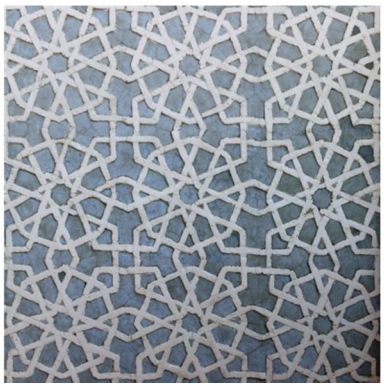






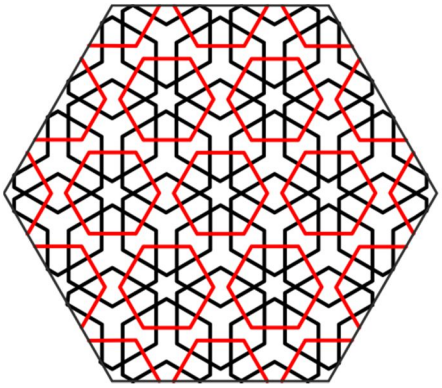
All the lines of this pattern are closed, covering three figures: a small octagon (shown in red), a hexagonal barrel (black) and a large octagon (blue).

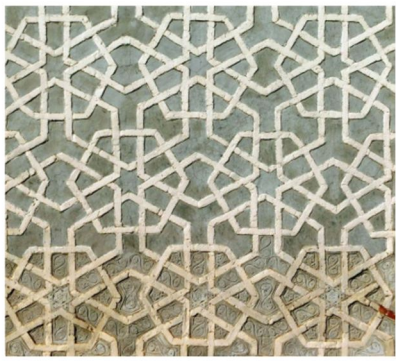




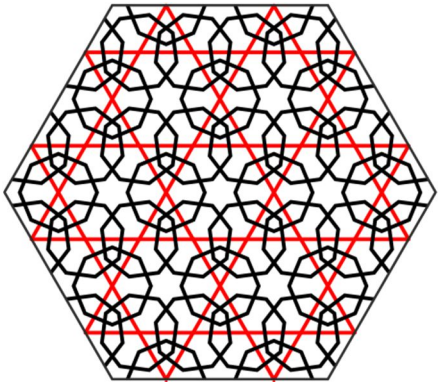
The following pattern from the Yusif ibn Kuseyir mausoleum is obtained by overlapping two types of regular hexagons. Black hexagons form quasi-*macramé* grid

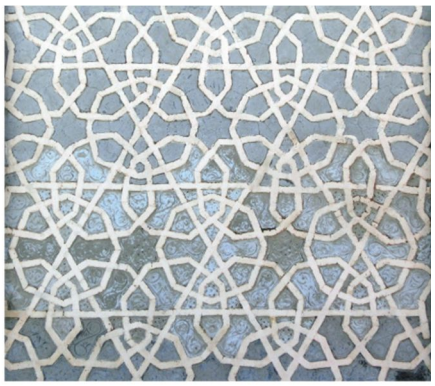
supported by small six-pointed stars; red hexagons encircle these stars, emphasizing the design.



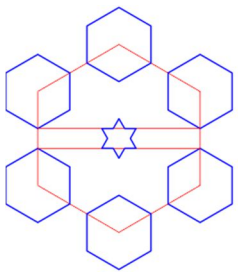


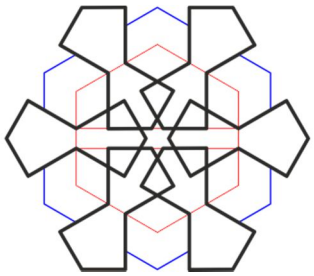
The next pattern is very original. It is based on a grid of lines dividing the plane into regular hexagons and equilateral triangles (shown in red), so that large six-pointed stars appear. Regular octagons are superimposed on this grid so that their diameters are deployed along the axes of symmetry of the grid. Sixes of octagons form six-pointed stars inside each hexagon.

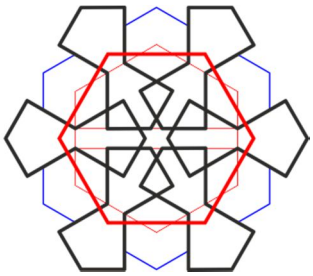




To construct the following pattern, place six hexagons at the vertices of a hexagonal cell and a six-pointed star in the center of this cell. Outline six bows (shown in black) and draw large hexagons (shown in red).



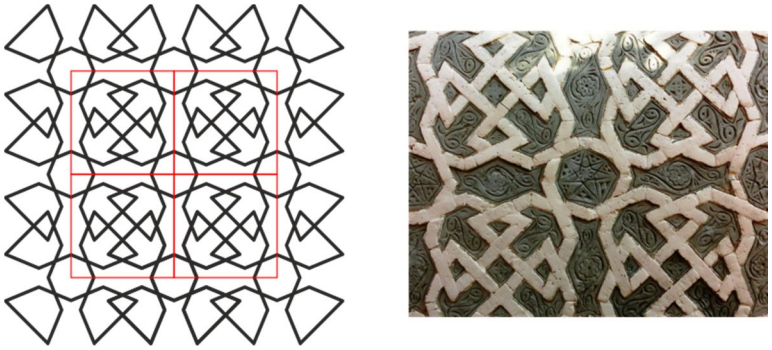




In the Nakhchivan mausoleums, this pattern is reproduced twice, both times on the tympanum of the mausoleum above the entrance. It seems that Ajami, for some reason, singled out this pattern from others, placing it in such a significant place. However, this pattern was not his invention: it is also known from the materials of the excavations of the palace in Ghazni, dating back to the 12th century.

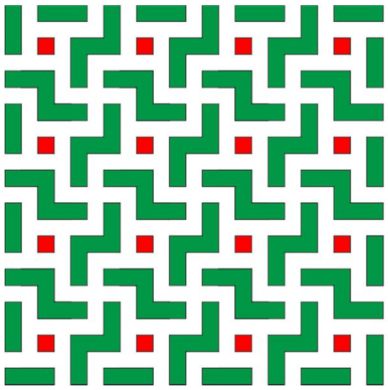


The last pattern in this group stands apart from the other patterns. It is built on a square grid, and its base is formed by regular octagons placed in the nods of this grid.



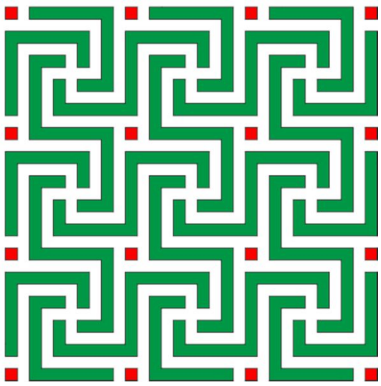
Patterns with vortex structures

The first pattern with vortex structures decorates both mausoleums. It is built on a fine square grid. Such patterns have two families of the 4th order symmetry centers. The centers of the first family are in the centers of small squares, and the centers of the second family are in the centers of swastikas.




The second pattern is also built on a fine square grid. In the Momine Khatun mausoleum it is represented by a meander strip; we can expand it to the entire plane. And again, there are two families of the 4th order symmetry centers, in the centers of small squares and in the centers of swastikas.





The third pattern, built on a fine isogonal grid, is also represented by a meander strip in the Momine Khatun mausoleum. Its figures are elements of a more complex pattern with six-pointed snowflakes.





References

Cromwell P. R. (2018) "Islamic geometric ornament from twelfth-century architecture in Azerbaijan", http://girih.wordpress.com

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.

Əliyev Q. Ə., Mazanov B. S., Əsədov H. B. (2022) *Orta əsr Naxçıvan türbələrinin memarlıq xüsusiyyətləri və konstruksiyalarının hesablanması*. Naxçıvan.

SOCRATES THE ATHENIAN SAGE AND KHOR THE RUSSIAN PEASANT: THE CHARACTER THROUGH THE EYES OF THE NARRATOR OF ONE OF I. S. TURGENEV'S SHORT STORIES

ALEXANDER A. SINITSYN
The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities
aa.sinizin@mail.ru

ABSTRACT. In Ivan S. Turgenev's *Khor and Kalinych* (1846), which opens the collection of stories *A Sportsman's Sketches*, the narrator compares the Athenian sage to one of the main characters of the sketch, Khor. This old man, whose family has long moved away from the rest of the private peasants, resembles Socrates in appearance. Turgenev's character resembles Socrates in more ways than one: his manner of speaking – "a simple, wise discourse of a Russian peasant". The narrator highlights his "philosophical" traits that liken him to Socrates: he is referred to as "an old sceptic", "a positive man", "a rationalist"; he is a clever old man who "speaks ingeniously". These two characters (Socrates of Athens is known to us as a hero in the writings of his disciples – Xenophon and Plato) are akin in their propensity to ask questions, ironic as they might be. The narrator speaks about Khor's contempt for women and his own old wife, who was "cross, <...> and incessantly grumbled and scolded". Which immediately evokes Socrates' old woman – perhaps, one of the best-known women of Antiquity and, surely, the best-known wife of philosophers of all times. It is crossness that made Socrates' spouse notorious. Khor and Socrates are brought close even in their care of themselves and their homestead. The comparison of the peasant Khor with the ancient sage Socrates testifies to the tradition of perceiving in our national culture a simple, peasant-like, wise, original, our Russian Socrates.

KEYWORDS: I. S. Turgenev, *Khor and Kalinych*, Socrates and Khor, Russian peasant, Athenian sage, Xanthippe, reception of ancient culture.

As is well-known, Ivan Sergeevich Turgenev (1818–1883) never wrote anything about Socrates, sophists, Plato, Aristotle or any other ancient philosophers, nor did he ever touch upon the topics of the Greek-Roman history and culture. But Socrates happens to be mentioned in some of his works. While gleaning information about the legendary sage from Athens in I. S. Turgenev's works, I came across a recent article written by Prof. V. V. Maroshi, where Socrates is classed among the most established – "archetypical", "intertextual" – characters and subject matters in the works of the Russian writer. This article written by a philologist at Novosibirsk Pedagogical University examines the "archetype of the giant" in the works of

© Alexander A. Sinitsyn, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-217-241

Ivan S. Turgenev and Ivan A. Bunin; the article opens with a range of characterological aspects in Turgenev's works, which promps the searcher to conclude that

> the national literary scholars have identified a special "literary" archetypical characterization of their heroes modelled upon intercontextual and intratextual pattern-cards, supra-types that, as a rule, are explicated by the writer himself (Socrates, Ling Lear, Faust, Hamlet and Don Quixote, Tatiana Larina, etc.) or singled out by him ("the superfluous man") and his critics (the Turgenev damsels)[1].

In I. S. Turgenev's prose, Socrates is mentioned for the first time in the story *Khor and Kalinych*, written in 1846 and published in the January issue of the *Sovremennik* (*The Contemporary*) magazine (in 1847). This story begins the cycle named *A Sportsman's Sketches* to finally contain twenty five episode-pictures of Russia, Russian people and Russian culture – poignant sketches on the contemporary peasant Russia.

This collection has nothing from the ancient history. Though some stories allude to reminiscences from Attic culture, but such innuendoes are infrequent, and all of them are, as it were, indirect: "something like a *Greek fountain*"[2] (*à l'antique*, of course), a Greek portico in the picture *Two old men eating a watermelon* by an unknown painter is mentioned in the story *The Estate Office*, two sketches mention the Greek nose, and *The Live Relic* compares a young girl's face to an image of a Greek statue. Speaking with a humorous undertone about an utterly nice, kind-hearted man, the author classes him among the type of sickly-sweet person who would say: "'Ah, Vanya, Vanya' or: 'Ah, Sasha, Sasha', they say to each other with emotion: 'We ought to be off to the South, to the South… *you and I are Greeks at heart, ancient Greeks*'"[3].

A Sportsman's Sketches is interspersed with names from the ancient mythology. Venus occurs twice; *The End of Chertopkhanov* has the sculpture of Flora, a goddess, with her leg graciously lifted; *The Singers* compares one of the characters to Hercules, and in the same story, the author addresses one of the characters by the name of the legendary Hellenic fable-writer: "Look, Aesop[4] the feather-bedded". *The Lebedyan* mentions Aeneas (also *cum grano salis*), and in *The Bailiff* a character "calls himself a worshipper of Epicurus, though his general opinion of philosophy is poor, and he

[1] Maroshi 2019, 172.

[2] Hereinafter all italics in quotations are mine.

[3] Turgenev 1915, 212.

[4] In the original, this is a distorted ancient name, "Езоп".

describes it as the 'cloudy sustenance of the Teutonic mind', or sometimes, simply, as 'twaddle'"[5].

All these examples, with their scanty references to the antiquity, are transient, given *à propos*, most of them are related to the ancient Greek culture, ironical and indulgent as the author may have been.

* * *

And in *Khor and Kalinych*, one of the characters is compared to the Ancient Greek philosopher. Khor is a strange name to call a man. This main hero appears only close to the second third of the story, but in the rest two thirds the narrator concentrates on him. From the very start, the author emphasizes his visual alikeness to Socrates. Here is the description of the character through the eyes of the hunter who sees him for the first time:

> I went off hunting alone and towards evening I dropped in on Khor. An old man – bald, short in stature, broad-shouldered and thickset – met me on the threshold of his house. It was Khor himself. I scrutinized this Khor with interest. *Facially he reminded one of Socrates*: the same high, uneven forehead, the same small eyes, the same snub nose. We went into his house together[6].

So, Khor is *a Socratic personality*: snub-nosed, bald, bulbous, stocky (thick-set) old man with small eyes. The name of Socrates occurs just once in *Khor and Kalinych* (a *hapax* in *A Sportsman's Sketches*), but then the writer adds new touches to the portrait of his hero, making him look like the very same sage. Khor sports a curly beard and long moustache: "an occasional chuckle came from under *his long moustache*"[7]; "Khor would dissolve into laughter, in the course of which his little eyes would disappear completely"[8].

In Xenophon's account (*Symp*. 5. 5–7), Socrates speaking to his interlocutor, Critobulus, about his wall-eyes, a broad nose with upturned nostrils and an ugly thick-lipped mouth says (clearly chuckling under his long moustaches):

> *SOCRATES*. "Do you know the reason why we need eyes?"
> *CRITOBULUS*. "Obviously to see with".

[5] Turgenev 1915, 138.
[6] Turgenev 2024, 8.
[7] Turgenev 2024, 8.
[8] Turgenev 2024, 15.

SOCRATES. "In that ease, it would appear without further ado that my eyes are finer ones than yours".

CRITOBULUS. "How so?"

SOCRATES. "Because, while yours see only straight ahead, mine, by bulging out as they do, see also to the sides".

CRITOBULUS. "Do you mean to say that a crab is better equipped visually than any other creature?"

SOCRATES. "Absolutely; for its eyes are also better set to insure strength".

CRITOBULUS. "Well, let that pass; but whose nose is finer, yours or mine?"

SOCRATES. "Mine, I consider, granting that Providence made us noses to smell with. For your nostrils look down toward the ground, but mine are wide open and turned outward so that I can catch scents from all about".

CRITOBULUS. "But how do you make a snub nose handsomer than a straight one?"

SOCRATES. "For the reason that it does not put a barricade between the eyes but allows them unobstructed vision of whatever they desire to see; whereas a high nose, as if in despite, has walled the eyes off one from the other".

"As for the mouth", said Critobulus, "I concede that point. For if it is created for the purpose of biting off food, you could bite off a far bigger mouthful than I could. And don't you think that your kiss is also the more tender because you have thick lips?"

SOCRATES. "According to your argument, it would seem that I have a mouth more ugly even than an ass's. But do you not reckon it a proof of my superior beauty that the River Nymphs, goddesses as they are, bear as their offspring the Seileni, who resemble me more closely than they do you?"[9]

The passage is indicative, needless to say, he imagines the wise Socrates as a common and non-kalokagathian (mildly speaking) man – a most funny ugly man with zoomorphic features. In the Antiquity he was compared now to lusty Marsyas (Plat. *Symp*. 215e)[10], now to a sea-devil, now to a shellfish (eyes like those of a crab) or an equine (the mouth of a donkey)[11].

---

[9] Trans. by O. J. Todd from the edition: Xenophon 1997b, 601, 603.

[10] The ancient culture had a comical version of Socrates resembling Silenus and Priapus; Cedric Littlewood in his *Socrates in Roman Satire* collected interesting evidence of the Marsyan and Priapean traits in the Athenian sage (Littlewood 2019, 378 ff., 385 ff.)

[11] On zoomorphic elements in the image of Socrates-Silenus and the Satyr mask in ancient physiognomy see Belfiore 1980; Scheibler 1989; Bonelli 1991; Meulder 1994; Zanker 1995; Giuliani 1997; Bowie 1998; Lapatin 2006; McLean 2007; Charalabopoulos 2012, 159–178; Compton-Engle 2015; Capra 2016 (earlier literature); Svetlov 2017b; Stavru 2018a (thorough comparative analysis of Socrates's physiognomy in Plato and Xenophon); Capra 2018, 68–74, 78 f.; Erler 2018 (with relevant literature); Sinitsyn, Svetlov 2019, 443 ff., 446 ff.; Littlewood 2019, 378 f., 385–387.

Philosopher Roman V. Sveltov begins his sketch *Socrates in the Space of Ancient Fancy* with a remark: "It is common knowledge that Socrates did not stand up to *the ideal of neither aristocratic 'kalokagathia' nor the canonic image the sage-'humanitarian'* must have according to the later ancient concepts"[12]. Then the scholar adduces and comments on various evidence of the appearance of the Athenian sage[13]. "There was nothing aristocratic in either Socrates's appearance or his behaviour", writes Alexey F. Losev[14]; *cf.* his observations about Socrates in other papers: "There is an absurd, yet profound, naiveté, akin to *his ugly appearance*"[15]; "'The Silenus scheme' can also be encountered in describing Socrates's appearance (Conv. 216d)"[16]; Socrates "resembled a theatrical comic mask"[17]. Indeed, written sources and a rather vast iconography show Socrates as a nondescript, non-athletic (contrary, by the way, to his disciple, Plato), even a monstrous person.

In his book published in a popular science series "The Lives of Remarkable People", Igor E. Surikov, when speaking about Socrates's appearance, says that one of his *paradoxes* was that he had "nothing of aristocracy about him", that he was "egregiously non-classical", nothing but "a freak of nature": "he was, mildly speaking, *hardly up to the classical ideals of beauty*. <…> Socrates is *egregiously non-classical*. According to the standards of his time, he is *nothing but an ugly man*. The Greeks, with their sharp eye, could not help noticing it. His appearance was conspicuous, he did stand out from the crowd; he would have been easily recognized even from a distance. Sure enough, the philosopher was well aware of his appearance"[18].

There are many ancient sources that testify to the physiognomy and bodily defects of the Athenian sage, and "a monstrosity *per defectum*"[19], if to use Friedrich Nietzsche's characteristic of Socrates[20], made him look ludicrous, ridiculous; he would often become an object of jests and acted as a βωμολόχος, a laughing stock[21]. Socrates did seem to be an "aberration of nature", there is hardly ever such an eccentric man (in various senses) to be found! So quite frequently he acted as

[12] Svetlov 2017b, 127.

[13] See Svetlov 2017b, 128 ff.

[14] Losev 1990, 12.

[15] Losev 2000, 57.

[16] Losev 2000, 633.

[17] Losev, Takho-Godi 2005, 17.

[18] Surikov, 2011, 11.

[19] Nietzsche 1993, 66.

[20] On F. Nietzsche through the eyes of Socrates, see Galanin 2024; on the Nietzsche's re-evaluation of Socrates and the Socratic: Raymond 2019 (with bibliography).

[21] See Erler 2018; Sinitsyn, Svetlov 2019, both articles with literature.

κωμῳδούμενος of the ancient comedy[22]. Werner Jäger, a German scholar, speaks about Aristophanes' choice of Socrates as a hero of the comedy *The Clouds*:

> He was known throughout the city and could easily be recognized on the stage. Nature herself in a fit of humour had made him a perfect comic mask, in the shape of a Silenus-face with a snub nose, protruding lips, and goggling eyes. All that was necessary was to exaggerate his character a little. Aristophanes decked his victim out with all the characteristics of the tribe to which he obviously belonged…[23]

I. S. Turgenev frequently uses the pronouns "same as" [those of Socrates] while comparing Khor's appearance to the εἰκών of the ancient sage. He calls his hero "an old man", but the collective memory has Socrates not in his acme (when he in the 420s BC started his philosophical dialogues in Athens), but in his late years, that is, when he was an elderly man of about 70 years old.

As the Russian writer shows, there is a lot of common in the plain, famous philosopher and the peasant serf from Kaluga. But the ancient *komoidoumenos* and *bomolochos* looks even more hideous than the sturdy peasant in Turgenev's story. But, the same as it is with Socrates, behind the rough and indecent appearance there was spiritual beauty, and the Socratic image of Khor was in sharp contrast to that of his inner world.

Khor's Socratic appearance was translated into paintings: short and bald, bull-headed, with moustache and heavy eyebrows, large bulbous nose, donning the Russian peasant attire: a shirt encircled with a girdle below his belly and pants tucked into his high boots. This is how Old peasant Khor is always depicted in the illustrations for I. S. Turgenev's story *Khor and Kalinych*, created by artists Elisabeth M. Bohm, Valerian V. Knyazev, Pyotr P. Sokolov, Iosif A. Dayts, Vyacheslav V. Tokarev, Anatoly I. Belyukin, Vadim V. Solodkiy, and many others (see Appendices)[24].

---

[22] See Peter Brown's work *The Comic Socrates*: Brown 2007. From recent works, see also: Bromberg 2018; Capra 2018 (both with vast bibliographies supplementing each other; on the whole, see the new large collections *Socrates and the Socratic Dialogue*: Stavru, Moore 2018). From earlier literature: A. Patzer's article *Socrates in the fragments of the Attic Comedy* (Patzer 1994), also: Neumann 1966; Neumann 1969; Nussbaum 1980; Ambrose 1983; Zanker 1995; Bowie 1998; Newell 1999; Carey 2000; Noël 2000; Brown 2004; Edmunds 2006; Edmunds 2007; Capra 2007; Kyriakidi 2007; Jedrkiewicz 2011; Konstan 2011; Marshall 2012; Svetlov 2017a; Stavru 2018a, 209–211; Bromberg 2019 (on *Ancient Greek tragedy and the Socratic tradition*); Sinitsyn, Svetlov 2019, 431–449; Borukhovich 2019.

[23] Jäger 1945, 371.

[24] See also the biobibliographical guide *Artists and Illustrators of I. S. Turgenev's books*: Abolmazova, 2019.

* * *

As it becomes clear, the Kaluga eccentric recluse is similar to Socrates not only in his appearance but also in his manner of speaking: his speech is "the plain, intelligent speech of the Russian peasant"[25], and after the very first conversation with Khor, the narrator makes a mental note: "'A canny fellow who doesn't give much away', I thought"[26]. Also, he detects some "philosophical" traits which, again, bond them together with Socrates: "the old sceptic"[27], "a positive", "a rationalist", "was closer <…> to people and society", "a clever type".

These two personages (we know Socrates as a hero of Aristophanes' *Clouds* and the works of his gifted disciples – Xenophon and Plato) are akin also because they like to ask questions[28]. Turgenev's narrator frequently notes the Socratic trait in his hero:

> But Khor did not do all the talking; he asked many questions of me. When he learnt that I'd been abroad, his curiosity was roused… Kalinych displayed no less curiosity, but was more touched by descriptions of nature, mountains, waterfalls, cities and unusual buildings. Khor was interested in questions of government and administration. He went over everything, one after the other: "Are things there the same as here, or different? Well, sir, what do you say?" <…> Khor would remain silent, knitting his bushy eyebrows and just occasionally remarking: "They say that wouldn't work here, but that other thing would be all right. That's the proper order of things". I can't convey all his queries, and there's no point in doing so…[29]

It shows the sheer contrast between Khor and his friend Kalinych: the latter favours the foreign exotics while Khor is interested in matters of governance and the state system. Turgenev frequently speaks of his hero's Russian spirit, highlighting the traits inherent in his "Russian Socrates" – his confidence, common sense, propensity to laugh at foreign (German) practicality and mercantilism, but also openness to accept the foreign if there is something to learn from:

> … from our conversations I derived one conviction, which my readers probably will not expect at all: the conviction that Peter the Great was first and foremost a Russian, and, specifically, a Russian in his reforms. Russians are so certain of their strength and energy that they are not averse to sweating blood. *They are very little interested in the past, and look boldly forward. Whatever is good they like, whatever is sensible is fine by them,*

[25] Turgenev 2024, 13.

[26] Turgenev 2024, 9.

[27] Turgenev 2024, 11.

[28] For Turgenev and Aristophanes see Volkov 2023; Volkov, Zhilyakova 2023.

[29] Turgenev 2024, 12–13.

but they couldn't care less where it comes from. Their common sense will gladly make fun of etiolated German rationalism. However, the Germans were, according to Khor, a "surprising lot", and he was ready to learn from them[30].

It is also noteworthy that both Khor and Socrates have a streak of irony. Turgenev's narrator says that "Khor had even attained an ironical perspective on life"[31]; "chuckle to himself and keep his own counsel"[32]. The educated narrator, a hunter, admits that his interlocutor is sophisticated and he himself has learned a lot from the conversations with Khor: "He had seen a great deal, knew a great deal and taught me a great deal"[33].

And this is more than just Khor's life-like portrait resembling Socrates whose portrait-sculpture Turgenev was familiar with[34].

There is much unusual in old Khor: his family has long lived separately from the other private peasants of the village, this Khor knows what is what, he is fully aware of "his exceptional situation", "his de facto independence"[35]. Diogenes Laërtius describes Socrates in a similar way: "He was independent and dignified (Αὐτάρκης τε ἦν καὶ σεμνός)" (Diog. Laert. *Vit. Soph.* II. 24).

The juxtaposition of the Athenian sage and the Kaluga peasant demonstrates that the writer was familiar with many details typical of the literary Socrates. For instance, Khor, like Socrates, did not hold literacy in high regard. Khor is said to be illiterate as he was never taught to read and write: "His knowledge was, by his own lights, considerable, but he couldn't read…", while Kalinych was literate, and Khor says: "That ne'er-do-well got to read and write"[36].

As for the Athenian eccentric philosopher, though he did not write anything, he was a great expert in language, lexicology, etymology, and semantics. Take Plato's *Cratylus*, for instance, where Socrates learnedly speaks about the correctness of names appropriate to each thing and he admits that "there is a vast knowledge of

[30] Turgenev 2024, 13.

[31] Turgenev 2024, 11.

[32] Turgenev 2024, 11.

[33] Turgenev 2024, 11.

[34] We find the confirmation in his satirical poem *A Country Gentleman* written in 1845 (a year before *Khor and Kalinych*), where there is a mention of the copy of an ancient portrait-sculpture (XI. 166–172): "Noseless and bearded / A portrait sculpture of the sage shows white <…> this molten image may… / Aeschylus, Socrates, Aristophanes…" (Turgenev 1978, 158; translation of a fragment of I. S. Turgenev's poem into English by the author of the article).

[35] Turgenev 2024, 13.

[36] Turgenev 2024, 13.

the names" (Plat. *Crat*. 384b) and claims that "a true proposition says that which is, and a false proposition says that which is not?" (ibid. 385b). In *Cratylus*, the philosopher examines the origin of names and language, and is it is possible to understand the essence of a thing if its name is known. Having shown himself an outstanding philologist, he claims that "one should examine things instead of names, but not that one should refrain from using names when investigating" (ibid. 439b)[37].

When asked by the narrator why he and his sons are illiterate, Khor gives no answer and immediately changes the subject. But this is Turgenev's invention. It is well-known that Khor was a real person, a peasant serf at one time separated from the commune; he lived at a farmstead in the forest, managed it so well that later it became a sizable settlement, as one of Turgenev's biographers said; "In Ulyanovsk District, Kaluga Oblast, there is a village Khorevka. As legend has it, it is an outgrowth of Khor's farmstead"[38]. Afanasy A. Fet, who in the early 1860s visited Khor at his farmstead, left his memoirs: "Khor was in his 80s, but age hadn't taken its toll on his colossal build and Herculean stature"[39]. And this Khor was literate, he could read, according to I. A. Batalin, who made acquaintance with Khor when he was already old, but still "powerful, clever, tall and very hospitable. As he was literate, Turgenev sent him his story; and the old man read it proudly to all his guests"[40]. Surely, Turgenev knew that the real Khor could read, but he deprives his character of this skill, in all likelihood, to enhance the contrast: an illiterate Russian muzhik who is endowed with natural mundane wisdom.

* * *

There is another parallel between Socrates and the Kaluga eccentric peasant that should be noted. Turgenev's narrator speaks about Khor's disdain of women and his old wife.

> However, *intelligent though he was*, he had *many prejudices and preconceptions*. For example, he despised women from the bottom of his heart, and, when in a cheerful mood, amused himself by making fun of them. His wife, an *old and cantankerous woman*, stayed on the stove all day, *grumbling and scolding incessantly*. Her sons paid no attention to her, but she put the fear of God into her daughters-in-law[41].

[37] The citations trans. by H. N. Fowler in the edition Plato 1926.

[38] See Turgenev 1979, 448.

[39] Turgenev 1979, 448.

[40] Turgenev 1979, 448.

[41] Turgenev 2024, 13–14.

When reading the lines of Khor's "prejudices and preconceptions", one immediately recalls the shrew and truculent Xanthippe, Socrates's notorious spouse, one of the most well-known women of the Antiquity and surely the most arrant wife of greatest philosophers ever[42]. This accursed Athenian woman (as described by ancient writers) achieved notoriety through her vituperation and propensity for scandals. The anecdotes on that score have come down to us, and it is of no consequence that they (or most of them) may have been made up after Socrates's death, but all of them — like all anecdotes — reflect the established tradition of perception of conjugal *happiness* of the Athenian philosopher. I won't be wrong to say that contemporary mass culture seems to know Socrates through these funny yarns about him and his shrew and flighty spouse.

When in *Khor and Kalinych* the narrator, on his first day at Khor's, wished to stay the night at the hay loft, the host ordered that his daughters-in-law should make a bed for him and urged his son to see to it (he calls the women in vernacular: "baby"): "Come here, girls! You go with them, Fedya. These women are a stupid lot"[43]. Of interest is old father's conversation with his son, which elucidates the Khors' attitude (that of Khor and his sons') toward the womenfolk:

> "Why should I get married?" — Fedya retorted. — "I'm happy as I am. What do I need a wife for? To have rows with her, or what?"
>
> "Get away with you. I know you! <…> I know you – you never get your hands dirty".
>
> "What good is there in a woman?"
>
> "A woman is a worker", — Khor observed solemnly. — "Woman is the servant of man"[44].

Did Socrates think his wife stupid? Most stories about Xanthippe show her as an impetuous, rowdy, quarrelsome woman, who ranted and raved; but these qualities may well be exaggerated against Socrates's quiet and reserved behaviour. All the extant stories about Xanthippe and Socrates prove that our philosopher was not, so to speak, a hen-pecked man.

---

[42] On Socrates and Xantippe, see Lönborg 1949; Dörrie 1967; Fitton 1970; Woodbury 1973; Bicknell 1974; Kessidi 1988, 18–20; Nersesyants 1996, 142–150; Saxonhouse 1998; Nails 2002, 299 f.; de Grant 2017; Spinelli 2017; Stavru 2018b, 648–655; Saxonhouse 2018; Nails 2019, 217–219; Holford-Strevens 2019, 420–422; Prince 2019, 492 f., 499 f.; Guimarães Tavares da Silva, Anjos 2024; Johnson, 2024, 143 f.; Tanner 2024, 151–159.

[43] Turgenev 2024, 9.

[44] Turgenev 2024, 10.

Xanthippe not only "grumbled and scolded incessantly", she could also pour pot-washing on her good-for-nothing husband, who spent days in empty conversations and ignored household chores. Socratic sources claim that "the ancient she-Khor" amused herself by jesting at expense of her husband. Socrates took such escapades philosophically: "Did I not say", — chuckled the sage, dripping with foul water, — "that Xanthippe's thunder would end in rain?" (Diog. Laert. *Vit. Soph.* II. 36)[45]. All this may well be yarns and gossip, and Diogenes Laërtius retells half a dozen funny anecdotes about wise Socrates and his wife[46], here are a couple of such:

> When Alcibiades declared that the scolding of Xanthippe was intolerable, "Nay, I have got used to it", — said he, — "as to the continued rattle of a windlass. And you do not mind the cackle of geese". — "No", — replied Alcibiades, — "but they furnish me with eggs and goslings". — "And Xanthippe", — said Socrates, — "is the mother of my children".
>
> When she tore his coat off his back in the market-place and his acquaintances advised him to hit back, "Yes, by Zeus", — said he, — "in order that while we are sparring each of you may join in with 'Go it, Socrates!' — 'Well done, Xanthippe!'" (Diog. Laert. *Vit. Soph.* II. 37)[47].

Xanthippe is pictured as a woman of harsh disposition, sharp-tongued; in fact, she was a match to her loquacious husband, who, according to the literary tradition, each time he met a new acquaintance (an Athenian or a passer-through) he got engaged into a conversation that would turn into a true *agon*.

Yet, Socrates's wife, as far as we can judge, was not old and did not spend her days lying on a stove, as Khor's spouse did – indeed, there were no Russian stoves in ancient Greece (*sic*!).

* * *

Such a mundane detail as taking care of himself and his home places Khor in close quarters with Socrates. That Socrates did not do any housework was the cause of his quarrels with Xanthippe, their family tantrums (most anecdotes are about that). But the philosopher was not very particular about the way he looked; and both Plato and Xenophon point out that clean-washed Socrates donned in a clean cloak and with his shoes on was a rare sight to be strongly remembered by

[45] Trans. by R. D. Hicks from the edition: Diogenes 1959, 167.

[46] See Diog. Laert. *Vit. Soph.* II. 34, 37, 60.

[47] Trans. by R. D. Hicks from the edition: Diogenes 1959, 167.

the Athenians (see Plat. *Symp*. 174; *Phdr*. 229a[48]; Xen. *Mem*. 1. 6. 2; Diog. Laert. *Vit. Soph*. II. 35 sq., 41 and others). This is noted by different characters in Plato and Xenophon.

Apollodorus, the narrator in Plato's *Symposium* (174a), recalls that once (i.e., a rare occasion!) Aristodemus ran into Socrates, "fresh from the bath and wearing his best pair of slippers – quite rare events with him"[49]. It turned out that the philosopher "had rigged himself out" (that is, washed up and dressed up) because he was going to the dinner party held by his friend, the tragedian Agathon. In Xenophon's *Memorabilia* (1. 6. 2) Antiphon puts Socrates to shame because he never takes care of himself and always wore old garments:

> Socrates, I supposed that philosophy must add to one's store of happiness. But the fruits you have reaped from philosophy are apparently very different. For example, you are living a life that would drive even a slave to desert his master. Your meat and drink are of the poorest: the cloak you wear is not only a poor thing, but is never changed summer or winter; and you never wear shoes or tunic[50].

It is curious to note that at the end of the story *Khor and Kalinych*, the narrator marks out this "Socratic taint" in Khor: "He did not, however, insist on a very high degree of cleanliness…" The author never specifies but it is clear that he points to the domestic life: "and when I commented on this… on one occasion", enlarges the narrator on Khor's grubbiness, "he replied: 'They say a house should smell lived-in'"[51]. Since Socrates "did not insist on a very high degree of cleanliness", either, and would show up unwashed in public (*cf*. in Aristophanes' *The Birds*): ἄλουτος Σωκράτης — "unwashed Socrates", Aristoph. *Av*. 1554 sq.), we may well assume how bad the smell was. Thus, though Khor is shown as a solid and sturdy peasant with a large family, and all the members of his household are never idle, and though he manages on his own and pays off his dues to the landlord, the author distinguishes such a trait (a negative one since the narrator does not approve of Khor's ἄλουτος) as indifference about cleanliness. Likewise Socrates, he does not care about comfort, cleanliness, and his living conditions, which is in line with his "mundane philosophy".

---

[48] "By the way, I am barefooted now. You are always like that", — says Phaedrus to Socrates in the same-name dialogue (Plat. *Phdr*. 229a). *Cf*. Aristph. *Nub*. 103: ἀνυπόδητοι — "The barefooted" as the Pheidippides in the comedy *The Clouds* calls his neighbours – "the Socratic rabble".

[49] Trans. by W. R. M. Lamb from the edition: Plato 1996, 87.

[50] Trans. by E. C. Marchant from the edition: Xenophon 1997a, 67.

[51] Turgenev 2024, 15.

Indeed, the two characters are apparently different: Khor is said to have a "practical, administrative mind", which cannot be applied to Socrates. As the narrator says, "He seemed to agree with me about everything, but afterwards I felt awkward, feeling that I'd said the wrong thing, that it had come out rather oddly"[52]. Our sources portray Socrates as too loquacious; he is always engaged in conversations while his interlocutors only go along with his talk.

* * *

The above-mentioned instances of affinity between Khor and Socrates testify for I. S. Turgenev's knowledge of the literature on the Athenian philosopher. Yet, which is especially notable, the writer follows the tradition of perceiving Socrates as a common, public, one-of-us person, the tradition that must have been established in the first part of the 19th century.

Here is an example from Feyodor N. Glinka's poem *Karelia, or The Imprisonment of Marfa Ioanovna Romanova*, published in 1830. It describes the events of the first part of the 17th century, and the author characterizes one of his heroes as follows: "Our Nikanor, unwavering in his designs, / Had icy intelligence and a good head / And the Socratic brow (*И сократическим челом*)"[53]. And he also notes: "Residents of Olonets Oblast are distinguished with their peculiar, cold and judicious, mind; and *the Socratic brow* (as Socrates's portrait-sculpture has it) *can often be found under the peasant's hat, which is a mark of sound intelligence*"[54]. The characteristic of Nikanor (the man with "the Socratic brow") and the author's explications of this peculiarity of the character are of great interest in continuing the talk about the Russian peasant Socrates.

But it is, as it were, yet another challenge for researchers.

References

Аболмазова, Е. Г. (2019) (сост.) *Художники-иллюстраторы книг И. С. Тургенева: биобиблиографическое пособие*. Орёл.

Борухович, В. Г. (2019) "Аристофан и Алкивиад". Публикация, вступительная статья и примечания А. А. Синицына, *ESSE: Философские и теологические исследования* 4. 1, 486–513.

[52] Turgenev 2024, 8.

[53] Glinka 1957, 349 (translation of a fragment of F. N. Glinka's poem into English by the author of the article).

[54] Glinka 1957, 399, note 12.

Волков, И. О. (2023) *Жанр «рассказа из крестьянского быта» в русской литературе до отмены крепостного права: сюжетика, поэтика, идеология*. Дис. … докт. филол. наук. Москва.

Волков, И. О., Жилякова, Э. М. (2023) "И. С. Тургенев – читатель Аристофана (по материалам библиотеки писателя)". *Вестник Томского государственного университета. Филология* 86, 123–156.

Галанин, Р. Б. (2024) "Анатомия многозначности: Сократ глазами Фридриха Ницше", in Л. Е. Артамошкина, И. Г. Гурьянов, Д. С. Курдыбайло, А. А. Синицын (ред.), *Vir hermeneuticus: Сборник статей к 60-летию профессора Р. В. Светлова*. С.-Петербург, 123–141.

Глинка, Ф. Н. (1957) *Избранные произведения*. Ленинград.

Кессиди, Ф. Х. (1988) *Сократ*. 2-е изд., доп. Москва.

Лосев, А. Ф. (1990) "Жизненный и творческий путь Платона", in Платон. *Собрание сочинений в 4 т*. Т. 1. Москва, 3–63.

Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. Москва; Харьков.

Лосев, А. Ф., Тахо-Годи, А. А. (2005) *Платон. Аристотель*. 3-е изд., испр. и доп. Москва.

Мароши, В. В. (2019) "Архетип великана в творчестве И. С. Тургенева и И. А. Бунина", in В. С. Киселев (ред.) *И. С. Тургенев и время: сб. статей*. Томск, 170–191.

Нейлз, Д. (2019) *Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков*. Пер. с англ. А. В. Белоусова и др. Москва.

Нерсесянц, В. С. (1996) *Сократ*. Москва

Светлов, Р. В. (2017a) "Философ в визуальном пространстве античного города", in Дорофеев, Д. Ю., Савчук, В. В., Светлов, Р. В. *Иконография античных философов: история и антропология образов*. С.-Петербург, 93–113.

Светлов, Р. В. (2017b) "Сократ в пространстве античного воображения", in Дорофеев, Д. Ю., Савчук, В. В., Светлов, Р. В. *Иконография античных философов: история и антропология образов*. С.-Петербург, 127–140.

Синицын, А. А., Светлов, Р. В. (2019) "Полис, театр, политика: мудрец Сократ, его воспитанник и заступник Алкивиад, злободневная комедия Аристофана «Облака» и идеологическая борьба в демократических Афинах (Предисловие к новой публикации статьи В. Г. Боруховича «Аристофан и Алкивиад»)", *ESSE: Философские и теологические исследования* 4. 1, 401–485.

Суриков, И. Е. (2011) *Сократ*. Москва.

Тургенев, И. С. (1941) *Хорь и Калиныч. Бурмистр*. Рисунки П. Соколова. Москва; Ленинград.

Тургенев, И. С. (1978) *Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Сочинения в 12 томах*. Изд. 2-е, испр. и доп. Москва. Т. 1.

Тургенев, И. С. (1979) *Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Сочинения в 12 томах*. Изд. 2-е, испр. и доп. Москва. Т. 3.

Тургенев, И. С. (1988) *Записки охотника*. Рисунки А. Белюкина. Москва.

Тургенев, И. С. (2023) *Записки охотника*. Иллюстрации Е. М. Бём, П. П. Соколова. С.-Петербург.

Тургенев, И. С. (2025) *Записки охотника*. [Малая книга с историей]. Иллюстрации В. Солодкого. Москва.

Ambrose, Z. P. (1983) "Socrates and Prodicus in the 'Clouds'", in J. P. Anton, A. Preus (eds.) *Essay in Ancient Greek Philosophy*. Vol. 2. Albany, 129–144.

Belfiore, E. (1980) "'Elenchus, epode', and magic: Socrates as Silenus", *Phoenix* 34. 2, 128–137.

Bicknell, P. J. (1974) "Socrates' mistress Xanthippe", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 8. 1, 1–5.

Bonelli, G. (1991) *Socrate Sileno. Dinamica erotica e fi gurazione scenica nel 'Convito' di Platone*. Torino.

Bowie, E. L. (1998) "Le portrait de Socrate dans les 'Nuées' d'Aristophane", in M. Trédé, Ph. Hoffmann, C. Auvray-Assayas (éd.), *Le rire des anciens. Actes du colloque international* (*Université de Rouen, École Normale Supérieure, 11–13 janvier 1995*). Paris, 53–66.

Bromberg, J.A. (2018) "A Sage on the Stage: Socrates and Athenian Old Comedy", in A. Stavru, Chr. Moore (eds.) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden; Boston, 31–63.

Bromberg, J. A. (2019) "Greek Tragedy and the Socratic Tradition", in Chr. Moore (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden; Boston, 41–73.

Brown, P. (2004) "Socrates in Comedy", in V. Karasmanis (ed.) *Socrates*: *2400 Years Since His Death*. Delphi, 525–535.

Brown, P. (2007) "The Comic Socrates", in M. Trapp (ed.) *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*. Burlington, 1–16.

Capra, A. (2007) "Stratagemmi comici da Aristofane a Platone, I: Il satiro ironico ('Simposio', 'Nuvole' e altro)", *Stratagemmi*: *prospetive teatrali* 2, 7–48.

Capra, A. (2016) "Transcoding the Silenus. Aristophanes, Plato and the Invention of Socratic Iconography", in M. Tulli, M. Erler (eds.) *Plato in Symposium*: *Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, 437–442.

Capra, A. (2018) "Aristophanes' Iconic Socrates", in A. Stavru, Chr. Moore (eds.) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden; Boston, 64–83.

Carey, Ch. (2000) "Old Comedy and the Sophists", in D. Harvey, J. Wilkins, K. Dover (eds.) *The Rivals of Aristophanes*. *Studies in Athenian Old Comedy*. London; Swansea, 419–436.

Charalabopoulos, N. G. (2012) *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge; New York.

Compton-Engle, G. (2015) *Costume in the Comedies of Aristophanes*. New York.

Diogenes Laërtius (1959) *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. by R. D. Hicks. Cambridge, MA; London.

Dörrie, H. (1967) "Xanthippe (4), die Gattin des Sokrates", in K. Ziegler (hrsg.) *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IXA2 (Hbd. XVIII). Stuttgart, 1335–1342.

Edmunds, L. M. (2006) "What Was Socrates Called?", *Classical Quarterly* 56. 2, 414–425.

Edmunds, L. M. (2007) "Socrates and the Sophists in Old Comedy: A Single Type?", *Dioniso* 6, 180–187.

Erler, M. (2018) "Crying for Help: Socrates as Silenus in the 'Euthydemus'", in A. Stavru, Chr. Moore (eds.) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden; Boston, 336–347.

Fitton, J. W. (1970) "'That was no Lady, than was…'", *Classical Quarterly* 20. 1, 56–66.

Giuliani, L. (1997) "Das älteste Sokrates-Bildnis: Ein physiognomisches Porträt wider die Physiognomiker", in W. Schlink (hrsg.) *Bildnisse*: *Die europäische Tradition der Portraitkunst*. Freiburg im Breisgau, 11–55.

Grant, M. de. (2017) "Xanthippe, l'anti-logos", *Lettres de la société de psychanalyse freudienne* 38. 2, 45–56.

Guimarães Tavares da Silva, R., Anjos, S. (2024) "O avesso de Sócrates: Xantipa eo lugar damulherna história da Filosofia", *Argumentos: Revista de Filosofia* 16, 101–113.

Holford-Strevens, L. (2019) "Socrates in Aulus Gellius", in Chr. Moore (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden; Boston, 415–431.

Jäger, W. (1945) *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Trans. by G. Hignett. 2nd ed. Vol. 1: Archaic Greece. The Mind of Athens. New York.

Jedrkiewicz, S. (2011) "The Platonic Socrates and the 'Science of Nature': a Parallel Reading of the 'Apology' and the 'Phaedo'", *Lexis*: *Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica* 29, 173–197.

Johnson, D. M. (2024) "Women in Xenophon's Socratic Works", in S. Brill, C. McKeen (eds.) *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*. New York; London, 135–150.

Konstan, D. (2011) "Socrates in Aristophanes' *Clouds*", in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge, 75–90.

Kyriakidi, N. (2007) *Aristophanes und Eupolis*: *Zur Geschichte einer dichterischen Rivalität*. Berlin; New York.

Lapatin, K. (2006) "Picturing Socrates", in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.) *A Companion to Socrates*. Malden, MA; Oxford, 110–155.

Littlewood, C. (2019) "Socrates in Roman Satire", in Chr. Moore (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden; Boston, 367–398.

Lönborg, S. (1949) "Socrates and Xanthippe", *Theoria* 15. 1–3, 198–204.

Marshall, H. R. (2012) "'Clouds', Eupolis and Reperformance", in C. W. Marshall, G. Kovacs (eds.) *No Laughing Matter*: *Studies in Athenian Comedy*. London, 55–68.

McLean, D. R. (2007) "The Socratic corpus: Socrates and physiognomy", in M. Trapp (ed.), *Socrates from antiquity to the Enlightenment*. Aldershot; Burlington, 65–88

Meulder, M. (1994) "La revue: Guido Bonelli. *Socrate Sileno*. *Dinamica erotica e figurazione scenica nel 'Convito' di Platone*. Torino: Celid, 1991", *Revue belge de philologie et d'histoire* 72. 1, 136–137.

Nails, D. (2002) *The People of Plato: A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis; Cambridge.

Neumann, H. (1966) "On the Comedy of Plato's Aristophanes", *American Journal of Philology* 87. 4, 420–426.

Neumann, H. (1969) "Socrates in Plato and Aristophanes", *American Journal of Philology* 90. 2, 201–214.

Newell, J. (1999) "Aristophanes on Socrates", *Ancient Philosophy* 19, 109–119.

Nietzsche F. (1993) *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music*. Trans. by S. Whiteside. M. Tanner (ed.). London et al.

Noël, M.-P. (2000) "Aristophane et les intellectuels: le portrait de Socrate et des 'sophistes' dans les 'Nuées'", *Le théâtre grec antique*: *la comédie*. *Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer 1er & 2 octobre 1999*. Paris, 111–128.

Nussbaum, M. (1980) "Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom", *Yale Classical Studies* 26, 43–97.

Patzer, A. (1994) "Sokrates in den Fragmenten der attischen Komödie", in A. Bierl, P. von Möllendorff (hrsg.) *Orchestra*: *Drama*, *Mythos*, *Bühne*. *Festschrift für Hellmut Flashar*. Stuttgart; Leipzig, 50–81.

Plato (1926) *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Cambridge, MA; London.

Plato (1996) *Lysis. Symposium. Gorgias*. Cambridge, MA; London.

Prince, S. (2019) "Socrates in Stobaeus: Assembling a Philosopher", in Chr. Moore (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden; Boston, 453–517.

Raymond, Chr. C. (2019) "Nietzsche's Revaluation of Socrates", in Chr. Moore (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden; Boston, 837–880.

Saxonhouse, A. W. (1998) "Xanthippe and Philosophy: Who Really Wins?" *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14, 111–128.

Saxonhouse, A. W. (2018) "Xanthippe: Shrew or Muse", *Hypatia* 33. 4, 610–625.

Scheibler, I. (1989) "Zum ältesten Bildnis des Sokrates", *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* 40, 7–33.

Spinelli, M. (2017) "Duas mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles, e Xantipa, a de Sócrates", *Hypnos* 39. 2, 258–287.

Stavru, A. (2018a) "Socrates' Physiognomy: Plato and Xenophon in Comparison", in G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (eds.) *Plato and Xenophon*: *Comparative Studies*. Leiden; Boston, 208–251.

Stavru, A. (2018b) "Aristoxenus on Socrates", in A. Stavru, Chr. Moore (eds.) *Socrates and the Socratic Dialogue*, 623–664. Leiden; Boston.

Stavru, A., Moore, Chr. (eds.) (2018) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden; Boston.

Tanner, S. (2024) "Socrates' Laughing Bodies: Women and Comedy in Plato's *Phaedo*", in S. Brill, C. McKeen (eds.) *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*. New York; London, 151–164.

Woodbury, L. (1973) "Socrates and the daughter of Aristides", *Phoenix* 27. 1, 7–25.

Xenophon (1997a) "Memorabilia". Trans. by E. C. Marchant, in Xenophon. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Cambridge, MA; London, 2–359.

Xenophon (1997b) "The Banquet". Trans. by O. J. Todd, in Xenophon. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Cambridge, MA; London, 527–635.

Zanker, P. (1995) *Die Maske des Sokrates*: *Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München.

References in Russian:

Abolmazova, E. G. (2019) (ed.) *Khudozhniki-illyustratory knig I. S. Turgeneva: biobibliograficheskoe posobie* [*Artists and Illustrators of I. S. Turgenev's books. A Biobibliographical Guide*]. Oryol.

Borukhovich, V. G. (2019) "Aristophanes and Alcibiades", prep. by A. A. Sinitsyn, *Esse: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya* [*Esse: Studies in Philosophy and Theology*] 4. 1, 486–513.

Volkov, I. O. (2023) *Zhanr "rasskaza is krest'yanskogo byta" v russkoy literature do otmeny krepostnogo prava: syuzhetika, poetika, ideologiya* [*The "Peasant Life Story" Genre in Russian Literature before the Abolition of Serfdom: Plot, Poetics, and Ideology*]. Diss. … Moscow.

Volkov, I. O., Zhilyakova, E. M. (2023) "I. S. Turgenev – chitatel' Aristofana (po materialam biblioteki pisatelya) [I. S. Turgenev as a reader of Aristophanes (based on Turgenev's library)]", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya* [*Tomsk State University. Journal of Philology*] 86, 123–156.

Galanin, R. B. (2024) "Anatomiya mnogoznachnosti: Sokrat glazami Friedrikha Nietzsche [The Anatomy of Polysemy: Socrates through the Eyes of Friedrich Nietzsche]", in L. E. Artamoshkina, I. G. Gur'yanov, D. S. Kurdybaylo, A. A. Sinitsyn (eds.) *Vir hermeneuticus: Sbornik statey k 60-letiyu professora R. V. Svetlova* [*Vir hermeneuticus: Collection of articles for the 60th anniversary of Professor R. V. Svetlov*]. St. Petersburg, 123–141.

Glinka, F. N. (1957) *Izbrannye proizvedeniya* [*Selected Works*]. Leningrad.

Kessidi, F. Kh. (1988) *Socrates*. 2nd ed. Moscow.

Losev, A. F. (1990) "Zhiznennyy i tvorcheskiy put' Platona [The Life and Work of Plato]", in Plato. *Sobranie sochineniy* [*Collected Works*] in 4 vols. T. 1. Moscow, 3–63.

Losev, A. F. (2000) *Istoriya antichnoy estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon* [*History of Ancient Aesthetics. Sophists. Socrates. Plato*]. Moscow; Khar'kov.

Losev, A. F., Takho-Godi, A. A. (2005) *Platon. Aristotel'* [*Plato. Aristoteles*]. 3rd ed. Moscow.

Maroshi, V. V. (2019) "Archetip velikana v tvorchestve I. S. Turgeneva i I. A. Bunina [The Archetype of the Giant in the Works of I. S. Turgenev and I. A. Bunin]", in V. S. Kiselev (ed.) *I. S. Turgenev i vremya* [*I. S. Turgenev and Time*]. Tomsk, 170–191.

Neils, D. (2019) *Lyudi Platona. Prosopografiya Platona i drugikh sokratikov* [*The People of Plato: A Prosopography of Plato and other Socratics*]. Trans. by A. V. Belousov et al. Moscow.

Nersesyants, V. S. (1996) *Socrates*. Moscow.

Svetlov, R. V. (2017a) "Filosof v vizual'nom prostranstve antichnogo goroda [A philosopher in the visual space of an ancient city]", in Dorofeev, D. Yu., Savchuk, V. V., Svetlov, R. V. *Ikonografiya antichnykh filosofov: istoriya i antropologiya obrazov* [*Iconography of Ancient Philosophers: History and Anthropology of Images*]. St. Petersburg, 93–113.

Svetlov, R. V. (2017b) "Sokrat v prostranstve antichnogo voobrazheniya [Socrates in the space of ancient imagination]", in Dorofeev, D. Yu., Savchuk, V. V., Svetlov, R. V. *Ikonografiya antichnykh filosofov: istoriya i antropologiya obrazov* [*Iconography of Ancient Philosophers: History and Anthropology of Images*]. St. Petersburg, 127–140.

Sinitsyn, A. A., Svetlov, R. V. (2019) "Polis, teatr, politika: mudrets Sokrat, ego vospitannik i zastupnik Alkiviad, zlobodnevnaya komediya Aristofana "Oblaka" i ideologicheskaya bor'ba v demokraticheskich Afinakh (Predislovie k novoy publikatsii stat'i V. G. Borukhovicha "Aristofan i Alkiviad") [Polis, theatre, politics: Socrates the sage, Alcibiades, his disciple and defender, Aristophanes' burning comedy "Clouds", and the ideological strife in the demo-

cratic Athens (Introduction to a new publication of V. G. Borukhovich's article "Aristophanes and Alcibiades")]", *Esse: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya* [*Esse: Studies in Philosophy and Theology*] 4. 1, 401–485.

Surikov, I. E. (2011) *Socrates*. Moscow.

Turgenev, I. S. (1941) *Khor i Kalinych. Burmistr* [*Khor and Kalinych. The Stewart*]. Illustration by P. Sokolov. Moscow; Leningrad.

Turgenev, I. S. (1978) *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 30 tomakh. Sochineniya v 12 tomakh* [*Complete Works and Letters in 30 volumes. Works in 12 volumes*]. 2nd ed. Moscow. T. 1.

Turgenev, I. S. (1979) *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 30 tomakh. Sochineniya v 12 tomakh* [*Complete Works and Letters in 30 volumes. Works in 12 volumes*]. 2nd ed. Moscow. T. 3.

Turgenev, I. S. (1988) *Zapiski okhotnika* [*A Sportsman's Sketches*]. Illustration by A. Belyukin. Moscow.

Turgenev, I. S. (2023) *Zapiski okhotnika* [*A Sportsman's Sketches*]. Illustration by E. M. Bohm, P. P. Sokolov. St. Petersburg.

Turgenev, I. S. (2025) *Zapiski okhotnika* [*A Sportsman's Sketches*]. Illustration by V. Solodkiy. Moscow.

APPENDICES
(Khor as Socrates in the illustrations of Ivan S. Turgenev's story by Russian artists)



Ill. 1. Khor (left) as Socrates and Kalinych. Illustration by the artist E. M. Bohm for I. S. Turgenev's story *Khor and Kalinych*. Lithography, 1883 (fragment)[55]

[55] Illustration from the edition: Turgenev 2023, 13.



Ill. 2. Old Khor-Socrates sits on a bench. Illustration by the artist V. V. Knyazev for I. S. Turgenev's story *Khor and Kalinych*



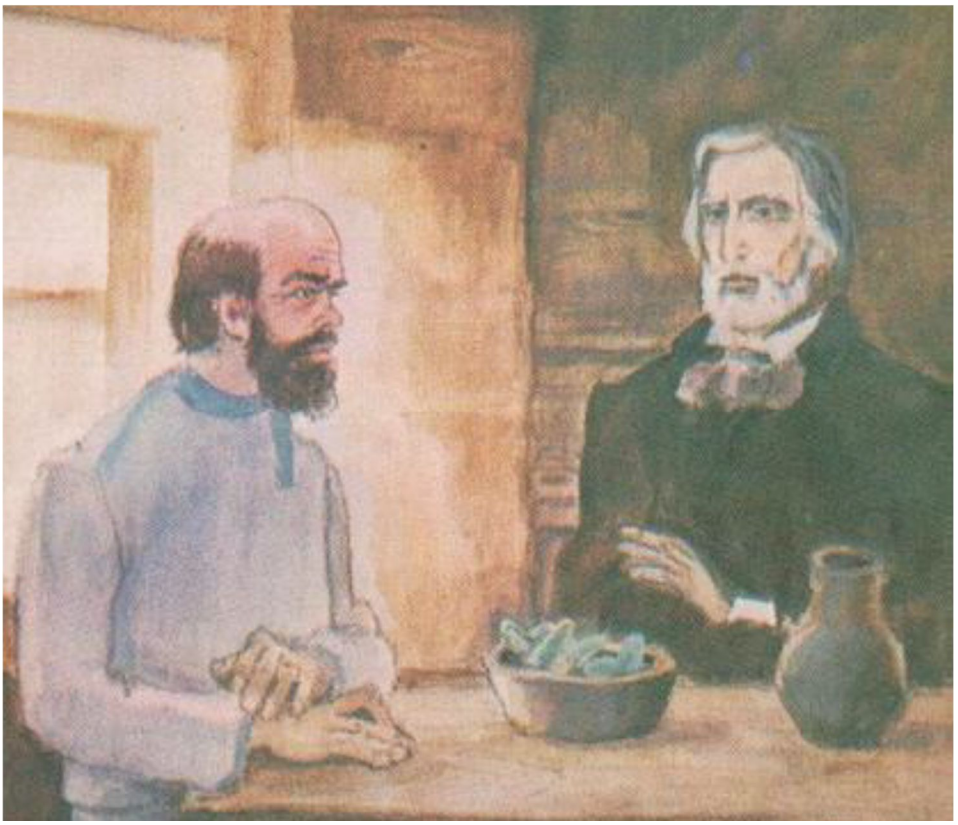
Ill. 3. Khor (left) as Socrates and Kalinych near a House. Drawing by the artist P. P. Sokolov on the front cover of the I. S. Turgenev's book *Khor and Kalinych. Bikyuk.* 1941 (fragment)[56]

[56] Illustration from the edition: Turgenev 1941; in series "Schoolboy's Library" ("Библиотечка школьника"), State Publishing House of Children's Literature, Narkompros RSFSR.



Ill. 4. Khor (right) as Socrates and Kalinych sit at a table. Illustration by the artist V. V. Tokarev for I. S. Turgenev's story *Khor and Kalinych* (fragment)[57]

[57] Illustration from the edition: Turgenev 2019, 207, at the foot of the page, right.



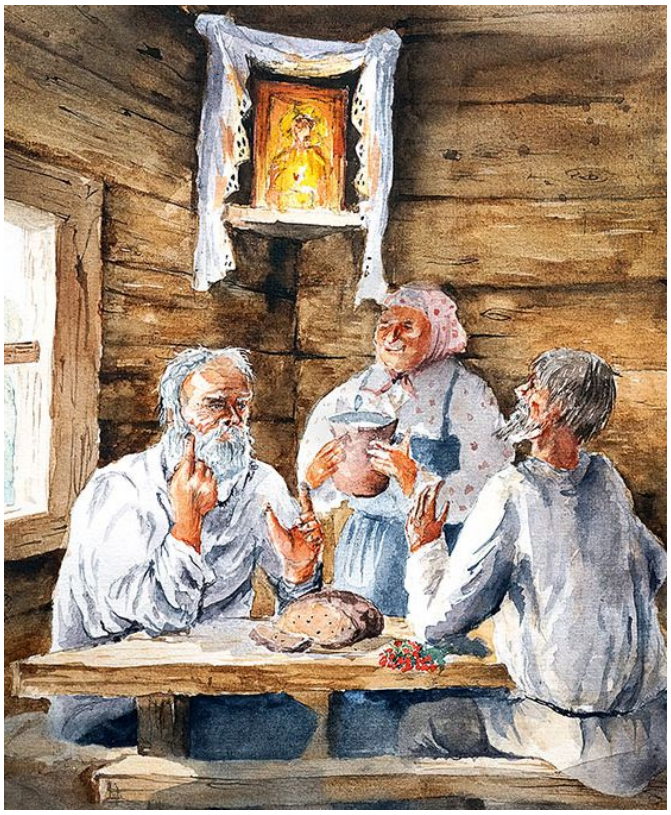
Ill. 5. Khor (left) as Socrates and the narrator as Ivan Turgenev. Illustration by the artist A. I. Belyukin for I. S. Turgenev's book *A Sportsman's Sketches*. 1984 (fragment)[58]

[58] Illustration from the edition: Turgenev 1988, 11.



Ill. 6. Khor (right) as Socrates and Kalinych. Illustration by the artist I. A. Dayts for I. S. Turgenev's story *Khor and Kalinych* (fragment)[59]

[59] Illustration from the edition: Turgenev 2019, 291.



Ill. 7. Khor (left) as Socrates (and also like Plato in Raphael's fresco "The School of Athens" / "La Scuola d'Atene") and Kalinych conversing at the table, and Khor's wife (*baba*) as pseudo-Xanthippe with a jug in her hands. Illustration by the artist V. V. Solodkiy for I. S. Turgenev's book *A Sportsman's Sketches* (fragment)[60]

[60] Illustration from the edition: Turgenev 2025, 10.

Прокл о вечности и времени

С. В. Месяц
Институт философии РАН (Москва)
Балтийский федеральный университет им. И. Канта
messiats@mail.ru

Svetlana Mesyats
Institute of Philosophy RAS; I. Kant Baltic Federal University
Proclus on eternity and time

Abstract. The starting point for Proclus's reflections on the nature of time is Plato's definition of time as "the image of eternity" (εἰκόνα αἰῶνος) in *Timaeus* (37 de). This definition seems aporetic to Proclus, since despite the fact that an image should be similar to its prototype, Plato focuses exclusively on the differences between time and eternity, calling the former "moving according number" and the latter immovable and "abiding in unity". Proclus rejects as inconsistent the solution of Plotinus, who proposed to consider time as the 'life' of the Soul, just as eternity itself is the "life" of the divine Intellect. Analyzing the text of *Timaeus*, Proclus shows that, although eternity is the archetype of time, it cannot serve as its immediate cause; therefore between time and eternity there must be some kind of mediating hypostasis that combines the properties of both extremes, and is therefore both immovable and multiple. This kind of entity was first introduced into Neoplatonism by Iamblichus, who called it "intelligent time" in order, on the one hand, to distinguish it from the flowing time of the material cosmos, and, on the other hand, to show its belonging to the same level of reality as the demiurgic Intellect. The concept of intelligent time, developed by Iamblichus and elaborated further by Proclus, allowed the latter to resolve the difficulty with the definition of time in *Timaeus,* showing that Plato must have meant not the visible time of the material cosmos, but the immovable partial Intellect which proceeds from the Demiurge and in its procession determines the measures of movement and change of all generated things. Only such immaterial substantial time could be considered the true image of eternity. In this paper, I will attempt to outline the main features of the concept of intelligent time in its evolution from Iamblichus to Proclus, as well as to demonstrate that, contrary to the popular opinion, there were three paths that led the Neoplatonists to the invention of this concept, namely: the theory of participation, the exegesis of Plato's *Timaeus* and the attempts to resolve Aristotle's paradoxes of time.

Keywords: philosophy of late Antiquity, Neoplatonism, Proclus, Plotinus, Iamblichus, Aristotle's time paradoxes, Simplicius, theory of time, Plato's *Timaeus*, time and eternity, now, parts of time, continuity, soul, intelligent time, participation.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, Балтийский федеральный университет им. И. Канта. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 25-18-00141, I. Kant Baltic Federal University, https://rscf.ru/project/25-18-00141/

© С. В. Месяц, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-242-273

καί μοι δοκοῦσιν <οἱ> τὴν φύσιν αὐτοῦ ταύτην
κατανενοηκότες οὕτως αὐτὸν ὀνομάσαι χρόνον,
χορόνοόν τινα ἐθελήσαντες εἰπεῖν καὶ οἷον χορεύοντα νοῦν.[1]

Procl., *In Tim.* III 27, 32-28, 2.

1. Закон непрерывности

В сложной иерархии бытийных уровней, разработанной неоплатониками афинской школы (IV-VI вв. н.э.), переход от вышестоящего уровня реальности к нижестоящему, или от причины – к следствию, подчинялся определенным правилам, важнейшим из которых был так называемый «закон непрерывности».[2] Согласно этому закону, впервые в явном виде сформулированному Проклом в теоремах 28 и 29 *Начал теологии,* всякая трансцендентная причина, порождающая следствия самим своим бытием, прежде чем произвести нечто непохожее на себя, дает существование чему-то похожему и родственному, из-за чего всякое исхождение совершается через уподобление следствий причине, или, как говорит сам Прокл, «через подобие вторичного первичному».

«28. *Все производящее дает существование подобному себе прежде, чем неподобному.*

Поскольку производящее должно превосходить производимое, они никогда не будут ни просто тождественными друг другу, ни равными друг другу по силе. А раз они не тождественны и не равны, но различны и неравны, то они будут либо различны во всем, либо – в чем-то едины, а в чем-то различны. Но если они будут различны во всех отношениях, то окажутся несопоставимы друг с другом, и между причиной и следствием не будет никакого сочувствия. В таком случае одно не будет приобщено к другому, так как приобщимое дает приобщившемуся связь с тем, к чему оно приобщилось. Но следствие непременно должно быть приобщено к причине как получившее от нее свое бытие.

Допустим теперь, что производимое в чем-то различно, а в чем-то едино с производящим. Тогда, испытывая то и другое в равной мере, оно будет одинаково и приобщено, и не приобщено к производящему, то есть будет в равной мере и получать, и не получать от него бытие. Если же оно скорее отличается от него, то порожденное будет скорее чужим, нежели родственным породившему, и скорее лишенным сочувствия, нежели сочувствующим ему. Поэтому, если следствия

[1] "Мне кажется, что понявшие природу времени потому и назвали его «хроносом», а точнее «хоро-ноосом», чтобы показать, что оно есть как бы кружащийся, танцующий ум («хореуон ноос»)". Здесь и далее все переводы принадлежат автору статьи.

[2] Dodds 1963, 216.

> связаны с причинами родством и сочувствием, зависят от них по природе и стремятся к соприкосновению с ними (ибо следствия стремятся к благу и достигают желаемого благодаря причине), то ясно, что производимое будет скорее объединено с производящим, нежели отлично от него. Но более объединенное будет скорее подобно (ὅμοια), нежели неподобно (ἀνόμοια) тому, с чем объединяется; а значит всякая производящая причина будет давать существование подобному себе, прежде чем неподобному».[3]

Если мы спросим, насколько больше сходства, чем несходства должно быть у следствий с причиной, или до какой степени они должны быть подобны ей, то, внимательно присмотревшись к доказательству, обнаружим в нем ответ на этот вопрос. Объясняя, почему следствия должны быть скорее похожи, чем не похожи на причину, Прокл, помимо прочего, указывает на их стремление к «соприкосновению» (συναφῆς) с ней. Чтобы понять, что это значит, и каким образом следствия могли бы «соприкоснуться» со своей причиной, вспомним определение «соприкасающегося» из трактата *Начала физики,* согласно которому, «соприкасающимися» (ἁπτόμενα) называются такие вещи, которые, оставаясь отличными друг от друга, имеют одну общую границу и не имеют ничего, что бы их разъединяло.[4] Исходя из данного определения, на поставленный вопрос можно было бы ответить следующим образом: войти в соприкосновение с причиной означает для следствия уподобиться ей настолько, чтобы границы их природ совпали; иначе говоря, чтобы между природой причины и природой следствия не осталось промежутка, в который могла бы поместиться какая-то другая природа и сущность. Вспомним знаменитое описание союза души и Ума из трактата Плотина *О трех начальных ипостасях*. Когда душа, говорит Плотин, отбросив все внешнее, целиком сосредотачивается на своих собственных энергиях – рассуждении и мышлении – и начинает отождествлять себя со своей наивысшей и наиглавнейшей способностью, разумом, то обнаруживает, что между ней и породившим ее Умом нет ничего, что бы их разделяло, за исключением того лишь, что они разные.

> «Душа не только получает от Ума ипостась, но и на деле (ἐνεργείᾳ) оказывается словом Ума, когда взирает на него, потому что, только вглядываясь в Ум, она обретает внутри себя предмет мысли и действия. Так что деятельностью (ἐνέργεια) души следует считать не то худшее, что приходит извне и представляет собой ее страсти, а только то, что осуществляется в мышлении и исходит от нее самой.

---

[3] Dodds 1963, 32, 10-34, 2.

[4] Proclus, *Inst. Phys.* I, Def. 2: «касающиеся суть те, края которых вместе»; Prop. 1: «…касающимися назывались те, края которых в одном и том же». Перевод см.: Месяц 2001, 53.

> Итак, Ум делает душу еще более божественной не только потому, что является ее Отцом, но и потому что присутствует в ней: ведь между ними нет ничего, кроме того лишь, что они разные: Ум – форма, а душа – последующее и воспринимающее.»[5]

Как бы душа не уподоблялась Уму, как бы ни сближалась с ним в деятельности мышления, она никогда не сможет стать Умом самим по себе, так чтобы полностью перейти в него и приобрести его природу. Душа всегда будет исходящим от Ума «словом» (λόγος), разделяющим на части и разворачивающим во времени его вечное умопостигаемое содержание, иначе говоря, она всегда будет иной, отличной от него ипостасью, пусть и предельно сблизившейся, и соприкоснувшейся со своим истоком. Описанное Плотином отношение между душой и Умом Прокл распространяет на все остальные уровни реальности, утверждая, что любой из них способен, не выходя за рамки собственной природы, настолько близко подойти к породившей его причине, чтобы практически совпасть, соприкоснуться с ней, образовав с нею некое неразделимое единство. Правда, чтобы это стало возможным, следствие должно обладать природой, которая была бы максимально близка природе породившей его причины, то есть была бы в большей степени подобна, чем не подобна ей. Только при выполнении этого условия переход от причины к следствию, или от вышестоящего уровня реальности к нижестоящему, может стать по-настоящему непрерывным. Причине и следствию достаточно будет касаться друг друга своими границами, так чтобы нижняя граница причины совпадала с верхней границей следствия, и тогда вся многоуровневая система реальности окажется единой и непрерывной, даже невзирая на характерную для позднего неоплатонизма непроницаемость друг для друга отдельных ипостасей.[6]

Отсюда Прокл приходит к довольно неожиданному выводу, что исхождение следствий из причины осуществляется не столько за счет их отличия от нее, как можно было бы подумать, сколько за счет подобия, или сходства с ней, потому что именно подобие, а не различие, как утверждает теор. 29 *Начал теологии*, делает нижестоящий уровень реальности следствием вышестоящего.

---

[5] Plotinus, *Enn.* V 1, 3, 15-21: οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἑτέροις εἶναι, ὡς ἐφεξῆς μέντοι καὶ ὡς τὸ δεχόμενον, τὸ δὲ ὡς εἶδος.

[6] Chlup 2012, 21-23; Wallis 1972, 126.

«29. *Всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному*. Если производящее дает бытие подобному прежде, чем неподобному (теор. 28), то именно подобие делает производимое следствием производящего. Ведь подобное становится подобным благодаря подобию, а не неподобию. Поэтому, раз в происхождении, несмотря на ослабление, сохраняется тождество между порожденным и породившим, и каким породившее было первично, таким его следствие оказывается вторично, то происхождение осуществляется через подобие.»

2. Средний термин

Прямым следствием сформулированного Проклом «закона непрерывности» является еще один фундаментальный закон исхождения, называемый обычно «законом о среднем термине». По общему убеждению исследователей, понятие среднего термина, или «середины» (τὸ μέσον), было введено в неоплатонизм еще Ямвлихом, который, в свою очередь, мог позаимствовать его из неопифагорейской традиции.[7] В самом общем виде закон о среднем термине можно было бы сформулировать следующим образом: если имеются две ипостаси, несхожие друг с другом в двух отношениях, то между ними должна располагаться некая третья ипостась, называемая «средним термином», которая в одном отношении была бы тождественна первой, а в другом отношении – второй. Например, если имеется ипостась *AA*, после которой идет ипостась *BB*, то они, не имея между собой ничего общего, очевидно, не могут соприкоснуться друг с другом. Поэтому между ними обязательно должна располагаться ипостась-посредник *AB* или *BA*, совмещающая в себе свойства обоих крайних членов и таким образом связывающая их друг с другом в одно непрерывное целое.

Систематическое применение Проклом закона о среднем термине привело к тому, что в его метафизической системе появилось множество новых уровней реальности, о которых более ранние философы-неоплатоники ничего не знали. Одним из таких нововведений стало открытие им особого рода душ, располагающихся между божественным Умом, который «единым охватом мысли постигает все сразу», и душами, которые «поступательно переходят от созерцания одной идеи к другой».[8] Правомерность введения этого дополнительного уровня душевной реальности Прокл обосновывал тем, что мышление Ума отличается от мышления поступательно мыслящих душ в двух отношениях: если первое неподвижно и видит все умопостигаемые предметы сразу как нечто одно (πάντα ὡς ἕν), то второе разделяет единство

[7] Shaw 1995, 66.

[8] Marinus, *Vita Procli* 23, 1-8.

умопостигаемого мира на отдельные части и последовательно рассматривает одну идею за другой (κὰθ' ἕν πάντα).[9] А раз эти два способа мышления отличаются друг от друга в двух отношениях, то по закону о среднем термине это означает, что они не могут непосредственно граничить друг с другом и нуждаются в мышлении-посреднике. Отсюда Прокл делает вывод, что между Умом и душами, мыслящими одну идею за другой, должны располагаться некие промежуточные сущности, которые, с одной стороны, мыслят последовательно и не все умопостигаемые предметы сразу, а с другой, в каждый момент времени могут рассматривать не одну, а сразу несколько идей, потому что способность созерцать «многое как одно», очевидно, имеет больше сходства со способностью видеть «всё как одно», нежели созерцание одной-единственной идеи зараз.[10] Вот так помимо душ, одушевляющих тела внутри космоса, в системе Прокла появляется особый род «надкосмических» душ, которые выходят за пределы видимого мира, и либо вообще не связаны с телесной природой, либо одушевляют исключительно «астральные» тела, состоящие из чистейшего нематериального света.[11]

Применение закона о среднем термине заставило Прокла пересмотреть и трехчастную схему причинно-следственной связи, унаследованную афинскими неоплатониками от Ямвлиха. Считается, что сирийский философ первым уподобил трансцендентный принцип, порождающий из себя множество уступающих ему по природе следствий, платоновской идее, которая, остав-

[9] Proclus, *In Parm.* 807, 29 – 809,13.

[10] Английский переводчик Прокла Д. Болтзли придерживается противоположного мнения. Он полагает, что способность мыслить несколько идей одновременно менее едина и поэтому меньше похожа на умное созерцание, нежели способность мыслить одну идею зараз. См.: Baltzly 2009, 38–39. Однако такую точку зрения едва ли можно признать правильной, поскольку в таком случае созерцание божественного Ума, который мыслит все идеи сразу, оказалось бы еще более множественным и далеким от единства, что невозможно, поскольку сам Прокл характеризует его как «целостное» и «собранное» (Procl., *In Tim.* III 252, 19).

[11] В *Комментарии к "Тимею"* Прокл прямо ссылается на закон о среднем термине как на основной аргумент в пользу существования душ, которые «с одной стороны, мыслят поступательно и в этом отношении отличаются от Ума, а с другой – более собранно и не какую-то одну [идею] зараз, чем превосходят души внутри космоса. В самом деле, невозможно непосредственно перейти от Ума, мыслящего все сразу, к душам, мыслящим одну идею за другой, это можно сделать только посредством душ, мыслящих больше одной идеи зараз, но при этом не все вместе» (*In Tim.* III 251, 29–252, 21). См. подробнее: Месяц 2018, 599-631.

ляя в приобщающихся к ней вещах свое подобие или отражение, сама продолжает существовать отдельно от них. Предложенная Ямвлихом схема включала в себя три элемента: (1) неприобщимая причина (ἀμέθεκτον), которая соответствовала идее; (2) ее приобщимое подобие (μεθεκτόν, μετεχόμενον), которое соответствовало отражению идеи в вещи; и (3) приобщающееся к причине подлежащее (μετέχον), соответствовавшее самой вещи. Анализируя эту схему Прокл замечает, что неприобщимая причина не может непосредственно порождать множество своих приобщимых отражений, поскольку отличается от них в двух отношениях: если причина едина и существует благодаря себе самой, то ее отражения множественны и нуждаются для своего существования в принимающем их подлежащем. Это делает невозможным непосредственный переход между неприобщимой причиной и ее приобщимыми следствиями и требует введения сущностей посредников, которые, с одной стороны, образовывали бы множество, а с другой – обладали бы самостоятельным существованием, как и сама причина. В результате Прокл приходит к необходимости постулировать два вида приобщимых сущностей, одни из которых он называет «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), а другие – «отражениями» или «отблесками» (ἐλλάμψεις) причины в ином. Разница между ними состоит в том, что первые способны существовать самостоятельно и не зависят от приобщающегося к ним подлежащего, тогда как другие существуют исключительно в приобщающемся и благодаря ему.

64. *Всякая начальная монада дает существование двоякому числу* [*следствий*]*: множеству самосовершенных ипостасей и множеству отблесков, получивших существование в ином.*

Если исхождение совершается через постепенное ослабление родственных причинам следствий (теор. 28), то от всесовершенных сущностей (τῶν παντελείων) должны происходить сущности совершенные, а через них, как через средний термин, в установленном порядке – несовершенные. В таком случае будут существовать как самосовершенные (αὐτοτελεῖς), так и несовершенные (ἀτελεῖς) ипостаси. И если последние будут принадлежать приобщающемуся (будучи несовершенными, они нуждаются в подлежащем ради своего существования), то первые будут делать приобщающееся своим, поскольку в качестве совершенных будут наполнять приобщающееся собой и давать ему основание в себе, не нуждаясь для собственного бытия ни в чем из нижестоящего. Поэтому, в то время как самосовершенные ипостаси благодаря разделению на множество уступают своей начальной монаде, а благодаря самосовершенному бытию отчасти уподобляются ей, то несовершенные отличаются от самостоятельно существующей всесовершенной монады [в двух отношениях:] тем, что находятся в ином, и своим несовершенством. Но исхождение идет от подобного – к всецело неподобному

(теор. 28), а значит каждая из начальных монад дает существование двоякому числу следствий».[12]

В этой теореме под «начальной монадой» (ἀρχικὴ μονάς), или монадой, выступающей в роли начала, Прокл подразумевает любую трансцендентную причину, которая благодаря преизбытку собственного совершенства порождает множество похожих на нее следствий и, как таковая, выступает по отношению к ним в роли единого, или «единицы» (μονάς). Поскольку следствия, с одной стороны, являются подобиями и отражениями причины, а с другой – всегда отражают какую-то одну из ее сторон и в этом смысле уступают причине и «уходят» от нее, то отсюда следует, что по сравнению в ними причина является чем-то в высшей степени совершенным, или «всесовершенным» (παντέλειος). Иными словами, причина есть та полнота, которую каждое следствие воспроизводит лишь отчасти. Но, по закону непрерывности, всесовершенное не может сразу породить несовершенное, поскольку отличается от него, во-первых, своей полнотой и во-вторых, тем, что существует самостоятельно, а не является имманентным свойством некоей другой вещи, выступающей по отношению к нему в качестве подлежащего. Поэтому, прежде чем всесовершенная самостоятельно существующая причина произведет несовершенные и несамостоятельные следствия, она должна будет произвести следствия, которые, уступая ей в совершенстве, будут при этом существовать самостоятельно, то есть представлять собой сущности, а не предикаты каких-то других вещей. Выходит, делает вывод Прокл, причина должна порождать сразу два вида собственных приобщимых отражений: одни, которые обладали бы самостоятельным существованием («самосовершенные ипостаси»), и другие, которые оставались бы просто «отражениями», или «отблесками» причины в некоей иной по отношению к ней природе.

3. Две вечности

Последовательное применение закона о среднем термине приводит Прокла и к выводу о существовании двух видов вечности. В теор. 55 *Начал теологии* философ доказывает, что между вечными и преходящими сущими (т.е. такими, которые существуют на протяжении определенного отрезка времени) должны существовать вещи, обладающие бытием на протяжении бесконечного времени, то есть хотя и вечные, но при этом пребывающие в становлении.

[12] Dodds 1963, 60, 20 – 61, 4.

«55. *Всё имеющее ипостась во времени существует либо на протяжении всего времени, либо получает ипостась в той или иной части времени.*
Если все исхождения совершаются через подобие (теор. 29), и прежде, чем дать существование совершенно неподобному, первое сразу после себя порождает скорее подобные, чем неподобные ему следствия (теор. 28), то поскольку возникающее на протяжении определенного отрезка времени не может соприкоснуться с вечным, будучи отличным от него и как возникающее – от сущего, и как конечное – от существующего всегда, а средним между тем и другим является подобное им в одном отношении и неподобное в другом, то ясно, что средним между в какой-то момент возникающим и существующим всегда будет либо всегда возникающее, либо в какой-то момент сущее. Но «в какой-то момент сущее» — это либо истинно сущее в течение определенного отрезка времени, либо то, что в определенный отрезок времени не является истинно сущим. Однако быть истинно сущим в течение определенного времени невозможно, а не являющееся истинно сущим в течение определенного времени тождественно возникающему. Так что раз «в какой-то момент сущее» не может быть средним термином между в какой-то момент возникающим и сущим всегда, то остается, чтобы средним между ними было «всегда возникающее», которое за счет возникновения находилось бы в единстве с низшим, а за счет «всегда» – с вечной природой».[13]

Вечно сущее, рассуждает Прокл, в котором нет ни будущего, ни прошлого, а только одно настоящее, не может выступать непосредственной причиной существующего на протяжении ограниченного отрезка времени, потому что отличается от него в двух отношениях: и как бесконечное – от конечного, и как вневременное – от находящегося во времени. Поэтому между ними должен располагаться некий промежуточный уровень реальности, охватывающий вещи, с одной стороны, принадлежащие потоку времени, а с другой – существующие всегда. Такие вещи тоже являются вечными, но, очевидно, не в том же смысле, в каком мы называем вечным Бога, Ум, идеи или Душу. Следовательно, необходимо признать существование двух видов вечности: одной – вневременной, в которой пребывает «всегда сущее», и другой – временной, которая охватывает собой «всегда возникающее». За первой Прокл закрепляет имя «эона», или «вечности» в собственном смысле слова, производя имя αἰών («эон») от ἀεὶ ὄν («всегда сущее»), а другую называет «аидион» (ἀίδιον), что можно было бы перевести как «бесконечно длящееся» или «нескончаемое». Космос, небо, звездные и планетные сферы, четыре стихии и воплощенные в телах души являются вечными именно во втором смысле.

[13] Dodds 1963, 52, 15-29.

Поэтому неудивительно, что невзирая на свою вечность, они движутся, изменяются, претерпевают всевозможные превращения, иначе говоря, ведут себя подобно вещам, которым свойственно возникновение и уничтожение.

> *«Корольларий.* Отсюда ясно, что «вечность» (ἀιδιότης) двояка: одна – всегда существующая (αἰώνιον), а другая – соответствующая времени. Первая неподвижна, а вторая возникает; бытие первой собрано воедино и дано всё сразу, а у второй – рассеяно и распростерто по временной протяженности; первая существует как целое в себе самой, а вторая состоит из частей, каждая из которых существует отдельно сообразно предыдущему и последующему».

Установив в теор. 55 существование двух видов вечности, одна из которых соответствует подлинному бытию, а другая – времени, Прокл в этом короллярии к ней перечисляет различия между ними. Если вечность в смысле «эона» неподвижна, обладает собранным воедино бытием и целиком находится в себе самой, то вечность в смысле нескончаемого и бесконечно длящегося времени постоянно возникает, имеет рассеянное по временной протяженности бытие и состоит из частей, каждая из которых существует отдельно от других. Если попытаться свести эти различия к двум основным, то получится, что для вневременной вечности характерны неподвижность и единство, а для протяженной во времени – подвижность и множественность. Более подробно об отличии вечного во вневременном смысле от вечного на протяжении всего времени Прокл говорит в теореме 52, поясняя, в частности, что значит «обладать собранным воедино бытием» и существовать «сразу целиком», без какого-либо движения и перемены.

> «52. *Все вечное существует сразу целиком.*
>
> Если оно имеет только вечную сущность (οὐσίαν), то – целиком и полностью осуществленную, то есть не такую, у которой одна часть уже существует, а другая, которой еще нет, еще только собирается быть, но такую, которая сразу есть все, чем только может быть, так что к ней невозможно ничего ни добавить, ни убавить. Если же помимо сущности вечное обладает еще и вечной деятельностью (ἐνέργειαν), то и его деятельность тоже будет целиком и полностью осуществленной и будет пребывать в одной и той же мере совершенства, как бы застыв в одном тождественном определении безо всякого движения и перемены.
>
> В самом деле, «вечное» (αἰώνιον), как показывает само это имя, означает «всегда сущее» (ἀεὶ ὄν), а «всегда сущее» отличается как от сущего когда-то, так и от возникающего. Отсюда следует, что в вечном не может быть ни предшествующего, ни последующего, а иначе оно не было бы всегда сущим, но относилось бы к возникновению. Но то, в чем нет ни предшествующего, ни последующего, ни прошлого, ни будущего, а только бытие тем, что есть, существует в качестве того, что оно есть, сразу все целиком. То же самое можно сказать и о его деятельности.

Королларий. Отсюда ясно, что вечность есть причина целостности вещей, раз все вечное, будь то в отношении сущности или деятельности, обладает всей своей сущностью и деятельностью сразу целиком».

В этой теореме под «сущностью» (οὐσία) подразумевается не столько вечная и неизменная идея вещи, сколько само ее бытие, разворачивающее содержание этой идеи и осуществляющее все заложенные в ней возможности. Обладание вечной сущностью означает, что вещь уже целиком и полностью раскрыла свое содержание и, осуществив все присущие ее природе возможности, с самого начала является всем тем, чем только может быть. Такое бытие, очевидно, исключает всякое движение и перемену, а значит остается одним и тем же «всегда» (ἀεὶ) и, как таковое, представляет собой бытие в истинном смысле слова (ὄντως ὄν). Вот почему «вечное», по словам Прокла, есть не что иное как «всегда сущее». Но «всегда» противоположно «когда-то», так же как бытие противоположно возникновению. Поэтому все обладающее вечной сущностью оказывается и не возникающим, и не существующим когда-то. Но если оно – не возникающее, то не находится во времени и не измеряется временем, потому что все возникающее как обладающее бытием в небытии и становящееся тем, чем еще не является, принадлежит временному потоку и течет вместе с ним [*ET* 45, 50]. То же самое можно сказать и о «существующем когда-то»: поскольку «когда-то» – часть времени, сущее когда-то тоже находится во времени. Выходит, вечное не принадлежит времени, раз уж оно не является ни возникающим, ни существующим когда-то. А раз оно не принадлежит времени, то в нем нет ни предшествующего, ни последующего; следовательно, оно не может осуществлять свою сущность и деятельность постепенно, а значит обладает и той, и другой сразу целиком.

Итак, если два вида вечного отличаются друг от друга в двух отношениях – и как существующее сразу целиком – от существующего по частям, и как неподвижное – от движущегося, то отсюда следует, что они не могут соприкасаться друг с другом, так чтобы вечное во вневременном смысле было непосредственной причиной вечного на протяжении всего времени. В других своих произведениях, в частности, в *Комментарии к «Тимею»* [*In Tim.* I, 278, 3-11], Прокл дает понять, что под «соответствующей времени вечностью» (αἰδιότης κατὰ χρόνον) он имеет в виду не что иное как само время, взятое во всей его бесконечной протяженности как некое целое (τὸν ὅλον χρόνον). Учитывая этот факт, мы не погрешим против истины, если будем считать, что перечисленные в *Началах теологии* различия между двумя видами вечности на самом деле представляют собой различия между вечностью и временем. И поскольку вневременная вечность отличается от времени в двух отношениях, то по закону о среднем

термине это означает, что они не могут соприкасаться друг с другом, так чтобы время было прямым порождением вечности.

4. Может ли время быть образом вечности?

Но не противоречит ли полученный вывод платоновскому определению времени в *Тимее*? Разве не называет Платон в этом диалоге время «подобием», или «образом» (εἰκών) вечности, давая тем самым понять, что оно похоже на вечность ровно в той мере, в какой любое изображение похоже на свой прообраз?[14] Более того, разве не говорит он вполне отчетливо, что время создается Демиургом специально для того, чтобы как можно больше уподобить чувственно воспринимаемый мир его вечному умопостигаемому образцу?

> *Тим.* 37 b6-d7: «И вот, когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить творение образцу (παράδειγμα). Поскольку же образец являет собой вечное Живое Существо, он положил в меру возможности и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того Живого Существа вечна (αἰῶνιος), а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности (εἰκόνα κινητόν αἰῶνος). Устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы называем временем».[15]

Платоновское определение времени как «движущегося от числа к числу» образа, или подобия, вечности выглядит в глазах Прокла апорией. Он справедливо замечает, что в нем перечисляются, скорее, отличия времени от вечности и совсем ничего не говорится об их сходстве друг с другом. Если время движется, то вечность неподвижна; если время идет «от числа к числу», то есть представляет собою исчислимое множество, то вечность «пребывает в единстве». Но если время настолько непохоже на вечность, то как в таком случае, спрашивает Прокл, оно может ее «образом» (εἰκών)?

> «Почему время названо образом (εἰκών) вечности? Потому ли, что вечность пребывает в единстве, а время движется от числа к числу? Но эти характеристики обнаруживают, скорее, несходство, нежели сходство времени и вечности, в результате чего эти две природы оказываются противоположны друг другу чуть ли не во всех отношениях: и как пребывающая – движущейся, и как единая – исчислимой, и как самобытная – подобной».[16]

---

[14] Более подробно о понятии εἰκών у Платона см.: Плешков 2021, 273.

[15] Пер. С.С. Аверинцева в кн.: Платон 1994, 439-440.

[16] Procl., *In Tim.* III 17, 17-22.

Один из способов решения этой апории, предложенный Плотином, состоял в том, чтобы считать время своего рода «жизнью» мировой Души, подобно тому, как вечность является жизнью божественного Ума.[17] В самом деле, если Демиург создает время так же, как и космос, а именно – взирая на некую парадигму, то естественно предположить, что прообраз космоса и прообраз времени совпадают, иными словами, что вечность принадлежит «самому по себе Живому Существу», так же как время принадлежит космосу.[18] Тогда, если телесный мир пребывает во времени в силу своей одушевленности, то и вечность будет принадлежать «самому по себе Живому Существу» в силу его жизни, то есть в силу того, что божественный Ум единым и неделимым образом охватывает мыслью сразу все содержание умопостигаемого мира.

Последующие неоплатоники не согласились с решением Плотина, посчитав его не соответствующим платоновскому учению.[19] В *Комментарии к «Тимею»* Прокл, возражая своему предшественнику, указывал на то, что если бы время действительно было жизнью мировой Души, то оно появлялось бы у космоса благодаря самой Душе непосредственно в тот момент, когда космос становится одушевленным. Однако, как явствует из текста *Тимея*, время возникло уже после одушевления космоса, когда Демиург, увидев, что его творение «движется и живет» [*Tim.* 37b 6-7], решил еще больше уподобить его умопостигаемому прообразу. Но если время было даровано миру не Душой, а самим Демиургом, то оно никак не может быть жизнью или какой-либо иной деятельностью Души.[20]

В другом месте своего *Комментария* Прокл замечает, что когда Демиург наделяет космос различными свойствами – видимостью, шарообразностью, круговращением, самодостаточностью, одушевленностью и т.д. – он делает это в такой последовательности, чтобы с каждым новым даром его творение становилось все более и более совершенным и все больше уподоблялось бы

---

[17] Plotin, *Enn.* III 7, 3, 36-38; 11, 43-45.

[18] Plotin, *Enn.* III 7, 11, 47-48: «Если вечность есть жизнь, пребывающая в покое и тождестве, жизнь неизменная и сразу бесконечная; и если время должно быть образом вечности и относиться к ней так же, как этот мир относится к тамошнему, то следует признать, что помимо тамошней жизни существует и некая другая, омонимичная той жизнь…». Этот отрывок из трактата Плотина III 7 *О вечности и времени* дословно воспроизводит Симпликий, излагая позицию предшественника в своем Короллариии о времени: Simpl., *In Phys*. 790, 35–791, 4. См.: Sonderegger 1982, 107-108.

[19] Sambursky, Pines 1971, 12; Baltzly 2013, 7-8.

[20] Procl., *In Tim.* III 21, 6-32.

своему умопостигаемому образцу.[21] Сравнивая дары Демиурга с точки зрения доставляемого ими совершенства, Прокл приходит к выводу, что время представляет собой более высокий, а значит и более поздний по сравнению с Душою дар, потому что если благодаря одушевлению космос становится живым и разумным, то благодаря времени – вечным, то есть причастным божественной природе. Более того, время выступает причиной совершенства не только космоса, но и самой Души, поскольку, чтобы достичь поставленной цели и обрести желаемое благо, или, чтобы, отпав от Бога, снова вернуться в исходное состояние, Душе необходимо время. Но будь время порождением Души, она не нуждалась бы в нем для своего совершенства, ибо ничто не нуждается в том, что порождает, а иначе оно было бы одновременно и совершенным (как породившее), и несовершенным (как нуждающееся в своем порождении). «Поэтому бессмысленно утверждать, что причины могут нуждаться для своего совершенства в том, что происходит от них», – заключает Прокл.[22]

В качестве еще одного аргумента против теории Плотина философ использует следующее соображение. Будь время жизнью Души, ему были бы причастны только существа одушевленные, а все неодушевленные вещи, включая растения и животных, существовали бы в таком случае вне времени [*In Tim*. III 22, 29-23, 10]. Однако это невозможно, поскольку время распространяется на все в космосе, и «нет такого места, где бы времени не было».[23] Таким образом, количество временных вещей явно превышает количество одушевленных, откуда в свою очередь следует, что источник времени должен находиться на более высоком уровне реальности, нежели тот, на котором находится Душа, потому что, согласно одному из законов неоплатонической метафизики, чем выше располагается причина в системе реальности, тем большее количество следствий она производит.[24]

---

[21] Procl., *In Tim*. II 5, 17-31; III 3, 10. См.: Baltzly 2013, 1-2; Kutash 2011, 15.

[22] Procl., *In Tim.* III 22, 2-6; 20-22: οὐδὲν δὲ ὅλως αἴτιον τοῦ ἑαυτοῦ δεῖται γεννήματος πρὸς τελείωσιν τὴν ἑαυτοῦ.

[23] Procl., *In Tim*. III 23, 4: οὐ γὰρ ἔστιν ὅπου μὴ πάρεστιν ὁ χρόνος. В своем переводе я следую за А.-Ж. Фестюжьером [Festugiere 1968, 41]: “car il n’est aucun lieu où le Temps ne soit pas présent”. Английский переводчик понимает эту фразу иначе [Baltzly 2013, 72]: “for a thing does not exist when its time is no longer present” (вещь перестает существовать, когда заканчивается ее время). Впрочем, в обоих вариантах перевода суть прокловского аргумента не меняется.

[24] Procl., *ET* 57: «Всякая причина начинает действовать прежде следствия и действует послед него, давая ипостась большему количеству вещей».

Наконец, теория Плотина неверна еще и потому, что в ее основе лежит ложное представление о вечности как жизни божественного Ума.[25] В самом деле, если понимать под Умом платоновского Демиурга, который при создании времени взирает на вечность как на некий прообраз, то правильнее будет помещать ее в умопостигаемый прообраз космоса, то есть считать жизнью не столько Ума, сколько самого по себе Живого Существа. В глазах Прокла ошибка Плотина объясняется тем, что основатель неоплатонизма еще недостаточно ясно различал входящие в состав Ума ипостаси и вместо того, чтобы считать умопостигаемый прообраз самостоятельным уровнем реальности, объединял его с Демиургом в одну-единственную ипостась, в результате чего вечность оказывалась у него тождественной Уму, а ее подлинная ее природа оставалась для него скрытой.

> «Те, кто сваливают все в одну кучу и утверждают, будто между Душой и Благом находится один только Ум, неизбежно приходят к выводу, что Ум и вечность – одно и то же. Но если вечность – не один из пяти родов [бытие, движение, покой, тождественное и иное] и не то, что из них состоит, поскольку все эти роды вечны и тем самым уступают вечности, то чем в таком случае будет она сама?»[26]

Отказываясь признать вечность жизнью Ума-Демиурга, Прокл тем не менее не спешит отождествлять ее и с умопостигаемым прообразом космоса, замечая, что Платон в *Тимее* называет природу самого по себе Живого Существа «вечной» [*Tim.* 37d 3]. Но «быть вечным» (αἰώνιος) и «быть вечностью» (αἰών) – не одно и то же, рассуждает философ. В первом случае вещь обладает вечностью как предикатом, а во втором является ею по сущности. Но в платонизме все обладающее той или иной характеристикой как предикатом приобретает ее благодаря приобщению к соответствующей идее, т.е. к чему-то такому, чему эта характеристика присуща «в первую очередь», что является ею само по себе, т.е. по самой своей сущности.[27] Поэтому, называя природу Живого Существа «вечной» (αἰώνιος), Платон тем самым дает понять, что умопостигаемый прообраз космоса вечен за счет приобщения к самой по себе Вечности, и что, следовательно, сама Вечность (ἀιών) выходит за пределы

---

[25] Baltzly 2013, 7.

[26] Procl., *In Tim*. III 12, 9-13. См. также: *In Tim*. III 10, 2-8 «Нам нужно тщательно рассмотреть, что такое вечность и время у Платона, не принимая за время всего лишь призрак времени и не считая вечность просто неким умопостигаемым богом, не попытавшись прежде установить, в каком из умопостигаемых чинов она получила ипостась. Ведь знание этого как раз и составляет отличительную черту платоновского учения».

[27] Procl., *In Tim*. I 234, 26-27; 420, 6-7; III 10, 11-21; 13, 1-2; *Th. Pl.* III 56, 22-25.

умопостигаемого прообраза и принадлежит некоему более высокому уровню реальности.

> «Каждому ясно, что Вечность (ἀιών) – более священна, более изначальна и в некотором смысле более неизменна нежели само по себе Живое Существо, пусть даже оно и является самым прекрасным и самым совершенным из всех умопостигаемых живых существ, как сам Платон говорит об этом вначале.»[28]

В метафизической системе Прокла выше самого по себе Живого Существа располагаются две ипостаси – «само по себе бытие» (αὐτὸ τὸ ὄν) и следующая за ним «бытийная жизнь» (οὐσιώδης ζωή). Вместе с умопостигаемым прообразом космоса они составляют т.н. умопостигаемую триаду: бытие – жизнь – ум, которая образует первый после Единого уровень реальности – уровень умопостигаемого Бытия.[29] Первый член этой триады, следующий непосредственно за Единым, Прокл отождествляет с «единым-сущим» 2-ой гипотезы *Парменида* [*Parm.* 142bc] и категорией бытия в *Софисте* [*Soph.* 254d]; последний, именуемый также «бытийным умом» (οὐσιώδης νοῦς), соответствует, как уже говорилось, умопостигаемому прообразу космоса, или самому по себе Живому Существу *Тимея* [*Tim.* 39e 8]; и наконец, средний, соответствующий бытийной жизни, представляет собой не что иное как Вечность.

БЫТИЕ
(умопостигаемая триада)

1. Бытие само по себе (= Единое-сущее)
2. Бытийная Жизнь (= Вечность)
3. Бытийный Ум (= само по себе Живое Существо)

Столь высокое положение Вечности в метафизике позднего неоплатонизма, с одной стороны, объясняет, почему между ней и временем обнаруживается так мало сходства, а с другой – возвращает нас к прежней апории: как может текучее, бесконечно делимое и постоянно переходящее из небытия в небытие время быть подобием сущности, которая своим единством и неизменностью превосходит сам мир идей? Отвергнув решение Плотина, Прокл отвечает на этот вопрос следующим образом: время может считаться образом вечности, потому что, подобно ей, служит «мерой» (μέτρον) сущего.

---

[28] Procl., *In Tim.* III 10, 8-11.

[29] Procl., *Th. Pl.* III 47-49. В *Платоновской теологии* Прокл показывает, что и каждый из членов умопостигаемой триады тоже, в свою очередь, представляет собой триаду, состоящую из предела-беспредельного-смешанного. Подробнее об устройстве этих трех умопостигаемых триад см.: Opsomer 2000, 363, 368.

Правда, если вечность выступает мерой умопостигаемого, то время – внутрикосмического и пребывающего в становлении.

> «Лучше будет сказать, что Бог произвел две меры (μέτρα) сущего – я имею в виду вечность и время: одну для умопостигаемых сущих, а другую для внутрикосмических. Поэтому, как космос был назван «образом» умопостигаемого, так и космическую меру следует признать образом меры умопостигаемых сущих. Правда, если вечность измеряет как единое, то время – как число, потому что мерой служит и то, и другое: одно – для объединенных, а другое – для исчислимых, и одно – для пребывания сущего, а другое – для длительности становящегося».[30]

В теореме 54 *Начал теологии* Прокл специально поясняет, что время и вечность могут рассматриваться как «меры» сущего, потому что всякую вещь можно измерить двумя способами – либо последовательно прикладывая меру к одной ее части за другой, либо соотнося меру со всей вещью в целом. И если первый способ измерения больше подходит вещам, находящимся во времени, чье бытие осуществляется постепенно и делится на обособленные друг от друга части, то второй соответствует вечно сущему, чье бытие не имеет частей и дано «все сразу» [*ET* 52].

> «54. *Всякая вечность есть мера вечного и всякое время – мера находящегося во времени, и они суть единственные меры жизни и движения всего сущего*.
> Все измеряющее производит измерение двумя способами: либо прилаживаясь к измеряемому по частям, либо – сразу целиком. Но производящее измерение целиком есть вечность, а делающее это по частям – время. Поэтому существуют только две меры: одна – для вечного и другая – для имеющего ипостась во времени».[31]

Очевидный недостаток предложенного Проклом решения состоит в том, что вечность и время оказываются подобны друг другу не по сущности, но по исполняемой ими функции (ἐνέργεια), потому что, как признает сам философ, способность быть мерой внутрикосмических вещей не составляет ни отличительного признака времени, ни тем более его природы.[32] Но определение времени в *Тимее* выражает как раз природу и сущность времени, поэтому

---

[30] Procl., *In Tim.* III 17, 22-30.

[31] Если мы рассматриваем некую вещь как процесс, то подходим к ней с меркой времени, а если пытаемся взглянуть на нее как на целое, характеризуя, например, определенный исторический период как «век Просвещения», «Каменный век» или «эпоху Возрождения», то смотрим на нее sub specie aeternitatis.

[32] Procl., *In Tim.* III 25, 8-10: «Что же такое время? Пожалуй, недостаточно будет назвать его мерой внутрикосмических вещей или причиной тех благ, которые оно им обеспечивает».

апория сохраняется. Правда, теперь она заключается не в том, что время и вечность не могут быть подобны друг другу ни в каком отношении, а в том, что время не может быть образом и подобием вечности *по сущности*. Отсюда, в свою очередь, следует, что время не может происходить из вечности так же непосредственно, как Душа происходит из Ума, или сам Ум – из Единого, ведь согласно закону непрерывности всякая причина «дает ипостась подобному себе прежде, чем неподобному», и «всякое исхождение совершается путем подобия вторичного первичному» [*ET* 28-29]. Но если вечность порождает время не непосредственно, то между ними должна располагаться некая промежуточная ипостась – средний термин, который в одном отношении был бы похож на вечность, а в другом – на время. И раз вечность «пребывает в единстве», а время «движется от числа к числу» [*Tim.* 37d 5-6], то искомая ипостась должна быть либо единой и подвижной, либо неподвижной и множественной. Но первый вариант невозможен. Следовательно, между вечностью и временем должно располагаться нечто одновременно и неподвижное, и состоящее из исчислимого множества частей.

Первым, кто ввел подобного рода сущность в метафизическую систему позднего неоплатонизма, был Ямвлих.[33] Он назвал ее «первым» или «умным временем», чтобы, с одной стороны, отличить от привычного нам времени чувственно воспринимаемого космоса, а с другой, показать, что она служит началом «физического» времени и принадлежит тому же уровню реальности, что и божественный Ум, отождествляемый поздними неоплатониками с мировым Демиургом.

5. Ямвлих решает аристотелевские парадоксы времени

Путь к пониманию платоновского определения времени пролегал для неоплатоников не только через интерпретацию платоновского *Тимея*, но и через попытки решить знаменитые парадоксы времени, сформулированные Аристотелем в IV книге *Физики*.[34] Из этих парадоксов следовало, во-первых,

[33] Sambursky, Pines 1971, 12: "With Iamblichus, there began a radically new conception, substantializing time as a hypostatic entity of its own in a way as differed from anything said before of the nature of time".

[34] О том, что теория времени Ямвлиха во многом опирается на решение аристотелевских апорий, см.: Sorabji 1983, 42; и Trostyanskiy 2017, 188: «While attempting to resolve the *aporiai* generated by Aristotle's conception of time, Iamblichus produced an account that paved the way for subsequent generations of Neoplatonic thinkers, including Proclus and Damascius". Противоположную точку зрения. см.: Baltzly 2013, 4-5; Vargas 2018, 9.

что время либо вообще не существует, либо, если и существует, то «едва и с трудом» [Arist. *Phys.* IV 10, 217b 32-33]; и во-вторых, что время не может непрерывно двигаться и течь, поскольку переход от предшествующего момента к последующему выглядит невозможным.

Чтобы убедиться в том, что время не существует, Аристотель предлагает рассмотреть части, из которых оно складывается – прошлое, настоящее и будущее [*Phys.* 218a 1-2]. Действительно, если время состоит из прошлого и будущего, то одна его часть уже прошла, и ее уже нет, а другая еще не настала, и ее еще нет; но то, что складывается из несуществующих частей, очевидно, не может существовать. Что же касается настоящего, или момента «теперь» (τὸ νῦν), как называет его Аристотель, то, поскольку оно есть прямо сейчас, это единственная составляющая времени, которая кажется существующей в собственном смысле слова. Однако если присмотреться внимательнее, то можно увидеть, что настоящее не является частью времени [*Phys.* 218a 6]. В самом деле, будучи всего лишь границей между прошлым и будущим, оно неделимо и лишено длительности, а ни одна непрерывная величина, включая время, не может складываться из непротяженных и неделимых элементов, как например линия не может быть результатом суммирования точек [*Phys.* 218a 10]. Объясняя в другом месте, почему неделимые не могут образовать непрерывную величину, Аристотель пишет, что поскольку они не имеют частей, у них отсутствуют края, которыми они могли бы соприкасаться и сливаться друг с другом, а значит между любыми двумя неделимыми, сколь бы близко друг к другу они не располагались, всегда будет существовать некий зазор, в котором смогут поместиться новые неделимые [*Phys.* VI 1, 231a 20-29]. Поэтому так же, как линия не состоит из точек, так и время не слагается из следующих друг за другом моментов «теперь». Но если настоящее не является частью времени и в каком-то смысле ему не принадлежит, то частями временного потока будут только прошлое и будущее, одно из которых уже перестало существовать, а другое еще не начинало. Впрочем, признать настоящее существующим вне времени тоже нельзя, учитывая, что оно представляет собой границу между прошлым и будущим, а любая граница, по определению, принадлежит тому, что она ограничивает.

Таким образом, момент «теперь» оказывается у Аристотеля одновременно и принадлежащим, и не принадлежащим времени. Правда, если признать «теперь» принадлежащим времени, то это влечет за собой новые трудности. В самом деле, будучи границей между прошлым и будущим, момент «теперь» по необходимости принадлежит и тому, и другому, но если он принадлежит обоим, то получается, что он уже ушел в небытие вместе с прошлым и еще не настал вместе с будущим. Выходит, его вообще не существует, хотя,

как уже говорилось выше, «теперь» кажется единственным аспектом времени, который мог бы претендовать на причастность бытию. С другой стороны, отрицать существование «теперь» тоже нельзя, потому что вместе с исчезновением границы, разделяющей и одновременно связующей прошлое и будущее, исчезло бы и само время. Таким образом, настоящее одновременно и существует, и не существует, и принадлежит, и не принадлежит временному потоку.

Еще труднее объяснить, как происходит течение времени и движется ли оно вообще, т.е. остается ли момент «теперь» всегда одним и тем же, или становится каждый раз другим? С одной стороны, если «теперь» – не часть времени, то оно не может измениться и должно оставаться одним и тем же. Но если допустить, что существует одно-единственное «теперь», то, во-первых, будет невозможно выделить ограниченный отрезок времени, поскольку для этого требуются два разных «теперь», при том что ограниченные отрезки времени, очевидно, существуют; и во-вторых, события, произошедшие вчера и тысячу лет назад, окажутся в таком случае одновременными, и ничто случившееся нельзя будет назвать ни предыдущим, ни последующим. Но то, в чем нет предыдущего и последующего, прошлого и будущего, не может считаться временем, следовательно, момент «теперь» не может оставаться тем же самым [Arist. *Phys.* IV 10, 218a 23-29]. С другой стороны, если предположить, что один момент «теперь» сменяется другим, и когда наступает новый, предыдущий тут же исчезает, то невозможно будет объяснить, когда именно уничтожается уходящее «теперь». В тот самый момент, когда существует? Но это невозможно, потому что тогда бы оно одновременно и существовало, и не существовало. Оно исчезает в следующем «теперь»? Тоже нет, поскольку, как было сказано выше, моменты «теперь» не могут следовать друг за другом без перерыва, но между ними всегда существует некий зазор, в котором помещается какое угодно количество новых «настоящих» [*Phys.* 218a 13-22]. Таким образом, момент «теперь» одновременно и остается одним и тем же, и становится всякий раз другим.

Эти сформулированные Аристотелем апории, с которыми сталкивается каждый, кто пытается помыслить время, Ямвлих обсуждал на страницах своих комментариев к *Физике* и *Категориям*.[35] И хотя оба комментария не сохранились, примерное представление об их содержании и об изложенной в

[35] Simpl. *In Phys*. 792, 20-22; Dillon 1997, 74-76; Trostyanskiy 2017, 188.

них теории времени позволяют составить многочисленные фрагменты и пересказы, дошедшие до нас благодаря Симпликию.[36] Как следует из этих свидетельств, при обсуждении аристотелевских апорий Ямвлих обращался не столько к IV книге *Физики,* сколько к сочинению неизвестного автора I-II в. до н.э., писавшего под именем пифагорейца Архита Тарентского и выдававшего идеи Аристотеля за древнее пифагорейское учение.[37] В частности, говоря об отличительных особенностях времени, Псевдо-Архит утверждал, что благодаря моменту «теперь» время является одновременно и «неделимым» (ἀμερές), и несуществующим, точнее говоря, «безыпостасным» (ἀνυπόστατος). Время неделимо, поскольку момент «теперь» представляет собой границу между прошлым и будущим, а безыпостасно – поскольку «теперь» постоянно становится все новым, и новым, исчезая в небытии в тот самый момент, когда мы о нем думаем и говорим [Simpl. *In Cat.* 352, 24-26; 354, 9-13].[38] Комментируя эти слова, Ямвлих замечает, что указанные Архитом особенности времени выглядят взаимоисключающими (ἀσύνακτα), поскольку ни неделимое не может быть безыпостасным, ни безыпостасное – неделимым. Неделимое, доказывает Ямвлих, не может перестать существовать «по самой своей сущности», ведь у него нет частей, на которые оно могло бы разложиться [Simpl. *In Cat.* 353, 19-20]. Следовательно, если момент «теперь» неделим, то он не может исчезнуть, уйдя в небытие вместе с прошлым, так же, как и возникнуть, появившись из ничего вместе с будущим. Но то, что не способно ни возникнуть, ни уничтожиться, существует всегда, а сущее всегда не может быть «безыпостасным». Наоборот, только оно и обладает ипостасью в собственном смысле слова, т.е. не просто существует, но представляет собой некую самостоятельную реальность (οὐσία, ὑπόστασις), такую же вечную и бестелесную, как и любая другая ипостась, принадлежащая сфере истинного бытия, или Ума. Так,

---

[36] Симпликий излагает теорию Ямвлиха в комментариях к аристотелевским «Категориям» и к «Физике». В частности, Ямвлиху посвящена значительная часть его «Короллария о времени» [Simpl. *In Phys.* 773, 19 – 800, 25], содержащего изложение предшествующих теорий времени от Аристотеля и Псевдо-Архита до Дамаския. Собрание фрагментов и свидетельств о ямлиховской теории времени см.: Sambursky, Pines 1971, 26-47. Подробное обсуждение короллария о времени Симпликия см.: Sonderegger 1982.

[37] Simpl. *In Cat.* 352, 24-353,15. Sambursky, Pines 1971, 14-15; Sorabji 1983, 33-45; Dillon 1997, 75: Trostyansky 2017, 188-189.

[38] Как и Аристотель, Псевдо-Архит противопоставляет «особенности» (τὰ ἴδια) времени, к которым относит неделимость и нереальность, его природе и сущности. Разница лишь в том, что у самого Аристотеля эти особенности названы «присущими времени свойствами». См: *Phys.* IV 218a 30: τῶν ὑπαρχόντων αὐτῳ.

анализируя взаимоисключающие характеристики времени, Ямвлих приходит к выводу, что они относятся к двум разным «теперь», одно из которых принадлежит временному потоку, а другое существует вне его; одно постоянно меняется, а другое всегда сохраняет одну и ту же форму; и одно лишено ипостаси, будучи всего лишь мимолетным предикатом возникающих и гибнущих вещей, а другое представляет собой самодостаточную умопостигаемую сущность.

> «Когда говорят, что «теперь» возникает и уничтожается, следует понимать сказанное в том смысле, что возникновение и уничтожение относятся не к самому «теперь», а к вещам, которые то приобщаются, то не приобщаются к нему. Ничему кроме неделимого не дано содержать и соединять друг с другом [прошлое и будущее], тогда как становиться все новым и новым, уничтожаться и постоянно течь – отличительное свойство приобщающегося к «теперь» становления. Как может одно и то же становиться все новым и новым и одновременно оставаться одним и тем же по форме (εἶδος)? Делиться и быть неделимым? Изменяться и содержать в единстве начало и конец? Это можно объяснить только тем, что одно «теперь» существует в природе, приобщимое и неотделимое от становящихся вещей, а другое обособленно и само по себе; одно покоится, неизменно сохраняя ту же самую форму (εἶδος), а другое усматривается в непрерывном движении».[39]

Как видно из приведенной цитаты, необходимость существования двух разных «теперь» следует не только из несовместимости их характеристик, но и из того, что имманентное времени настоящее не может обеспечить непрерывную связь между прошлым и будущим. Это как с математической точкой, поясняет Ямвлих в другом месте [*In Cat.* 355, 1-4]: коль скоро она делит линию на две части и составляет конец одного отрезка и начало другого, она, оставаясь одной и той же по субстрату, оказывается различной по бытию, как если бы перед нами была не одна, а сразу две точки.[40] Так и «теперь»: образуя границу между прошлым и будущим и в качестве границы принадлежа и тому, и другому, оно превращается в два разных момента времени, один из которых уже прошел, а другой еще не настал, из-за чего возникает разрыв и течение времени останавливается. Поэтому сделать время по-настоящему единым и непрерывным может только не принадлежащая ни прошлому, ни будущему сущность, которая, оставаясь неделимой в силу своей трансцен-

[39] Iamblichus apud Simpl. *In Cat.* 355, 4-14.

[40] Ср. Arist. *Phys.* IV 13, 222a 10-16; Никулин 1996, 101.

дентности, оказывается способна «удерживать» (συνέχειν) в себе начало одного и конец другого.[41] Таким образом у Ямвлиха, как и у Аристотеля, единство времени обеспечивается единством момента «теперь», который, хотя и становится разным по бытию, тем не менее всегда остается одним и тем же по субстрату, или, как предпочитает говорить сам Ямвлих, «по форме» (εἶδος), имея в виду, что «теперь» всегда остается неделимой границей между прошлым и будущим, каким бы различным при этом не было его содержание. Но всё обеспечивающее чему-то единство тем самым обеспечивает и бытие. Поэтому в трансцендентном «теперь» сирийский неоплатоник видит также начало и причину времени – его вечный умопостигаемый прообраз, который, отражаясь в хаотическом потоке становления, превращается в бесконечную череду сменяющих друг друга моментов прошлого, настоящего и будущего.

> «Где же нам следует усматривать течение и ход времени? Не иначе как в приобщающихся к [вневременному «теперь»] вещах, ответим мы, ведь это они, находясь в постоянном становлении, не могут воспринять неподвижную сущность без движения, но, прикасаясь к ней то одними, то другими своими частями, искажают ее своим претерпеванием».[42]

Как видим, Ямвлих считает вневременное «теперь» чем-то вроде идеи, или сущности времени, которая, будучи сама по себе неделимой и неподвижной, становится протяженной и движущейся в причастных ей вещах. Поэтому в других местах своего комментария он называет его «монадой времени» (μονὰς χρόνου), «первым и неприобщимым временем» (πρώτος καὶ ἀμέθεκτος χρόνος), «умным временем» (νοερὸς χρόνος), «трансцендентным временем» (χωριστὸς χρόνος), «обособленным временем» (ἐξῃρημένος χρόνος) и т.д.,[43] как бы желая подчеркнуть, что вневременное «теперь» не следует отождествлять с самой по себе вечностью, но что речь идет об особом виде времени, которое «существует прежде находящихся во времени вещей» [Simpl. *In Phys.* 793, 4-5] и, в отличие от них, не погружено в становление, но принад-

---

[41] Simpl. *In Cat.* 355, 17-20: «Подобно тому, как точка служит началом одного отрезка и концом другого, так и момент «теперь» заключает в себе начало и конец всего времени в целом, но не потому, что является неким привходящим свойством (συμβεβηκός τις) времени, а потому что содержит его (συνέχων αὐτό), охватывает в себе его сущность и производит его из себя». Ср. также: Simpl. *In Phys.* 792, 33-793, 2.

[42] Simpl., *In Phys.* 787, 17-23.

[43] Sambursky, Pines 1971, 108; Trostiansky 2017, 196.

лежит подлинному бытию, будучи, как и оно, вечным, неизменным и неделимым.[44] Почему же Ямвлих не спешит отождествить вневременное «теперь» с вечностью? Во-первых, потому что приобщающиеся к «теперь» вещи оказались бы в таком случае вечными, а не временными, и вместо того, чтобы уходить в прошлое, всегда пребывали бы в неизменном и вечном настоящем. Во-вторых, потому что тождественное вечности настоящее не отличается от прошлого и будущего, тогда как вневременное «теперь», наоборот, отделяет их друг от друга и, отделяя, связывает в единое целое. В-третьих, подобно любой границе, в понятие которой входит и то, что она разграничивает, вневременное «теперь» в определенном смысле заключает в себе и прошлое, и будущее, а значит, в отличие от абсолютно единой вечности, является не только единым, но и множественным. В-четвертых, поскольку понятия прошлого и будущего подразумевают переход от более раннего к более позднему, и от предшествующего к последующему, вневременное «теперь» включает в себя не только множество, но и определенного рода движение, что опять-таки делает его непохожим на абсолютно неподвижную и единую вечность. Получается, что вневременное «теперь», хотя и относится к области вечного сущего, не может быть тем не менее отождествлено с самой по себе Вечностью. Вот почему Ямвлих с полным основанием именует его «временем», говоря, что оно находится посередине между Вечностью и временем чувственно воспринимаемого космоса и в силу своего промежуточного положения имеет двоякую природу – одновременно и единую, и множественную, и неподвижную, и движущуюся.

> «Итак, нам стала ясна промежуточная и двоякая природа времени: промежуточная между вечностью и небом, а двоякая – поскольку время сосуществует вместе с космосом и одновременно остается соотнесенным с вечностью, предшествуя первому и уподобляясь второй».[45]

6. Умное время как истинный образ вечности

Прокл во многом разделяет теорию времени Ямвлиха. Как и сирийский философ, он считает время не просто предикатом изменяющихся и движущихся вещей, но некоей особой бестелесной реальностью, которая, подобно другим бестелесным ипостасям, существует, во-первых, сама по себе в качестве единого и неделимого трансцендентного принципа и, во-вторых, в приобщающихся к ней вещах, в качестве имманентных им сроков существования.

---

[44] О том, что вневременной момент «теперь» не тождественен у Ямвлиха вечности, см.: Sorabji 1983, 43; Гайденко 2008, 243.

[45] Simpl *In Phys*. 794, 35-795,1.

Правда, в отличие от Ямвлиха, выводившего свое учение из решения аристотелевских апорий, Прокл обосновывает его правильность, прибегая к теории приобщения. В теор. 53 *Начал теологии,* проводя аналогию между вечными и находящимися во времени вещами, он замечает, что подобно тому, как вечные сущие обладают предикатом вечности благодаря приобщению к Вечности самой по себе, так и находящиеся во времени вещи должны получать предикат «временности» за счет приобщения к некоей трансцендентной по отношению к ним реальности, которая обладает временностью уже не в качестве предиката, но в качестве собственной природы и сущности, и которая поэтому может быть названа временем самим по себе. Таким образом вещи оказываются временными не потому, что возникают и уничтожаются, и не потому, что изменяются и движутся, а потому что приобщаются как бы к «идее» времени, которая существует прежде них и, в качестве неприобщимой причины, порождает в приобщающихся в ней вещах множество своих частичных отражений.

> «53. *Прежде всего вечного существует вечность, а прежде всего временного – время.*
> Если прежде приобщающегося всегда существует приобщимое, а прежде приобщимого – неприобщимое, то вечное, очевидно, будет отличаться от присутствующей в нем вечности, как и та – от вечности самой по себе, потому что если вечное – это приобщающееся, то присутствующая в нем вечность – приобщимое, а вечность сама по себе – неприобщимое. Точно так же и временное, как приобщающееся, будет отличаться от присутствующего в нем приобщимого времени, а то – от предшествующего ему неприобщимого времени. И если неприобщимые вечность и время будут везде и во всем одинаковы, то приобщимое время и приобщимая вечность будут существовать только в том, что к ним приобщается. Ведь существует множество вечных и временных вещей, в которых присутствует либо приобщимая вечность, либо поделенное на части время. Неделимая же вечность и единое время существуют прежде них и, как дающие ипостась приобщимым временам и вечностям, представляют собой, соответственно, вечность вечностей и время времен».

Но не только теория приобщения позволяет Проклу доказать существование времени самого по себе. В *Комментарии к «Тимею»*, обращаясь к платоновскому определению времени, философ предлагает задуматься над тем, почему время названо в нем «подвижным» (κινητή) образом вечности [*In Tim.* III 18, 19-20]. Имеется ли в виду, спрашивает он, что время движется всё сразу, как целое? Очевидно, нет, потому что какое бы движение мы не взяли, оно всегда будет совершаться относительно чего-то неподвижного. Ничто не мо-

жет изменяться или двигаться целиком и полностью. Испытывает ли предмет качественное превращение, увеличивается ли в размерах или перемещается с место на место, он обязательно должен оставаться неизменными по сущности, так как иначе исчезнет то, что двигалось, а без движущегося станет невозможным и само движение. И даже если вещь испытывает изменение по сущности, все равно тот субстрат, из которого она возникает и в который уничтожается, будет оставаться неизменным. Итак, раз ничто не может двигаться целиком и полностью, и всякое движение обязательно совершается относительного чего-то неподвижного, то и «время не может быть подвижно все в целом», заключает Прокл, «а значит что-то в нем должно оставаться неподвижным» [*In Tim.* III 18, 32-19,2]. Понятно, что этим неподвижным элементом времени может быть только его неизменная и всегда тождественная себе сущность, поскольку при любом движении и изменении время всегда остается временем и не превращается ни во что иное. Более того, поскольку время движется всегда и не может ни возникнуть, ни уничтожиться, его сущность должна быть не только неизменной, но и вечной, причем, «вечной поистине» (αἰώνιος ὄντως), как говорит Прокл [*In Tim.* III 25, 14-15], имея в виду, что она должна быть не бесконечно длительной, но обладать собранным воедино вечным существованием.[46] Вот так, доказав необходимость неподвижного элемента во всем движущемся, Прокл приходит к выводу, что сущность времени, или «временная монада», как он предпочитает ее называть,[47] чтобы отличить от самого времени, движущегося от числа к числу, должна представлять собой вечную бестелесную реальность, выходящую за пределы области возникновения и трансцендентную по отношению к текучему времени чувственно воспринимаемого космоса.

Описывая далее монаду времени, Прокл отмечает, что своей неизменностью и неподвижностью она обязана создавшему ее Демиургу, от которого, в отличие от многих других его творений, она никогда не уходит целиком и полностью. Но даже оставаясь зависящей и утвержденной в породившей ее причине, монада времени все равно исходит из нее во множество, потому что если бы она только пребывала в Демиурге, то ничем не отличалась бы от него и не была бы его произведением. Поэтому она одновременно и пребывает, и исходит, а исходя, делается приобщимой для движущихся и изменяющихся вещей. В результате из замысла Демиурга о времени, она превращается в полноценное время, движущееся от числа к числу.

---

[46] Procl., *In Tim.* III 25, 14-15.

[47] Procl., *In Tim.* III 19, 2; 29, 6: μονάς τοῦ χρόνου; 30, 31; 31, 7: χρονικὴ μονάς.

> «Вот и монада времени остается неизменной, поскольку сохраняет свою зависимость от Демиурга, но, будучи преисполнена измеряющей силы и стремления измерить движения душевной, природной и телесной реальностей вместе с их бытием, действиями и претерпеваниями, исходит и движется от числа к числу».[48]

Но хотя исходящее из утвержденной в Демиурге монады время и движется от числа к числу, не следует спешить отождествлять его с текучим временем чувственно воспринимаемого космоса. Последнее в представлении Прокла не является самостоятельной реальностью, но существует благодаря возникающим и гибнущим вещам и, будучи всего лишь их предикатом, полностью лишено того неизменного элемента, относительно которого осуществляет движение всякая самостоятельно существующая вещь. Но если текучее время чувственно воспринимаемого космоса только движется, то «время в истинном смысле слова» (ὁ ὡς ἀληθῶς χρόνος)[49] является одновременно и движущимся, и неподвижным: неподвижным – как остающееся неизменным по сущности, или по внутренней энергии, и движущимся, поскольку в своей внешней деятельности, измеряющей движение подвижных и изменчивых вещей, оно приходит в движение вместе с ними.[50] Так что внутрикосмическое время, по словам Прокла, есть всего лишь «призрак» (εἴδωλον) истинного времени, который в строгом смысле слова является предикатом даже не самих чувственно воспринимаемых вещей, но совершаемого ими движения, и потому должен быть назван «предикатом предиката».[51] Чтобы сделать двойственную природу истинного времени более понятной, Прокл сравнивает его с Душой, которая тоже имеет двоякую природу и, оставаясь сама по себе неделимой, как и все бестелесное, делится на части и отдельные души в приобщающихся к ней телах [*In Tim.* III 25, 19-24]. Поэтому так же, как Душу можно уподобить линии, проведенной от неделимого центра круга к его периферии,[52] так, по мнению Прокла, и время можно изобразить в виде радиуса, один конец которого, соответствующий неподвижной сущности, или

---

[48] Procl., *In Tim.* III 19, 2-6.

[49] Procl., *In Tim.* III 19, 15.

[50] Более подробно об отличии истинного, или «надкосмического» времени от времени чувственно-воспринимаемого космоса см.: Procl., *In Tim.* III 53, 6-55, 7. См. также: Sambursky, Pines 1971: 17; Baltzly 2013: 12-13.

[51] Procl., *In Tim.* III 3 27, 13-19: «Смешно считать образом вечности призрак (εἴδωλον) времени, существующий только в считаемых вещах. Как может нечто, существующее в подлежащем, или даже только кажущееся существующим в подлежащем, а на самом деле являющееся только предикатом предиката (συμβεβηκὸς τοῦ συμβεβηκότος), быть образом такого великого бога как Вечность?».

[52] Такое сравнение предлагает Плотин, см.: Plot. *Enn.* IV 1, 16-17; IV 2, 1, 24-28.

«монаде», времени, неподвижно закреплен в центре круга, а другой, изображающий внешнюю энергию времени, постоянно движется, описывая возле него круги. И так же, как Душа, имеющая вечную сущность и осуществляемую во времени деятельность, является вечной сразу в двух смыслах, так и Время обладает вечной в смысле «эона» сущностью и нескончаемой, бесконечно длящейся внешней энергией.

> «Не стоит думать, будто предикат «вечный» [αἰώνιον – *Tim.* 38d 7] просто указывает на то, что время – образ вечности. Почему бы в таком случае Платону прямо не назвать время «образом вечности», а не «вечным»? Нет, он хочет сказать, что время имеет вечную природу (φύσιν αἰώνιον ἔχειν), пусть и не в том же смысле, в каком вечна природа Живого Существа. Последнее вечно и по сущности, и по энергии, а время – только по сущности, но не по направленной вовне энергии. Поэтому и теурги, а не только Платон, именуют его вечным, и поступают очень правильно, поскольку между неподвижным в обоих отношениях, и тем, что движется и по сущности, и по внешней энергии, должно находиться нечто одновременно и неподвижное, и движущееся, причем неподвижным оно должно быть само по себе, а движущимся – в том, что к нему приобщается. Но это как раз и есть время. … Таким образом, сообразно тому, что в нем неподвижно, время существует в истинном смысле слова и в себе самом, а сообразно тому, что находится в приобщающихся вещах и движется вместе с ними, распространяется на подвижные вещи. Поэтому, если монадой, центром и чем-то вечным время является по сущности и по пребывающей в нем внутренней энергии, то числом, кругом и чем-то непрерывным – по энергии, исходящей вовне и приобщимой».[53]

Как видно из приведенной цитаты, благодаря своей неподвижно-подвижной природе время оказывается чем-то вроде среднего термина между неподвижным во всех отношениях Живым Существом, т.е. умопостигаемым прообразом космоса, и Душой, которая, обладая самодвижной сущностью, движется как в отношении своей внутренней, так и в отношении внешней энергии. Но между умопостигаемым прообразом космоса и Душой, как первым творением Демиурга, располагается сам божественный Ум-Демиург. Потому неудивительно, что и время оказывается у Прокла принадлежащим тому же самому уровню реальности и, подобно Демиургу, тоже является умом, хотя и более частным по сравнению с ним и не только покоящимся, но и движущимся. Подтверждение тому, что время есть движущийся ум, Прокл неожиданно находит в этимологии слова «хронос» (χρόνος), которое, по его мнению, происходит от «хоро-ноос» (χορόνοός), представляющего собой сокращенное выражение χορεύων νοῦς – «кружащийся, танцующий ум».[54]

---

[53] Procl., *In Tim*. III 25, 33-27, 3.

[54] *In Tim*. III 28, 1-2.

> «Что же такое время? … Не лучше ли всего будет назвать эту могущественнейшую сущность, придающую совершенство Душе и присутствующую во всем, умом, причем, не просто пребывающим в покое, но и движущимся? Умом, который пребывает в покое сообразно своей внутренней энергии, делающей время вечным в истинном смысле слова, но движется сообразно исходящей вовне, благодаря которой время служит определением всякого поступательного движения? Ведь если вечность пребывает в покое как сообразно заключенной внутри энергии, так и сообразно энергии, направленной вовне, на вечные вещи, то время, отображающее вечность только в отношении одной из своих энергий и отличающееся от нее в отношении другой, оказывается одновременно и пребывающим в покое, и движущимся».[55]

Концепция умного времени, первоначально разработанная Ямвлихом, а потом досконально продуманная и развитая Проклом, позволила неоплатоникам окончательно решить затруднение, связанное с платоновским определением времени в *Тимее*. Как сам Прокл, так и последующие члены афинской неоплатонической школы Дамаский и Симпликий[56] были убеждены, что под «образом вечности» в этом определении следует понимать не текучее время чувственно-воспринимаемого космоса, которое является всего лишь предикатом возникающих и гибнущих вещей, и даже не время как жизнь Души, но время в истинном смысле слова, представляющее собой частный демиургический ум, одновременно и неподвижный, и движущийся, и неделимый, и выступающий числом и мерой приобщающихся к нему вещей.

Библиография / References

Источники

Aristotle. *Physics.* A revised text with introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.

Plotini opera. Enneades, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, 3 vols. Leiden: Brill: 1951-1973.

Porphyrius. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Ed. E. Lamberz, Leipzig: Teubner, 1975.

Marinus. *Proclus ou sur le Bonheur*. Texte et traduction par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds. Paris, 2002.

Proclus. *The Elements of Theology*, text with transl., introd. and comm. by E.R. Dodds. Oxford, 1963.

Proklos. *Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von E. Sonderegger, Sankt Augustin: Academia, 2004.

---

[55] *In Tim*. III 25, 8-25. Ср. также: III 27, 3-9.

[56] О том, что афинские неоплатоники после Прокла полностью разделяли его теорию времени см. свидетельство Симпликия: Simpl. *In Phys*. 795, 11-13.

Proclus Diadochus. *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl. Lipsiae: Teubner, 1903-1906.

Proclus. *Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par A.J. Festugiere. P., 1966–1968.

Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus*, v. 5, Book 4, Proclus on Time and the Stars, transl. by D. Baltzly, Cambridge, 2013.

Proclus. *In Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, in: Procli philosophi Platonici opera inedita, 1864 (repr. Hildesheim, 1961).

Proclus. *Théologie Platonicienne. Livre I–VI*, texte établi et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.

Порфирий. «Подступы к умопостигаемому», пер. и комм. С.В. Месяц, *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма.* М.: Кругъ, 2013, 758–792.

Платон. «Тимей», пер. С.С. Аверинцева, *Собрание сочинений в 4-х томах*. М.: Наука, 1994, 421-500.

Прокл. *Комментарий к «Тимею». Книга I,* перевод, предисловие, реферат и примечания С.В. Месяц. М.: ГЛК, 2012.

Прокл. «Начала теологии. Теоремы 1-33», пер. С.В. Месяц, *АРХЭ. Труды культурологического семинара*. Вып. 5, М.: РГГУ, 2009, 235–260.

Прокл. *Начала физики*, пер. и комм. С. Месяц. М., 2001.

Исследования

Baltzly, D., ed. and transl. (2009) *Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Book 3, Part II: Proclus on the World Soul. Cambridge.

Baltzly, D., ed. and transl. (2013) "Introduction to Book 4," *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus,* Vol. 5, Book 4: Proclus on Time and the Stars. Cambridge, 1–41.

Beierwaltes, W. (1995) *Plotinus: Über Ewigkeit und Zeit* (*Enn. III 7*), Übersetzt, eingeleitet, kommentiert. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Brisson, L. (2004) "Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles," *Platonic ideas and concept formation*, eds. G. van Riel and C. Macé. Leuven, 191–210.

Chiaradonna, R., Trabattoni, F., eds. (2009) *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden, Boston: Brill.

Chlup, R. (2012) *Proclus: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

Clark, G. H. (1944) "The Theory of Time in Plotinus," *The Philosophical Review* 53 (4), 337–358.

Dillon, J.M. (1997) "Iamblichus' Νοερὰ Θεωρία of Aristotle's *Categories*", *Syllecta Classica* 8, 65–77.

Dodds, E.R., introd., transl. and comm. (1963) *Proclus, The Elements of Theology*. Oxford. Clarendon Press.

Hoffmann, P. (1980) "Iamblique Exégète du Pythagoricien Archytas: Trois Originalités d'Une Doctrine de Temps," *Les Études Philosophique*, 302–323.

Ilievsky, V. (2015) "Eternity and Time in Plato's *Timaeus*", *Živa Antika* 65, 5–22.

Kutash, E. (2011) *Ten Gifts of the Demiurge. Proclus on Plato's Timaeus*. Bristol: Bristol Classical Press.

Lang, H.S. (2005) "Perpetuity, Eternity and Time in Proclus' Cosmos," *Phronesis* 50 (2), 150–169.

Manchester, P. (1978) "Time and the soul in Plotinus III 7, 11," *Dionysius* 2, 101–136.

Manchester, P. (2005) *The Syntax of Time. The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander*. Leiden, Boston: Brill.

Martijn, M. (2010) *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Leiden, Boston: Brill.

Martijn, M. and Gerson, L. P. (2017) "Proclus' System," *All from One. A Guide to Proclus*, ed. by P. D'Hoine and M. Maertijn. Oxford: Oxford University Press.

O' Neil, W. (1962) "Time and Eternity in Proclus," *Phronesis* 7, 161–165.

Owen, G.E.L. (1966) "Plato and Parmenides on the Timeless Present," *The Monist* 50 (3), 317–340.

Porro, P. ed. (2001) *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Rosan, L.J. (1949) *The philosophy of Proclus*. New York.

Sambursky, S. (1977) "Der Begriff der Zeit im späten Neuplatonismus," *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 475–496.

Sambursky, S., Pines, S. (1971) *The theory of time in late Neoplatonism.* Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities.

Siorvanes, L. (1997) *Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science*. New Haven: Yale University Press.

Sonderegger, E. (1982) *Simplikios: Über die Zeit. Ein Kommentar zum Corollarium de tempore*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth.

Vargas, A. (2017) "Proclus on Time and the Units of Time," *Proclus and his Legacy*, ed. by D. Layne and D.D. Butorac. Berlin, Boston: De Gruyter, 83–94.

Wallis, R.T. (1972) *Neoplatonism*. London: Duckworth.

Wear, S.K. (2008) "Syrianus the Platonist on Eternity and Time," *The Classical Quarterly*, New Series 58 (2), 648–660.

Гайденко, П.П. (2006) *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. М.: Прогресс-Традиция.

Гайденко, П.П. (2008) "Время," *Античная философия. Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция, 233–244.

Месяц, С.В. (2013) "Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах," *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. М.: Кругъ, 169–209.

Месяц, С.В. (2025) "Предикаты Единого-сущего и порядки генад в *Началах теологии* Прокла," *Философия религии: аналитические исследования* 9 (1), 131–174.

Никулин, Д.В. (1996) "Основоположения европейской рациональности проблема времени", *Исторические типы рациональности*. Т. 2 М.: ИФРАН, 87–112.

Плешков, А.А. (2021) *Истоки философии времени. Платон и предшественники*. М.: ВШЭ.

References in Russian:

Porphyry. "Podstupy k umopostigaemomu" [Accesses to Intelligible], trad. and comm. S.V. Mesyats, *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovanija po istorii platonizma* [*ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Investigations on the History of Platonism*], Moscow: Krug, 2013, 758–792.

Plato. "Timaeus," transl. S.S. Averincev, in: Plato, *Sobranie sochinenij* [*Collected Writings*], Vol. 3. Moscow: Nauka, 1994, 421-500.

Proclus. *Kommentarij k "Timeju"* [*Commentary on Plato's "Timaeus"*], Book I, transl. and comm. S.V. Mesyats. Moscow: GLK, 2012.

Proclus. "Nachala teologii. Teoremy 1-33" [Elements of Theology. Theorems 1-33], transl. S.V. Mesyats, *ARHE. Trudy kul'turologicheskogo seminara* [*ARCHE. Works of Culturological Seminar*], Issue 5. Moscow: RGGU, 2009, 235–260.

Proclus. *Nachala fiziki* [*Elements of Physics*], transl. and comm. S.V. Mesyats. Moscow: GLK, 2001.

Gajdenko, P.P. (2006) *Vremja. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke* [*Time. Perpetuity. Eternity. Problem of Time in European Philosophy and Science*]. Moscow: Progress-Tradicija.

Gajdenko, P.P. (2008) "Vremja," *Antichnaja filosofija. Jenciklopedicheskij slovar'* ["Time", *Encyclopedia of Ancient Philosophy*]. Moscow: Progress-Tradicija, 233–244.

Mesyats, S.V. (2013) "Transcendentnoe nachalo v neoplatonizme i uchenie o genadah," [Transcendent principle in Neoplatonism and the theory of henads], *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovanija po istorii platonizma* [*ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Investigations in the History of Platonism*]. Moscow: Krug, 169–209.

Mesyats, S.V. (2025) "Predikaty Edinogo-sushhego i porjadki genad v Nachalah teologii Prokla," [Predicates of the One-Being and the Orders of Henads in Proclus' *Elements of Theology*"], *Filosofija religii: analiticheskie issledovanija* [*Philosophy of Religion. Analytic Researches*] 9 (1), 131–174.

Nikulin, D.V. (1996) "Osnovopolozhenija evropejskoj racional'nosti problema vremeni", [Foundations of the European Rationality: the problem of time], *Istoricheskie tipy racional'nosti* [*Historical Types of Rationality*], Vol. 2 Moscow: IFRAN, 87–112.

Pleshkov, A.A. (2021) *Istoki filosofii vremeni. Platon i predshestvenniki* [*Sources of the Philosophy of Time: Plato and his Predecessors*]. Moscow: HSE.

Антисемитизм *vs* еврейская идентичность в книге *Эсфирь*

Р. Б. Галанин
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского
Санкт-Петербургский государственный университет
mousse2006@mail.ru

Rustam Galanin
The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities
Saint Petersburg University

Anti-Semitism *vs* Jewish Identity in the Book of *Esther*

Abstract. In the book of Esther, we find a classic example of anti-Semitic politics and propaganda, when Haman incites the Persian king to exterminate all the Jews of the empire because they are *different*. The book of Esther was often viewed as a historical novel far removed from reality. However, research in the second half of the 20th century, when the archives of the fortifications and the archives of the treasury of Persepolis were published, as well as the excavation of Apadan from Susa, confirmed with great accuracy that the events described in Esther were not fiction. On the clay Elamite cuneiform tablets of these archives, we find names identical to many of the characters from the book of Esther. Historians have reconstructed a hypothetical chronology of the book's events. An Akkadian tablet from Borsippa (*Amherst* 258), published by Ungnad, confirmed that Mordechai indeed held a high administrative post at the court, i.e., as stated in Esther, "sat at the gates" of the King (*Esth*. 2:21; 3: 2-4; 5: 13). It follows from the Aramaic documents of the Persepolis treasury that in the 19th year of the reign of Xerxes, the royal treasury underwent a reshuffle, as a result of which the main *segan* was replaced: a certain Mithraka unexpectedly received the position, who remained in this post until the 7th year of the reign of Artarkserxes 1 (458/457 BC), and then disappeared as suddenly as he appeared. Thanks to the analysis of Mithraka name, it was noted that through metathesis, the transcription *mrtk* is given in one tablet, which, according to some scholars, phonetically may be identical to the name Mordechai. It is assumed that the figure of Mordechai from the book of Esther may be hiding under these names. Attention was also drawn to the fact that this name disappears from their archives precisely in the 7th year of the reign of Artaxerxes (458) - that is, when "some of the children of Israel, and of the priests and Levites, and singers and

© Р. Б. Галанин, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-274-308

gatekeepers and the Nephites went to Jerusalem in the seventh year of King Artaxerxes" (*Ezra* 7:7). Also in the 19th year of Xerxes, when Mithraka/Mordechai was appointed *segan*, and a new royal seal "Xerxes, the Great King" was put into circulation, the use of which, however, disappeared in the year of Mordechai's disappearance – in the 7th year of Artaxerxes. It is possible that in the 19th year of his reign, "the king took off his ring, which he had taken from Haman, and gave it to Mordechai" (Esther 8:2). Our article is devoted to the reconstruction of this historical background.

KEYWORDS: anti-Semitism in antiquity, biblical studies, biblical archaeology, ancient Judaism, Jewish identity, history of Persia.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University (https://rscf.ru/project/24-18-00479/)

Вопрос об антисемитизме в греко-римской античности давно беспокоит умы ученых, и стало уже трюизмом утверждать, что эта проблема или, по крайней мере, существенная ее часть, лежит в интерпретации самого термина *антисемитизм*[1]. Вероятно, изрядно подустав от этой проблемы, такой видный историк античного иудаизма, как Эрик Груэн, в одной из своих работ остроумно заметил, что обладай такие народы, как, скажем, кельты, фракийцы, сардинцы и прочие своим собственным Иосифом Флавием, то речь можно было бы вести не только о предполагаемом античном антисемитизме, но у нас в целом была бы гораздо более сбалансированная картина межэтнических региональных конфликтов, поэтому едва ли «евреи были единственной целью»[2]. Тем не менее, несмотря на соблазнительность такого (и подобных ему) ответов на поставленный вопрос, едва ли его можно принять со всей серьёзностью, равно как не кажется убедительным отрицание реальности античной юдофобии и у ряда других современных авторов[3]. В связи с этим мы, дабы избегнуть двусмысленности и недопонимания, хотели бы с самого начала прояснить нашу собственную позицию в отношении антисемитизма, или юдофобии, или антииудаизма (или как его не называй) в древнем мире, которая заключается в признании того факта, что антисемитизм, или по крайней мере существенные его предпосылки, все же существовал – он и ныне существует и, вероятно и к большому сожалению, будет существовать

[1] De Lange 1991, 21.

[2] Gruen 2016, 331.

[3] Грушевой 2008; Левинская 2009; Столяров 2018.

всегда[4]. При таком подходе антисемитизм понимается не как определенная государственная дискриминационная политика в отношении евреев, характерная для истории нового и новейшего времени, но просто как *ненависть* к евреям за то, *что они таковы, каковы они есть*[5]. Ненависть эта, будучи социальным гештальтом, реализуется на разных уровнях – от примитивно бытового до интеллектуального и государственного, и именно разбору такого

[4] Эта не общепринятая, но весьма старая точка зрения была популярна с конца 19 и до сер. 20 вв. и разделялась такими учеными, как Т. Рейнах, Т. Моммзен, Л. С. Лурье и др. См. также: Bloch 2022. Говоря, при этом не испытывая иллюзий о дивном новом мире, что антисемитизм *будет* существовать и в будущем, мы имеем в виду тот факт, что сама социальная практика антисемитизма, будучи единожды установлена и занесена в качестве конкретной идеи, или гештальта, в резервуар истории общественных отношений, будет иметь своих адептов просто потому, что *не существует мертвых идей* (и гештальтов), а стало быть, увы, всегда найдутся несчастные сознания, которые, ничтоже сумняшеся, попытаются интериоризировать в себя эту, или подобную ей, идею – сколь бы мифической, абсурдной и невежественной ни была последняя. См. также: Langmuir 1987. Критику теории Ленгмюра о трех типах антиеврейских высказываний (реалистических, ксенофобных и химерических) и соответствующих типах поведения, а именно что она не позволяет применительно к Античности отличить «антисемитизм» от антииудаизма и проч. описаний, см. в: Schäfer 1998, 197-203. Шафер совершенно справедливо показывает, что все эти типы юдофобских высказываний, рассмотрение которых Ленгмюр начинает только с ранних христиан, обвинявших евреев в богоубийстве, существовали уже в дохристианских эллинистических, особенно египетских, текстах, так что не только и не столько христианство, сколько сама «всемирная греко-эллинистическая цивилизация сделала возможным возникновение феномена, который мы называем антисемитизмом» (Ibid. p. 206 ff).

[5] Семитами являются и являлись не только евреи, но и другие народы – как древние, так и современные, поэтому иногда можно прочитать, что термин антисемитизм – неточен, однако, на наш взгляд, любой уважающий себя человек, положа руку на сердце, без всяких казуистических дефиниций, столь дорогих сердцу ученых, прекрасно понимает, о чем идет речь. Мы не можем на основании отсутствия самого термина в античности отвергать также и набор определенных антиеврейских практик, которые однозначно подпадают под понятие антисемитизма в наши дни – то, что не было соответствующего термина, не значит, что не было ненависти и жестокости – пусть и не мотивированными расовыми псевдо-теориями – по отношению к евреям, да и саму политику некоторых древних государств в определенные исторические периоды иначе как антисемитской не назовешь.

кейса, имевшего место даже не у античных авторов[6], но в Библии, посвящена наша статья.

В библейской книге *Эсфирь* (3:8-9)[7], которую «следует рассматривать как вполне исторический отчет об антисемитской попытке геноцида, которая

[6] Анализ текстов на антисемитизм непосредственно у греко-римских авторов в собрании Штерна см. Feldman 1986, 15-42.

[7] Cf. Jos. *Ant*. 11.212 ff. Иосиф Флавий цитирует слова Амана близко к библейскому оригиналу, делая акцент на религиозно-законодательном изоляционизме евреев и, как следствие, их социальной отчужденности (Sevenster 1975, 108). В связи с этим Севенстер писал, что эта чуждость (strangeness) евреев античному обществу как таковому была главной причиной антисемитизма (ibid. 89). При такой оценке ситуации, получается, как в случая книги Лурье, что евреи «сами виноваты», что к ним так относились – ведь отчуждение исходило от них самих. Питер Шафер, и мы солидарны с ним полностью, критикует такой подход Севенстера (и других ученых), поскольку последний путает причину и следствие. Проблема, по Шаферу, не в еврейском изоляционизме, который, разумеется, существовал, но в том, «что из всего этого сделали греко-египетские и греческие писатели. Они превратили еврейскую обособленность в чудовищный заговор против человечества и ценностей, разделяемых всеми цивилизованными людьми, и именно *их* (курсив авт. *Р.Г.*) позиция обусловливает антисемитизм» (Schäfer 1998: 210).

была пресечена во времена правления Ксеркса»[8], с формальной и содержательной точки зрения представлен «классический пример антисемитской пропаганды»[9]. Так, царедворец Аман говорит царю Ксерксу:

> [Е]сть один народ, разбросанный и рассеянный[10] между народами по всем областям царства твоего[11]; и законы их отличны[12] от законов всех народов, и законов царя они не выполняют[13]; и царю не следует так оставлять их. Если царю благоугодно, то пусть будет предписано истребить их, и десять тысяч талантов серебра[14] я отвешу в руки приставников, чтобы внести в казну царскую.

---

[8] Gordis 1981, 388.

[9] Gordis 1981, 387. На это также обращает внимание Де Ланж (De Lange 1991, 32), подчеркивая, что этот locus classicus был обойден вниманием в работах таких видных историков древнего антисемитизма, как Менахем Штерн и Джон Гейджер. За последние тридцать лет вышло достаточно качественных работ, где антисемитизм в книге *Эсфирь* обстоятельно разобран – читатель найдет необходимую литературу в библиографическом списке.

[10] Досл. וּמְפֹרָד מְפֻזָּר – «рассеянный и неассимилированный» (Bush 1996: 377, 381).

[11] Т.е. по всем 127 провинциям Персидской империи (*Есф*. 1:1). Тот факт, что евреи распространились на столь обширной территории, может косвенно свидетельствовать о том, что это описание было составлено в поздний персидский период (Moore 1971, 39). С другой стороны, Фокс (Fox 1991, 132) отмечает, что за всю историю количество сатрапий колебалось от 20 до 31, а стало быть автор, живущий в Персидской империи и претендующий на историчность, не мог так ошибиться, ибо это было бы равносильно тому, как «если бы в современном исследовании о США, претендующим на историчность, было сказано, что в состав последних входят 300 штатов» (ibid. 139). Иранский ученый Арабзаде-Сарбанани в связи с этим отмечает, что число 127 (ср. *Дан*. 6:1, где сказано о 120 сатрапиях), во-первых, нужно здесь понимать символически (что-то вроде русского «тьма тьмущая»), т.е. как отображение могущества царя, а во-вторых, если даже понимать это денотативно, то речь может идти о меньших, нежели сатрапии, территориальных единицах, например областях (מְדִינוֹת), что и следует из зачина текста *Эсфири*. (Arabzadeh Sarbanani 2023, 22-24). Этой же точки зрения придерживается, в частности, Shea 1970, 245 и др.

[12] Как и у других этнических меньшинств, обычаи иудеев в вопросах религии, календаря, речи, одежды, рациона питания и т.д. отличались от персидских, однако сам по себе этот факт, учитывая толерантность Персидской монархии, не был порочащим (Moore 1971: 39).

[13] Ср. *Езр*. 4: 12-16.

[14] Совершенно нереальная сумма, если учесть что годовой доход всей империи с налогов от провинций составлял 14560 талантов (*Hdt*. 3.95). В связи с этим Мур отмечает, что либо сам Аман был баснословно богат, либо ненависть его к Мардехаю

Де Ланж, комментируя этот фрагмент, отмечает, что, несмотря на, возможно, фиктивный характер этого сообщения, оно свидетельствует о реальном страхе уничтожения по крайней мере части еврейского народа[15]. Он, как и ряд других ученых, помещает, гипотетически, это сообщение в контекст гонений при Антиохе IV Эпифане (что на самом деле «крайне маловероятно»[16]), отмечая, что страх истребления имел под собой реальное основание, которое заключается в том, что евреи – *другие*[17]. Тем не менее есть веские основания датировать составление книги, по крайней мере ее начальной версии, более ранним, а именно персидским, либо позднеперсидским (4 в. до н.э.) периодом[18].

В приведенной цитате аргументация Амана строится на том, что, во-первых, евреи, будучи разбросаны по всей империи и живя обособленно, – асоциальны и неконтролируемы; во-вторых, они, имея свои законы, незаконопослушны в отношении царской воли, и значит, от них может исходить скрытая угроза для политического порядка (о чем ниже); и last but not least, необходимость истребления евреев и экспроприация их имущества приведет к сказочным (10 тыс. талантов серебра) денежным поступлениям в царскую казну[19]. При этом Аман, злоумышляя против евреев, действует не в одиночку, у него есть последователи и соратники, которые являются не просто

была столь велика, что никакими меньшими числовыми эквивалентами быть выражена не могла. Тем не менее он допускает, что сам факт подобного сообщения мог намекать на то, что «хотя в то время евреи, возможно, и не имели большого политического значения, однако они занимали определенное экономическое и финансовое положение» (Moore 1971, 39-40).

[15] De Lange 1991, 32. О том, что книга *Эсфирь*, – это единственное место Ветхого Завета, где «мы действительно находим то, что понимается под антисемитизмом сегодня», см. Lockshin 2017.

[16] Bush 1996, 296.

[17] В контексте книги *Эсфирь* см. Fleishman 1997, где обсуждается «успешная» политика Амана как раз по причине того, что евреи – *другие*, которые не вписываются в имперский порядок.

[18] Moore 1971, LVIII; Bush 1996, 296-297; Kalimi 2023, 19. О композиционной структуре книги и разных ее редакциях, а также библиографию по этой теме см. Bush 1996: 279-294; Kalimi 2023, 19-28. Так или иначе, поскольку масоретский текст не содержит ни одного греческого слова, то terminus ante quem композиции *Эсфири* – конец 4 – нач. 3 вв. до н.э., т.е. до масштабной эллинистической экспансии на восток (Arabzadeh Sarbanani 2023, 22).

[19] Keil, Delitzsch 2014.

врагами (אויבים. *Ecф*. 8:11), но и ненавистниками (שונאים. *Ecф*. 9:1) иудеев[20], и именно с их помощью Аман попытается осуществить «всеохватный антисемитский погром/холокост»[21].

В версии этой главы в *LXX* между 13 и 14 строками есть добавление[22] – копия (ἀντίγρᾰφον)[23] постановления царя, в котором последний, помимо прочего, убежденный Аманом, говорит (13e-13f), что среди всех племен, населяющих ойкумену, еврейский народ – единственный враждебный (δυσμενής) всем прочим; что его законы, как уже было сказано, противоречат законам всех народов (ἀντίθετον πρὸς πᾶν ἔθνος); что он систематически игнорирует указы царя[24]; что только этот народ находится в перманентной вооруженной конфронтации со всеми людьми[25], совершая также и прочие худшие из зол (τὰ χείριστα κακὰ), направленные против стабильности монархической власти (τὴν βασιλείαν εὐσταθίας).

Здесь евреи уже описываются как непосредственная угроза политическому строю и государственной безопасности империи[26], поэтому финальная резолюция царя неумолима, недвусмысленна и очень жестока (3:13f): уничтожить всех евреев под корень, включая женщин и детей, их же вражескими мечами без всякого сострадания и пощады[27].

Изложив содержание данного антиеврейского нарратива, попробуем определить и исследовать его историческую реальность. И здесь мы сталкиваемся с рядом сложностей. Следует отметить, что вообще, исключая ряд ред-

---

[20] Подробнее см. Lockshin 2017. Цадок не исключает возможности, что это были «самаритянские элиты» и их лоббисты (Zadok 1984, 21-23).

[21] Kalimi 2023, 15. Существует, конечно, и другая точка зрения, согласно которой Аман был одновременно талантливым стратегом и политическим аналитиком, который патриотически предвидел возможные грядущие риски, связанные с продолжающимся увеличением еврейского населения, сопровождающимся намеренным пренебрежением законами империи (Rugwiji 2021, 1).

[22] См. Gordis 1981, 362; Koller 2014, 112-123.

[23] Cf. Jos. *Ant*. 11.216-219.

[24] τά τε τῶν βασιλέων παραπέμποντας διηνεκῶς προστάγματα

[25] τὸ ἔθνος μονώτατον ἐν ἀντιπαραγωγῇ παντὶ διὰ παντὸς ἀνθρώπῳ. Питер Шафер (Schäfer 1998, 208, 286 n. 44) предлагает ἀντιπαρᾰγωγή в этом месте понимать не просто как враждебность, но именно вооруженное противостояние (ср. *LSJ* s.v.), что соответствует ряду узусов в др. местах Библии (cf. *1 Мак*. 13:20).

[26] См. подробнее: Rugwiji 2021.

[27] πάντας σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις ἀπολέσαι ὁλορριζεὶ ταῖς τῶν ἐχθρῶν μαχαίραις ἄνευ παντὸς οἴκτου καὶ φειδοῦς

ких неурядиц, персидский период еврейской истории в общем и целом являлся весьма благополучным, плодотворным и безопасным для еврейского этноса[28]. Тем из евреев, кто этого хотел, было позволено вернуться на историческую родину (538 г. до н.э.), а затем и вновь отстроить Иерусалим и Храм (за царский счет)[29], о чем повествуют книги *Ездры* и *Неемии*, так что и в среде самих евреев, несмотря на мессианскую веру в восстановление трона Давида, также существовало мнение, «что Персидское царство вечно»[30] и «закон мидийцев и персов неизменен»[31]. В связи с этим целесообразно задаться вопросом о том, какой эпизод действительной еврейской истории в период персидского владычества, если таковой вообще имел место, мог повлиять на содержание разобранного выше фрагмента из книги *Эсфири* – книги, которую часто называют исторической новеллой[32]. Поэтому дальнейшее изложение будет посвящено восстановлению исторического бэкграунда книги *Эсфирь*.

Этническая идентичность vs имперскость

Следует сказать, что, в отличие от христианского книжного канона, ставящего *Эсфирь* в один ряд с другими историческими книгами (*Пар.*, *Езр. Неем.*),

---

[28] См. Тантлевский 2013, 210-219. Бог через Иеремию (*Иер.* 29: 4-7) прямо указывает еврейским изгнанникам о необходимости культурной интеграции, учитывая интересы еврейской идентичности в диаспоре (См. прим. 54, 66).

[29] *Езр.* 6:8-9. См. также: Дандамаев 1985, 51. Олмстед 2012, 76.

[30] Бикерман 2000, 8

[31] *Дан.* 8:6.

[32] О влиянии на книгу *Эсфирь* стилистики древнегреческого исторического жанра, о том, что эта книга – «еврейский эквивалент…персидской истории в греческом стиле» (p. 127), см. Macchi 2009. Как вывод, Маччи считает (Moore 1975, 70), что книга эта была написана в иудейских кругах, хорошо знакомых с греческой культурой и исторической литературой (Геродотом, *Киропедией* Ксенофонта, Ктесием и его *Персикой* и др.): «Такого рода круги, имевшие доступ к некоторым шедеврам греческой исторической литературы и сумевшие создать книгу на стыке греческого и иудейского мировоззрений, никогда не существовали до середины 3 века до нашей эры. Они, вероятно, впервые появились в Иудейской диаспоре, проживающей в великих городов Египта и Сирии. Позже, во времена селевкидского периода, такие круги постепенно распространились и в Иерусалиме, когда последний стал все больше и больше эллинизироваться» (ibid. p. 127). Даже если все это и так, то знакомство евреев, по крайней мере, индивидуальные, с греческой культурой можно датировать как минимум веком раньше, о чем см. Галанин 2025.

еврейская традиция не рассматривает ее как историческую книгу[33], однако при этом считает, что ее содержание – это реальное историческое событие[34].

Как бы там ни было, критический анализ текста выявил три переплетающихся сюжетных слоя в произведении: (1) история царицы Вашти, (2) история о молодой еврейской девушке, которая становится царицей, (3) конфликт двух придворных[35].

Говоря о книге *Эсфири* в общем, историк Лестер Граббе отмечает:

> Если даже эта история – вымысел, то все же возможно, что в книге содержатся подлинные исторические отголоски и знания об определенных обычаях и практиках, а также, возможно, о еврейской общине Суз в персидский период[36].

Исаак Калими в своей недавней монографии, посвященной книге *Эсфирь*, пишет, что

> [эта] книга повествует о борьбе между жизнью и смертью, между светом и тьмой, между свободой, терпимостью и плюрализмом религиозных верований и мнений, с одной стороны, и тиранией расового и религиозного фанатизма, ненависти, предрассудков и нетерпимости – с другой[37].

Основное ядро повествования книги *Эсфирь* было составлено при персидском царе Ахашвероше, под которым следует разуметь Ксеркса (485-465 гг. до н.э.)[38], либо в течение одного или двух поколений спустя, т.е. примерно между 475-425 гг. до н.э[39]. Что касается персидской истории, автор книги, по крайней мере ее масоретской версии, несмотря на ряд неточностей[40], показывает прекрасное знание персидских реалий и обычаев Ахменидской

---

[33] О вхождении книги *Эсфирь* (в которой имя Бога, в отличие от персидского царя, упомянутого 190 раз на протяжении 167 строк, не упомянуто ни разу (Moore 1975, 68)) в еврейский канон см., напр.: Koller 2014.

[34] Kalimi 2023, 84. О сходстве книги *Эсфирь* с литературой премудрости см. Talmon 1963; Gordis 1981, 366 ff.

[35] Moore 1971, LI; Humphreys 1973, 214.

[36] Grabbe 2004, 104

[37] Kalimi 2023, 16.

[38] На основании лингвистических сопоставлений имен сейчас уже общепринято, что это не мог быть кто-либо из Артаксерксов (Wright 1970, 37; Shea 1976, 228, n. 4; First 2016). Иосиф Фалвий и Септуагинта, пересказывая эту историю, ошибочно говорят об Артаксерксе.

[39] Kalimi 2023, 19.

[40] См. Fox 1991, 132-134.

эпохи[41]. В сюжете книги персидский царь символизирует персидскую империю, в то время как девушка Эсфирь и Мордехай – еврейский этнос[42], что образует универсальный социологический паттерн или, выражаясь термином Фуко, диспозитив, состоящий из дихотомии *империя–меньшинства*, – паттерн, который может быть экстраполирован и на другие исторические казусы, когда ипмперскость входит в конфронтацию с этническим меньшинством[43].

В фабуле книги главной причиной, почему визирь Аман возненавидел еврейский народ, стал отказ Мордехая от проскинезы (προσκύνησις) – ритуального падения ниц перед ним. Возникает вопрос, почему Мордехай не поклонился, тем самым грубо нарушив дворцовый протокол? В масоретской версии ответа нет, автор умалчивает об этом. В *LXX* (add. C 5-7) Мордехай, обращаясь к Богу, говорит, что не из-за надменности он отказался кланяться, и что ради блага Израиля он готов был бы даже целовать ноги Амана, но, дабы не ставить честь человека выше чести Бога, он не преклонит колена ни перед кем, кроме Господа. Тем не менее из Библии нам известно, когда евреи охотно кланялись людям – царям и высокопоставленным вельможам (*Быт*. 23:7; 1 *Цар*. 24:9; 2 *Цар*. 14: 4; 3 *Цар*. 1:16, et passim)[44]. Примечательно, что еврей Мордехай ведет себя здесь как истинный грек, для которого земной поклон

[41] Wright 1970, 37. См. подробнее: Arabzadeh Sarbanani 2023.

[42] Koller 2014, 57.

[43] Как известно, одним из факторов распада империи являются партикуляристские и сепаратистские настроения и движения этнических меньшинств. Этнос, сколь бы малочисленным он ни был, несравненно более живуч, чем химерическая конструкция любой империи, поскольку последняя – это колосс на глиняных ногах, осуществляющий принудительную гегемонию «сверху», тогда как этнос – многовековой культурный плод внутреннего духовного созревания народа. Обсуждение этих вопросов книги *Эсфирь* в контексте постколониальных исследований см. в: DeWhyte 2022; Hatzaw 2021.

[44] См. также: Moore 1971, 36.

перед человеком, кем бы он ни был, – это варварство[45]. Отказ от поклона перед вельможей[46] – это не только индивидуальный поступок, но акт, приобретший коллективное измерение, поскольку, не поклонившись, Мордехай как бы выступил от лица всего своего народа, утвердив тем самым еврейскую идентичность, не редуцируемую к рабской покорности[47]. Можно также предположить, что отказ Мордехая связан с межэтнической ненавистью[48]: Аман – представитель народа амаликитян, изначально враждебного евреям (*Быт*. 14:7; *Исх*. 17:8; *Чис*. 14:45; *1Цар*. 15:2, et passim), и именно поэтому Аман жаждет уничтожения всех евреев, а не одного лишь Мордехая, – это запоздалая, отсроченная этническая вендетта. Как отмечает Эльза Крагелюнд Хольт, «геноцид персидских иудеев – это месть за убийство Амалика и его народа в *Исх*. 17»[49]. В то же время, как пишет Фокс, антисемитизм в данном случае становится орудием личной мести: этнический конфликт становится контекстом

[45] Cf. Plu. *Them*. 27.3; *Hdt*. 7. 136. Известно, что Александр Македонский, нахватавшись восточных тонкостей и обожествив себя, стал требовать и пред собой падения ниц, за что был справедливо возненавидим многими соратниками, кульминацией чего стала казнь философа Каллисфена, храбро отказавшегося от унижения поклониться (Plu. *Alex*. 54.2). Таким образом, для Лисимаха, иерусалимского переводчика книги *Эсфирь* на греческий, воспитанного в эллинской культуре, Мордехай выглядел совершенно по-геройски – как «второй Каллисфен» (Bickerman 1967, 221). Подробнее о ритуале проскинезы см. Abe 2018; Rung 2020.

[46] Подробнее об отказе Мордехая см. Paton 1908, 196 ff; Fox 1991, 42-45. В мидрашах говорится, что Мордехай не поклонился Аману потому, что у того на платье были изображения идолов, и что, возможно, он был до этого в течение 22 лет рабом-брадобреем Мордехая (Paton 1908, 196).

[47] Cf. Macchi 2009, 119; Koller 2014, 70. Следует отметить, что отказ Мордехая поклониться происходил вблизи «Царских врат» (*Есф*. 2:21; 3: 2-4; 5: 13), у входа во дворец (Paton 1908, 189), если понимать эту фразу дословно, и, вероятно, это также очень раздражало Амана. С другой стороны, «сидение у царских врат» (*Есф*. 5:13), после того как Эсфирь стала царицей, могло означать социальное продвижение Мордехая по службе (*contra* Paton 1908: 195), подобно тому как в случае Даниила (*Дан*. 2:49), когда царь возвысил последнего, он также «сидел у царских врат», т.е. стал придворным (Seidler 2017: 7). Действительно, античные авторы сообщают, что персидские чиновники сидели у царских врат (*Hdt*. 3.120; Xen. *Cyr*. 8.1.6), однако там, где масоретский текст *Эсфири* читает «царские ворота», *LXX* читает вместо πύλη (ворота) αὐλή (царский двор), что является ошибкой раннего переписчика (Moore 1971: 30). См. также: Moore 1975, 74.

[48] Moore 1971, 37,42.

[49] Holt 2021, 95.

конфликта личностного [50]. Ситуация усугубляется психологической фрустрацией самого Мордехая – он, сидя у царских врат, т.е. будучи придворным[51], раскрыл заговор против царя (*Ecф*. 2: 21), и это благодеяние было вписано в царский архив, однако награды не воспоследовало, вернее, она оказалась отсрочена на долгое время – до начала шестой главы. Вместо этого, сразу после описания предотвращения Мардехаем госизмены, следует описание неслыханного возвышения Амана (*Ecф*. 3:1-2)[52].

Мордехай, поначалу скрывая свою этническую принадлежность, всецело лоялен власти, но затем, когда последняя требует принести в жертву достоинство, он подчеркивает, что он – еврей (*Ecф*. 3:4), раскрывая тем самым свою идентичность, которая немедленно входит в конфликт с имперской системой. Свойство любой системы – это стирание индивидуальных различий входящих в нее элементов, под которыми в случае империи можно понимать входящие в нее этносы – в этом смысле любая империя есть проявление тотального глобализма. При этом имперская система не всегда требует радикальных жертв – так, в Римской империи любой народ мог жить по законам своих предков, исправно платя налоги и – главное – почитая императора как божество. Последний фактор для какого-нибудь вавилонянина или египтянина вообще не был проблемой, ибо поклониться императору означало просто поклониться очередному богу и проявить тем самым добрую волю и политическую лояльность – такое поклонение не разрушало структуру языческой идентичности, но, наоборот, совершенно адекватно ее репрезентировало. Не так в случае евреев (а потом и христиан) – Ксеркс поставил Амана вторым после себя, следовательно, каждый должен отдавать ему почести, ибо, не делая этого, ты не отдаешь должного также и поставившему его – т.е. царю, а это уже знак политической неблагонадёжности. Именно поэтому царь – несмотря на кажущееся эмоциональное безразличие – все-таки отдает Аману перстень, которым тот будет скреплять написанные на разных языках и разными алфавитами и разосланные во все концы империи указы об истреблении евреев (*Ecф*. 3: 10-12). Как бы это парадоксально ни звучало, но Мордехай своими действиями напоминает отказ царицы Вашти прийти по требованию Ксеркса (*Ecф*. 1: 10-11) – оба должны поплатиться за свою дерзость, и подобно тому как в случае Вашти имперский гнев должен перейти на всех женщин (*Ecф*. 1: 22), так и в случае Мордехая – на весь еврейский народ[53].

[50] Fox 1991, 181.

[51] Gordis 1976, 47-48.

[52] Moore 1971, 35.

[53] См. Koller 2014, 72.

Однако убеждение в необходимости эксплицировать еврейскую идентичность в сознании Мордехая возникает не сразу – ей предшествует неопределенно длительный период скрытого существования в Сузах. Вообще говоря, с виду никогда и не скажешь, что Мордехай и Эсфирь – иудеи, даже имена у них не еврейские. Теофорное имя Мордехай связано с вавилонским богом Мардуком и на первый взгляд столь необычно для еврея, что некоторые, причем, очень авторитетные, ученые даже усомнились в том, был ли он вообще иудеем[54]. Отца Мордехая звали еврейским именем Иаир (*Есф*. 2, 5—7), так что, возможно, мы здесь видим переход от поколения, открыто исповедующего свою еврейскую идентичность через еврейский антропоним, к поколению, берущему себе языческие имена ради более легкой интеграции в чужую культуру[55]. Имя собственное Эсфирь – тоже языческое, и происходит оно либо от вавилонской богини Иштар, либо от персидского слова *stâra* (звезда), второе ее имя – Гадасса (*Есф*. 2:7) – еврейское и означает *мирт*[56]. Мур и ряд других ученых не исключают, что имя Эсфирь девушка могла получить во время коронации, когда стала царицей и супругой царя[57]. Ее еврейское имя встречается в книге только один раз и как бы ускользает и исчезает из дальнейшего нарратива, так что некоторые исследователи стали видеть в этом символ судьбы еврейского народа – подобно тому как евреи утратили родину и законного царя и принуждены жить среди чужаков, так и Эсфирь, лишившись своих родителей и имени, должна теперь воспринять чужеземное языческое имя[58].

Но вот Эсфирь стала царицей и супругой Ксеркса – возможно ли это? Некоторые ученые считают, что это невозможно, что персидские цари практиковали эндогамию, выбирая жен из очень узкого круга особо приближенной, высшей, аристократии (ср. *Hdt*. 3.84), так что Ксеркс не взял бы себе в жены даже девушку из просто знатной персидской семьи, не говоря уже об Эсфири

---

[54] Bickerman 1967, 181. У Мордехая должно было быть и еврейское имя, которое до нас не дошло, ибо это было в порядке вещей, как в случае Даниила (*Дан*. 1: 6-7), в период пленения иметь два имени (Moore 1971, 19). О параллелях между книгами *Эсфирь* и *Даниила* см. напр.: Humphreys 1973, 217 ff.

[55] Seidler 2017, 3.

[56] Moore 1971, 20; Fox 1991, 30; Seidler 2017, 3-4. Сейдлер, со ссылкой на др. ученых, проводит параллель между *миртом*, как символом богинь любви и плодовитости в Вавилоне, Греции и Риме (Иштар, Афродита и Венера), и еврейским именем Эсфири (Ibid. p.3, n.9).

[57] Moore 1971, 20.

[58] См. Seidler 2017, 4. n. 11.

– «женщине, подобранной, так сказать, на улице»[59]. С одной стороны, действительно, кажется, что стратегия загадочного Мордехая, который приказывает Эсфири не раскрывать свою этническую принадлежность (*Есф*. 2:10), свидетельствует о том, что последняя явится препятствием между девушкой и милостью царя, и поэтому Эсфирь до времени не открывается (*Есф*. 7: 3-4). С другой стороны, как отмечает Фокс, едва ли ее этническая принадлежность вообще была проблемой, поскольку в ее случае «критерием карьерного роста являлся успех в постели»[60]. И тем не менее Мордехай, которого «невозможно расшифровать»[61], выжидает и планирует, постепенно нагнетая атмосферу опасности, «источником которой должен был быть антисемитизм» или «проявление вездесущей, но не всеобщей враждебности, к которой всегда нужно быть готовым»[62].

Об антисемитской угрозе в книге *Эсфирь* писал еще Льюис Пэйтон, отмечая также и то, что «пока есть хоть какая-то польза в том, чтобы скрывать свою расу, [Мордехай] не позволяет Эсфири рассказывать о ней; только когда секретность больше не нужна, он приказывает ей раскрыть ее»[63]. Здесь можно добавить, что Мордехай как будто бы знал, для чего Эсфирь должна

---

[59] Grabbe 2004, 104. Вообще говоря, Мордехай, будучи дядей Эсфири, мог сам законным образом взять ее в жены (Ср. *Лев*. 18: 6-18; Mishn. *Yev*. 2:10; Talm. *Yev*. 62b). Мотив усыновления, мудрости, возвышения, навета и избавления также показывает структурное сходство книги *Эсфирь* с другими ближневосточными произведениями – в частности, с историей Ахикара, о чем см., напр.: Talmon 1963.

[60] Fox 1991, 32. О том, что вопрос «национальности» и социального статуса будущей жены – в случае благоволения царя – не был препятствием, см. также: Wright 1970, 38-39; Shea 1976, 245.

[61] Fox 1991, 194. Мордехай – таинственный и, говоря литературоведчески, *плоский персонаж*, в связи с чем Фокс пишет: «Аман – ярок в своем зле; Ксеркс предсказуемо непостоянен; Эсфирь способна к переменам, человечна и многогранна. Мордехай является плоским (flat) – всегда показывающим читателю только одну сторону – и неизменным. Это является качеством, а не недостатком» (ibid.). Неуравновешенный характер Ксеркса, как он изображен в книге *Эсфирь* (ср. *Есф*. 12: 7-8), соответствует тому, что мы узнаем о нем из Геродота (*Hdt*. 9. 108-113). Ср. Yamauchi 1980, 104, et al. Точка зрения, что Ксеркс был талантливым и успешным политиком, в отличие от того, что измышляет Геродот и другие греческие авторы, изображающие его «окруженным евнухами безумцем», см. Дандамаев 1985, 176.

[62] Fox 1991, 32; См. Seidler 2017, 6 n.21.

[63] Paton 1908, 175. О том, что антисемитизм был широко распространен в Персидской империи тех времен, см. Fleishman 1997, 35–49.

скрывать свою этническую идентичность[64] – до того момента, когда под угрозой окажется существование целого народа, за который она сможет заступиться по праву, ибо она – царица. С другой стороны, знай царь, что Эсфирь – еврейка, вероятно, в злобном уме Амана никогда бы не смог возникнуть план истребления евреев. Столь высокое положение Эсфири, ее царский статус, кажется, также может служить дополнительным объяснением, по крайней мере с психологической точки зрения, того, почему Мордехай не хотел кланяться Аману – ведь он ближайший родственник царицы, который вскормил и выпестовал ее[65]. В то же время, выходя замуж за перса – пусть и за царя, – Эсфирь нарушает религиозное предписание не вступать в родство с иноплеменниками (*Втор.* 7:3)[66], что опять-таки ставит еврейскую идентичность девушки под серьёзный вопрос[67].

Мордехай, как уже указывалось, не то что не противится этому браку, но дает даже жесткие директивы, как должна себя вести Эсфирь, чтобы добиться успеха. В итоге, как отмечает Айелет Сейдлер, если бы не нарративная стратегия автора, который пытается выставить Мордехая в хороших тонах, могло бы создаться впечатление, что он вообще отчужден от своей еврейской идентичности[68].

---

[64] Термин *этническая идентичность*, в отличие от модерного *национальность*, представляется более гибким и приемлемым в случае описания общественных отношений в древности. См. Gruen 2016; Bloch, 2019.

[65] Если взять придворный этикет, то, скорее всего, столь близкий родственник царицы, каким был Мордехай, фактически член царской семьи, не должен был кланяться и простираться не только перед высшими вельможами, такими как Аман, но даже перед самим царем – он только целовал его, причем даже не в руку, а скорее всего в щеку (Cf. *Hdt.* 1. 134), после чего царь целовал его в ответ. Подробнее см. Rung 2020.

[66] Равно как и нарушаются божественные указания, изложенные в письме, которое Иеремии примерно в 594 г. до н.э. послал к изгнанникам первой волны и где сказано, чтобы евреи диаспоры женились (на еврейках) и выходили замуж (за евреев) и размножались, но не умалялись (Иер. 29: 4-7). См. подробнее: Humphreys 1973, 211 ff.

[67] Ср. Брагинская, Шмаина-Великанова 2024, 171. Это правило, разумеется, нарушалось, как в случае брака Руфи, которая была моавитянка, и еврея Вооза (*Руф.* 4:9-13), равно как и в случае тысячи жен Соломона, среди которых были моавитянки, аммонитянки, идумеянки, сидонянки, хеттеянки и проч. (*3 Цар.* 11: 1-3). Также евреи женились на иноземках в период вавилонского пленения (*1 Ездр.* sqq). См. подробнее: Rugwiji 2021, 3-4.

[68] Seidler 2017, 7.

И тем не менее еврейская идентичность дает о себе знать – это происходит стремительно, в самом начале 4 главы, и проявляется в традиционных библейских экспрессивных образах[69] – Мордехай разодрал одежды свои, «что совершенно неуместно в персидской обстановке»[70] , оделся во вретище и посыпал голову пеплом. – Так уж устроен человек, и мы тут нисколько не отличаемся от древних людей, – он подлинно *познает себя* только в моменты скорби, когда покров с души спадает, иллюзии тают, и человек предстает пред самим собой и Богом своим во всей экзистенциальной обнаженности. Так и случилось с Мардехаем, который, расставшись со своей персидской идентичностью – побочной и временной[71], – принял себя подлинного и, выйдя в город, в состоянии глубочайшей скорби, объявил всем, кто есть он сам, сородичи и предки его, и что за горе нависло над всеми ними (*Есф*. 4:1-2).

Одежда – это, как известно, вторая кожа, кожа же, как говорил поэт Поль Валери, – самое глубокое, что есть в нас, и именно поэтому считывание идентичности осуществляется в первую очередь через одежду, которая является первой и фундаментальной экспозицией идентичности в социальном пространстве[72]. Разодрав свои персидские одежды и облекшись во вретище, Мордехай не смог войти в таком виде во дворец, как написано в книге (*Есф*. 4:2), ибо дворец – это место сияния, где живет наместник бога – царь или император, чьей символизацией является золото как вечный отражатель солнечного света, в случае традиции персов отождествляемого с Ахура Маздой. Не таков авраамический Бог евреев – Бог пустынь, суховея, жаркого хамсина, песка и скорбного испытания тех, кто им особо любим, как в случае Иова или Авраама и Исаака и других. Еврейский Бог требует жертвы через скорбь – и именно таким способом открывается истина как индивидуальной идентичности, так и коллективной – истины народной, – в тождестве индивидуального и всеобщего горя еврей и его народ приобретает себе заслуженный эпитет богоизбранности. Поэтому справедливы слова Гроссмана, описывающего поступок Мордехая следующим образом:

---

[69] Ср. *Быт*. 37: 29, 34; *Иов* 1: 20, *Нав*. 7:6, *Числ*. 14:6, 2 *Цар*. 1: 11-12, 3:31, 13:19, et passim.

[70] Grossman 2011, 111. Однако ср. Aesch. *Pers*. 30 *passim*, где Ксеркс разодрал на себе одежды, когда его флот погиб при Саламине.

[71] Сейдлер справедливо полагает, что траур Мордехая выражает не только скорбь о грядущих бедах для еврейского народа, связанных с декретом Амана, но и его собственное раскаяние в прежнем желании ассимилироваться в персидскую культуру через отказ от своего еврейства (Seidler 2017, 19).

[72] Отсюда русская народная мудрость, что встречают по одежке.

> Разорвав на себе одежду, Мордехай утратил свой статус в персидском обществе и свое положение при его режиме, чтобы через свою наготу и лохмотья отождествить себя с бедственным положением евреев[73].

В горе своем Мордехай полностью отождествился со своим народом, который также пребывал в стенании и скорби, плаче и отчаянии, узнав про указ Амана (*Есф*. 4:3)[74]. А что же Эсфирь? Она ничего не знает, она не знает того, что уже известно всем. Она посылает Мордехаю одежду (*Есф*. 4:4), чтобы он переоделся, чтобы снова стало все *как раньше*. Однако он отказывается от одежды, ибо уже ничего не может быть *как раньше*, ибо теперь всей этой ситуацией занимается самая высшая из всех инстанций – не названный ни разу по имени Господь Бог. В данный момент, в самом акте отсылки новой одежды указывается вся та пропасть, которая налицо между Эсфирью, в которой пока что преобладает персидская идентичность, полностью ассимилировавшая еврейскую[75], и Мордехаем, который через символическое разрывание одежд осуществил акт покаяния и воссоединился с Богом и своим народом[76]. Так кто

---

[73] Grossman 2011, 112.

[74] Об археологических данных, которые могут свидетельствовать о борьбе евреев, связанной с этим указом, Шиа отмечает: «В книге *Ездры* 4:1-5 (1 *Езд*. синод. – *Р.Г.*) прослеживаются трения между самаритянами и жителями Иудеи, которые относятся ко второй половине 4 века. Это придает некоторую правдоподобность идее о том, что эти трения могли вылиться в вооруженные столкновения в первой половине 5 века под эгидой указа Ксеркса.[…] Это событие, описанное в книге *Есфирь*, в свою очередь, предоставляет возможность исторического объяснения археологическим находкам в Палестине, которые до сих пор оставались необъяснимыми» (Shea 1976, 244). См. также: Zadok 1984, 20. О том, что после смерти Дария в 486 г. и при переходе власти к Ксерксу вместе с Вавилоном и Египтом восстала также и Иудея, за что персы наказали иудеев, многих истребив (в частности новоизбранного царя из дома Давида) и уведя в рабство, и разрушили Иерусалим, см., напр.: Morgenstern 1956. Если бы гипотеза Моргенштерна была верна, тогда действительно антиеврейский указ Амана можно было бы непосредственно связать с этим восстанием, однако эта гипотеза имела мало приверженцев (См. Yamauchi 1990, 95; Grabbe 2004, 293). Ср. 1 *Ездр*.4:6; *Неем*. 1:1-3. Тем не менее тот же Граббе отмечает, что «не было бы ничего удивительного, если бы в течение долгих десятилетий между 500 и 445 годами в Иудее произошло событие, истолкованное персами как восстание» (Grabbe 2004, 293). Гипотеза Моргенштерна спустя полвека была воскрешена и критически переосмыслена Соуерсом в: Sowers 1996.

[75] Гордис, предельно осторожно, не исключает возможности того, что Эсфирь по рождению вообще не была еврейкой, но пришла в иудаизм извне (Gordis 1981, 385 ff).

[76] Grossman 2011, 113.

же он – Мордехай, жил ли такой человек на самом деле или же он образ и герой литературной народной фантазии?[77]

В поисках Мордехая

Для положительного или отрицательного ответа на поставленный вопрос нужно исследовать экстратекстуальные по отношению к книге *Эсфирь* свидетельства, если таковые имеются. И здесь нам, как кажется, очень повезло, поскольку библейская археология снабжает нас таковыми. В самом факте возвышения иноземца или иноземцев в Персидской империи ничего удивительного нет, как об этом свидетельствует, помимо случаев Ездры и Неемии[78], занимающих высокие должности при дворе, например, банковский архив финансовой корпорации «Мурашу и сыновья» из Ниппура, которой управляли вавилоняне и которая процветала во время правления Артаксеркса I (465-424) и Дария II (423-404), будучи активно интегрированной в экономическую и хозяйственную жизни региона[79]. В 64 документах этого архива упоминаются 61 иудей, которые в основном были фермерами и мелкими арендаторами/держателями (за военную службу) участков с царских земель, реже – мелкими чиновниками[80]. Также можно вспомнить влиятельный иудейский клан Ариха – еврейских царских купцов (*tamkār šarri*) времен Набонида, Кира Великого и Дария, чья резиденция находилась в Сиппаре и которые, обладая привилегированным статусом, занимались торговлей драгоценными металлами, сельхозпродукцией, снабжением храмов и проч[81].

---

[77] Наш Мордехай, разумеется, не тождествен – по хронологическим причинам – Мордехаю в списках переселенцев из Вавилона, упоминаемых в 1 *Езд*. (2:2) и *Неем*. (7:7), хотя некоторые раввины Талмуда (*Megil*. 16b) их действительно отождествляли.

[78] Неемия, предположительно евнух (Дандамаев 1972, 186), был виночерпием (*Неем*. 1:11) – это очень высокая должность, поскольку при любом деспотизме, и восточный – не исключения, кто ближе, именно физически, к телу деспота, тот и обладает большей властью и влиянием в государстве. В связи с этим можно вспомнить очень влиятельную должность при фараонах Египта «носителя царских сандалей».

[79] Moore 1975, 73. В этом архиве, состоящем из примерно 730 табличек, встречаются имена из самых разных этносов - вавилонские, персидские, арамейские, еврейские и др. Существовала, насколько известно, даже версия, которая не прижилась, что банкиры и брокеры из семьи Мурашу были иудеями. Об упоминании иудеев в архиве Мурашу см. Alstola 2019. Подробно о финансовых операциях дома Мурашу см. также: Дандамаев 1974, 7-111.

[80] Astrola 2019, 167 ff.

[81] Astrola 2019, 79-101.

Но что для нас наиболее важно, так это табличка из города Борсиппа в Месопотамии, которая была опубликована в конце пятидесятых годов прошлого века[82] и которая сейчас хранится в Берлинском музее (*Amherst* 258 (VAT 5047)). В этой клинописной табличке упоминается чиновник по имени *Mardukâ*, занимавший должность бухгалтера (*sipîr*)[83] и прибывший с инспекцией из города Сузы либо в последние годы правления Дария 1, либо в первые Ксеркса. Артур Унгнад, который занимался этим вопросом (сама табличка была опубликована post mortem), считал, что это «единственное внебиблейское упоминание о Мордехае[84]», и было бы крайне маловероятно, добавил он пару лет спустя, если бы в Сузах существовало два высокопоставленных чиновника с одним и тем же именем[85]. В то, что Мардука из таблички – это не кто иной, как Мордехай из книги *Эсфирь*, и что, стало быть, именно последний ездил с инспекцией в Борсиппу[86], уверовали многие ученые (наука вообще – во многом дело веры), равно как и многие остались в скепсисе[87]. Ученый читатель, полагаю, согласится с нами, что в случаях, когда

---

[82] Ungnad 1959-60, 74-82

[83] Или писца, или просто чиновника, или нечто среднее между всем этим (Clines 1991, 134).

[84]Ungnad 1940-41, 244. Райт (Wright 1970, 44-45), упоминая работы 19 в., полагает, что Мардука/Мордехай может также быть тождествен евнуху Матаке (Натаке), который, согласно Ктесию (fr. 13), отправился по приказу Ксеркса разграбить Дельфы, после того как это отказался сделать Мегабиз. Едва ли это возможно, поскольку нигде нет информации о том, что Мардука/Мордехай был евнухом, если только не предположить это на основании того, что у него не было родных детей и жены, а также пассажей *Есф*. 2:11, 22, где говорится, что он мог общаться с Эсфирью, когда она уже была в гареме. Однако там не сказано, что он *входил* туда, как это делали евнухи, сказано просто, что он «приходил ко двору женского дома, чтобы наведываться о здоровье Есфири», т.е. он *прохаживался* там (Ср. *Esther Rabbah 6:8*). Также такое отождествление отрицается по хронологическим причинам. См. Horn 1964.

[85] Ungnad 1943, 219; В публикации самой клинописной таблицы, изданной посмертно, Угнанд уже совершенно уверенно отождествляет Мардуку с Мордехаем: «Mar-duk-a, der «Geheimrat» des Fürsten Uštán, ist gewiß der aus dem Buche Esther bekannte Mordechai» (Мардука, «тайный советник» правителя Уштану, несомненно, является Мордехаем, известным по Книге *Есфирь*» (Ugnand 1960, 81)).

[86] «Die genannten persischen Würdenträger waren wohl auf einer Inspektionsreise aus der Residenz zu Besuch in Barsipa eingetroffen» (Упомянутые персидские высокопоставленные лица, вероятно, прибыли в Барсипу с инспекцией из своей резиденции (Ugnand 1960, 81)).

[87] Обе точки зрения подробно изложены Clines 1991, который сам занимает скептическую позицию.

обнаруживаются и становятся доступными древние артефакты, способные прояснить – или, наоборот, еще более запутать – наши гипотезы, то порою нужно проявить недюжинную силу скептической научной воли, чтобы, сохраняя терзвомыслие (а иногда и просто здравый рассудок), не пуститься во всевозможные обобщения и отождествления, которые бы позволили создать столь желанную законченную теоретическую конструкцию чего-либо. Вероятно, что-то похожее случилось, когда таблица *Amherst* 258 была опубликована[88]. Итак, как уже было сказано, Мардука – это *sipîr* (стр. 14) или *sipîr Уштану* (стр.9)[89]. Также в таблице говорится о выплатах серебром и натурой в пользу персидских чиновников. Ближе к концу таблице, в стр. 26, сказано: «Всего: 29 с половиной мин. Из которых 5 мин 56 шекелей – доля Набу-иттану, не считая 5 шекелей серебра из земли Сузы (mât šu-šá-an-na)»[90]. Угнанд комментирует это так: «Поскольку здесь написано *mât šu-šá-an-na*, то имеется в виду резиденция в Сузах, а не местность в Сузах[91] неподалеку от Борсиппы»[92].

Из всего этого можно предположить, что Мардука/Мордехай – это одно реально существовавшее историческое лицо, реальный человек, который оставил следы в двух параллельных и не связанных друг с другом референтных текстах – аккадской канцелярской табличке и ветхозаветной книге *Эсфирь*. Но историческая наука не всегда работает по такому удобному алгоритму, зачастую все развивается по принципу «дальше – больше», когда дальнейшие находки, как уже говорилось, не облегчают, а усугубляют теорию. В результате раскопок, проводимых в прошлом веке в Персеполе, когда были обнаружены т.н. *Архив укреплений* и *Архив казны*[93], и в Сузах, когда была раскопана ападана и царские ворота, с одной стороны, исторический

[88] См., напр.: Horn 1964; Clines 1991, 132 ff.

[89] Этот Уштану в марте 520 г. до н.э. стал наместником единой провинции Месопотамии и Заречья, однако вскоре эта большая провинция была разделена на две – собственно Месопотамию, где правил Уштану, и Заречье (Abar-Nahara), где правил Таттенай, подчиняясь при этом Уштану (Дандамаев 1974, 26). Таттенай фигурирует в книге *Ездры* как посылающий административный запрос царю Дарию для проверки законности строительства Храма в Иерусалиме (*1 Езд*. 5:3 sqq).

[90] *apud* Clines 1991, 134.

[91] Это поселение, носящее, как и некоторые другие поселения (близ городов Эриду и Ниппура), то же имя, что и столичный город в Эламе, т.е. Сузы, находилось в нескольких десятках км. от Борсисппы (Waerzeggers 2010).

[92] «Da hier mât šu-šá-an-na geschrieben ist, wird es sich um die Residenz Susa handeln, nicht um den Fleck en Susa bei Borsippa» (Ugnand 1960, 81).

[93] См. Dandamayev 2002.

бэкграунд книги *Эсфирь* существенно окреп[94], с другой же – поиски исторического Мардуки/Мордехая существенно усложнились. Связано это с тем, что вместо одной аккадской таблички из Борсиппы и одним именем Мардука, у нас в распоряжении теперь множество эламских табличек[95] с аналогичным именем в виде *Mar-du-uk-ka*, *Marduk-ka*, или *Mar-du-kan-na-sir*[96], которые могут относится к четырем лицам[97]. Как уже упоминалось, теофорное имя Мордехай связано с богом Мардуком. В том факте, что иудей брал себе западно-семитские (т.е. не яхвестические), акадские, а в некоторых случаях и иранские имена, также нет ничего удивительного, как это явствует из вышеупомянутого архива Мурашу[98]. Следовательно, не исключено, что и в архивах из Персеполя за одним из теофорных языческих имен может скрываться еврей Мордехай[99].

Обратимся теперь к арамейским документам архива казны. В 467-466 г. до н.э., в 19-ый год правления Ксеркса, в царском казначействе произошли перестановки. Казначей Дата-Митра (Dāta-Mithra) был заменен Багапатой (Bagapāta), заместитель же казначея остался прежним, им был Маха-дата (Māh(a)-dāta)[100]. Также был замещен главный сеган[101]: до 19 года Ксеркса им был

---

[94] См., напр.: Уилбер 1977. В частности, в семидесятых гг. 20 в. в 80 м к востоку от дворца в Сузах были обнаружены «ворота Дария/Ксеркса» и площадь перед ними, у которых согласно книге *Эсфирь* («царские врата») сидел Мордехай (Yamauchi 1992, 274). См. также прим. 47. Сопоставление текстуальных деталей книги *Эсфирь* и археологических параллелей в Сузах представлено в публикации на сайте библейской археологии: URL: https://biblereadingarcheology.com/2018/09/20/shushan-the-citedal/

[95] *PF* 81, 412, 489, 863, 941, 942, 991, 1183, 1236, 1581, 1858; *PT* 1, 25, 84 (Yamauchi 1992, 273). *PF* – Persepolis Fortification Archive (*Архив укреплений Персеполя* с номерами таблиц). *PT* – Persepolis Treasury Archive (*Архив казны Персеполя*). Вообще, тексты *Архива укреплений* датируются периодом с 11 по 28 гг. правления Дария 1 (509-493), тогда как тексты *Архива казны* – с 29 г. правления Дария (492) по 6 г. правления Артаксеркса (458), и именно в этот период должны были происходить события из сюжета книги *Эсфирь*, ибо год спустя, т.е. в 457 г., Ездра повел еврейский народ из столиц обратно в Иерусалим (Van Wyk 2015, 3).

[96] Moore 1980, 73-74.

[97] Yamauchi 1992, 273.

[98] Alstola 2019, 218.

[99] Cf. Cameron 1949, 84.

[100] Об этих должностях см. Bowman 1970, 28-32.

[101] Название этого титула (*segan*) является арамейским заимствованием из аккадского *šaknu*. Первоначально этот титул означал наделенное властью лицо, наместника, который получил эту власть непосредственно от царя. В персидской табели о рангах ему соответствовал сатрап, например так звался сатрап Египта принц Арсам

Митра-пата (Mithra-pāta), а затем должность неожиданно получил некий Митрака (Mithraka), который пробыл на этом посту до 7-го года правления Артарксеркса 1 (458/457 гг. до н.э.), а потом исчез так же внезапно, как и появился[102]. И здесь в нашем распоряжении есть одна примечательная гипотеза, предложенная проф. Кутом ван Виком. Последний предлагает провести анализ имени Митрака[103]. Он отмечает, что в одном случае[104] на арамейский это персидское имя транскрибировано как *tmrk* (𐡕𐡌𐡓𐡊), т.е. здесь произошла метатеза двух первых согласных букв, которые поменялись местами[105]. Почти что во всех остальных табличках имя Митрака транскрибируется на арамейский как *mtrk* (𐡌𐡕𐡓𐡊), однако еще в одном случае дано чтение *mrtk* (𐡌𐡓𐡕𐡊)[106], что, как отмечает Ван Вик, фонетически тождественно, в частности, имени Мордехай. Ван Вик полагает, что под этими именами может скрываться фигура Мордехая из книги *Эсфирь*. Также он обращает внимание на тот факт, что это имя – во всех трех вышеперечисленных вариантах – исчезает именно в 7-ой год правления Артаксеркса – т.е. тогда, когда, по всеобщему согласию ученых и Библии (1 *Езд*. 7:7), «пошли в Иерусалим и некоторые из сынов Израилевых, и из священников и левитов, и певцов и привратников и нефинеев в седьмой год царя Артаксеркса». Ван Вик указывает[107] также на то, что в 19-ый год, т.е. когда Митрака/Мордехай был назначен сеганом, вводится в оборот новая царская печать «Ксеркс, Великий Царь»[108], использование которой, однако, исчезает в год исчезновения Мордехая – т.е. в 7-ой год Артаксеркса. – Совпадение?... Может быть, правда, в 19-ый год своего правления «снял царь

(Aršāma). Также в арамейских папирусах периода Ахеменидов сеганами назывались офицеры относительно высокого ранга, чья функция, как и функция судьи, заключалась в рассмотрении судебных дел. В книгах *Ездры* и *Неемии*, описывающих события при Ахменидах, сеганы Палестины ассоциируются с представителями местной еврейской знати, осуществляющими светскую политическую власть (т.е. фактически являющимися персидскими чиновниками), тогда как представители религиозной элиты осуществляли власть религиозную (Bowman 1970, 26). Согласно Талмуду (*Шкалим* 5:2), в Храме сеган начальствовал над казначеями (*гизбарим*) и распорядителями (*амаркалим*) и был заместителем первосвященника. Бауман отмечает, что евреи заимствовали оба титула, *сеган* и *ганзабара*, у персов (Bowman 1970, 32).

[102] Bowman 1970, 27; Van Wyk 2015, 5-6.

[103] Van Wyk 2015, 5 ff.

[104] Текст no. 17:2 за 19-ый год правления Ксеркса (Bowman 1970, 89-90).

[105] Ср. Bowman 1970, 145.

[106] Недатированный (примерно 467-457 гг.) текст no. 85:2 (Bowman, 1970 144-145).

[107] Van Wyk 2015, 8.

[108] Cameron 1949, 56 ff.

перстень свой, который он отнял у Амана, и отдал его Мордехаю» (Есф. 8:2)? Едва ли мы это узнаем наверняка, но предположить можно.

Также весьма интересным является тот факт, что в эламских табличках *Архива укреплений* мы находим имена, графически и фонетически схожие с именами разных других персонажей из книги *Эсфирь*[109], которые профессор Эдвин Ямаути сопоставил в удобной таблице[110]. Приводим ее целиком.

Евнухи	
***Есф.* 1:10**	**Эламские параллели**
Мегуман (Mehuman)[111]	*Михимана* (PF 455)[112]
Бизфа (Bigtha)	*Бакатанна* (PF 1793)[113]
Каркас (Carcis)	*Каркиш* (PF 10)[114]
Гафах (Hatach, *Есф.* 4:5[115])	*Хитикка* (PF 973)[116]
Советники	
***Есф.* 1:14**	
Мерес (Meres)	*Мараза* (PF 760)[117]
Марсена (Marsena)	*Маршена* (PF 522)[118]
Мемукан (Memukan)	*Мамакка* (PF 1344)[119]
Отец Амана	
***Есф.* 3:1**	
Амадафа (Hammedatha)	*Хамадада* (PF 1459, 1308, 1060)[120]

[109] Подробно о персидских именах в книги *Эсфирь* см. Millard 1977; Van Wyk, Shea 2008.

[110] Yamauchi 1990, 238; Yamauchi 1992, 273-274. См. также: Millard 1977, 484 ff; Van Wyk, Shea 2008.

[111] Здесь и ниже имена даны по синодальному перевода *ВЗ*, в скобках англоязычные параллели.

[112] *Mi-hi-ma-na* (Hallock 1969, 172). Здесь и далее имена, приведенные Ямаути, сверены и уточнены по: Hallock 1969.

[113] *Ba-ka-tan-na* (Hallock, 1969 489).

[114] *Kar-ki-iš* (Hallock 1969, 88). Это имя в клинописных текстах могло относится к 11 индивидам (Van Wyk, Shea 2008, 3-4, 7.).

[115] В статье Yamauchi 1992, 273, если только это не опечатка при оцифровке, это имя ошибочно упомянуто, как находящееся в *Есф.* 1:14.

[116] *Hi-ti-ik-ka-na* (Hallock 1969, 280).

[117] *Ma-ra-za-na* (Hallock 1969, 227).

[118] *Mar-še-na* (Hallock 1969, 183).

[119] *Ma-ma-ak-ka* (Hallock 1969, 380).

[120] *Am-ma-da-a-tu* (Bowman 1970, 72), *Ha-ma-da-da* (Hallock 1969, 410). В арамейских богослужебных текстах Персеполя (Nos. 1:1, 11:1, 12:1, 39:2, 65:2, 101:1, 145:1) это имя указывается как *mdt* (Bowman 1970, 72).

Сыновья Амана
***Есф.* 9: 8-9**

Аридафа (Aridatha)	*Хардадда* (PF 390)[121]
Аридай (Aridai)	*Ирдайа* (PF 1475)[122]

Продолжая сравнение, мы могли бы еще упомянуть имя сына-первенца Амана, которого звали Паршандафа (Parshandatha. *Есф.* 9:7). Его имя написано арамейским шрифтом на цилиндрической печати ахменидской эпохи[123], хранящейся сейчас в Британском музее[124]. Сам Аман, возможно, фигурирует в архивах как Уманна (Umanna),[125] также приводятся следующие параллели: Умманиму (Ummanumu), Умманиш (Ummannuš) и некоторые другие, которые, возможно, восходят к эламскому божеству Хумбану[126].

Царица Вашти

Обратимся теперь к царице Вашти (Астинь), чей отказ предстать перед царем запустил фабулу книги *Эсфирь*, но сначала очертим точнее возможную хронологию основных событий книги:[127]

483 г. до н.э. Ксеркс проводит военное совещание/царский пир в Сузах (*Есф.* 1: 1-3)[128].

---

[121] *Har-da-ud-da* (Hallock 1969, 161).

[122] *Ir-da-ya* (Hallock 1969, 414).

[123] Paton 1908, 70; Millard 1977, 484. Надпись гласит: «Печать Паршандафы, сына Артадафы». Миллард отмечает, что это же имя, Паршандафа, мы встречаем аккуратно переданным еврейскими писцами в *Есф.* 9:7 (Millard 1982, 151). Обсуждая фрагмент папируса с о. Элефантина, датированного 484 г. до н.э., где впервые на арамейском написано имя Ксеркса, Миллард считает (ibid.), что вышеупомянутая печать относится к этому же периоду. Следовательно, датировка печати может совпадать с временем событий книги *Эсфирь*, и не исключено, что в обоих случаях имеется в виду одно и то же лицо. Сложность возникает только с именем Артадафы, которого никак не «подтянуть» к Аману.

[124] См. подробное описание и фотографии этого экспоната (№ 89152) на сайте Британского музея (https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1849-0623-9?selectedImageId=417145001)

[125] *PF* 1831 (Hallock 1969, 503)

[126] Van Wyk, Shea 2008, 4. См. также: Zadok 1984, 20-21. Отечественный иранист М. Н. Боголюбов считает имя Аман (Hamāna) исконно иранским (Боголюбов 2012, 252)

[127] Van Wyk 2015, 3, n.17. См. также: Shea 1976, 228-229;

[128] В течение этих 180 дней обсуждалось и планировалось военное вторжение в Грецию (Shea 1979, 231). Ср. *Hdt.* 7.8-19.

482 г. до н.э. Он удаляет от себя царицу Вашти за неповиновение.

481 г. до н.э. Начало неудачной кампании Ксеркса против Греции.

480 г. до н. э. Появление Эсфири в царском дворце в Сузах.

479 г. до н.э. Ксеркс возвращается в Сузы. Происходит коронация Эсфири[129].

474 г. до н.э. Указ, затрагивающий евреев.

473 г. до н.э. Самооборона евреев.

Как считают некоторые ученые[130], царица Вашти – это не кто иная, как царица Аместрида[131], известная нам из античных источников (*Hdt*. 7.61, 114; 9.109 sqq; *Ctes*. fr. 13, 14), которая, ввиду инцидента, описанного в книге *Эсфирь*, не поехала с Ксерксом в военный поход, как жены других высокопоставленных лиц, но была оставлена дома[132]. Таким образом, Великий царь как бы застыл между двумя женщинами – после разрыва с Вашти он отправился воевать. Во время его отсутствия[133] происходили поиски новой царицы, и когда таковая, Эсфирь, была найдена, после необходимой косметической подготовки для гарема, длящейся год (*Есф*. 2:12)[134], она была введена к царю. Мы имеем двух красивых женщин и «Царя стран, царя царей» между ними – две женщины, отрезанные друг от друга хронотопом военной катастрофой персов.

---

[129] В повествовании *Эсфири* между 1:3 («…в третий год своего царствования) и 2:16 («И взята была Есфирь…в седьмой год его царствования») налицо четырехлетнее отсутствие царя, которое как раз объясняется его подготовкой к и вторжением в Грецию (Wright 1970, 37).

[130] Wright 1970, 41; Shea 1976, 235-236.

[131] Подробный фонологический разбор того, как имя Аместриды было выведено из Вашти, см. Wright 1970, 41-42; Shea 1976, 236-237. То, что Аместрдиа – это не Вашти, но сама Эсфирь, см. Gordis 1981, 384; Hubbard 2007, 270; First 2016.

[132] Здесь, правда, можно возразить, что, насколько известно, царица, супруга Великого царя, не должна была непременно сопровождать его во всех военных походах, хотя иногда это действительно случалось (Brosius 2007, 31-33. См. также: Brosius 2002).

[133] Уильям Шиа подчеркивает, что, несмотря на то, что в книге прямо не говорится, что царя не было в Сузах в это время, однако не утверждается также и обратное, поэтому *ex silentio* можно это предположить (Shea 1976, 237).

[134] Об этой подготовке см. напр.: Albright 1974; Holt 2021, 65-67.

Вашти/Аместрида, прознав о том, что царь ищет новую царицу, пропиталась гневом[135] и стала рвать и метать – и, если верить ангажированным античным источникам[136], то и к старости гнев ее не утих[137]. Однако если мы ограничимся в анализе образа царицы Вашти теми данными, которые нам предоставляет непосредственно книга *Эсфирь*, то увидим совершенно другое лицо. Лицо мужественной женщины, бросившей вызов маскулинному господскому нарративу, и именно поэтому в последние десятилетия в феминистском теологическом дискурсе она является одной из главных библейских героинь[138]. Еще в конце 19 в. пионерка феминистского богословия Элизабет Стэнтон обратила внимание на независимое поведение царицы Вашти, сказав, что ее отказ повиноваться царю

> был беспрецедентным поступком как с точки зрения жены, так и с точки зрения царицы [...] У нее было более высокое представление о женском достоинстве, чем выставление себя напоказ в качестве одной из принадлежностей царя...Она была первая "женщина, которая осмелилась"[139].

---

[135] Cf. Shea, 1976, 238. Гнев царицы был вызван любовными похождениями Ксеркса – в частности, его связью с Атраинтой – своей невесткой, дочерью его брата, сатрапа Бактрии, Масиста (перс. *Masišta*), а затем и с супругой последнего (*Hdt.*9.108 sqq). Мы, конечно, должны понимать, что рассказ сказочника Геродота – литературная фикция, однако не исключено, что в ее основе все же могло лежать какое-то историческое противостояние двух братьев (Schmitt 2000). См. также: Дандамаев 1985, 175.

[136] О том, что греческие источники зачастую неадекватно и предвзято изображают персидских женщин, см. Brosius 2002.

[137] Геродот (7.114) пишет, что Аместрида приказала на старости лет, в благодарность богам, закопать живьем 14 мальчиков из знатных семейств (по Плутарху, 12 (*De superst. 13*)), а одной из своих соперниц, жене Масиста, брата царя Ксеркса, она велела отрезать груди, нос, уши, губы, вырезать язык, бросить все это псам и в таком виде отправить девушку, вернее, то, что от нее осталось, домой (9.112). Как считает Шиа (Shea 1976, 240 n.44), эпизод с мальчиками мог случится позже, т.е. во время правления ее сына Артаксеркса 1, когда она снова приобрела влияние в придворных кругах (которого она лишилась, согласно *Есф.* 10-22) – теперь уже как королева-мать. См. также: Wright 1970, 43; Hubbard 2007.

[138] Указание обширной литературы по этой теме не входит в наши задачи, укажем несколько новых работ, где читатель найдет необходимую библиографию: Graetz 2005; Jason 2019; Brownsmith 2024; Zucker 2024. Также различным новейшим стратегиям чтения и интерпретации книги *Эсфирь* посвящена монография: Holt 2021.

[139] Stanton 1898, 86.

Действительно, немногословное достоинство Вашти выделяется на фоне личностных качеств других – даже главных – героев книги. Так, от Мордехая веет изрядной хитростью, от Эсфири – изначальной пассивностью перерастающей, как кажется, в чрезмерную жестокость, когда она мстит за своих собратьев (*Ecф*. 9:13)[140]; ветреный, взбалмошный и податливый характер царя и откровенно-беззастенчивая подлая жестокость Амана в комментариях не нуждаются. Не такова Вашти. Как отмечает Элис Лаффи: «Вашти [сама] никогда не говорит, но ее действия говорят громко и отчетливо: НЕТ! Она не станет сексуальным объектом для пьяных мужчин!»[141]. Своим действием Вашти ставит под вопрос стабильность самого персидского государства – царь и советники трепещут, боясь, что сейчас все женщины последуют примеру царицы и скажут свое «Нет!» (Ср. *Ecф*.1: 16-18).

И все же главная героиня – конечно же Эсфирь, именно она является фокальным персонажем, с которым отождествляется читатель. Именно она решает антисемитскую проблему в спасительном для евреев ключе. Поэтому в заключении нашей работы мы хотели бы вернуться к антисемитскому жесту Амана.

Указ Амана

Сразу оговоримся, что, насколько известно, ничего подобного указу Амана вне библейских источников (ср. *Езр*. 4:4 sqq)[142] не засвидетельствовано. Мы знаем, что Ксеркс, безусловно, существовал, что существовал, возможно, и Мордехай, что существовала Вашти/Аместрида[143] и, возможно, сама Эсфирь. Конечно же трения иудеев, проживающих на территории Ахменидской Персии с другими этносами могли случаться и действительно случались[144], но мы ничего не знаем об антисемитском государственном указе. Технически, как

---

[140] Эсфирь – единственный не статичный, а динамичный персонаж книги, который может удивить читателя своей непредсказуемостью (Fox 1991, 196). Она предстает чрезмерно мстительной, когда просит продолжения казней на следующий день, хотя угрозы для евреев уже больше нет. Как пишет Фокс, становится очевидным, что «она *хочет* (курсив авт.) получить возможность убить как можно больше врагов и надругаться над трупами сыновей своего врага (Ibid. 203)».

[141] Laffey 1988, 216.

[142] О том, что в этом месте Библии, возможно, дана косвенная ссылка на указ Амана, см. Grossman 2011, 21.

[143] Hubbard 2007, 259–271; Kalimi 2023, 104.

[144] Можно вспомнить антиеврейский погром в Египте на о. Элефантина в конце 5 в. до н.э., когда египтянами был разрушен местный еврейский храм, о чем сообщают арамейские папирусы оттуда (no.30, 31). См. Cowley 1923, 108-122.

отмечает Мур, массовое истребление евреев было вполне осуществимо «даже без использования ужасающей эффективности технологий двадцатого века»[145]. Так, Геродот (1.106, 3.79) рассказывает об аналогичном истреблении скифов и магов. Можно вспомнить и т.н. Эфесскую вечерню – массовое убийство римлян и италиков Митридатом VI Евпатором, когда в Малой Азии за один день было перебито от 80 до 150 тыс. человек (App. *Mith*. 22 sqq; Plu. *Sull*. 24)[146]. Как бы там ни было, из книги *Эсфирь* следует, что ни один еврей от указа Амана не пострадал, тогда как евреи перебили 75 тыс. человек своих неприятелей (*Есф*. 9:16) – как объяснить такое странное положение дел?[147] Аман рассылает указ об истреблении евреев, который не может отменить даже Ксеркс, ибо указы царя non refundable, потом вдогонку, после падения Амана, издается другой указ – о праве евреев на самозащиту (*Есф*. 8: 8-12), которая, судя по цифрам убитых противников, превращается в настоящее восстание, исполненное насилия[148]. Именно так, т.е. как еврейское восстание, понимают эту самозащиту некоторые современные ученые[149], и Аман тогда выступает в качестве «прозорливого» политического аналитика, вовремя подготовившего превентивный, но несработавший антиеврейский указ, который должен был не допустить восстания[150]. Такая интерпретация, однако, не учитывает того факта, что Аман скрывает от царя действительные мотивы

---

[145] Moore 1971, 43.

[146] Гордис, намекая на эпизод из *Эсфири*, пишет, что, возможно, Митридат апеллировал к какой-то древней иранской традиции по массовому истреблению врагов (Gordis 1981, 383).

[147] Объяснения такой кровожадности давались разные – одни считали, что тут сработал принцип талиона, когда по закону «мера за меру» Аману и его сообщникам было воздано за само *намерени*е истребить еврейский народ, другие считали, что такие цифры убитых врагов – это литературный прием наподобие гиперболы (См. Gordis 1981, 359, n.2; Stern 2010, 43-44). О том, что *Эсфирь* – это изначально политическая сатира, критикующая жизнь в диаспоре, которая при этом написана в Иудее, см. Stern 2010. Гордис, однако, обращает внимание, что ответный указ Мордехая (*Есф*. 8:10-11), скрепленный царской печатью и разосланный через гонцов, является зеркальным отражением указа Амана – другими словами, евреи могут убивать только тех людей, их жен и детей, которые первыми напали на них (Gordis 1976, 51-52; Gordis 1981, 378). «Очевидно, – продолжает Гордис, – что когорты Амана были не разрозненными индивидами или небольшими изолированными бандами, а организованными вооруженными силами, собранными из различных этнических групп и провинций» (Gordis 1976, 52).

[148] О насилии в книге *Эсфирь* см. Ruiz-Ortiz 2017; Wetzel 2022.

[149] Rugwiji 2021, 4-5, passim.

[150] См. прим. 21.

своего поведения[151] и будущего указа: мотив личной мести и рессентимента, облаченный в псевдо правдоподобные кляузы о еврейской угрозе. Вдобавок к этому, как и многие антисемиты по одиночке, Аман довольно труслив – в своей клевете, обращенной к царю, он использует пассивные языковые конструкции, облачая их в стандартные бюрократические формулы[152], которые должны снять вину как с Амана, так и с царя и сделать так, «будто все происходит само собой»[153]. Аман не может рассчитывать на то, что царь настолько жесток, чтобы уничтожить целый народ, поэтому он ненароком подсовывает свой указ, обещая большие поступления в казну – т.е. полагается, во-первых, на то, что царю будет лень вдаваться в детали, а во-вторых, на алчность царя[154] – и его расчет оказывается верным. Как и всякая идеологическая ложь, ложь Амана смешена из правды и собственно лжи – правда в том, что евреи действительно живут по своим законам, однако неправда, что они якобы не подчиняются законам царя[155]. Не присутствующий эксплицитно Бог делает так, что Аман получает по заслугам сторицей – евреи спасены, их враги повержены, и в честь этого спасения установлен праздник Пурим[156].

Вместо заключения

Проблема тем не менее остается. Как мы уже сказали вначале, судя по всему, антисемитизм – явление вечное, и израильский историк Эллиот Горовиц прав, когда говорит о существовании «вечного Амана»[157]. Связано это с тем, что антисемитизм – не просто социологическое явление, но, согласно Дэвиду Паттерсону, феномен, имеющий метафизические истоки[158]. Паттерсон отмечает, что антисемиты, желая, но не имея возможности, убить Бога, истребляют его детей, евреев, и именно поэтому желание убить Бога тождественно убийству евреев[159]. Антисемитизм – это попытка изгнать священное божественное присутствие из творения и занять место Бога[160]. Антисемитизм – явление духовное, а не психологическое, как мог бы это истолковать, скажем,

---

[151] Grossman 2011, 98.

[152] Ср. «…пусть будет предписано истребить их» (*Есф*.3:9).

[153] Grossman 2011, 98 n.1.

[154] Fox 1991, 51.

[155] Kalimi 2023, 135.

[156] См. напр.: Horowitz 2006.

[157] См. Horowitz 2006, 81-106.

[158] Patterson 2015. Рецензию на эту книгу см. в: Tremblay 2017.

[159] Patterson 2015, 18-21.

[160] Patterson 2015, 25,32.

Фрейд через символику отцеубийства[161]. Паттерсон делает глубокое замечание[162]:

> Антисемитизм имеет метафизическое происхождение: он не от мира сего, как и человеческая душа не от мира сего. Истоки антисемитизма лежат за пределами онтологических координат пространства-времени, и он проявляется в безумной борьбе за возвращение бытия к хаосу и пустоте, которые Бог преодолевает в акте творения.

Отпавшее и отчужденное, фашизированное *эго* антисемита не приемлет *Другого*, оно обольщено убеждением в своей избранности путем псевдо-идентификации через нацию, партию, расу, веру, мысль. Антисемит изобретает своего *бога* и ставит его на место *Бога*, соучаствуя в общем бесчестии «вечного Амана». Этот «вечный Аман» может утопать в глубинах коллективного бессознательного, так что о нем и думать забудут, но, увы, неровен час, когда случится что-то непредвиденное и снова будут поставлены под угрозу чьи-то мифологические «национальные интересы», что в свою очередь снова воскресит и оживит этого «вечного Амана» – и тогда та чума, о которой писал Камю, – чума, спрятавшаяся и дремлющая десятилетиями в подвалах и безднах падшего духа, вновь разбудит и пошлет своих грызунов на чистые улицы ничего не подозревающих городов…

Библиография / References

Бикерман, Э. (2000) *Евреи в эпоху эллинизма*. М.: Мосты культуры/Гешарим.

Боголюбов, М.Н. (2012) "Арамейские транскрипции иранских личных имен в эламских документах из крепостной стены Персеполя", in М.Н. Боголюбов, *Труды по иранскому языкознанию*, М.: «Восточная литература», 250-255.

Брагинская, Н. В., Шмаина-Великанова, А. И. (2024) "'Иосиф и Асенет' и Книга Есфири", *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 28, 160-189.

Галанин, Р.Б. (2025) "Репрезентация еврейской идентичности в диалоге Клеарха из Сол 'О сне'", *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 19.1, 235-261.

Грушевой, А.Г. (2008) *Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи*. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ.

Дандамаев, М. А. (1974) *Рабство в Вавилонии VII—IV вв. до н. э.*(*626—331 гг.*). М.: «Наука».

Дандамаев, М. А. (1985) *Политическая история Ахеменидской державы*. М.: «Наука».

[161] См. Фрейд 1993.

[162] Patterson 2015, 24 (*apud* Trimblay 2017, 204).

Левинская, И. А. (2009) "Предисловие", in С. Я. Лурье, *Антисемитизм в древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины*, М.: Мосты культуры; Гешарим, 9-38.

Олмстед, А. (2012) *История Персидской империи*. М.: Центрполиграф.

Столяров, А.А. (2018) "«Еврейский вопрос» в зеркале античной философии", *Историко-философский ежегодник* 33, 52-88.

Тантлевский, И.Р. (2013) *История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э.* СПб.: Издательство РХГА.

Уилбер, Д. (1977) *Археологические раскопки резиденции персидских царей*. М.: «Наука».

Фрейд, З. (1993) *Человек по имени Моисей и монотеистическая религия*. Пер. с нем. Р. Ф. Дорельцева. М.: «Наука».

Abe, T. (2018) "Proskynēsis: From a Persian Court Protocol to a Greek Religious Practice", *Tekmeria* 14. 1, 11-45.

Albright, W.F.(1974) "The Lachish Cosmetic Burner and Esther 2:12", in H. N. Bream et al. (eds.), *A Light unto My Path*. Philadelphia: Temple University Press, 25-32.

Alstola, T. (2019) *Judeans in Babylonia*. Leiden: Brill.

Arabzadeh Sarbanani, M. (2023) "Revisiting the Book of Esther: Assessing the Historical Significance of the Masoretic Version for the Achaemenian History", *Persica Antiqua* 3.4, 19-32.

Bickerman, I. (1967) *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*. New York: Schocken Books.

Bloch, R. (2022) "Antisemitism and Early Scholarship on Ancient Antisemitism", in R. Bloch, *Ancient Jewish Diaspora*, Leiden: Brill, 223–244.

Bloch, Y. (2019) "Judean Identity during the Exile: Concluding Deals on a Sabbath in Babylonia and Egypt under the Neo-Babylonian and the Achaemenid Empires", in D. R. Katz et al. (eds.), *A Question of Identity*. Berlin: Walter de Gruyter, 43-70.

Bowman, R. A. (1970) *Aramaic Ritual Texts from Persepolis. The University of Chicago Oriental Institute Publications. Vol. XCI*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brosius, M. (2002) *Women in Ancient Persia 559–331 BC*. Oxford.

Brosius, M. (2007) "New out of Old? Court and Court Ceremonies in Achaemenid Persia", in A. J. Spawforth (ed.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*. New York: Cambridge University Press, 17-57.

Brownsmith, E. (2024) "Commanding the Queen: Agency and Gender Roles in the Book of Esther", *Religion and Gender* 14, 13-33.

Bush, F. (1996) *Ruth-Esther* (*Word Biblical Commentary, Vol. 9*). Zondervan.

Cameron, G. G. (1949) *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago: University of Chicago Press.

Clines, D. J. A. (1991) "In Quest of the Historical Mordecai", *Vetus Testamentum* 41.2, 129–136.

Cowley, A. E.(1923) *Aramaic Papyri from the 5th Century B. C.* Oxford: Clarendon Press.

Dandamayev, M. (2002) "Persepolis Elamite Tablets", *Encyclopaedia Iranica* URL:https://www.iranicaonline.org/articles/persepolis-elamite-tablets/

De Lange, N. (1991) "The Origins of Anti-Semitism: Ancient Evidence and Modern Interpretations", in Sander L. Gilman and Steven T. Katz (eds), *Anti-Semitism in Times of Crisis*. New York: New York University Press, 21-37.

De-Whyte, J. P. (2022) "Surviving Persia: Esther's Scroll, Anti-Black Racism and the Propaganda of Peace and Progress", *Religions* 13.9: https://doi.org/10.3390/rel13090829

Feldman, L. H. (1986) "Anti-Semitism in the Ancient World", in D. Berger (ed.), *History and Hate: The Dimensions Of Anti-semitism*. New York: The Jewish Publication Society, 15-42.

First, M. (2016) "If Achashverosh Is Xerxes, Is Esther His Wife Amestris?", *TheTorah.Com*. URL:https://thetorah.com/article/if-achashverosh-is-xerxes-is-esther-his-wife-amestris

Fleishman, J. (1997) "Why was Haman Successful at Winning King's Ahasuerus' Approval to Exterminate the Jews in the Persian Empire?", *Hebrew Union College Annual* 68, 35–49 (in Hebrew).

Fox, V.M. (1991) *Character and Ideology in the Book of Esther*. University of South Carolina Press.

Gordis, R. (1976) "Studies in the Esther Narrative", *Journal of Biblical Literature* 95.1, 43–58.

Gordis, R. (1981) "Religion, Wisdom and History in the Book of Esther: A New Solution to an Ancient Crux", *Journal of Biblical Literature* 100.3, 359–388.

Grabbe, L. (2004) *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period* (*Vol.1*)*: Yehud: A History of the Persian Province of Judah*. T&T Clark.

Graetz, (2005) *Unlocking the Garden. A Feminist Look at the Bible, Midrash and God*. Piscataway: Gorgias Press.

Grossman, J. (2011) *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading*. Penn State University Press.

Gruen, E. (2016) *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hallock, R.T. (1969) *Persepolis Fortification Tablets*. The University of Chicago Press.

Hatzaw, C. (2021) "Reading Esther as a Postcolonial Feminist Icon for Asian Women in Diaspora", *Open Theology* 7.1, 1-34: https://doi.org/10.1515/opth-2020-0144

Holt, E.K. (2021) *Narrative and Other Readings in the Book of Esther*. Bloomsbury T&T Clark.

Horn, S. (1964) "Mordechai, A Historical Problem", *Biblical Research* 9, 14-25.

Horowitz, E. (2006) *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton University Press.

Hubbard, R. (2007) "Vashti, Amestris and Esther 1:9", *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 119, 259-271.

Humphreys, W. L. (1973) "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", *Journal of Biblical Literature* 92.2, 211–223.

Jason, G. (2019) "But Queen Vashti Refused: Consent and Agency in the Book of Esther", *TheTorah.Com*. https://www.thetorah.com/article/but-queen-vashti-refused-consent-andagency-in-the-book-of-esther

Kalimi, I. (2023) *The Book of Esther between Judaism and Christianity: The Biblical Story, Self-identication, and Antisemitic Interpretation*. Cambridge University Press.

Keil, C.F., Delitzsch, P. (2014) *Commentary on Esther*. Kindle Edition.

Koller, A. (2014) *Esther in Ancient Jewish Thought*. Cambridge University Press.

Laffey, A. (1988) *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*. Philadelphia: Fortress Press.

Langmuir, G. I. (1987) "Toward a Definition of Antisemitism", in Helen Fein (ed.), *The Persisting Question: Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*. Boston: De Gruyter, 86-127.

Lockshin, M. (2017) "Haman's Antisemitism: What Did He Not Like About the Jews?", *TheTorah.com*. URL: https://thetorah.com/article/hamans-antisemitism-what-did-he-not-like-about-the-jews

Macchi, J. (2009) "The Book of Esther: A Persian story in Greek Style", in E. Zvi, et al. (eds.), *A Palimpsest: Rhetoric, Ideology, Stylistics, and Language Relating to Persian Israel*. Piscataway: Gorgias Press, 109-128.

Millard, A. R. (1977) "The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text", *Journal of Biblical Literature* 96.4, 481–488.

Millard, A.R. (1982) "In Praise of Ancient Scribes", *The Biblical Archaeologist* 45.3, 143–153.

Moore, C. A. (1975) "Archaeology and the Book of Esther", The Biblical Archaeologist 38.3/4, 62–79.

Moore, C.A. (1971) *Esther. Anchor Bible Series*. New York: Doubleday.

Morgenstern, J. (1956) "Jerusalem-485 B.C.", *HUCA* 27, 101-79.

Paton, L. B. (1908) *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*. Edinburgh: T&T Clark.

Patterson, D. (2015) *Anti-Semitism and Its Metaphysical Origins*. Cambridge University Press.

Zadok, R. (1984) "On the Historical Background of the Book of Esther," *Biblische Notizen* 24, 1984, pp. 18-23

Rugwiji, T.T. (2021) "A Critical Evaluation of Causalities of the Genocide in Esther 3:8–15: Lawlessness and Revolt of the Jewish Diaspora Community", *Theological Studies* 77.4: https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6247

Ruiz-Ortiz, F.-J. (2017) *The Dynamics of Violence and Revenge in the Hebrew Book of Esther*. Leiden: Brill.

Rung, E. V. (2020) "The Gestures of proskynēsis in the Achaemenid Empire", *Klio* 102.2, 405–444.

Schäfer, P. (1998) *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press.

Schmitt, R. (2000), Masistes", *Encyclopaedia Iranica* (https://www.iranicaonline.org/articles/masistes/?utm_source=chatgpt.com)

Sevenster, J.N. (1975) *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden: Brill.

Shea, W. H. (1976) "Esther and History", *Andrews University Seminary Studies* (*AUSS*) 14.1, 227-246.

Sowers, S.G. (1996) "Did Xerxes Wage War on Jerusalem?", *HUCA* 67, 43-53.

Stanton, E. C. (1898) *The Woman's Bible. Part 2.* New York: European Publishing Company.

Stern, E.R. (2010) "Esther and the Politics of Diaspora", *Jewish Quarterly Review* 100.1, 25-53.

Tremblay, F. (2017) “David Patterson, Anti-Semitism and Its Metaphysical Origins (Cambridge: Cambridge University Press, 2015)”, *European Journal of Jewish Studies* 11.2, 203-209.

Ungnad, A. (1940-41) “Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Esther,” *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 58, 244.

Ungnad, A. (1943) “Mitteilungen zu *ZAW* 1940/1 S. 240ff ”, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 59, 219.

Ungnad, A. (1959-60) "Neubabylonische Privaturkunden aus der Sammlung Amherst", *Archiv für Orientforschung* 19, 74-82.

Van Wyk, K. (2015) “Finding Mordechai at Persepolis” (https://www.academia.edu/15417332/Finding_Mordechai_at_Persepolis)

Van Wyk, K., Shea, W. (2008) “Persian Names in the Book of Esther and Cuneiform Texts”, *Sahmyook Theological Review* 16 (https://www.academia.edu/39943947/Persian_Names_in_the_Book_of_Esther_and_Cuneiform_Texts)

Waerzeggers, C. (2010), “Babylonians in Susa. The Travels of Babylonian Businessmen to Susa Reconsidered”, in B. Jacobs and R. Rollinger (eds.), *Der Achämenidenhof / The Achaemenid Court. Akten des 2. Internationalen Colloquiums zum Thema Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen, Landgut Castelen bei Basel, 23.-25. May 2007*. Wiesbaden, 777-813.

Wetzel, T. (2022) *Violence and Divine Victory in the Book of Esther*. Mohr Siebeck.

Wright, J. S. (1970) "The Historicity of the Book of Esther", in J. Barton Payne (ed.), *New Perspectives on the Old Testament*. London, Waco: Word Books, 37-47

Yamauchi, E. (1980) “Archaeological Backgrounds of the Exilic and Postexilic Era—Part 2: The Archaeological Background of Esther”, *Bibliotheca Sacra* 137, 99–110.

Yamauchi, E. (1990) *Persia and the Bible*. Baker Books.

Yamauchi, E. (1992) “Mordecai, the Persepolis Tablets, and the Susa Excavations”, *Vetus Testamentum* 42.2, 272–275

Zucker, D. J. (2024) “Viewing Vashti: as Victim, as Vilified, and as Venerated”, *Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal* 20.1, 1–16: https://doi.org/10.33137/-wij.v20i1.43957

References in Russian:

Bikerman, E. (2000) *Evrei v epohu ellinizma*. M.: Mosty kul'tury/Gesharim.

Bogolyubov, M.N. (2012) “Aramejskie transkripcii iranskih lichnyh imen v elamskih dokumentah iz krepostnoj steny Persepolya”, in M.N. Bogolyubov, *Trudy po iranskomu yazykoznaniyu*, M.: «Vostochnaya literatura», 250-255.

Braginskaya, N. V., SHmaina-Velikanova, A. I. (2024) “ ‘Iosif i Asenet’ i Kniga Esfiri”, *Indoevropejskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* 28, 160-189.

Galanin, R.B. (2025) “Reprezentaciya evrejskoj identichnosti v dialoge Klearha iz Sol ‘O sne’”, *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 19.1, 235-261.

Grushevoj, A.G. (2008) *Iudei i iudaizm v istorii Rimskoj respubliki i Rimskoj imperii*. SPb.: Fakul'tet filologii i iskusstv SPbGU.

Dandamaev, M. A. (1974) *Rabstvo v Vavilonii VII—IV vv. do n. e.*(*626—331 gg.*). M.: «Nauka».

Dandamaev, M. A. (1985) *Politicheskaya istoriya Ahemenidskoj derzhavy*. M.: «Nauka».

Levinskaya, I. A. (2009) "Predislovie", in S. Y. Lurie, *Antisemitizm v drevnem mire. Popytki ob"yasneniya ego v nauke i ego prichiny*, M.: Mosty kul'tury; Gesharim, 9-38.

Olmsted, A. (2012) *Istoriya Persidskoj imperii*. M.: Centrpoligraf.

Stolyarov, A.A. (2018) "«Evrejskij vopros» v zerkale antichnoj filosofii", *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* 33, 52-88.

Tantlevskij, I.R. (2013) *Istoriya Izrailya i Iudei do 70 g. n.e*. Izdatel'stvo RHGA.

Uilber, D. (1977) *Arheologicheskie raskopki rezidencii persidskih carej*. M.: «Nauka».

Frejd, Z. (1993) *Chelovek po imeni Moisej i monoteisticheskaya religiya*. Trans. R. F. Dorel'ceva. M.: «Nauka».

«Молчание» в потустороннем мире как ноэтический индикатор: от Библии к Марсилио Фичино и «Гамлету»

И. Р. Тантлевский
Санкт-Петербургский государственный университет
i.tantlevsky@spbu.ru

Igor Tantlevskij
Saint Petersburg University

"Silence" in the other world as a noetic indicator: From the Bible to Marsilio Ficino and "Hamlet"

Abstract. The author analyzes the Qumran community's views on the nature of the divine and human mind, universal "knowledge" and their correlation, as well as the community members' ideas about the transcendent world, its inhabitants and their hypothetically "silent" communication in heaven on a noetic level. An attempt is made to identify the influence of these views on the passage from the Apostle Paul in 2 Corinthians 12:4 about "inexpressible words" in Paradise. At the same time, the mystical experience of the Qumranites and "a man" (in all likelihood, Paul himself) reflected in 2 Corinthians 12:2–4 is compared. An allusion to the idea of "silent" spiritual communication, expressed by Marsilio Ficino in "Platonic Theology", XIII, 2, 31, is also considered. The article further proposes a hypothesis concerning the influence of the conception reflected in *2 Cor.* 12:2–4 and in the aforementioned passage of Ficino's "Platonic Theology" upon Shakespeare—particularly upon the way in which, in "Hamlet", the playwright characterizes the ontological essence of the earthly world as "words, words, words" (II, 2, 210), in contrast to the heavenly world, which he characterizes as "silence" (V, 2, 395: "the rest is silence," that is, "further (*i.e.*, in the heavenly world)—silence").

Keywords: Judean heterodox spiritual tradition, the transcendent world, Qumran soteriology, the concept of "silence" in heaven, the Psalms, the Apostle Paul, Hesychasm, Marsilio Ficino, "Hamlet".

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg University, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

© И. Р. Тантлевский, 2026

DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-309-327

I

В Псалмах 94:17 и 115:17 потусторонний мир — согласно представлениям тогдашних иудеев, часто именуемый как Шеол[1], — характеризуется *одним* словом — dûmāh, «молчание» / «тишина»:

«Если бы Господь не был мне в помощь,
то уже поселилась бы душа моя в (обители) молчанья».

«Не мертвые будут восхвалять Господа,
Не (те) все, кто нисходят в (обитель) молчанья[2]».

Эти пассажи коррелируют с бытовавшим в отдельных иудейских кругах пессимистическим[3] воззрением на подземную обитель духов умерших людей, Шеол, которое с горечью и так емко характеризует Кохелет (Екклесиаст):

«… нет ни дела, ни умозаключенья,
ни познанья, ни мудрости в Шеоле,
куда ты (т. е. твой дух. — *И. Т.*) уходишь» (9:10).

С другой стороны, в той же Книге Псалмов мы находим упоминания о «молчании» души в контексте, который мог интерпретироваться и в сотериологическом ракурсе:

«Однако <у>[4] Бога душа моя (хранит) молчанье (dûmiyyāh),
от Него — мое спасенье» (62:2).

«Однако у Бога душа моя (хранит) <молчанье>[5],
ибо от Него (исходит) надежда моя» (62:6).

Но, как представляется, ничто в Еврейской Библии не находит даже отдаленной параллели с содержанием пассажа из апостола Павла *2 Кор.* 12:2–4, отразившего мистический опыт «мужа» (вероятно, апостол здесь имеет в виду самого себя), «который был восхищен на третье небо», «в Рай», где «слышал» «неизрекаемые (неизреченные) слова / непроизносимые (непроизнесенные, scil. невыражаемые) речения (ἄρρητα ῥήματα)», «которые невозможно человеку выразить». Таким образом, общение, взаимоотношения, обмен ин-

[1] Относительно отражения представлений о Шеоле в Еврейской Библии см., например: Tantlevskij et al. 2024.

[2] Ср., например: *4*[*2*] *Эзр.* 7:32.

[3] См., например: Тантлевский 2025, 1021–1035.

[4] Ср.: *Пс.* 62:2: lē’lōhîm, «у Бога».

[5] Так в отдельных масоретских манускриптах; в большинстве: dômmî.

формацией, мыслями, передача знания и т. п. осуществляются в Раю, согласно Павлу, не в вербально-понятийном выражении, как на земле, а на уровне, не предполагающем слов в человеческом их понимании и восприятии, и, тем более, «вымолвленных / произнесенных / сказанных» — то есть, как-либо выраженных — *вслух*.

Как представляется, на генезис и эволюцию подобного рода представлений в среде иудеев и первых христиан проливают свет кумранские рукописи. Так, члены Кумранской общины (II в. до н. э. – I в. н. э.)[6] полагали, что Бог

> создал (yṣr) разумение (bynh) для всех стремящихся к знанию (dʿt) <…> всякий разум — извечен (kwl śkl mʿwlm hw') (4Q299 *4QMysteries*[a], фраг. 8, 7–8).

Данная доктрина предполагает, что разум человека изначально оказывается сопричастен вечному Разуму Бога (ведь иначе он не может полагаться «извечным»!). Как одно из следствий этого, у человека есть потенциальный дар непосредственно ноэтически приобщаться к элементам Знания, содержащегося в Божественном Разуме. Одно из ключевых обозначений Бога в кумранских рукописях — «Бог Знания ('l / 'lwhy dʿt / dʿwt[7])»[8].

В качестве определенной параллели к кумранской идее о том, что «всякий разум — извечен», можно указать на следующую мысль Кохелета:

> Все Он сделал ладным — (но) в свое время.
> В сердце (же) их (bə-libbām; т. е. в сердца людей. — *И. Т.*) также и
> вечность (hā-ʿōlām) Он вложил <…> (*Кох.* 3:10b–11).

Слово «сердце» (lēḇ) в данном пассаже выступает как синоним «разума», разумной интуиции[9]. Обобщенное же значение понятия ʿōlām: сотворенный

---

[6] Относительно сектантской принадлежности Кумранской общины и ее тесной связи (вплоть до полного отождествления) с движением ессеев см., например: Tantlevskij 2016, 61–75; Tantlevskij et al. 2021.

[7] Формально dʿwt — мн. ч.

[8] Термин dʿt имеет следующий спектр значений: «знание», «познание», «понимание», «распознание», «уразумение» (см.: Clines (ed.) 1995, II, 457–459).

[9] В Еврейской Библии, в частности, в ее так называемых книгах премудрости, термин lēḇ/lēḇāḇ, досл.: «сердце», объемлет по преимуществу когнитивный спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, носитель самости (libbi, «мое сердце», употребляется как синоним «я»; ср., например: *Кох.* 7:25), рефлексии (ср., например: *Кох.* 1:16), интуиции, а также эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью (ср., например: *Кох.* 2:10; 5:19; *Притч.* 14:10). По сути, «сердце» — это синоним разумного духа человека (ср., например: *Кох.* 1:17; 6:9; 7:28

Богом «поток времени, вмещающий все сущее»[10], мир как временна́я и пространственная целостность. Таким образом, Кохелет, вероятно, выражает в данном своем изречении и идею о сопричастности разума человека к *'оламу*- «вечности», и мысль об охвате разумом постигающего мир субъекта всего сущего, и уверенность в способности разума человека к универсальной рефлексии.

Согласно кумранским рукописям, «Разум» (śkl) / «Разумение» (bynh) Бога — «Источник Знания (mqwr d't)»[11] для тех, кто «вразумляет» кумранитов; глава общинников — это «передатчик Знания» (mlyṣ d't)[12], воспринимаемого из Божественного «Разума». При этом гносеологическая активность кумранских лидеров, именовавшихся mśkylym, т. е. «разумеющие», «мудрствующие»[13], носила по преимуществу характер непосредственного интуитивного «духовного» обретения знания, включая ноэтические элементы. Эти когнитивные акты иногда описываются как непосредственные *озарения*. Например, в одном из т. н. Благодарственных гимнов засвидетельствовано следующее восклицание:

«Я благодарю Тебя, Господи,
за то, что Ты исполнил светом лик мой для Завета Твоего[14] <…>
И как ясная заря явился Ты мне
для (излучения) [совер]шенного Света <…> (1QH[a] 12:5–6)[15].

В кумранских текстах отчетливо выражена восходящая к Еврейской Библии[16] доктрина творения мироздания через посредствующее «звено» — Бо-

---

и др.; *Иов.* 32:8): в нем происходит интуитивно-ноэтическая, рациональная и когнитивная деятельность, оно обретает и хранит мудрость и знание (ср., например: *Иов.* 9:4; 12:2–3, 24; 34:10, 34; 37:24).

[10] Ср.: Бычков 1981, 23.

[11] 1QS 10:12.

[12] 1QH[a] 10:13; 4QpPs37 1:19.

[13] Mśkyl (ед. ч.) — это формально причастие м. р. (от глагола śkl в каузативной породе *Hiph.*). В контекстах кумранских манускриптов этот термин может быть истолкован и как «вразумляющий». Ср.: *Дан.* 11:33, 35; 12:3, 10.

[14] В данном пассаже можно допустить реминисценцию *Исх.* 34:29–35.

[15] Ср. также, например: 1QH[a] 15:24–25.

[16] Идея творения трансцендентным Богом мироздания через Свои «Мудрость» / «Разум» / «Знание» — выступающие как Божественные созидательные силы — засвидетельствована, например, в: *Притч.* 3:19–20; *Иер.* 10:12 = 51:15; ср. также: *Пс.* 33[32]:6. (Ср. далее, например: *Притч.* 8:22–31 и *Сир.* 24:3 и след.; 11Q Ps[a] Sirach, Sir. 51:13 и след.)

жественное «Знание» (d't). Однако кумранская теологическая мысль привносит в иудейскую креационистскую концепцию фундаментальное дополнение: первоначально мироздание и вся мировая история возникают в идеальной форме в «Замысле» (mḥšbh / mḥšbt, mzmh[17]; также: «Мысль», «План», «Схема», «Проект»), scil. *Плане-Проекте*, Бога, который в дальнейшем реализуется в духовных и материальных сущностях и вещах мироздания через посредство силы Божественного «Разума»[18,19].

В кумранских «Песнях субботнего всесожжения» (Šîrôṯ ʿÔlaṯ ha-šŠabbāṯ) отразилось представление об отдельных категориях небесных духовных сущностей («духов»; rwḥwt). В частности, в данном сочинении нередко упоминаются «божества (ʾlym / ʾlwhym)». Также среди небожителей, судя по кумранским рукописям, мыслились и вознесшиеся на небеса духи почивших праведников и мудрецов. Согласно Уставу общины, им уготованы

> вечная радость в бесконечной жизни[20] (śmkt ʿwlmym bḥyy nṣḥ), и венец славы, и одеяние величия в вечном Свете (1QS 4:7–8).

Засвидетельствованы даже попытки «доказать» кумранской пастве истинность данного сотериологического кредо общины через описание мистико-экстатического опыта «восхождения» на небеса. Например, автор одного из Благодарственных гимнов (1QH[a] 11:19–23), вероятно, лидер общинников, именуемый в рукописях как Учитель праведности, уверят своих адептов:

> «Я благодарю Тебя, Господи, за то, что избавил Ты душу мою от Ямы[21] (šḥt),

---

[17] См. в релевантном контексте: Mas1k (MasShirShabb) *Masada Songs of the Sabbath Sacrifice* 1:1.

[18] См., например: 1QS *1QSerekh ha-Yaḥad* 3:15–17, 11:11; 1QM *1QWar Scroll* 17:5; Mas1k (MasShirShabb) 1:2–3; 4Q402 (4QShirShabb[c]) *4QSongs of the Sabbath Sacrifice*[c], фраг. 4, 12–13. См. далее также: 1QS 11:18–20 = 4QS[j] 5–7; 1QH[a] 9:19–20; ср.: 1QM 13:2; 1QH[a] 5:6, 12:13, 19:7–8, 21(верх):7; CD-A *Damascus Document* 2:3–4.

[19] Ср. платоновскую концепцию вечного, неизменного, умопостигаемого (перво)образа (τὸ παράδειγμα; «модель», «образец»), в соответствии с которым вечносущий бог-демиург создает космос (*Тимей* 28b–48e, 50c и др.). Космогоническую параллель к кумранской креационистской доктрине, как представляется, можно усмотреть и у Анаксагора, полагавшего, что «Ум» (νοῦς) «предрешает вообще все (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει)» и «все знает (πάντα ἔγνω)». «И (все) то, чему суждено быть, — как и то, что было, то, чего теперь нет, и (все) то, что есть теперь и будет в будущем, — все (это) упорядочил Ум (πάντα διεκόσμησε νοῦς)...» (пер. по изданию: Graham (ed.) 2010, 290; ср.: Laks, Most (eds.) 2016, 70, 72).

[20] Досл.: «в вечной жизни».

[21] Т. е. из Шеола.

и из Шеола (уровня) Аваддона[22] поднял Ты меня (hʿlytny) на вечную высоту[23];
и я расхаживал по беспредельной равнине.
И я узнал, что есть надежда у того,
кого сотворил Ты из праха, дабы (войти) в сообщество вечное.
И дух (rwḥ) сокрушенный очистил Ты от греха большого,
дабы он мог предстоять в (одном) ряду с воинством святых (qwdšym)
и войти в единство с общиной сынов небес (bny šmym).
Уготовил Ты мужу[24] жребий вечный (пребывать) с духами Знания
(rwḥwt dʿt) <…>»[25].

Еще в одном благодарственном гимне засвидетельствовано такое ожидание его автора:

«… И я являюсь в сиянии (whwpʿty) в семикратном С[вете] (bʾ[wr] šbʿtym),

---

[22] Аваддон (досл.: «уничтожение») — возможно, низший уровень Шеола, где уничтожаются души нечестивцев. Аваддон упоминается в *Пс.* 88[87]:12; *Притч.* 15:11, 27:20; *Иов.* 26:6, 28:22, 31:12. Ср.: *Откр.* 9:1–11.

[23] Т. е. на небеса.

[24] Естественно, праведному человеку.

[25] Принципиально иное «доказательство» возможности существования души отдельно от тела описано в отрывке из комментариев *in R.* Прокла (2.122.22 и след. Kroll): «А то, что душа может входить в тело и выходить из него, показывает описанный у Клеарха человек, который воздействовал душеизвлекательным посохом (ψυχουλκῷ ῥάβδῳ) на спящего отрока и тем убедил, как говорит Клеарх в своей книге «О сне», божественного Аристотеля в том, что душа отделяется от тела и что она входит в тело и пользуется им как временным пристанищем (цит. по: Штерн 1997, I, 49 и след.; ср.: Ogden 2002, 171)». Вероятно, этот человек тождествен упоминаемому Иосифом Флавием в *Ap.* 1.176–183 иудею из Келесирии (частью которой была Иудея), говорившему по-гречески; здесь приводится рассказ Аристотеля — засвидетельствованный его учеником Клеархом из Сол Кипрских в первой книге трактата «О сне» (до нас не дошел) — о встрече Стагирита и его беседах с этим иудеем (NB: «подлинные слова» (1.176) Аристотеля о нем), которые, по всей вероятности, могли иметь место в Мизии около 347–344 гг. до н. э. (Ср. также Clem. *Str.* 1.15.70.2: «Клеарх Перипатетик говорит, что знал некоего иудея, который учился у Аристотеля».) См. далее, например: Тантлевский 2019, 199–200; подробное исследование: Галанин 2025, 235–261.

Что касается образа «душеизвлекательного посоха», то он может быть своего рода рефлексией представлений о керикионе (κηρύκειον) самого «филантропичного» (φιλάνθρωπος) из богов — «психопомпа» / «психагога» Гермеса.

в С[вете, который уго]товил Ты для Славы Своей»[26] (1Q H[a] 15:24)[27].

В благодарственном гимне 1Q H[a] 17:25, автор заявляет о своем «венце славы» (klyl kbwd) и «вечном могуществе» (gbwrt ʿwlm).

В кумранском произведении, условно обозначаемом как Гимн самопрославления (4Q491c, фраг. 1, 4–12), автор, среди прочего, восклицает (и ему, вероятно, вторят его адепты[28]):

«[…Бог Всевышний дал мне седалище среди на]веки совершенных,
могучий престол в общине богов (ʾlym; т. е. небожителей. — *И. Т.*).
Никто из царей Востока[29] не воссядет на нем <…>
Я причислен к богам (ʾlym)
и утвержден в святой общине <…>
Я причисле[н] к богам (ʾlym)
[и с]лава [моя] — вместе с сынами Царя (т. е. с ангелами. — *И. Т.*) <…>»

В пространной и, очевидно, более поздней редакции Гимна самопрославления, которая была включена в кумранский сборник Благодарственных гимнов[30], засвидетельствовано также и такое вызывающе тщеславное восклицание-вопрос:

«Кто подобен мне среди богов (my kmwny bʾlym)!?» (4Q 431, фраг. 1, 14[31])[32].

Кумраниты отдавали себе ясный отчет в том, что когнитивная коммуникация «божеств знания (ʾly dʿt)»[33] / «духов знания и разумения / света (rwḥy

[26] Ср. далее, например: 1QH[a] 11:3, 12:5, 17:26. (Ср.: *Исх.* 34:29–30, 35; 4Q374, фраг. 2, 2:8. Ср. также: *Матф.* 17:2; *Мк.* 9:2–3; *Лк.* 9:29.)

[27] Ср.: *Дан.* 12:3:
И разумные (wə-ha-mmaśkīlîm) будут сиять, как сияние тверди (небесной),
и обратившие многих к справедливости — как звезды, во веки вечные.

[28] Ср.: 4Q491c, фраг. 1, 13–16.

[29] Или: «царей древности»; ср., например: *Ис.* 14:13–14; *Иез.* 28:2, 14.

[30] См., например: Wise 2000, 214.

[31] Ср.: 4Q427, фраг. 7, 1:8.

[32] Ср. в противоположность, например: *Исх.* 15:11; *Ис.* 44:7; *Дан.* 11:36. Ср. также: 1QH[a] 15:28, 18:8–9.

[33] См.: 4Q400 (4QShirShabb[a]), фраг. 2, 1; 4Q401 (4QShirShabb[b]), фраг. 14, 1:7; 4Q403 (4QShirShabb[d]), фраг. 1, 1:31, 38; 4Q404 (4QShirShabb[e]), фраг. 2 + 3AB, 13; 4Q405 (4QShirShabb[f]), фраг. 4, 5, 69, 6, 58, 57, строка 6; фраг. 23, 1:8.

d't wbynh[34] / 'wr[35])», «[мо]гучих разумом в познании Вечности[36] ([g]bwry śkl bd't 'wlmym[37])»[38] на небесах принципиально отличается от людской на земле. И соответственно небесные «чудесные слова (dbry pl')»[39] никак не соотносятся со словами мира сего.

«[Что] есть приношение нашего бренного языка (lšwn 'prnw) (в сравнении) со знанием бог[ов] (bd't 'l[ym])?!»

Интерпретировать данную сентенцию можно в свете засвидетельствованного в кумранских рукописях, в частности в «Песнях субботнего всесожжения»[40], представления об особых небесных «языках знания» (lšwny d't), сосуществующих с языками людей на земле. В 4Q503 (4QpapPrQuot) *4QDaily Prayers*[a], фраг. 7-9, 3–4, например, сказано так:

«[… И мы,] сыны Твоего Завета, благословляем [Твое Имя] вместе со всеми подразделениями [света … со все]ми языками знания (lšwny d't)».

Индикативным в данной связи представляется следующий пассаж из 4Q403 (4QShirShabb[d]) *4QSongs of the Sabbath Sacrifice*[d], фраг. 1, 1:36:

whgw kbwdw blšwn kwl hwgy d't …

В Еврейской Библии глагол hāgāh употребляется как в «коммуникативном» значении: «говорить (синоним dbr в *Pi.*)» (также: «высказывать» / «сказать» (с *acc.*), «произнести», «изречь» и т. п.), так и в «когнитивном»: «размышлять», «обдумывать», «мыслить». В кумранских рукописях этот глагол употребляется именно в последнем значении, за исключением отрывка 4Q403 (4QShirShabb[d]), фраг. 1, 1:36–37[41]. В сохранившемся же без лакун и приведенном выше пассаже из строки 36 он употреблен, как представляется, в *double entente* и, соответственно, может быть интерпретирован *двояко*:

«И говорите (о) Его Славе языком всех, изрекающих знание…»

---

[34] См., например: 4Q405 (4QShirShabb[f]), фраг. 17, 3.

[35] 4Q405 (4QShirShabb[f]), фраг. 4, 5, 69, 6, 58, 57, строка 10.

[36] Согласно древнееврейским представлениям, *'олам* ('ōlām), «вечность-мир», необратимо движется вперед. Засвидетельствовано и воззрение о том, что он может смениться другим *'оламом*, и что эта последовательная смена не повторяющих друг друга *'оламов* составляет необратимо-линеарную «Вечность» ('ōlāmîm).

[37] Вариантная интерпретация: «вечных вещей / сущностей».

[38] См., например: 4Q405 (4QShirShabb[f]), фраг. 13, 5.

[39] См., например: 4Q403 (4QShirShabb[d]), фраг. 1, 1:11; 4Q405 (4QShirShabb[f]), фраг. 13, 7.

[40] 4Q405 (4QShirShabb[f]), фраг. 23, 2:12.

[41] Clines, ed. 1995, II, 487.

«И изреките Его Славу языком всех, *мыслящих* знание… (курсив наш. — *И. Т.*)».

То есть, глагол hgh может здесь использоваться кумранитами для указания на передачу информации не обычными словами «бренного языка», а *мысленно*. Ведь общение происходит на небесах на *духовном* уровне между *духовными* сущностями. И понятно, что на земле такого рода «слова» можно назвать «неизреченными» (как это и делает апостол Павел), а воспроизвести «услышанное» *духом* духовное (подобное постигается подобным!) земными словами никак нельзя.

Отсюда возникает и представление о «суждениях молчания (mšpṭy[42] šqṭ)»[43] и «тихом безмолвии (dmmt šqṭ; scil. *полном* безмолвии / тишине в земном понимании. — *И. Т.*) благословляющих бо[г]ов…»[44].

Рефлексии интуитивных озарений членов Кумранской общины, воспринимаемых в том числе и как небесные «суггестии» в потоке «семикратного света», могли найти выражение в представлении также и о *световой* коммуникации на небесах: например, в 4Q403 (4QShirShabb[d]), фраг. 1, 2:35 говорится о «тех, кто делают знание светящимся (m'yry d't) среди всех божеств света ('ly 'wr)»[45].

С другой стороны отметим, что согласно тексту уставного характера 1QSa 2:8–9 и сочинению 11Q14 (*4QSefer ha-Milhamah*), фраг. 1, 2:14–15, члены Кумранской общины верили, что «святые ангелы» посещали их сообщество (во всяком случае пребывали в нем во время сакральных действ) — естественно, незримо и безмолвно.

Ad hoc заметим, что подобного рода воззрения, по всей вероятности, сыграли ключевую роль в генезисе исихазма-молчальничества, адепты которого в своем стремлении уйти от пороков мира сего, стремились предвосхитить

---

[42] В отношении данной интерпретации слова mšpṭ ср., например: 4Q404 (4QShirShabb[e]), фраг. 4, 7–8: mšpṭy pyhw, «суждения уст Его».

[43] 4Q400 (4QShirShabb[a]), фраг. 1, 2:11.

[44] 4Q405 (4QShirShabb[f]), фраг. 19, 7.

[45] Теология божественного Света имеет фундаментальное значение в кумранских рукописях, а самоназвание кумранитов «сыны Света», по сути, являет квинтэссенцию кредо общины. При этом надо иметь в виду, что речь идет о божественном духовном свете, который соотносился кумранитами с природой того света, что был сотворен Богом в первый день Творения (*Быт.* 1:3), отличной от природы света небесных светил, созданных в четвертый день Творения (*Быт.* 1:14–19). Этот божественный Свет прямо коррелирует с этикой; ср., например, 1QS 3:19–20:

«В истоке Света — (становление) природы Правды… В руке Князя Света власть над всеми сынами праведности, путями Света они расхаживают».

как синхронное им «молчание» (в обыденном его понимании) на небесах[46], так и состояние духовных сущностей в Грядущем мире.

II

Марсилио Фичино характеризует состояние, в котором Павел «взошел на третье в божественной иерархии небо», как нахождение «в божественной абстракции души (in divina abstractione animi)» (Платоновская теология, XIII, 2, 6), когда «душа, восхищенная к Богу, пребывает очевидно ни в теле, ни вне тела (animum deo raptum nec esse evidentur in corpore nec extra corpus)» (ibid., XIII, 5, 3)[47]. Это душевное состояние сродни той «свободе души (animi)», которая возникает во время сна, — давая ей возможность предвосхитить грядущий потусторонний мир и его отдельные сущностные особенности, — и которое, по мнению Фичино, описывается в словах Орфея в «Гимне божеству сна» (Орфические гимны, LXXXVI, 2–7). Свою цитату Фичино приводит по-древнегречески и сопровождает ее латинским переводом:

> «Возвести смертным о будущем, о величайший пророк. Ты приходишь к душам (ad animas), сна покоем убаюканным, и, обращаясь к ним (настойчиво), пробуждаешь ты разум (mentem). Мысли духов[48] блаженных (Sententias numinum beatorum) через сон ты вносишь в них. *Безмолвно безмолвным* душам (*Silens silentibus* animis; в др.-греч. оригинале: *σιγῶν σιγώσαις* ψυχαῖς; курсив наш. — *И. Т.*) ты предрекаешь грядущее, тем душам (animis), чей разум (mens) чтит богов весьма тщательно» (ibid., XIII, гл. 2, 31)[49].

Идеи апостола Павла и ренессансного неоплатонизма, прежде всего М. Фичино, в той или иной форме нашли свое отражение в творчестве Шекспира[50]. В свете этого можно предположить, что в «Гамлете» Шекспир характеризует бытийную суть земного мира — «сей смертной суматохи / шумихи (this mortal coil)» (H III, 1, 75) — как words, words, words («слова, слова, слова»; H II, 2, 210) — в противоположность миру небесному, который характеризуется им как *silence* («тишина»; «молчание», «безмолвие»; H V, 2, 395). Послед-

---

[46] Не путать с «молчанием на небесах», о котором предвещается в *Откр.* 8:1!

[47] Ср.: M. Ficino, De raptu Pauli ad tertium Caelum. Сочинения «божественного теолога» Павла живо интересовали Фичино (см., например: Vasoli, 1999, 241–261; Conti 2016).

[48] Вар.: «божеств» / «богов».

[49] Пер. с лат. по: Ficino 2006.

[50] См., например: Тантлевский, 2024, 268–277. См. далее работы, указанные в примеч. 60.

няя характеристика небес, вполне возможно, как раз и возникает под влиянием Второго послания к коринфянам Павла 12:4 о «неизрекаемых словах» в Раю и, не исключено, — также и как аллюзия на идею о «безмолвном» духовном общении, выпаженную Марсилио Фичино в «Платоновской теологии о бессмертии души», XIII, 2, 31.

В диалогах имитирующего сумасшествие Гамлета выявляются, как минимум, два смысловых уровня: один ориентирован на собеседников и окружающих, другой — глубинный, выражающий точку зрения Гамлета (Шекспира) (ср., например: H II, 2, 226–229). Контекст диалога Гамлета и Полония (первого диалога, в котором Гамлет предстает как «сошедший с ума») позволяет предположить, что фраза «слова, слова, слова» (words, words, words) относится принцем не к тексту читаемой им неназванной книги, а к земному миру, аллегорически обозначаемому как the air («воздух»; H II, 2, 226; ср.: 323).

Можно допустить, что непосредственно вслед за диалогом с Полонием — в разговоре с Розенкранцем и Гильденстерном — Гамлет данную (ex hypothesi) характеристику бренному миру разъясняет на примере своей аллегории: Denmark's a prison («Дания — тюрьма»; II, 2, 262[51]):

> ROSENCRANTZ We think not so, my lord.
> HAMLET Why, then, 'tis none to you, for *there is nothing either good or bad* but thinking makes it so. To me, it is a prison (II, 2, 268–270).
>
> РОЗЕНКРАНЦ Мы так не думаем, мой господин.
> ГАМЛЕТ Ну, тогда для вас это не так; ибо *нет ничего ни хорошего, ни плохого*, но размышление делает это таковым. Для меня она — тюрьма
> (курсив наш. — *И. Т*)[52].

Определение / наименование, вещи, феномена и т. д. само по себе условно и субъективно и не передает их универсальной внутренней сути (ср.: "What's in a name?.."; NB: a name употребляется в параллелизме с a word[53]). Равным образом и аллегорические интерпретации понятий отражают лишь субъективную точку зрения («нет ничего ни хорошего, ни плохого...») — тем более, что и сами вещи и явления *сущностно* амбивалентны. Например, «как» «человек (a man)» «похож в действии на ангела, как похож в постижении на бога (in

[51] См. также: 260, 265–266, 270.

[52] Цит. по: Shakespeare, https://shakespeare.folger.edu

[53] «Ромео и Джульетта» II, 2, 46–47: "...That which we call a rose / By any other word would smell as sweet".

action how like an angel, in apprehension how like a god)» (ср.: *Пс.* 8:5)[54]; но, с другой точки зрения, его можно назвать лишь «квинтэссенцией праха» (quintessence of dust) (H II, 2, 329–332). Равно и оценка одних и тех же феноменов мира сего подчас оказывается диаметрально противоположной; особо показательно в этом отношении утверждение ведьм в начале «Макбета»: "Fair is foul, and foul is fair"[55]. Так что в определенном смысле Ф. Тютчев прав: «мысль изреченная есть ложь»[56] — во всяком случае, для всякого, кто ее не разделяет, и шире — кто не является единомышленником «изрекшего» ее[57].

Когда Гамлет говорит: «Сам сон — это всего лишь тень» (A dream itself is but a shadow; H II, 2, 279), он (в отличие от своих ориентированных на мирскую суету собеседников), по всей вероятности, под «тенью» подразумевает *отражение образа* потустороннего мира, тем более, что термин a shadow в лексиконе Шекспира как раз употребляется, кроме прочего, в значениях «образ» (как таковой), «отражение образа»[58]. В связи с аллегорией «тени»[59] отметим, что в литературе неоднократно отмечалось влияние на творчество Шекспира платонизма[60] и ренессансного неоплатонизма. Думается, что с идеями Платона Шекспир мог быть знаком, скорее, не по латинским переводам[61] его трактатов, а, например, по compendia[62] или в изложении своих коллег-«университетских умов», а также из общения со студентами лондонских университетов и академий. (Шекспир учился в стратфордской «грамматической школе», где изучали главным образом латынь, а также знакомились с древнегреческим языком.) Особо отметим, что на титуле editio princeps «Гамлета» (1603), написанного в 1601 году, засвидетельствовано, что эта трагедия

---

[54] Содержание гимна человеку, засвидетельствованного в H II, 2, 327–331, является явной реминисценцией *Пс.* 8:4–8.

[55] I, 1, 13.

[56] Ср.: Ф.И. Тютчев «Silentium!»

[57] Речи «сошедшего с ума» Гамлета (и отчасти Офелии) демонстрируют никчемность слов.

[58] Ср., например: Schmidt 1902, II, s.v.; Onions 1911, s.v.; Culpeper, Hardie, Demmen 2023, II, s.v.

[59] Этот термин неоднократно встречается у Шекспира в корреляции с релевантными воззрениями платонизма, восходящими к символу «пещеры» в «Государстве», кн. 7. (Ср.: Эсхил, Прикованный Прометей, 447–453.)

[60] 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.

[61] Ср.: Stritmatter 2017, 9–44.

[62] Ср., например: Baldwin 1944.

ставилась в Оксфордском и Кембриджском университетах. Поскольку профессиональным актерам было запрещено играть в университетах, то «Гамлета» могли ставить только студенты, у которых была рукопись трагедии еще до ее опубликования и под влиянием контактов с которыми Шекспир — гипотетически — мог вносить даже некоторую правку в свой первоначальный текст.

В монологе “To be or not to be” (где Гамлет приводит свое ultima ratio в отношении универсальной причины предпочтения человеком продолжать влачить скорбное земное бытие) «сон» (a sleep)», «сновидения» (dreams) уже выступают как метафоры состояния души в мире загробном, а понятия «умереть, заснуть (to die, to sleep)» употребляются как синонимы (H III, 1, 68–76). Восклицание “in that sleep of death what dreams may come”, «в этом смертном сне какие сновидения могут присниться» (H III, 1, 74), предполагает, что здесь подразумеваются обе возможные загробные обители: «небо» (heaven), scil. Рай, и «ад» (hell) (ср. также: H III, 1, 86: “the dread of something after death…”, «страх чего-то после смерти…»). Отметим также, что Гамлет осведомлен и об отдельных «условиях» (прежде всего этико-поведенческого характера), на основании которых душа по смерти тела попадает в ту или иную потустороннюю обитель *непосредственно*, но также — и об огненном «чистилище» (H III, 3, 77–100). Образ аналога католического представления о чистилище возникает в «Гамлете», вероятно, под определенным влиянием пассажа из Павла в *1 Кор.* 3:13–15[63]; это некое *промежуточное* состояние душ (пребывающих в “prison house”[64]), чье загробное воздаяние сразу по смерти тела не определено[65], а пребывающие в нем «духи» еще могут в «призрачном» виде (но сохраняя земные черты[66]) посещать землю и разговаривать с живущими на ней[67].

---

[63] Цит. по Женевской Библии:

Every man’s work shall be made manifest: for the day shall declare it, because it shall be reveiled by the fire:

and the fire shall try every man’s work of what sort it is.

If any man’s work, that he hath built upon, abide, he shall receive wages.

If any man’s work burn, he shall lose, but he shall be saved himself: nevertheless yet as it were by the fire.

[64] H I, 5, 19.

[65] H I, 5, 6–7, 14–28; III, 3, 89a.

[66] H III, 4, 155.

[67] О происходящем уже на этом уровне рассказывать живущим на земле запрещено (H I, 5, 18–19, 27–28). Потому людей так и страшит ожидающее их *неведомое* в мире потустороннем в целом.

В свете сказанного слова Гамлета

> "O God, I could be bounded in a nutshell and count myself a king of infinite space, were it not that I have bad dreams" (II, 2, 273–275)
>
> «О Боже, я бы мог поместиться в ореховой скорлупе и считать себя царем бесконечного пространства, если бы мне не снились дурные сны»

могут быть поняты в том смысле, что, если принц избежит ада, то окажется на небесах в качестве разумной духовной сущности.

***

В пьесах Шекспира насчитывается около 1350 ссылок на Библию и даже прямых цитат из нее[68] — по *преимуществу* Женевскую Библию[69]. В этой связи отметим, что в «Гамлете» «сон» как метафорический образ смерти явно соотносится Шекспиром с восходящим к Книге Даниила иудейским и христианским представлением о воскресении тел в Конце дней и воссоединении их с усопшими до Эсхатона душами (цит. по Женевской Библии):

> 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 (*Dan.* 12:2–3).
>
> But go thou (Daniel. — *I. T.*) thy way till the end *be*: for thou shalt rest and stand up in thy lot, at the end of the days (*Dan.* 12:13).

Именно так понимает посмертное состояние души Гамлета его друг со студенческой скамьи Горацио, восклицающий сразу по его кончине:

> … Good night, sweet prince,
> And flights of angels sing thee to thy rest (H V 2, 397–398).

Эта точка зрения представлена Шекспиром и в других произведениях[70]. Глагол to rest подчас употребляется им в значении «покойся» по отношению к душам умерших[71]. (NB: Горацио в rest (сущ.) видит *посмертный* «покой»; H V, 2, 398.)

---

[68] Bragg 2011, 142.

[69] Marx 2000; Noble 1970, 69–76; Hamlin 2013.

[70] Тантлевский 2024, 268–277.

[71] Ср. ad hoc слова Гамлета, обращенные к духу отца: Rest, rest, perturbèd spirit (I, 5, 204).

Однако Гамлет понимает «смертный сон» не как бессознательное состояние в полном покое вплоть до времени телесного воскресения, но как переход в *уже* функционирующий (параллельно земному) загробный мир, а «сновидения» — как его феномены — в том числе и устрашающие.

The rest в последней фразе Гамлета — "the rest is silence" (V, 2, 395) — это, вероятно, указание на переход души на следующую стадию ее существования — на небо, и может быть интерпретировано как «далее». (Но в данном контексте возможна и игра еще на одном значении слова rest — «покой» (отошедшей в лучший мир души); то есть, в контексте с приведенной фразой Горацио Шекспир употребляет здесь данный термин в double entente.) И сущность этого этапа существования души обозначается Гамлетом как «безмолвие», «молчание» / «тишина». Понимать фразу "the rest is silence" как указание на следующую за смертью плоти потерю индивидуальности, бездействие — по сути, небытие — невозможно, ибо Гамлету хорошо ведомо о существовании потустороннего духовного мира со «снами» (то есть, *событиями, феноменами* и т. п.) совершенно различного характера — как на небе, так и в аду (а также на некоей промежуточной стадии пребывания души — в своего рода «чистилище»[72]). Да и может ли в небытии состоять награда праведнику?..

Никакие аспекты потустороннего мира — "the undiscovered country from whose bourn no traveler returns" (H III, 1, 87–88) — как кажется, нельзя конкретно никак охарактеризовать. Под "travelers" здесь, вероятно, подразумеваются именно *умершие*, души которых находятся на небе или в аду. («Дух (spirit)» же отца Гамлета является в виде «призрака (ghost)» из некоей промежуточной фазы перехода души на небо или в ад — это еще *не вполне* потусторонний мир[73,74]). Из разряда "travelers" Шекспир *явно* исключает известных визионеров-мистиков, совершавших, по их рассказам, мистические «вояжи» на небеса в экстатических состояниях, медиумов, а также восходящие к античности рассказы о посещении загробного мира личностями прошлого, возвращавшихся к жизни[75].

---

[72] Тут разожжен «очищающий огонь», здесь «тяжко» (H I, 3, 14–29; III, 3, 89).

[73] Хотя рассказывать о нем в конкретике уже запрещено.

[74] Возможно, на уровне «чистилища» временно пребывающие там «духи», spirits, еще используют земные слова; либо же предполагалось, что они переходят на обыденную речь, возвращаясь на короткое время в земной мир в виде «призраков», ghosts.

[75] Тут релевантен, прежде всего, рассказ Эра (Платон, Государство, 10, 614b–616a; ср.: Плутарх, Застольные беседы, IX, 740bc).

Но Шекспир просто не мог не учитывать и не верить рассказу одного из высших христианских авторитетов, который еще при жизни посетил небо и вернулся назад. Возможно, — по имплицитно выраженной мысли Шекспира — отходящего в лучший мир Гамлета в последний момент жизни озаряет именно воспоминание о вознесении на небо апостола Павла и его сущностное замечание о Рае в *2 Кор.* 12:2–4…

Как представляется, на интерпретацию характеристики небесного мира как silence — а нет сомнения, что Гамлет, по мысли автора трагедии, погибая за честь и справедливость, должен был попасть именно на небо[76], — проливает свет рассказ Павла (а его послания, как уже было отмечено, оказали сильное воздействие на творчество Шекспира) о муже — по всей вероятности, апостол здесь имеет в виду самого себя, — «который был восхищен на третье небо», где «слышал» «неизрекаемые / непроизносимые слова» (*2 Кор.* 12:2–4; цит. по Женевской Библии):

> I know a man in Christ above fourteen years ago, (whether he were in the body, I can not tell, or out of the body, I can not tell: God knoweth) which was taken up into the third heaven.
> And I know such a man (whether in the body, or out of the body, I can not tell: God knoweth) how that he was taken up into Paradise, and heard words which cannot be spoken, which are not possible for man to utter[77,78].

---

[76] Ср.: H V 2, 397–398.

[77] В др.-греч. оригинале: ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

[78] Нельзя исключить имплицитную реминисценцию *2 Кор.* 12:2–4 и у Данте в начале «Рая», указывающего на следующего характера ограничение в получении сведений о небесном мире при его посещении в «трансперсональном» состоянии:

> …perché appressando sé al suo disire, следующего
> nostro intelletto si profonda tanto,
> che dietro la memoria non può ire.
> Veramente quant' io del regno santo
> ne la mia mente potei far tesoro,
> sarà ora materia del mio canto.
>
> …близясь к чаемому страстно,
> наш ум к такой нисходит глубине
> что память вслед за ним идти не властна.
> Однако то, что о святой стране
> (del regno santo, т. е. «о святом царстве» небесном. — *И. Т.*)
> я мог скопить, в душе оберегая,
> предметом песни воспослужит мне (Песнь 1; пер. М. Лозинского).

Библиография / References

Бычков, В. В. (1981) *Эстетика поздней античности*, М.: Наука.

Галанин, Р.Б. (2025) «Презентация еврейской идентичности в диалоге Клеарха из Сол О сне», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 19.1, 235–261.

Тантлевский, И.Р. (2019) «Учение Аристотеля о разумной части души в контексте "сотериологии" Платона», *Платоновские исследования / Platonic Investigations* 10.2, 187–217.

Тантлевский, И.Р. (2024) «Библейская сотериология, учение М. Фичино о "питающей душе" в "Платоновской теологии" и сонет 146 Шекспира», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 18.1, 268–277.

Тантлевский, И.Р. (2025) «"Что есть человек?": два воззрения иудеев на природу человека в персидский период», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 19.2, 1021–1035.

Штерн, М., ред. (1997), *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме*, русс. изд. под науч. и лит. ред. Н. В. Брагинской, т. I, М.; Иерусалим: Гешарим.

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.

Clines, D.J.A. (1995) *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield University Press, vol. II.

Cody, R. (1969) *The Landscape of the Mind: Pastoralism and Platonic Theory in Tasso's Aminta and Shakespeare's Early Comedies.* Oxford: Clarendon Press.

Conti, D. (2016), *Il Commentarium in Epistolas Pauli di Marsilio Ficino Studio ed edizione critica*, Pisa: Scuola Normale Superiore).

Culpeper, J., Hardie, A., Demmen, J. (2023) *Arden Encyclopedia of Shakespeare's Language*, vol. II, 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. (2006) *Platonic Theology*, Eng. transl. by M.J.B. Allen, Lat. text ed. by J. Hankin with W. Bowen, vol. 4, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Graham, D.W., ed. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press.

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'Loughtin. 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.

Kroll W., ed. (1901), *Proclus. In Platonis Republicam Commentarii*, vol. 2, Lipsiae: B.G. Teubner.

Laks, A., Most, G.W., eds. (2016) Early Greek Philosophy, vol. 6, part 1: Later Ionian and Athenian Thinkers. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.

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.

Ogden, D., ed. (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford; New York, NY: Oxford University Press.

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.

Shakespeare, W., *Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, eds. B.A. Mowat, P. Werstine, Folger Shakespeare Library, https://shakespeare.folger.edu

Schmidt, A. (1902) *Shakespeare-lexicon: A Complete Dictionary of All the English Words, Phrases and Constructions in the Works of the Poet*, vol. II, Berlin: W. de Gruyter & Co., G. E. Stechert & Co.

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. (2016) "Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaean Sect of Essenes (Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts of Them and the Qumran Community World-View", *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 10.1, 61–75.

Tantlevskij, I.R., Gromova, E.V., Gromov, D. (2021) "Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism", *Philosophies*, 6(1).2, https:// doi.org/10.3390/philosophies6010002

Tantlevskij, I.R., Evmenova, E., Gromov, D. (2024) "Identification of the network structure of the Hebrew Bible texts based upon the notion of the otherworld and the afterlife", *Humanities and Social Sciences Communications* 11, 411 https://doi.org/-10.1057/s41599-024-02911-y

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.

Vasoli, C. (1999) "Considerazioni sul 'De raptu Pauli' ", in Id., *'Quasi sit Deus'. Studi su Marsilio Ficino,* Lecce: Conte, 241–261.

Wise, M. (2000) "my kmwny b'lym, A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 7 and 1QH^{A} 25:35–26:10", *Dead Sea Discoveries* 7, 173-219.

References in Russian:

Bychkov, V.V. (1981) *Aesthetics of the Late Antiquity*, Moscow: Nauka.

Galanin, R. (2025) "The Representation of Jewish Identity in On Sleep by Clearchus of Soli", *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 19.1, 235–261.

Tantlevskij, I.R. (2019) "Aristotle's Teaching on the Rational Part of Soul in the Context of Plato's 'Soteriology' ", *Platonic Investigations* 10.2, 187–217.

Tantlevskij, I.R. (2024) "Biblical soteriology, M. Ficino's doctrine of the 'nutritive soul' in 'Plato's theology' and Shakespeare's Sonnet 146", *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 18.1, 268–277.

Tantlevskij, I.R. (2025) " 'What is Man?': Two Judaeans' Views on Human Nature in the Persian Period, *Schole* 19.2, 1021–1035.

Основные понятия позднеантичной и византийской школьной грамматической и философской теории языка: грамматики и философы о φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος и λέξις

О. Н.Ноговицин
Социологический институт РАН филиал Федерального
научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук, Санкт-Петербург
onogov@yandex.ru

Oleg Nogovitsin
The Sociological Institute of the RAS — Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Russia)

Basic concepts of the Late Antique and Byzantine school grammar and philosophical theory of language: grammatists and philosophers on φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος and λέξις

Abstract. In the paper, we analyze the basic terminological apparatus of the Late Antique and Byzantine grammar and philosophical theory of language, as well as the conceptual grounds and problem spots that determined the divergence between the concept of language among grammatists and philosophers at the stage of formalizing the grammar and philosophical knowledge where, in the imperial world of the early and classic Byzantium, they acquired a stable form of school disciplines with a unified curriculum and a primordial authoritative text. The core subject of our study is thematization of differences and identities in the gramma and philosophical interpretation of the terms φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος and λέξις. As primary research material for the philosophical school tradition, we engaged the commentaries on Aristotle's "On Interpretation", with the commentary of Ammonius of Alexandria in the first turn, for, as our paper demonstrates, it was the primary text of the Byzantine tradition of teaching the philosophical grammar and the guideline for newly written educative commentaries, paraphrases and scholia on "On Interpretation". For its part, as research material for grammar school tradition, we took commentaries on Ars grammatica of Dionysius of Thracia that, being partly preserved in the educative codices of the scholia to this treatise that held in the grammar theory of language the similar place to the first six chapters of "On Interpretation" in the philosophical branch.

Keywords: Late Antique and Byzantine grammar and philosophy, theory of language, φωνή, name, verb, sentence, affirmative sentence, speech.

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук). Asknowledgments: The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23-18-00251 (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), https://rscf.ru/en/project/23-18-00251/

© О. Н. Ноговицин, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-328-375

1. Введение

Цель этого исследования состоит в том, чтобы проанализировать базовый терминологический аппарат позднеантичной и византийской грамматической и философской теории языка, попутно рассмотрев концептуальные основания и проблемные места, определявшие расхождения между понятием о языке грамматиков и философов на том этапе формализации грамматического и философского знания, когда они в имперском мире ранней и классической Византии приобрели форму вполне единой в каждом из этих дисциплинарных изводов научного знания традиции преподавания. Как таковые и грамматика, и философия, вступая в спор друг с другом и устанавливая точки соприкосновения, по преимуществу следовали собственным моделям трансляции знания, отмеченным устойчивой терминологией, опробованными методами доказательства и фиксированными топосами полемического обсуждения тех или иных теоретических вопросов. Как следствие, такая форма нормативного устройства этих дисциплин непосредственно определяла также и устойчивость полемических стратегий в тех проблемных местах, где их собственные предметные поля пересекались.

Далее мы попытаемся разобраться в хитросплетениях использования этими науками таких понятий как φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος и λέξις[1]. С одной стороны, названные понятия, наряду с некоторыми другими, такими как γράμμα, στοιχεῖον, συλλαβή и еще шесть вместе с ὄνομα и ῥῆμα частей речи (или точнее для древней теории грамматики — частей предложения), формируют концептуальный каркас византийской грамматики, описывающей орфографию, фонетику, морфологию и синтаксис греческого языка. Но с другой — эти же понятия, за исключением λέξις, а именно определения φωνή, ὄνομα, ῥῆμα и взаимосвязей между ними вкупе с последующим определением предложения — λόγος, открывают трактат Аристотеля «Об истолковании», комментарий к первым шести главам которого, собственно, и составлял изложение философской теории языка в позднеантичных и византийских философских школах.

Сложность пересечений и расхождений тезауруса значений этих понятий в грамматике и философии непосредственно обнаруживает собственный концептуальный строй теорий языка, сформированный в этих дисциплинах,

[1] Более широкий контекст позднеантичной философской и грамматической теорий языка и круг проблем, с которыми сталкиваются исследователи, обращаясь к этим древним дисциплинарным традициям, см. в первой части работы Людвига Фладерера, в целом посвященной элементам грамматического истолкования в экзегетическом трактате Иоанна Филопона «О сотворении мира»: Fladerer 1999, 19–256.

и при этом в тем большей мере, что проблема несовпадения соответствующих позиций не могла не тематизироваться уже в ходе самой образовательной практики, коль скоро философия как высшая из наук, а значит, и последняя в порядке обучения, неизбежно вынуждена была соотносится с тем знанием, которое было по отношению к ней первично, поскольку усваивалось студентами философских школ раньше, чем они приступали к обучению философии, ведь грамматика была первой наукой или точнее искусством, той τέχνη, как предпочитали называть свою дисциплину сами грамматики, с освоения которой начиналось всякое образование. Так или иначе, позднеантичные и византийские источники грамматического и философского знания — это прежде всего тексты, написанные не только в научных, но и обязательно в педагогических целях, поскольку призваны были служить воспроизводству образованных кадров как для имперской и муниципальных администраций, так и в самих грамматических, риторических и философских школах. Поэтому, чтобы очертить круг источников предстоящего исследования, мы вначале обратимся к истории формирования философской школы в Византии в целом посредством прояснения частного ее элемента — практики обсуждения и преподавания теории языка, и уже затем обратим тот же вопрос к грамматике.

а) Источники философской школьной теории языка

Достаточно поверхностного взгляда, чтобы понять, что византийская философская теория языка сформировалась и непрерывно в течении всего тысячелетнего периода истории Византии транслировалась в рамках школьной формы образовательной традиции, возникшей как минимум в V–VI вв. в афинской и александрийской неоплатонических философских школах, где она была представлена в базовом курсе логики, с которого начиналось обучение философии, а точнее, как мы уже отметили, в практике комментария на трактат Аристотеля «Об истолковании». Насколько можно судить по имеющимся источникам, базовый для всей византийской традиции большой, опубликованный в отличии от других в авторской редакции, комментарий схоларха александрийской философской школы Аммония Александрийского (между 435/445 — между 517/526) на это сочинение Аристотеля отражает уже сложившуюся и четко распределенную по проблемным топосам толкования традицию. Сам Аммоний в самом начале проэмия к нему свидетельствует о том, что он, надеясь прибавить что-то от себя, только излагает толкование его учителя, схоларха афинской школы Прокла (412–485) (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 1.9–16), комментарий которого, как и другие более

ранние комментарии на «Об истолковании», классическая византийская школьная традиция, вероятнее всего, уже не знала, и в целом достаточно строго ориентировалась на комментарий Аммония[2]. Тот факт, что Аммоний имел дело с уже сложившимся школьным порядком истолкования, засвидетельствован также Боэцием, большой (в отличие от малого) комментарий на «Об истолковании» которого (ключевой уже для латинской традиции) достаточно точно соответствует тому же, что и у Аммония, порядку изложения и обсуждения мнений на проблемные места более ранних толкователей, при том что сам Боэций, как следует из этого его сочинения, пользовался в основном комментариями Порфирия, Ямвлиха и Сириана (ок. 375 – 437), учителя Прокла и Гермия, основателя неоплатонической школы в Александрии Египетской — отца Аммония[3].

Помимо комментария Аммония из комментариев александрийской школы сохранились два кратких, почти в три раза уступающих по объему тексту Аммония, принадлежащие Стефану Александрийскому (вторая половина VI — начало VII в.)[4] и анонимному автору, который его издатель Леонардо Таран датирует концом VI-го или VII-м веком[5]. Оба они зависят от Аммония, но отражают и особые черты развития и концептуальной формализации комментируемой тематики и терминологического словаря, происходивших на позднем этапе существования александрийской школы.

Помимо позднеантичных (или ранневизантийских) комментариев на «Об истолковании» сохранилось несколько собственно византийских комментариев[6], парафразов и схолий. Прежде всего, это парафраз Михаила Пселла (1018 — ок. 1078 или 90-е гг. XI в.) и комментарий Льва Магентина (вероятно, вторая половина XII — начало XIII в.), изданные Альдом Мануцием в Венеции в 1503 г. вместе с комментарием Аммония[7]. Оба текста в три раза меньше комментария Аммония и в основном следуют его изложению материала. Как

---

[2] Чтобы в какой-то мере прояснить этот вопрос, необходимо внимательное сравнение всех сохранившихся византийских комментариев, парафразов и схолий на «Об истолковании», чему препятствует то, что некоторые из этих текстов изданы в крайне плохом качестве еще в начале XVI в., а большая их часть не издана вовсе.

[3] См. критич. изд.: Meiser 1880.

[4] Критич. изд.: Hayduck 1885.

[5] Критич. изд.: Tarán 1978.

[6] См. также в отдельных моментах более подробный, чем наш, обзор позднеантичной и византийской традиции комментариев на «Об истолковании» К. Иеродиакону: Ierodiakonou 2019, 3–5.

[7] См.: Manutius 1503.

отмечает Катерина Иеродиакону, которая вместе Джоном Даффи в настоящее время готовит критическое издание парафраза Пселла, его текст в издании Альда не вполне совпадает с рукописными источниками, грешит множеством неверных прочтений отдельных слов и предложений, наличием пассажей, перемещенных со своего места в исходном тексте, а также иногда весьма длинных фрагментов, которые, как следует из ее примеров, в действительности принадлежат комментариям Аммония и Магентина или представляют собой анонимные схолии к тексту Аристотеля (Ierodiakonou 2002, 162–163). Из этого описания можно предположить, что таково же у Альда и издание комментария Льва Магентина. Иеродиакону с уверенностью отмечает, что последние два из перечисленных недостатков издания Альда — следствие того, что он готовил его по кодексу с «Об истолковании» Аристотеля в центре страниц и расположенными на полях комментариями Аммония, Пселла и Магентина, а также краткими схолиями анонимных схолиастов. Поэтому он и издал все три комментария вместе, неудачно отделив их друг от друга и от сопутствующих схолий (Ibid., 163).

Эта подборка достаточно ясно отражает предпочтения византийцев в оценке и отборе для образовательных целей комментариев на «Об истолковании». Вероятнее всего, краткие сочинения Пселла и Магентина были ориентированы на доступное для большинства учеников изложение материала, содержащегося в традиции толкований на «Об истолковании», в то время как комментарий Аммония мог использоваться для уточнения тех или иных мест учителями и продвинутыми учениками. На исключительно учебный характер сочинения Пселла указывает Иеродиакону, предложив убедительное обоснование этого предположения. Хотя сам Пселл чаще всего называет свое сочинение ὑπόμνημα (или реже ὑπομνηματισμός)[8], а иногда просто σύγγραμμα, либо же σύνταγμα, тем не менее в большинстве рукописей оно названо παράφρασις, что точно отражает характер проделанной им работы. Ее основные черты кратко обозначил родоначальник жанра Фемистий (317 — ок. 388), который, сравнивая свои схолии к Аристотелю со схолиями, написанными прежними комментаторами, утверждал, что решил создать гораздо более короткие труды, чтобы студентам было легче их изучать и запоминать (Them. *in APo.*: Wallies 1900, 1.2–16). В свою очередь, византийский комментатор Ари-

[8] Это имя, наряду с ὑπομνηματικαὶ ἐξηγήσεις, ἐξηγητικὰ ὑπομνήματα, или кратко ἐξηγητικά либо ὑπομνήματα, точно соответствует одному из основных обозначений философского комментария в поздней античности (как и комментариев грамматиков или христианских авторов). См.: Scholten 1996, 15–20.

стотеля Софоний (вероятно, кон. XIII — нач. XIV вв.) сравнивая комментарии, составленные Александром Афродисийским, Аммонием, Симпликием и Филопоном, и парафразы Фемистия, которому, по его словам, среди прочих последовал в своих логических трудах Пселл (Sophon. *in de An.*: Hayduck 1883, 1.21), указывает на три основных различия между ними: 1) объем схолий в комментариях значительно больше, чем в парафразах; 2) классический комментарий представляет собой толкование текста Аристотеля последовательно фрагмент за фрагментом, тогда как авторы парафразов встраивают его в свой текст и поясняют в непрерывном потоке, как если бы они самим были Аристотелем; 3) комментаторы стремятся предоставить научное понимание трудов Аристотеля, в то время как создатели парафразов заинтересованы в использовании своих трудов для более элементарных учебных целей и поэтому часто добавляют много полезных правил и примеров, чтобы облегчить изучение мысли Аристотеля (Sophon. *in de An.*: Hayduck 1883, 1.4–3.9). Всем этим критериям строго соответствует сочинение Пселла, включая частое использование метода изложения доктрин Аристотеля в форме вопросов и ответов, а также использование повелительного наклонения, второго лица и глаголов, относящихся к процессу обучения. Таким предстает парафраз Пселла в большинстве рукописей, однако в своем издании Альд добавил комментируемые фрагменты текста Аристотеля, которые были избыточны для текста Пселла и постоянно прерывают его, хотя их изложение уже содержится в тексте, а кроме того, в издании Альда отсутствует множество имеющихся в рукописях логических диаграмм, которые были призваны облегчить понимание текста[9] и без которых пояснения Пселла во многих местах непонятны (Ierodiakonou 2002, 164–168).

В целом парафраз Пселла представляет собой краткое изложение комментария Аммония, ориентированное на простоту и удобство для понимания учеников, хотя в отдельных местах Пселл дополняет аргументы Аммония или даже выбирает иную стратегию истолкования, и помимо этого демонстрирует особое внимание к грамматической терминологии, указывая на некоторые спорные моменты между философским и грамматическим толкованием отдельных вопросов (Ibid., 168–179). На текст Аммония целиком ориентирован и комментарий Льва Магентина (Bydén 2020, 1073). Об этих предпочтениях в области источников обучения доктринам, содержащимся в «Об истолковании», говорит и комментарий на этот текст, созданный в самом конце

[9] Примечательно, что уже в комментарии к «Об истолковании» Стефана мы встречаем объемное приложение, целиком состоящее из диаграмм, что также подчеркивает преимущественно учебный характер его комментария.

византийской эпохи Геннадием Схоларием (ок. 1400 — 1472/1473)[10], который среди множества фрагментов из переводов латинских авторов (большая часть его комментария составлена из парафразов и цитат, извлеченных из комментария Фомы Аквинского) из греческих комментаторов упоминает только двоих: однажды обсуждает мнение Аммония (Μπαλκογιαννοπούλου [Balcoyiannopoulou]) 2018, 144.22–146.11) и один раз приводит небольшую цитату из парафраза Пселла, достоинства логических парафразов которого, как свидетельствует приведенное упоминание Софония, снискали ему высокую репутацию в византийской комментаторской традиции (Ibid., 43.21–44.2).

Кроме этих византийских текстов также имеется сборник схолий на «Об истолковании», сохранившийся в кодексе Vaticanus graecus 244 и приписываемый опять же Льву Магентину. Этот сборник, как и другие его собрания схолий к «Органону», в отличие от упомянутого комментария на «Об истолковании», состоит из общего введения, построенного по модели александрийских комментариев на Аристотеля, и собрания кратких схолий к отдельным местам текста Аристотеля, причем он не ориентирован напрямую на Аммония, но предположительно представляет собой переработку более древних схолий различного происхождения (Bydén 2020, 1073). Кроме этого собрания, сохранилось также собрание схолий в кодексе Parisinus graecus 1917, приписанное на полях Михаилу Эфесскому (известен в первой половине XII в.), которые, по словам изучавшего их Микеле Трицио, представляют собой фрагменты парафраза Пселла (Ierodiakonou 2019, 4[11]). И те, и другие схолии не изданы, как еще не издан и комментарий на «Об истолковании» Георгия Пахимера (1242 — ок. 1310), представляющий собой часть его большого комментария ко всему Органону. Помимо этого, можно упомянуть очень сжатое воспроизведение некоторых основных концептов, представленных в «Об истолковании», в знаменитом «Кратком изложении логики» Никифора Влеммида (1197–1269) (Nicephorus Blemmides *Epitome logica*: PG, 885–930).

Описанную традицию подбора учебных текстов в 1430-е гг. решился прервать Геннадий Схоларий (Μπαλκογιαννοπούλου [Balcoyiannopoulou]) 2018, 29*–35*). В преподавании философии Аристотеля он ориентировался преимущественно на переведенные им самим латинские комментарии, что вызвало активное неприятие в интеллектуальном сообществе Константинополя. В связи с этим в послании императору Константину XI Палеологу,

[10] Критич. изд.: In Aristotelis “De Interpretatione” cum continuatione auctoris scholastici hactenus ignoti; versio Georgii Scholarii; ed. Ir. Balcoyiannopoulou (Μπαλκογιαννοπούλου [Balcoyiannopoulou]) 2018).

[11] Ссылка на неопубликованную статью Трицио.

использованном им в качестве предисловия к его комментарию на «Исагогу» Порфирия, Схоларий просил защитить его от несправедливых нападок (Petit, Sidéridès, Jugie 1936, 3.36–4.20), и подробно объяснял причины своего предпочтения латинских комментариев греческим и арабским, полагая их более полными и завершенными (Ibid., 1.27–3.36).

Все сказанное указывает на то, что философская теория языка как часть обучения логике в византийскую эпоху постепенно определилась со своей научной и учебной базой. Эталоном научного качества выступал комментарий Аммония на «Об истолковании», самый полный и сложный, уступавший по сложности только комментируемому тексту, черта трактата Аристотеля, которую отмечали почти все комментаторы. Все другие тексты, написанные в Византии, были призваны только облегчить процедуры усвоения учениками знаний и запоминания материала, и именно этими целями фактически оправдывал попытку своей реформы на латинский лад даже Геннадий Схоларий. Нечто подобное мы встречаем и в школьной теории грамматики.

б) Источники грамматической школьной теории языка

Византийцы были наследниками, защитниками и поборниками литературного наследия некогда единой Римской империи в ее греческом изводе, исправляя тексты, комментируя, и пытаясь прояснить то, что было написано классическими авторами, готовя учебные и научные пособия в форме различного типа словарей, эпитом, текстологических исследований и т.п.[12] Общеизвестно, что начальное обучение грамматике в Византии ориентировалось на приписывавшийся авторству Дионисия Фракийского (ок. 170-90 гг. до н.э.) небольшой трактат Ars grammatica[13], комментарии и схолии к которому составили основу византийской традиции грамматического образования[14]. Не сохранилось ни одного полного комментария к Ars grammatica, и мы, по сути, имеем дело уже со сложившейся традицией преподавания, основными учебными материалами которой были кодексы, содержавшие собрания тематически упорядоченных по форме деления Ars grammatica на параграфы фрагментов из различных комментариев, часть из которых повторялась в разных кодексах, в то время как в другой части они отличались. При этом в

[12] Об античной и византийской грамматике см.: Montanari, Matthaios, Rengakos 2015; Dickey 2007; специально о византийской грамматике см.: Robins 1993.

[13] Критич. изд.: Uhlig 1883 (GG I.1).

[14] Критич. изд.: Hilgard 1901 (GG I.3).

собраниях схолий к Ars grammatica Дионисия упоминаются в качестве источников в основном авторы, деятельность которых чаще всего относится к концу VI — первой половине VII в. (Мелампод, Стефан) и к первой половине VIII в. или даже к IX в. (Гелиодор, Хиробоск), хотя очевидно наличие значительных фрагментов более позднего времени. Вероятно, комментарии авторов именно этого времени составили концептуальный каркас традиции школьной грамматики в Византии, хотя содержащиеся в текстах схолий списки определений терминов и постоянные уточнения этих определений говорят о ее давних истоках.

Ars grammatica Дионисия, как и дополнявшие ее в части систематизации правил изменения форм имен и глаголов «Каноны» Феодосия Александрийского (предположительно IV в.)[15], представляла собой чисто дидактическое сочинение. Помимо совсем краткого изложения частей грамматического искусства (касающихся исправления, чтения, экзегезы и критики стихотворных и прозаических текстов) в основной своей части Ars grammatica излагала орфографию, фонетику и морфологию греческого языка, лишь немного касаясь синтаксиса — в этой области непревзойденным авторитетом оставался Аполлоний Дискол (II в.), сочинения которого, однако, ничуть не походили на учебные пособия, но скорее на сложные и обстоятельные исследования. Соответственно, комментарии к Ars grammatica, как и к «Канонам» Феодосия, среди которых наибольшим авторитетом пользовался до настоящего времени целиком сохранившийся комментарий Георгия Хиробоска (примерно первая пол. IX в.)[16], призваны были восполнить характерные для исходных текстов краткость, неполноту и почти полное отсутствие теоретических обоснований и семантических объяснений правил и концептов. Ту же роль играли и другие грамматические трактаты византийской эпохи, посвященные данной тематике, но все они удерживались в своей терминологии и поле теоретических истолкований в концептуальном пространстве, заданном Ars grammatica Дионисия[17].

Сам по себе выбор Ars grammatica в качестве базового учебника, опять же, как и в случае «Об истолковании» Аристотеля, столь темного и краткого, что

---

[15] Критич. изд.: Hilgard 1889 (GG IV.1), 1–99 (Theodosii Alexandrini Canones isagogici de flexione nominum et verborum).

[16] Критич. изд.: Hilgard 1889 (GG IV.1). P. 101–417 (Georgii Choerobosci diaconi et oecumenici magistri Prolegomena et scholia in Theodosii Alexandrini Canones isagogicos de flexione nominum); Hilgard 1894 (GG IV.2), 1–372 (Georgii Choerobosci diaconi et oecumenici magistri Prolegomena et Scholia in Theodosii Alexandrini Canones isagogicos de flexione verborum).

[17] См.: Robins 1993. 28–39.

прояснение его определений и оправдание темнот и недоговоренностей требовало обширных комментариев, как оказалось, в отличие от утвердившейся в филологии XIX в. точки зрения, имеет не столь раннее происхождение, если посмотреть на даты жизни его автора. Древность Ars grammatica и авторство Дионисия для основной части трактата большая часть научного сообщества уже не принимает, и, соответственно, не очевиден временной рубеж, когда эта образовательная традиция стала доминирующей. Большинство современных исследователей, следуя концепции В. Ди Бенедетто[18], переносит время создания основной части Ars grammatica из II — начала I в. до н.э., времени жизни Дионисия Фракийского, в промежуток между III и V вв. н.э., оставив за Дионисием авторство только начальных параграфов трактата[19]. При этом основой аргументации, на которую опирается такая датировка, является: 1) несоответствие содержания основной части текста Ars grammatica и сообщений о взглядах Дионисия у Аполлония Дискола, что было замечено еще комментаторами Ars grammatica: Дионисий, как и стоики, определял местоимение как особый тип артикля и не объединял имена собственные и нарицательные (ὄνομα и προσηγορία) в один класс, а глагол, подобно Аристотелю и стоикам, определял как выражение, обозначающее предикат (κατηγόρημα), в отличие от Ars grammatica, где, как и в первой части определения Аристотеля, но посредством грамматических категорий подчеркивается его функция обозначения времени, — к этому списку несоответствий можно добавить опирающуюся на сообщение Присциана датировку отделения причастия от глагола (автором которого, как и в случае объединения собственных и нарицательных имен, указывался грамматик Трифон, писавший во времена императора Августа)[20]; 2) отсутствие упоминаний об Ars grammatica у авторов до V в.; 3) расхождения Ars grammatica в терминологии, содержании и порядке обсуждения с технико-грамматическими папирусами I–V вв. н.э. за исключением определенных сходств, обнаруживаемых в отдельных

[18] См.: Di Benedetto 1958; Di Benedetto 1959; Di Benedetto 1973; Di Benedetto 1990.

[19] Как правило, исследователи подтверждают принадлежность Дионисию первых 4-х или 5-ти параграфов, либо как Ж. Лалло, — 10-ти (Lallot 1998, 25–26). В поздних текстах Ди Бенедетто обосновывал точку зрения об аутентичности только 1-го параграфа (см.: Di Benedetto 2000, 396–397). См. обзор позиций и аргументации: Pagani 2011, 31–32.

[20] См. обзор этих замечаний и обсуждения авторства трактата в схолиях к Ars grammatica: Di Benedetto 1958. 171–178; Robins 1993, 42–43; Pagani 2011, 33.

папирусах II–IV вв.[21]; 4) соответствие датировки первого папируса, содержащего фрагмент Ars grammatica (V в.), первым упоминаниям Ars grammatica и представленных в ней концепций у грамматиков и философов последней четверти V — первой четверти VI в. — Тимофея Газского, Аммония Александрийского и Присциана[22].

Среди этих сообщений наиболее интересно свидетельство Аммония в его комментарии на «Об истолковании», которое, по сути, дает ответ на вопрос о времени, когда традиция грамматического образования, ориентированная на трактат Дионисия, уже стала главной и даже безальтернативной. Оно позволяет поместить окончательное оформление грамматической дисциплинарной практики вокруг комментариев к Ars grammatica, как минимум, в то же время, хотя быть может с очень небольшим запозданием, когда подобная консолидация в рамках одной школы происходит и с философией, т.е. во вторую половину V — начало VI века. Вероятно, именно около этого времени грамматика и философия уже оформились в единую для каждой из них школьную традицию, и если грамматики в ретроспективном обращении к процессу формирования собственной теории продолжали делить философские определения по школам и именам, то философы стали апеллировать к грамматике как к нормативно однородному и полностью оформленному с точки зрения теоретического инструментария знанию.

Свидетельство Аммония хорошо и тем, что оно позволяет ввести нас в самую сердцевину спора грамматиков и философов, в ходе ответа на вопрос, почему Аристотель, в отличие от грамматиков, начинает развертывание философской теории языка не с букв и слогов — мельчайших элементов конструкции языка, а со слова, и при этом выбирает в качестве термина для его обозначения столь многозначное имя как φωνή. Тем самым этот вопрос сразу же включает нас в контекст исследования поставленной нами проблемы различия в терминологическом аппарате обеих дисциплин, который философия и грамматика унаследовали из исходных для них текстов традиции. На поверхности дискурса оно очевидно: в отличие от Аристотеля, к которому восходит первичное деление элементарных грамматических единиц, обладающих лексическим значением, на φωνή, ὄνομα и ῥῆμα, автор Ars grammatica терминологически означает произносимое человеком «слово» именем λέξις, не прибегая в его определении к φωνή (Dion. Thracx *Ars gramm.* 11: Uhlig 1883,

[21] См. обсуждение в контексте вопроса о подлинности Ars grammatica сложностей, возникающих с выявлением и доказательством аутентичности таких сходств: Pagani 2014, там же литература по вопросу. См. также: Pagani 2011, 34–35.

[22] См. общий обзор проблемы: Pagani 2011, 30–38.

22.4), и начинает изложение морфологии греческого языка с определений буквы и слога, не говоря уже о том, что его список частей речи вовсе не ограничивается именем и глаголом, которых, согласно Аристотелю, достаточно для формирования предложения (λόγος), — их у Дионисия восемь: имя, глагол, причастие, артикль, местоимение, предлог, наречие и союз[23]. Как мы увидим далее, эти различия принципиальны и касаются разницы в самом видении языка в теоретических горизонтах грамматики и философии.

2. Когда Ars grammatica Дионисия Фракийского стала центральным текстом школьной грамматики? Свидетельство Аммония

Первые зафиксированные письменные свидетельства об Ars grammatica относятся к концу V — началу VI в., и то из них, что принадлежит Аммонию Александрийскому явно говорит о том, что на момент написания и публикации его комментария на «Об истолковании» этот трактат являлся основным учебником при изучении грамматики как минимум в Александрии Египетской, а судя по нашим знаниям о циркуляции студентов между образовательными центрами империи, и во всех ближневосточных провинциях. Дионисий Фракийский — это единственный грамматик, на которого среди множества отсылок к мнениям грамматиков ссылается по имени и Ars grammatica которого цитирует Аммоний (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 23.22). Он цитирует фрагмент из пояснения Дионисия относительно вопроса о том, почему буквы (τά γράμματα) в грамматике также называются элементами (τά στοιχεία) (6 параграф), и делает это таким образом, что становится ясно, что Ars grammatica должна была восприниматься его студентами как тот авторитетный текст, содержание которого они обязаны помнить едва ли не дословно, поскольку без более полного контекста, содержащегося у Дионисия, причем предполагающего этимологический комментарий к его тексту, на что именно указывает Аммоний этой цитатой было бы совершенно не понятно.

Само по себе взятое в целом рассуждение Аммония (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 23.10–29), очевидно, было вызвано сложностями, с которыми сталкивались студенты, уже получившие грамматическое образование, переходя к изучению принятых в философских школах для описания языковых явлений терминологии и моделей истолкования и доказательства. Отсюда, видимо, и

[23] «Τοῦ δὲ λόγου μέρη ἐστὶν ὀκτώ· ὄνομα, ῥῆμα, μετοχή, ἄρθρον, ἀντωνυμία, πρόθεσις, ἐπίρρημα, σύνδεσμος» (Dion. Thracx *Ars gramm.* 11: Uhlig 1883, 23.1–2).

появился вопрос, на который отвечает Аммоний: почему Аристотель, утверждая, что Ἔστι … οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ («те, что в звучании [т.е. в произносимом слове], есть символы претерпеваний в душе, а те, что написаны, [есть символы] тех, что в звучании [т.е. в произносимом слове]») (Arist. *Int.* 1, 16a3–4), и говоря о τὰ γραφόμενα, прямо не говорит о буквах? Иными словами, почему он молчит о тех, с точки зрения грамматики, первичных, далее не делимых (безчастных) элементах, посредством соединения которых в слога, и далее в слова, как носители значения, из которых состоят речи, и произносимое, и написанное равнозначно указывают на соответствующие им предметы, так что разницу между письмом и произнесением нет необходимости принимать во внимание. Как замечает Аммоний, текст Аристотеля не говорит, что γράμμα и στοιχεῖον являются символами тех, что есть в звучащем (произносимом) слове (ἐν τῇ φωνῇ), но скорее такими символами являются для него те, что написаны (τὰ γραφόμενα). Согласно Аммонию, этим вопросом могут задаться те ученики, кто не понял еще предыдущего изложения позиции Аристотеля: он говорит только об именах и глаголах, которые высказываются тремя способами, как 1) те, что мыслятся, 2) те, что произносятся, и 3) те, что записываются, причем произносимые являются символами мыслимых, а записываемые (у Аристотеля, в отличие от мыслимого и произносимого, в случае записываемых используется именно причастная форма — τὰ γραφόμενα, которая как бы требует дополнения именами и глаголами) — произносимых, и в этом уже заключен ответ на вопрос (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 23.10–16). К смыслу этого ответа мы перейдем далее, здесь же Аммоний предлагает тем, кто полагает, что исследование Аристотеля распространяется на всю лексику (все, что говорится и пишется) просто, т.е. без различий и ограничений (ἐπὶ πᾶσαν ἁπλῶς λέξιν ἐκτείνεσθαι τὴν θεωρίαν), вплоть до букв и отдельных звуков, не только вспомнить, что (1) посредством и γράμμα, и στοιχεῖον называют как письменный отпечаток (или отображение) (ὁ γραφόμενος … τύπος) каждого из элементов (букв), так и произнесение (ἐκφώνησις), с помощью которого озвучивается каждый из них, но так же и то, что (2) имя γράμμα прежде всего обозначает начертание (χαρακτῆρα), сделанное посредством письма (процарапывания) (διὰ ξύσεως), а имя στοιχεῖον — произнесение, “διὰ τὸ ἔχειν στοῖχόν τινα καὶ τάξιν” φησὶν ὁ Διονύσιος («“поскольку [элементы] имеют определенные строй и порядок”, [как] говорит Дионисий») (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 23.16–22).

В своем комментарии к этому месту Дэвид Бланк замечает (Blank 2014, 145, n. 119), что цитата из Дионисия не выполняет здесь функцию подтверждения высказанного Аммонием мнения. Дело в том, что если бы это было так, то

Аммоний поставил бы цитату из Дионисия после идущего у Аммония первым замечания о том, что грамматиками общепринято отождествлять γράμμα и στοιχεῖον, а не после последующего указания на имеющееся между ними различие, поскольку Дионисий старается показать как раз их тождество. Сам Дионисий в своем процитированном Аммонием пояснении смысла наличия второго имени для обозначения буквы отсылает читателя к грамматическому доказательству по этимологии, которая для στοιχεῖον состоит из двух частей: первая часть — имя στοῖχος, т.е. «строй, ряд», как полагает Бланк, была принята для обозначения порядка письменного абецедария, или последовательности букв в алфавите, порядка, который, как считалось, был оправдан именами букв опять же по их этимологии (ἄλφα от ἀλφεῖν, что означает «находить», так что имя отсылает к первой найденной букве, βῆτα, потому что она ἐπιβέβηκε, т.е. «поднялась» на вторую позицию, и т. д.[24]); вторая часть — имя τάξις, как считалось, относится к правилам, управляющим последовательностью фонем в произносимых словах[25]. Все эти разъяснения отсутствуют у Аммония, так что, чтобы понять его рассуждение, студенты должны были точно знать и текст Дионисия, и его этимологический контекст, который должен был стать им известным от учителей грамматики или из опубликованных комментариев к трактату Дионисия[26].

Аммоний, видимо, намеренно ставит цитату из Дионисия после указания на различие между γράμμα и στοιχεῖον, чтобы одновременно подчеркнуть и то, что грамматики их отождествляют[27], и то, что они сами хорошо знают — хотя

---

[24] См. полный, включающий все буквы ряд таких этимологических разъяснений, сохранившийся в двух вариантах в схолиях к Дионисию: Schol. Marc.: Hilgard 1901, 320.8–323.15; Schol. Lond.: Hilgard 1901, 488.13–490.6.

[25] См. варианты демонстрации и анализа данной, подразумеваемой в тексте Дионисия этимологии στοιχεῖον в схолиях: Schol. Vat.: Hilgard 1901, 192.8–11, 192.12–23, 193.3–7; Schol. Marc.: Hilgard 1901, 317.21–24, 318.8–16.

[26] Сам Дионисий не разворачивает этимологию στοιχεῖον: «γράμματα δὲ λέγεται διὰ τὸ γραμμαῖς καὶ ξυσμαῖς τυποῦσθαι· γράψαι γὰρ τὸ ξῦσαι παρὰ τοῖς παλαιοῖς, ὡς καὶ παρ' Ὁμήρῳ "Νῦν δέ μ' ἐπιγράψας ταρσὸν ποδὸς εὔχεαι αὔτως". Τὰ δὲ αὐτὰ καὶ στοιχεῖα καλεῖται διὰ τὸ ἔχειν στοῖχόν τινα καὶ τάξιν» («γράμματα (буквы) называются так потому, что изображаются черточками и царапинами, ведь γράψαι [означает] у древних "процарапывать", как и у Гомера: "Ты, у меня лишь пяту оцарапавши, столько гордишься" (*Il.* XI.388). Они же называются и στοιχεῖα (элементами), поскольку имеют определенные строй и порядок») (Dion. Thracx *Ars gramm.* 6: Uhlig 1883, 9.1–6).

[27] См., например, место в комментарии Мелампода, где сопутствующие свойства (παρέπεται) элементов как связанные с письмом, так и с произнесением без различия даются в общем списке, а именно: письменное начертание (χαρακτὴρ) по форме фигуры (треугольная, полукруглая, дугообразная и т.д.), имя (ἄλφα, βῆτα и т.д.), сила

это и не следует непосредственно из этимологии στοιχεῖον, — что буква в своем начертании и произнесении все же не совсем одно и то же[28]. Против их отождествления в пользу мнения Аристотеля Аммоний выдвигает следующий аргумент: если бы Аристотель, говоря о τὰ ἐν τῇ φωνῇ и τὰ γραφόμενα, говорил о γράμμα и στοιχεῖον, то произношение не было бы названо символом имени (σύμβολον … τοῦ ὀνόματος), но скорее его частью (μέρος), тогда как начертание (χαρακτὴρ) и в самом деле было бы обоснованно названо символом, поскольку для одного и того же произношения можно придумать разные начертания, т.е. τά γράμματα. По словам Аммония, поскольку и имя στοιχεῖον, и имя γράμμα обычно применяются к произношению, причем собственное (κυριώτερον) имя для произношения здесь στοιχεῖον, а общее (и для произношения, и для его антонимической противоположности — написания) (κοινότερον) — имя γράμμα, Аристотель не стал использовать ни στοιχεῖον, ни γράμμα, но сказал τὰ γραφόμενα, поскольку это выражение более ясно (φανερώτερον) означало бы отпечатки (отображения) элементов (τοὺς τύπους τῶν στοιχείων), т.е. произносимых звуков (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 23.23–29). Бланк отмечает (Blank 2014, 145, n. 120), что суть аргумента в том, что ученики сразу поняли бы, что, если бы Аристотель под τὰ γραφόμενα имел в виду и γράμμα, и στοιχεῖον в их неотличимости, то произношение любой из букв не могло бы быть символом ее имени, но только его частью, как, например, произношение α не является символом имени этой буквы — ἄλφα, но только его частью, тогда как письменное начертание α является символом произношения и имени этой буквы, и самой этой буквы, поскольку его можно заменить и другим начертанием.

Таким образом, Аммоний деликатно и со скрытой иронией указывает ученикам на то, что если мы так же, как и грамматики, будем отождествлять γράμμα и στοιχεῖον, то они уже не смогут быть символами друг для друга, а если

(δύναμις) звучания (длинный, краткий, с придыханием, гласный, согласный и т.д.), порядок (τάξις) (например, перед гласными или согласными, или же после) (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 31.19–24). Схолии дают несколько вариантов классификации παρέπεται элементов, их обсуждение и предметное истолкование см.: Fuchsbauer 2014, 44–46.

[28] Например, Мелампод, вслед за Дионисием, утверждает положение о тождестве между γράμμα и στοιχεῖον (ταὐτόν ἐστι στοιχεῖον καὶ γράμμα), но следом указывает, что «истина же в том, что στοιχεῖον есть произнесение, а γράμματα есть образы и начертания (τὸ δὲ ἀληθές, ὅτι στοιχεῖον μέν ἐστιν ἡ ἐκφώνησις, γράμματα δὲ αἱ εἰκόνες καὶ οἱ χαρακτῆρες)» (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 32.16–20). Ср.: Schol. Vat.: Hilgard 1901, 192.26–28; Schol. Lond.: Hilgard 1901, 496.2–3.

их различим, то только отдельная γράμμα может быть символом для произнесения имени означаемой ею буквы, взятой как элемент, и самой этой буквы. Из этого следует, что Аристотель, говоря о τὰ γραφόμενα как о символе τὰ ἐν τῇ φωνῇ, говорил о начертаниях, символически (в виде отпечатков-отображений) означающих те звуки (элементы), что содержатся в отдельных завершенных звучаниях человеческого голоса, т.е. в единицах человеческой речи, заключающих в себе понятный смысл (мыслимое, или то, что Аристотель называет претерпеваниями в душе), иначе говоря, в произносимых словах. Именно в этом значении он и употребляет φωνή. При этом, как подразумевает Аммоний, если бы ученики были внимательнее, то поняли, бы что Аристотель имеет в виду заняться не любой φωνή, но только именами и глаголами (и тем, что им соответствует), поскольку только их сочетание в речи дает завершенное понятие о высказываемом, — и более того, не просто именами и глаголами в их сочетании, но только такими их сочетаниями, которые выражают утверждение или отрицание, т.е. высказывают истину или обнаруживают ложь относительно того, что мыслится в высказываемом.

По существу, комментарий Аммония к первым трем главам «Об истолковании» во многом сводится к своеобразному переписыванию терминологии современной ему грамматической теории применительно к задачам Аристотеля. Главное, что он делает вслед за Аристотелем, — переопределяет понятия φωνή, ὄνομα и ῥῆμα.

Как мы видели, текст рассмотренного нами истолкования подразумевал, что ученики Аммония понимают φωνή в широком смысле звучаний человеческого голоса. Но в «Об истолковании» Аристотеля, согласно определению Аммония, φωνή означает всякое звучащее слово человеческого языка, или, как он говорит, так обозначая слово, «простое [членораздельное] звучание» (ἁπλῆ φωνὴ), определяя такие звучания «как означающие вещей, которым они были назначены (ὡς σημαντικὰς τῶν πραγμάτων οἷς ἐτέθησαν)» (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 10.4–5). У такого звучания одно и то же подлежащее (ὑποκείμενον) с ὄνομα, ῥῆμα, φάσις и ὅρος, т.е. все они различаются только лишь отношением. Как простое, ἁπλῆ φωνὴ абстрагировано от любых отношений, кроме отношения к вещи, которую оно означает, но, будучи рассмотрено со стороны своей грамматической формы в предложении (например, одно φωνὴ сочетается с артиклями, а другое нет, но, в отличие от первого, имеет временные формы), обнаруживается как нечто различное, например, как имя или глагол (или другая часть речи). В свою очередь, если имя или глагол рассматривается как часть утверждения или отрицания (ὡς μέρος … καταφάσεως ἢ

ἀποφάσεως), то такое φωνὴ, взятое как имя или глагол, называют именем «выражение» (φάσις), если же любое из них используется в силлогизме, то оно называется «термин» (ὅρος) (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 9.28–10.31)[29].

Такое значение φωνή отличалось от того, что было принято в грамматике, где это слово использовалось скорее как родовое обозначение для всего, что относится как к минимальной единице речи, имеющей значение, т.е. к слову, независимо от того, записано оно или произнесено, так и вообще к человеческой речи. К грамматической традиции понимания φωνή и соответственно всех основных единиц деления человеческой речи мы и перейдем, чтобы после выяснить чем предметно отличалось понимание этих вопросов и соответствующее ему ограничение значений терминов в философии.

3. Грамматическое понятие о φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος и λέξις

Грамматическая традиция определяет посредством имени φωνὴ и букву, и слово, и само собой слоги, описывает тональности и в широком смысле означает в целом акты произнесения на человеческом языке.

а) Буква как φωνή

Так, Мелампод в своем комментарии, почти целиком сохранившемся в Scholia Vaticana, сетуя на отсутствие определения буквы у Дионисия, определяет ее следующим образом: «Что же тогда есть элемент? Произнесение, или иначе: первичное и безчастное [т.е. неделимое на части] человеческое звучание (Τί οὖν ἐστι στοιχεῖον; Ἡ ἐκφώνησις· καὶ ἄλλως· ἡ πρώτη καὶ ἀμερὴς τοῦ ἀνθρώπου φωνή» (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 31.5–7), и далее поясняет, что никакой из элементов уже не может быть разделен, тогда как слог делится на два, три и даже более элементов. Следом Мелампод приводит еще одно определение: «элемент — это то наименьшее, из чего состоит нечто сложное, и то наименьшее, на что оно разлагается (στοιχεῖόν ἐστιν ἐξ οὗ ἐλαχίστου συνίσταταί τι ἐν συνθέσει καὶ εἰς ὃ ἐλάχιστον ἀναλύεται)», и действительно, снова поясняет он, как сказано в определении (ὡς ἔφη ὁ ὅρος), из этих наименьших состоят слоги, из слогов слова (ἀπὸ τῶν συλλαβῶν αἱ λέξεις), из слов предложения (ἀπὸ τῶν λέξεων οἱ λόγοι), из предложений стихи и прозаические сочинения (ἀπὸ τῶν λόγων τὰ ποιήματά τε καὶ τὰ συγγράμματα); и наоборот, стихи и прозаические сочинения разлагаются на предложения, предложения на слова, слова на слоги, а слоги

[29] Аммоний следует разработанной еще Порфирием семантической теории четырех стадий наложения имен. См.: Lloyd 1990, 38; Ebbesen 1990, 141–171.

на элементы, но не дальше, так как элемент уже не может разложиться на что-либо меньшее, чем он сам (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 31.7–17). Мелампод здесь перечисляет все составляющие, из которых составляются для грамматика все, независимо от автора и жанра, главные предметы его занятий — поэтические и прозаические сочинения. Далее в Scholia Vaticana мы находим ряд определений, дополняющих основное определение Мелампода: «элемент есть первичное и безчастное человеческое звучание; или: записанное безчастное звучание; или: наименьший звук звучания греческого [языка] (Στοιχεῖον … ἐστιν ἡ πρώτη καὶ ἀμερὴς τοῦ ἀνθρώπου φωνή, ἢ φωνὴ ἐγγράμματος ἀμερής, ἢ φωνῆς Ἑλληνίδος φθόγγος ἐλάχιστος)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 182.12–14). Scholia Marciana дает для στοιχεῖον тот же набор определений элемента, что и Scholia Vaticana, добавляя только ἐκφώνησις ἀμερής («неделимое произнесение») (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 316.27–29). Предваряют этот ряд определения философов: приписываемое Кратету («наименьшая часть звучания (φωνῆς μέρος [τὸ] ἐλάχιστον)», с пояснением: «он сказал: “наименьшая часть” как [взятая] по отношению ко всецелому составу [или: системе] записанного звучания (“μέρος ἐλάχιστον” εἶπεν ὡς πρὸς τὸ ὅλον σύστημα τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς)») и второе — Аристотелю («простое и неразделимое звучание, [являющееся частью] составного (ἁπλῆ καὶ ἀδιαίρετος φωνὴ τῆς κατὰ σύνταξιν»)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 316.24–27)[30]. Scholia Londinensia для 6 параграфа Ars grammatica о букве даже содержит отдельный раздел, в котором представлены краткие истолкования различных философских (Диогена Вавилонского, Платона, Эпикура, Демокрита и стоиков) и грамматических определений φωνή (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 482.2–483.10), а в разделе Περὶ στοιχείου мы находим первые два определения элемента из Scholia Vaticana, а также еще одно, представляющее собой толкование определения, приписанного в Scholia Marciana Аристотелю при помощи текста в том же месте поясняющего определение Кратета: «элемент есть звучание [являющееся] частью составного [звучания], наименьшей по отношению ко всецелому составу [или: системе] записанного звучания (στοιχεῖόν ἐστι φωνὴ τῆς κατὰ σύνταξιν μέρος ἐλάχιστον πρὸς ὅλον τὸ σύστημα ἐγγραμμάτου φωνῆς)». Кроме того, в Scholia Londinensia отмечается не только обычное отождествление γράμμα и στοιχεῖον, но и наличие различия между ними как между записанным и произносимым, так что γράμμα вполне в соответствии с философским понятием определяется как знак элемента (γράμμα … σημεῖον στοιχείου) (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 483.15–22).

[30] Ср. начало определения буквы (элемента) в «Поэтике» Аристотеля: Arist. *Po.* 20, 1456b22.

б) Слог как φωνή

Следующая устойчивая языковая единица, к которой обращаются грамматики, — это слог. Согласно определению Дионисия, «слог есть, строго говоря, слияние согласных с гласным или гласными (Συλλαβή ἐστι κυρίως σύλληψις συμφώνων μετὰ φωνήεντος ἢ φωνηέντων)» (Dion. Thracx *Ars gramm.* 7: Uhlig 1883, 16.7–17.1). Уже из этого определения видно, что имя φωνὴ является корневым для имен составляющих слога звучаний, каковыми являются гласные и согласные звучания — φωνήεντα καὶ σύμφωνα. Схолиасты, однако, дополняют определение Дионисия. Мелампод дает такое определение: «слог есть, строго говоря, слияние согласных с гласным или гласными, проговариваемое без перерыва под одним тоном[31] и на одном выдохе (συλλαβή ἐστι κυρίως σύλληψις συμφώνων μετὰ φωνήεντος ἢ φωνηέντων ὑφ' ἕνα τόνον καὶ ἓν πνεῦμα ἀδιαστάτως λεγομένη)» (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 48.13–15), дополняя определение Дионисия, чтобы исключить возможность спутать слог с любым из предложений, книгой прозы или поэмой, коль скоро все они состоят из сочетаний гласных и согласных, но ничто не произносится одним тоном, на одном выдохе и без перерыва. Однако, поскольку так произносятся также и отдельные слова, Мелампод уточняет, что это определение слога в действительности законченное, т.е. совершенное (τέλειος), поскольку все слова, начиная с двусложных и далее, делятся именно на слога, в то время как слога делятся только на буквы. Данное определение вместе с пояснениями Мелампода есть не только в Scholia Vaticana, но и в Scholia Marciana. Другое определение с подобным по смыслу пояснением мы находим в Scholia Londinensia: «слог есть подходящее сочетание элементов, проговариваемое без перерыва под одним тоном и на одном выдохе (συλλαβή ἐστι συμπλοκὴ στοιχείων κατάλληλος ὑφ' ἕνα τόνον καὶ ἓν πνεῦμα ἀδιαστάτως λεγομένη)» (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 508.26–27). Это же определение (с несущественной заменой завершающего его слова λεγομένη на ἀγομένη) содержится и в Scholia Marciana (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 346.10–12), где за ним следует еще одно: «слог есть подходящее сочетание элементов, [согласных] с гласным или гласными, лишенное мысли (συλλαβή ἐστι συμπλοκή στοιχείων κατάλληλος μετὰ φωνήεντος ἢ φωνηέντων χηρεύουσα νοῦ)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 346.12–13). Данное определение уже содержит указание на то, что слог является таким сочетанием букв, которое, в отличие от слова, не несет смысла, т.е. не обладает, как и сами буквы, значением. И буквы, и слога, конечно, в качестве терминов, означаю-

[31] Под тоном, т.е. под ударением.

щих части, из которых в итоге составляется слово, имеют смысл в рамках теории грамматики, но ни одна буква и ни один слог сами по себе не означают вещи или события, существующие сами по себе, а не только как элемент в составе чего-то другого, существовавшие или способные появится в будущем, которые доступны при посредстве букв и слогов для понимания. Этот прагматический момент понимания языка является господствующим как в античной и византийской грамматике, так и в философии этого времени.

в) Слово и предложение в грамматической теории

Именно этот момент, по словам Меламподa, упускает в своем определении слова Дионисий: «слово есть наименьшая часть предложения (Λέξις ἐστὶ μέρος ἐλάχιστον τοῦ κατὰ σύνταξιν λόγου[32]» (Dion. Thracx *Ars gramm.* 11: Uhlig 1883, 22.4), которое нужно дополнить фразой νοητόν τι σημαῖνον, так что, когда нас спросят «Что есть слово?», мы смело ответим: «Наименьшая часть предложения, означающая нечто мыслимое (Μέρος ἐλάχιστον τοῦ κατὰ σύνταξιν λόγου νοητόν τι σημαῖνον)» (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 56.16–25). Буквы и слога не означают ничего понятного, и даже однобуквенные или односложные слова (прежде всего артикли, местоимения, предлоги, союзы) имеют значение не потому, что они состоят из одной буквы или слога, но поскольку расположены вместе с другими словами в должном и подобающем порядке произносимого предложения (ἐν δεούσῃ καὶ πρεπούσῃ τάξει προφερομένου λόγου) (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 56.25–31). Как утверждает Мелампод, Дионисий не от незнания высказывал определение слова эллептически (ἐλλιπῶς), т.е. пропустив его часть, но, как и в случае определения слога, «он как пишущий для начинающих, то есть в комментарии, некоторые вещи обходил молчанием (ὡς πρὸς εἰσαγομένους ἤτοι ἐν ὑπομνήματι γράφων τινὰ παρεσιώπησε)» (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 56.20–22)[33]. Это ясно из определения пред-

[32] В исходном для комментаторов тексте Дионисия τοῦ κατὰ σύνταξιν λόγου (или в номинативе: ὁ κατὰ σύνταξιν λόγος) грамматически обозначает предложение как составленное из слов законченное по смыслу высказывание. Соответственно, то же терминологическое значение в грамматике приобретает и просто λόγος.

[33] Это пояснение Мелампод добавляет в случаях неполноты определений, формулируемых Дионисием. Вероятно, с одной стороны, он исходит из того, что дело теоретических сочинений, обсуждающих основные понятия грамматики, является прикладным к устному обучению. Это заметки для памяти, к чему и сводится первоначальное значение комментария, в то время как тот, кто уже стал грамматиком, прежде всего, занимается исправлением и критикой письменных поэтических и

ложения, которое он дает, чтобы не оставить читателя в неведении относительно соответствующей части определения слова: «Предложение же есть сложение слов в прозе, выявляющее законченное [или: совершенное] размышление (Λόγος δέ ἐστι πεζῆς λέξεως σύνθεσις διάνοιαν αὐτοτελῆ δηλοῦσα)» (Dion. Thracx *Ars gramm.* 11: Uhlig 1883, 22.5). В этом определении Дионисий указывает, что предложение представляет собой экспликацию законченного размышления, а соответственно, и слово должно представлять его часть, т.е. иметь законченный смысл, который в сочетании с другими смыслами дает завершенное размышление. Мелампод поясняет, что Дионисий ограничивает свое определение словами в прозе, т.е. разговорной речью, отделяя ее от речи, написанной в метре (или размером), поскольку «сложение слов в размере, означающее законченную [или: совершенную] мысль, называется периодом (ἔμμετρος σύνθεσις τῶν λέξεων τελείαν ἔννοιαν σημαίνουσα περίοδος καλεῖται)». А поскольку «αὐτοτελῆ» в силу равнозначности может быть употреблено вместо «τελείαν», то в ответ на вопрос о том, что есть предложение, можно сказать: «сложение слов в разговорной речи, означающее законченную [или: совершенную] мысль (Σύνθεσις λέξεως τῆς καταλογάδην τελείαν ἔννοιαν σημαίνουσα)» (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 57.7–11).

Можно привести и другой, основанный на определении Дионисием предложения вариант его дополненного определения слова, как пишет комментатор в тексте сохранившемся в Scholia Vaticana (возможно, Стефан): «Разъяснив буквы и слога, далее искусный [Дионисий] переходит к рассуждению о слове, [и делает это] обоснованно, ведь из элементов же [сложены] слога, из слогов слова, из слов размышления, из размышлений законченное [или: совершенное] предложение, так что в самом деле он обучает начинающих по порядку (Διεξελθὼν ὁ τεχνικὸς περὶ τῶν στοιχείων καὶ περὶ τῶν συλλαβῶν λοιπὸν παραβαίνει εἰς τὸν περὶ τῆς λέξεως λόγον, εἰκότως· καὶ γὰρ ἀπὸ τῶν στοιχείων συλλαβαί, ἀπὸ δὲ συλλαβῶν λέξεις, ἀπὸ δὲ λέξεων διάνοιαι, ἀπὸ δὲ διανοιῶν ὁ τέλειος λόγος· ὥστε οὖν κατὰ τάξιν τοὺς εἰσαγομένους ἐκπαιδεύει)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 211.25–212.1). Однако слово определено Дионисием плохо, поскольку таково же и определение элемента, но уместнее было сказать иначе: «[слово есть] наименьшая часть размышления, [выраженного] предложением (μέρος ἐλάχιστον διανοίας

прозаических текстов, так что написание учебных текстов — идея, которую наилучшим образом реализовал Дионисий, оказывается случайным продуктом практик устного обучения. С другой стороны, так позволительно поступать родоначальникам традиции, но их продолжатели уже стремятся к полному комментарию, занимаясь исправлением и критикой их собственных текстов.

τοῦ κατὰ σύνταξιν λόγου)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 212.1–4)[34], т.е. добавить «размышление» в определение Дионисия, взяв это слово из его же определения предложения. В согласии с таким аппаратом терминов этот автор, указав на исключение Дионисием из определения слов, сложенных в метре, дает такое определение предложения: «[предложение есть] подходящее сложение слов, соответствующее [или: равное] размышлению (σύνθεσις λέξεων κατάλληλος διάνοιαν ἀπαρτίζουσα)», поскольку предложение сложено из размышлений, размышление же из слов (ὁ γὰρ λόγος ἐκ διανοιῶν, ἡ δὲ διάνοια ἐκ λέξεων), а из размышления, т.е. из связанных мыслей, складывается законченное, или совершенное, предложение (ἐκ … διανοίας συνίσταται ὁ τέλειος λόγος) (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 214.4–12)[35].

Оба приведенные определения слова, как и у Дионисия, не содержат φωνή, однако несколькими строками ниже уже процитированного нами определения слова комментатор из Scholia Vaticana дает еще одно: «слово есть записанное звучание, исполняющее нечто мысленное (λέξις ἐστὶ φωνὴ ἐγγράμματος νοητόν τι ἀποτελοῦσα)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 212.22–23). В этом определении λέξις предстает в качестве итога записи произнесенного слова, фиксирующей на письме определенный смысл. То же определение слова мы находим в тексте другого автора (предположительно Гелиодора) в Scholia Londinensia (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 512.35–36), которое он предваряет еще одним исправлением определения Дионисия, которое он только дополняет указанием на завершенность предложения, взятым из определения Дионисием предложения: «Ἔστι δὲ λέξις μέρος ἐλάχιστον τοῦ κατὰ σύνταξιν λόγου αὐτοτελές» (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 512.27–28), а после воспроизводит еще одно более развернутое определение слова с пояснением к завершающему его причастию: «слово есть наименьшее записанное безчастное звучание, отдельно проговоренное и отдельно помысленное, проводимое (или говоримое, или произносимое) под одним тоном и на одном выдохе (“λέξις ἐστὶν ἐλαχίστη φωνὴ ἐγγράμματος ἀμερὴς ἰδίᾳ ῥητὴ καὶ ἰδίᾳ νοητή, ὑφ’ ἕνα τόνον καὶ ἓν πνεῦμα ἀγομένη” ἢ λεγομένη ἢ προφερομένη)» (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 513.1–3). Контекст обсуждения последнего из этих определений обнаруживается в одном из фрагментов в Scholia Marciana: оказывается данное определение не содержало слова ἐλαχίστη (т.е. указания на то, что слово — это наименьшее звучание), кроме

[34] Scholia Marciana содержат еще один вариант данного рассуждения, соединенного с аргументацией Мелампода по этому вопросу, так что оба определения (и данное, и то, что предлагает Мелампод) оказываются в одном поле аргументации (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 353.9–22).

[35] Ср. еще одно обсуждение дионисиевого определения предложения с данным вариантом его правки: Schol. Marc.: Hilgard 1901, 355.16–32.

того, к итоговому определению автор этого фрагмента добавляет более полное пояснение к слову ἀγομένη: ἢ λεγομένη ἢ προφερομένη, ἀδιαφόρως γὰρ λεκτέον («проводимое, или говоримое, или произносимое, ибо следует сказать, не проводя различия») (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 352.35–40). В другом фрагменте в Scholia Marciana, который открывает раздел Περὶ λέξεως, еще одно, совсем краткое и очевидно неполное, определение слова через звучание без каких-либо пояснений помещено непосредственно за определением Дионисия: «Что есть слово? Наименьшее звучание, представляющее собой часть предложения (Τί ἐστι λέξις; Φωνὴ ἐλαχίστη μέρος λόγου παριστῶσα)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 352.21).

Однако следует различать в определениях слова и предложения Дионисием два момента: σύνθεσις (сложение) и παράθεσις (рядоположение) — имя, которое соответствует κατὰ σύνταξιν в его определении слова. Данное различие в этом случае соответствует различию меду синтезом и анализом в философии. Комментатор из Scholia Marciana в связи с этим среди множества приведенных им определений имени λόγος (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 353.29–355.15), поскольку оно омонимично и грамматику нужно выбрать правильное с точки зрения грамматики значение, дает его следующее определение как предложения: «Говорят λόγος и [в значении] рядоположения слов, выявляющего законченное [или: совершенное] размышление, то есть предложение, как [например, такое] “закончи предложение”, которое [таким образом] становится состоящим из частей, то есть одночастным, двухчастным, трехчастным, четырехчастным, пятичастным, шестичастным, семичастным, есть же [такое], что составлено и из восьми частей (Λέγεται λόγος καὶ ἡ αὐτοτελῆ διάνοιαν τῶν λέξεων δηλοῦσα **παράθεσις**, τουτέστιν **ὁ κατὰ σύνταξιν λόγος**, ὡς τὸ “τελείωσον τὸν λόγον”, ὃς μερικὸς γίνεται, τουτέστι μονομερὴς καὶ διμερὴς καὶ τριμερὴς καὶ τετραμερὴς καὶ πενταμερὴς καὶ ἑξαμερὴς καὶ ἑπταμερής, ἔστι δ’ ὅτε καὶ ἀπὸ τῶν ὀκτὼ μερῶν συνιστάμενος)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 354.7–11). Вероятно, тот же комментатор немногим далее, исходя из этого различия поясняет развернутое определение слова: «слово есть наименьшее записанное безчастное звучание, отдельно проговоренное и отдельно помысленное, проводимое под одним тоном и на одном выдохе». В нем ἰδίᾳ ῥητὴ καὶ ἰδίᾳ νοητή соответствует παράθεσις слов в предложении, а ὑφ’ ἕνα τόνον καὶ ἓν πνεῦμα их σύνθεσις (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 355.24–29).

г) Имя и глагол как части предложения

Рядоположение слов в предложении означает и позволяет выявить различие и число частей предложения (λόγου μέρη) (или в более привычном для

русской грамматики именовании: частей речи), из которых оно сложено. В зависимости от того, сколько их присутствует в предложении без учета повтора одних и тех же, предложения разделяются по рядоположению слов в них в порядке от одночастных, т.е. состоящих из одного глагола (это часть предложения, которая может составлять законченное, или совершенное, предложение, поскольку глагол при употреблении в речи в таких случаях подразумевает и то, что действует), до восьмичастных, т.е. тех, в которых есть все восемь. Тот же комментатор из Scholia Marciana приводит в пример предложение из «Илиады» «πρὸς δ' ἐμὲ τὸν δύστηνον ἔτι φρονέοντ' ἐλέαιρε» (*Il.* XXII.59) (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 354.18–20), в котором есть все восемь частей предложения и только восемь слов (по порядку: предлог, союз, местоимение, артикль, имя, наречие, причастие и глагол), и которое Мелампод описывает как очередное подтверждение божественности вдохновения, украшавшего стихи Гомера, и его первенства среди поэтов (Comment. Melamp.: Hilgard 1901, 58.13–19)[36].

Частей предложения — восемь, однако главных из них — только две: имя и глагол, поскольку без их сложения никакие комбинации других частей предложения между собой не могут в итоге дать законченное предложение. Дионисий определяет имя и глагол следующим образом: «Имя есть склоняемая часть предложения, обозначающая тело или дело, тело — такое, как камень, дело — такое, как воспитание, и говоримая обще и особенно, обще — так, как человек, лошадь, особенно — так, как Сократ[37] (Ὄνομά ἐστι μέρος λόγου πτωτικόν, σῶμα ἢ πρᾶγμα σημαῖνον, σῶμα μὲν οἷον λίθος, πρᾶγμα δὲ οἷον παιδεία, κοινῶς τε καὶ ἰδίως λεγόμενον, κοινῶς μὲν οἷον ἄνθρωπος ἵππος, ἰδίως δὲ οἷον Σωκράτης)»; «Глагол есть беспадежное слово, принимающее времена, лица и числа и представляющее действие или претерпевание (Ῥῆμά ἐστι λέξις ἄπτωτος, ἐπιδεκτικὴ χρόνων τε καὶ προσώπων καὶ ἀριθμῶν, ἐνέργειαν ἢ πάθος παριστᾶσα)» (Dion. Thracx *Ars gramm.* 11: Uhlig 1883, 24.11–15, 46.4–5). Например, комментатор из Scholia Vaticana, поясняя эти определения, дает следующие общие определения имени и глагола: «Так вот, собственное [свойство] имени обретается в том, чтобы обозначать сущность; сущность же есть нечто самосуществующее само

[36] Ср.: Schol. Marc.: Hilgard 1901, 357.29–36.

[37] Напомним, что в античной и византийской теории языка имена делились на нарицательные (αἱ προσηγορίαι) и собственные, хотя стоики полагали, что это разные части речи, мнение, опровержению которого во всех комментариях на трактат Дионисия отводилось особое выделенное место. Отметим также, что имена нарицательные включали, помимо существительных в современной терминологии, также прилагательные.

по себе, не связанное другим для того, чтобы быть; из сущностей одни являются чувственно воспринимаемыми, другие умопостигаемыми. Собственное [свойство] глагола [обретается] в том, чтобы обозначать дело; дела же свершаются посредством людей, либо в качестве действующих, либо в качестве претерпевающих (Τοῦ μὲν οὖν ὀνόματος ἴδιον τυγχάνει τὸ οὐσίαν σημαίνειν· ἔστι δὲ οὐσία αὐθύπαρκτόν τι καθ' ἑαυτό, μὴ δεόμενον ἑτέρου εἰς τὸ εἶναι· τῶν δὲ οὐσιῶν αἱ μέν εἰσιν αἰσθηταί, αἱ δὲ νοηταί. Τοῦ δὲ ῥήματος ἴδιον τὸ σημαίνειν πρᾶγμα· τὰ δὲ πράγματα διὰ τῶν ἀνθρώπων κατορθοῦται ἢ ὡς ἐνεργούντων ἢ ὡς πασχόντων)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 215.26–30). Этот комментатор (возможно, Стефан), по сути, использует здесь ту же терминологию (ἴδιον, οὐσία, αὐθύπαρκτόν, καθ' ἑαυτό) и определение сущности, что и современные ему преподававшие в неоплатонических школах философы, однако контекст определения ключевых для начал грамматики терминов οὐσία и πρᾶγμα восходит у него, как и у автора трактата Ars grammatica и других его комментаторов, к стоической теории языка. Он указывает как собственное свойство имени — обозначение сущности, которая сама по себе выражает нечто, либо чувственно воспринимаемое, либо умопостигаемое. Первое — это тело из определения имени Дионисия, второе — дело, как нечто постигаемое умом или абстрагированное от деятельности. Под ними понимается следующее: «Тело в собственном смысле есть нечто, имеющее три измерения: длину, глубину, ширину, — что подпадает под наши чувства, поскольку тела мы видим, или касаемся их, или вкушаем, тогда как дело — это то, что схватывается только размышлением и созерцательно, как сказал и сам искусный [Дионисий] (Σῶμα μέν ἐστι κυρίως τὸ τριχῇ διαστατόν, μήκει βάθει πλάτει, ὅπερ ὑποπίπτει τῇ ἡμετέρᾳ αἰσθήσει· τὰ γὰρ σώματα ὁρῶμεν ἢ ψηλαφῶμεν ἢ ἀπογευόμεθα· πρᾶγμα δέ, ὃ μόνῃ διανοίᾳ καὶ θεωρητικῶς λαμβάνεται, ὡς καὶ αὐτὸς εἶπεν ὁ τεχνικός)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 217.10–14)[38]. Соответственно, собственное свойство глагола — обозначать именно дело, но прежде всего не в качестве умопостигаемого объекта — а именно, в качестве обозначения той или иной сферы деятельности, что делает имя (например, παιδεία из определения Дионисия), а по преимуществу как то или иное конкретное действие или претерпевание сущности или физической вещи, как таковое осмысленно схватываемое только в уме[39].

[38] Ср.: Schol. Marc.: Hilgard 1901, 360.5–13; Schol. Lond.: Hilgard 1901, 524.13–18.

[39] См. в связи с этим о проблеме инфинитива в античной и византийской теории грамматики, возникшей в виду того, что он не указывает на конкретное действие субъекта: Мажуга 2011.

д) Спор о первенстве между именем и глаголом

Применительно к порядку (ἡ τάξις) составления предложения и рассмотрения его частей имя ставится на первое место. Однако, по словам комментатора из Scholia Vaticana: «Относительно порядка стоит исследовать, почему он [т.е. Дионисий] поставил имя на первое место, хотя глагол рождается прежде его по природе, поскольку дела всегда рождаются прежде сущности. Но в оправдание того, что имя правильно поставлено перед глаголом, хватит того, что, даже если глагол и поставлен прежде имени по природе, но все же именно через сущности являются дела (Περὶ δὲ τῆς τάξεως ἄξιον ζητῆσαι, τί δή ποτε τῶν ἁπάντων προέταξε τὸ ὄνομα, τοῦ ῥήματος προγενεστέρου ὄντος τῇ φύσει· ἀεὶ γὰρ τὰ πράγματα τῶν οὐσιῶν προγενέστερά εἰσιν. Καὶ τοῦ μὲν ῥήματος ὅτι δικαίως τὸ ὄνομα ⟨προ⟩τέτακται, ἀποχρήσει εἰς ἀπολογίαν, ὅτι εἰ καὶ προτέτακται τῇ φύσει τὸ ῥῆμα, ἀλλ’ οὖν γε διὰ τῶν οὐσιῶν τὰ πράγματα φαίνεται)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 216.8–13). В комментарии на параграф Ars grammatica о глаголе в тех же схолиях эта позиция резюмируется как нечто неизбежное и весь комментарий к этому параграфу начинается следующей фразой: «Глагол по необходимости размещается после имени, ведь хоть он и первенствует по природе, но, поскольку без сущности он не является, мы согласились с тем, чтобы имя стояло на первом месте (Τὸ ῥῆμα ἀναγκαίως μετὰ τὸ ὄνομα κατετάγη· τῇ φύσει μὲν γὰρ πρωτεύει, διὰ δὲ τὸ δίχα τῆς οὐσίας μὴ φαίνεσθαι συγκεχωρήκαμεν τὸ ὄνομα προτάττεσθαι)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 244.5–7). Ту же точку зрения представляет в своем комментарии Гелиодор, но без указания на первенство глагола по природе, хотя явно имея в виду контекст полемики по поводу первенства имени или глагола: «И притом имя первенствует, поскольку получает свое место согласно сущности, глагол же является вторым, поскольку [получает свое место] согласно делам. Так что по необходимости глагол поставлен после имени, в силу чего оно первенствует в отношении других частей предложения (Καὶ τὸ μὲν ὄνομα πρεσβεύει, ὅτι κατὰ οὐσίας τίθεται, τὸ δὲ ῥῆμα δευτερεύει, ὅτι κατὰ πραγμάτων· ἀναγκαίως τοίνυν μετὰ τὸ ὄνομα τὸ ῥῆμα τέτακται, καθὸ πρεσβεύει τῶν ἄλλων μερῶν τοῦ λόγου)» (Comment. Heliodor.: Hilgard 1901, 71.5–8).

Схолии к Дионисию не содержат прямых указаний на источники отразившегося в этих высказываниях спора о первенстве составляющих каркас всякого предложения имени или глагола. Утверждение о первенстве глагола по природе, вероятно, отсылает к давним дискуссиям, сопутствовавшим формированию школьной теории грамматики. Вероятно, первенство глагола по природе скорее следует понимать чисто грамматически: по природе, т.е. непосредственно в конкретном предложении, в том естественном порядке, в

каком оно произнесено или записано (на это указывает формулировка в первой из приведенных цитат: ὅτι εἰ καὶ προτέτακται τῇ φύσει τὸ ῥῆμα), в отличие от теоретического рассмотрения в смысле выявления первенствующей части среди частей предложения[40] (хотя объяснение первенства глагола в этой цитате тем, что дела рождаются прежде сущности, а потому и глагол рождается прежде имени, неоднозначно). С этой точки зрения, гипотетически речь могла бы идти 1) о конкретных предложениях, где глагол по отношению к имени оказывался на первом месте, что невероятно, учитывая тот факт, что глагол не слишком часто предшествует имени в предложениях; 2) о лексикографических определениях, где инфинитив мог занимать место определяемого по его значениям имени; 3) просто об одночастных предложениях из одного глагола или других предложениях с бóльшим количеством частей, где в соответствии с синтаксисом греческого языка отсутствует местоимение; но с наибольшей долей вероятности могло подразумеваться 4) особое совершенство глагола, который в греческом способен составить одночастное предложение, т.е. понятное и в этом смысле совершенное предложение, в то время как имя, подобно всем другим частям предложения, на это неспособно. Последнее объяснение в качестве весомого аргумента, включающего оценку с точки зрения технического совершенства природы глагола, по существу, подкрепляет второе и третье.

На третье и косвенно на четвертое объяснения отчетливо указывает повторение того же топоса полемики, указывающего на первенство сущностей и их имен перед делами и означающими их глаголами, в отношении дел и лиц, т.е. лиц глагола, в одном из фрагментов Scholia Londinensia, автор которого вступает в спор со мнением, о том, что само имя появляется после дела, так как по природе дела являются первыми в отношении лиц (ἐπεί, φασιν, αὐτὸ ὄνομα τοῦ πράγματος ὑπάρχει, ἔστι δὲ πρῶτα φύσει τῶν προσώπων τὰ πράγματα). Он присоединяется к противоположному мнению: «в самом деле, поскольку дело видится через лицо, то лучше ставить на первое место лицо, через которое познается дело; дело, стало быть, занимает второе место, поскольку с лицом и через лицо оно по природе вместе и мыслится, и является (ἐπεὶ τοίνυν τὸ πρᾶγμα διὰ προσώπου ὁρᾶται, ἄμεινον προτάττεσθαι τὸ πρόσωπον, δι’ οὗ τὸ πρᾶγμα γνωρίζεται· δεύτερον δὴ τὸ πρᾶγμα, ἅτε δὴ σὺν προσώπῳ καὶ διὰ προσώπων φύσει νοούμενον, ἅμα καὶ φαινόμενον)» (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 558.21–30)[41]. На эту

[40] На эту мысль меня натолкнул Дмитрий Черноглазов.

[41] Ср. это же обсуждение, но без указания на первенство глагола по природе: Schol. Marc.: Hilgard 1901, 400.5–18.

связь указывает и неизвестный автор компиляции Grammatica, приписывавшейся Феодосию Александрийскому[42], когда он, отстаивая первенство имени перед глаголом посредством первенства сущностей перед делами, указывает, что именно сущность действует и претерпевает, испытывая то, что выражает глагол, т.е. сами действия и претерпевания, и соответственно в этих глаголах можно сомыслить именительный падеж, без чего сущность в одном из трех грамматических лиц не была бы проявлена вовсе, т.е. предложение бы не состоялось, поскольку не было бы понятно: «Имя же стоит прежде глагола, потому что имя говорится в отношении сущностей, а глагол в отношении дел. Сущности же главнее дел <…> Перед глаголом же по необходимости лежит имя. Ведь действовать и претерпевать есть [свойства] сущности, в отношении которой совершается полагание имен, из которых, а именно имен, возникает свойство глагола. А это и есть действие и претерпевание. Можно поэтому иметь сомыслимым в самих этих глаголах именительный падеж, без которого не могла быть явлена сущность, в первом и втором лице определенная, и в третьем лице неопределенная (Προτέτακται δὲ τὸ ὄνομα τοῦ ῥήματος, ὅτι τὸ ὄνομα κατ᾽ οὐσιῶν λέγεται, τὸ δὲ ῥῆμα κατὰ πραγμάτων. Κυριώτεραι δέ εἰσιν αἱ οὐσίαι τῶν πραγμάτων· <…> Πρὸ τοῦ ῥήματος δὲ ἐξ ἀνάγκης κεῖται τὸ ὄνομα. Ἐπειδὴ τὸ ἐνεργεῖν τε καὶ πάσχειν τῆς οὐσίας ἐστί, καθ᾽ ἣν ἡ Θέσις τῶν ὀνομάτων ἐστίν· ἐξ ὧν ὀνομάτων δηλαδὴ ἡ ἰδιότης τοῦ ῥήματος γεννᾶται. Τοῦτο δέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ πάθος. Ἔνεστι τοιγαροῦν συννοουμένη ἐν αὐτοῖς τοῖς ῥήμασιν ἡ εὐθεῖα, ἧς ἄνευ οὐχ οἵα τέ ἐστιν ἡ οὐσία δηλωθῆναι, ἐν μὲν τῷ πρώτῳ καὶ δευτέρῳ προσώπῳ διωρισμένη, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ προσώπῳ ἀδιόριστος)» (Goettling 1822, 17.31–18.16). Иными словами, только различая в уме лица глагола по его окончаниям в данном конкретном предложении, и зафиксировав по именительному падежу субъект действия и претерпевания, читающий или слушающий понимает, о ком и о чем идет речь, т.е. соединяет дело с чувственно данным или воображаемым действующим лицом, которое в этом смысле первее собственного действия.

Помимо уже указанного объяснения первенства глагола перед именем тем, что дела рождаются прежде имени, которое выглядит как простая тавтология (поскольку как глагол в греческом предложении часто не нуждается в субъекте, так и дело, выражающее действие или претерпевание субъекта, его уже заранее подразумевает), у византийских грамматиков мы все же встречаем объяснение точно соответствующее третьему и четвертому из предложенных выше оснований аргументации тех, кто полагал, что глагол по природе предшествует имени. Это делает Иоанн Харакс, фрагменты из комментария которого на «Каноны» Феодосия Александрийского сохранил

[42] Изд.: Goettling 1822, 1–197 (Grammatica).

патриарх Александрийский Софроний[43], причем он ставит вопрос о доказательстве первенства по природе именно имени: «Имя же по природе поставлено впереди глагола, а “по природе” я говорю не о [порядке] самих по себе слов, поскольку в этом отношении как части [предложения] они [т.е. имя и глагол] существуют одновременно, но о [порядке] вещей, о которых они сказываются [или сказуемыми которых являются], ибо имя означает сущность, а глагол — привходящее, ведь очевидно же, что привходящее второе относительно того, с чем вместе оно пришло, а еще и потому, что [имя] уничтожает [вместе с собой глагол]. Однако некоторые недоумевают, говоря, почему глагол, производящий совершенное одночастное предложение, как в случае “пишу”, не поставлен прежде имени, ибо если бы тебя пишущего спросили “что делаешь?”, и ты ответил бы “пишу”, ты выскажешь совершенное предложение. Говорим же, потому что так имя привносится как означающее сущности, от которой [исходит] действие, ведь местоимение означает видимую сущность, и согласно этому скорее имя получило первое место (Προτέτακται δὲ τοῦ ῥήματος φύσει τὸ ὄνομα· φύσει δὲ λέγω οὐχὶ αὐτῶν τῶν λέξεων· κατὰ τοῦτο γὰρ μέρη ὄντα ἅμα ἐστίν· ἀλλὰ τῶν πραγμάτων ὧν εἰσι κατηγορικά· τὸ γὰρ ὄνομα οὐσίαν σημαίνει, τὸ δὲ ῥῆμα συμβεβηκός· δῆλον δὲ ὅτι δεύτερον τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ᾧ συμβέβηκεν· ἔτι δὲ καὶ ὅτι συναναιρεῖ. Ἀποροῦσι δέ τινες λέγοντες, πῶς τὸ ῥῆμα μονομερῆ λόγον ποιοῦν τέλειον, ὡς ἐν τῷ “γράφω”, οὐ προτάσσεται τοῦ ὀνόματος· εἰ γάρ τινι ἐρωτήσαντί σε γράφοντα “τί ποιεῖς;” ἀποκρίνοιο “γράφω”, τέλειον λόγον ἐρεῖς. Λέγομεν δέ, ὅτι καὶ οὕτω συνεισφέρεται ὄνομα τὸ σημαῖνον τὴν οὐσίαν, ἀφ’ ἧς ἡ ἐνέργεια· ἡ ἀντωνυμία δὲ δήλην τὴν οὐσίαν σημαίνει, καὶ κατὰ τοῦτο μᾶλλον τὸ ὄνομα τὴν πρώτην εἴληφε τάξιν)» (Hilgard 1894, 376.34–377.8). Прежде всего, Харакс указывает на тех грамматиков, кто действительно придерживался точки зрения, что глагол первенствует по природе перед именем, поскольку глагол, в отличие от имени может составить одночастное совершенное, т.е. законченное, предложение. Важно, что он указывает на способ смыслового обоснования этого свойства глагола в качестве основания его первенства по природе: «по природе» для них как минимум означает конкретное предложение, произносимое в конкретной ситуации высказывания, в то время как первенство глагола вовсе не отсылает к какой-либо эмпирической всеобщности его использования таким образом или шире необязательность эксплицитно посредством имени или местоимения поименованного подлежащего в греческом предложении, а означает только способность глагола составлять такое конкретное высказывание, состоящее из одночастного совершенного предложения. На

[43] Критич. изд.: Hilgard 1894 (GG IV.2), 375–434 (Sophronii patriarchae Alexandrini excerpta ex Ioannis Characis commentariis in Theodosii Alexandrini Canones).

пример этих грамматиков Харакс отвечает тем, что просто указывает, что в качестве сущности имя легко замещается местоимением, что и делают сами эти грамматики, когда поясняют ситуацию естественного для греческого языка вопроса к пишущему «τί ποιεῖς;» и его столь же естественного ответа совершенным одночастным предложением «γράφω» при помощи эксплицитно используемых местоимений. Кроме того, он указывает и на то, что «по природе» в такой логике доказательства первенства имени или глагола касается именно слов, составляющих предложение, он же использует «по природе» в значении действительных вещей, и именно в этом смысле всякий глагол подразумевает действительную сущность, которая действует или претерпевает (конкретного пишущего человека, который действительно пишет), по отношению к которой глагол в предложении и действие или претерпевание, которое он означает, всегда является чем-то привходящим, следующим за тем, за чем оно пришло, и уничтожающимся вместе с ним (еще два аргумента, постоянно встречающиеся у византийских грамматиков).

Однако, видимо, правильнее будет понять объяснение Харакса не так, что имя предшествует по природе именно в общепринятом у грамматиков смысле. На грамматический смысл природного первенства он как раз указывает, говоря о том, что говорится, когда говорится только «в отношении самих по себе слов» в предложении. Его обоснование скорее исходит из философского приоритета сущности как действительной вещи, которая является субъектом действия или страдания, означаемых в высказывании. Это подтверждает и тот факт, что в схолиях к Дионисию нигде первенство по природе отчетливо не приписывается имени, но только доказывается его первенство перед глаголом, хотя к этому смыслу, возможно, и тяготеет уже процитированне выше высказывание из Scholia Londinensia: «дело, стало быть, занимает второе место, поскольку с лицом и через лицо оно по природе вместе и мыслится, и является (δεύτερον δὴ τὸ πρᾶγμα, ἅτε δὴ σὺν προσώπῳ καὶ διὰ προσώπων φύσει νοούμενον, ἅμα καὶ φαινόμενον)». Возможно также и то, что Харакс приводит лишь один, но самый главный аргумент сторонников мнения о первенстве глагола по природе, которые действительно были во времена Харакса. В конце концов, ни один из сохранившихся византийских грамматических текстов это мнение не поддерживает, и, видимо, следует полагать, что аргумент с этим значением τῇ φύσει, скорее, был образцовым примером в споре о первенстве частей речи в порядке состава предложения, подкреплявшим сохраненную в традиции позицию, которую следовало опровергнуть. При этом сама по себе формулировка первенства глагола по природе могла сочетаться и с другими аргументами, которые могли бы эту, требующую опровержения, позицию подкрепить и содержание которых теперь

можно только пытаться реконструировать на основе их лаконичных опровержений: так, в случае уже представленной апелляции к лицам глагола, различение которых как раз и позволяет понять предложения, в которых означающие подлежащее имена или местоимения отсутствуют, эта апелляция служит опровержением аргументации, которая, как можно предполагать из ответной формулировки, сводилась к наличию таких предложений без имен или местоимений, только мыслимых на месте подлежащего, включая, видимо, и одночастные предложения.

Описанную логику доказательства первенства имени перед глаголом в порядке предложения и изложения начал грамматики, основанную на установлении корреляции между, с одной стороны, именем и сущностью, и с другой — глаголом и делом, поддерживает комментатор из Scholia Marciana. Этот текст содержит еще одну, последнюю в схолиях к Ars grammatica, ссылку на концепцию о первенстве глагола по природе. Этот комментатор предлагает целую серию аргументов в пользу первенства имени и первым приводит аргумент, исходящий из широкого и общего определения имени, указывая, что имя предшествует глаголу «на разумном основании», т.е. логически (εὐλόγως), «так как от него всё получает имена, ибо невозможно, чтобы глагол стоял перед именем, потому что и все слова вообще [т.е. в том числе и глаголы] нарекаются тем же названием “имя” (ἐπεὶ ἐξ αὐτοῦ πάντα ὀνομάζεται· οὐ πιθανὸν γὰρ προτάττειν τοῦ ὀνόματος τὸ ῥῆμα, ἐπειδὴ καὶ πᾶσαι λέξεις ἐπικοίνως τῇ αὐτοῦ προσηγορίᾳ ὀνόματα καλοῦνται)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 358.10–14). А далее он приводит в полной форме аргумент Гелиодора: «на разумном основании имя следует ставить прежде глагола, даже если по природе глагол поставлен и прежде (εὐλόγως τὸ ὄνομα τοῦ ῥήματος προτακτέον, εἰ καὶ προτέτακται τῇ φύσει τὸ ῥῆμα)», дело в том, что «имена согласно сущностям помещены [в предложение], а глаголы согласно делам, поскольку имя являет сущность, а глагол — дело; главнее же сущности дел; ибо несостоятельно [слово] “философствовать” без того, кто это делает, и подобным же образом [несостоятельно слово] “читать”, если не было бы читающего Сократа; стало быть, пусть имя находится впереди глагола, поскольку сущность находится впереди дела (τὰ μὲν ὀνόματα κατὰ οὐσιῶν τίθεται, τὰ δὲ ῥήματα κατὰ πραγμάτων· τὸ γὰρ ὄνομα οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν, τὸ δὲ ῥῆμα πράγματος· κυριώτεραι δὲ αἱ οὐσίαι τῶν πραγμάτων· ἀσύστατον γὰρ τὸ φιλοσοφεῖν δίχα τοῦ μετιόντος, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἀναγινώσκειν, εἰ μὴ εἴη ὁ μετιὼν τὴν ἀνάγνωσιν Σωκράτης· προτερευέτω τοίνυν τὸ ὄνομα τοῦ ῥήματος, ὅσον καὶ ἡ οὐσία προτερεύει τοῦ πράγματος)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 358.14–21). Здесь комментатор явно противопоставляет первенство глагола по природе и логическое первенство имени в теории, и в качестве примера приводит не предложение

с отсутствующим подлежащим именем или местоимением и не любое одночастное совершенное предложение, каковое может составить только глагол, а инфинитив. Возможно, этот пример отсылает к спору грамматиков и философов по поводу инфинитива. Так, Аммоний, ссылаясь на словоупотребление грамматиков, называющих слова типа «философствовать» или «ходить» инфинитивом, классифицирует их как имена, несмотря на то что они содержат указание на время, и приводит в пример определение того, что значит «философствовать», т.е. предложение, в котором это слово стоит на недоступном с философской точки зрения глаголу месте подлежащего: «Философствовать — значит быть полезным (‘τὸ φιλοσοφεῖν ὠφελεῖσθαί ἐστιν‘)»[44]. Завершается рассуждение грамматика этимологическим аргументом[45].

Другой комментатор, текст которого сохранился в Scholia Marciana, вводит еще одну линию аргументации, которую мы уже встретили в рассуждении Иоанна Харакса, основанную на отождествлении πρᾶγμα и συμβεβηκός. Он встраивает доказательства первенства имени, которые имелись у предыдущего автора, в порядок определения значений имени. Первое значение имени широкое, и помимо его определения в порядке различия от глагола, это то, что говорится вообще о всяком слове, и в соответствии с тем, что означается, всякое значащее звучание называется именем (καθ’ ὃ σημαινόμενον πᾶσα φωνὴ σημαντικὴ ὄνομα λέγεται) (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 360.3–5). Далее, имя означает две вещи: тело и дело — «тело — такое, как сущность, дело — такое, как привходящее (σῶμα μέν, οἷον οὐσία, πρᾶγμα δέ, οἷον συμβεβηκός)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 360.5–6). Тело есть чувственно воспринимаемая сущность, а дело — только мыслимая сущность. Иными словами, этот комментатор указывает, что глагол, функция которого состоит в том, чтобы представлять действия и претерпевания, т.е. дела, сам есть продукт деления понятия имени (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 360.6–13). Следовательно, в ответ на вопрос, почему же имя стоит впереди глагола, можно со всеми основаниями ответить: «Потому что имя обозначает сущность, а глагол обозначает привходящее, сущность же первее привходящего (Ἐπειδὴ τὸ μὲν ὄνομα οὐσίαν σημαίνει, τὸ δὲ ῥῆμα συμβεβηκός, προτέρα δὲ ἡ οὐσία τοῦ συμβεβηκότος)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 360.13–14). Немногим выше он уже резюмировал эту позицию, начав еще одним аргументом, который мы также уже встретили у Харакса: «Когда имя уничтожает [вместе с собой нечто], вместе с ним уничтожается глагол, потому-то и находится имя впереди глагола, как сущность и привходящее

[44] См.: Ammon. *in Int*.: Busse 1897, 50.15–51.24.

[45] См.: Schol. Marc.: Hilgard 1901, 358.21–26.

(Ἐπειδὴ τὸ μὲν ὄνομα συναναιρεῖ, τὸ δὲ ῥῆμα συναναιρεῖται, διὰ τοῦτο καὶ προτερεύει τὸ ὄνομα τοῦ ῥήματος, ὡς οὐσία καὶ συμβεβηκός)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 359.21–23).

В целом линия аргументации, включающая два последних из приведенных выше аргументов, в полном виде, хотя и без пояснений на примерах, представлена во фрагменте, сохранившемся в Scholia Londinensia, который несколько проясняет смысл эксклюзивного по сравнению с другими частями предложения отношения имени и глагола с точки зрения грамматики: «[1] Имя же стоит прежде, потому что является означающим сущности, а глагол — привходящего, сущности же находятся впереди привходящих; [2] или потому что [если] имя уничтожает [вместе с собой нечто], вместе с ним уничтожается глагол, поскольку если сущность упразднена, вместе с ней уничтожаются и ее привходящие, [3] и поскольку имя привносится, глагол привносит [его вместе с собой], ведь привнесенные находятся впереди привносящих, [4] и поскольку имя завершает [или доводит до совершенства предложение], глагол завершается, ведь завершающие находятся впереди завершаемых (Τὸ δὲ ὄνομα προτέτακται, ἐπειδὴ οὐσίας ἐστὶ σημαντικόν, τὸ δὲ ῥῆμα συμβεβηκότος, αἱ δὲ οὐσίαι προτερεύουσι τῶν συμβεβηκότων· ἢ ἐπειδὴ τὸ μὲν ὄνομα συναναιρεῖ, τὸ δὲ ῥῆμα συναναιρεῖται· ἐὰν γὰρ ἀναιρεθῇ ἡ οὐσία, συναναιρεῖται καὶ τὰ αὐτῇ συμβεβηκότα· καὶ ὅτι τὸ μὲν ὄνομα συνεισφέρεται, τὸ δὲ ῥῆμα συνεισφέρει, τὰ δὲ συνεισφερόμενα προτερεύουσι τῶν συνεισφερόντων· καὶ ὅτι τὸ μὲν ὄνομα ἀποτελεῖ, τὸ δὲ ῥῆμα ἀποτελεῖται, τὰ δὲ ἀποτελοῦντα προτερεύουσι τῶν ἀποτελουμένων)» (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 521.13–20). Отношение имени как означающего сущности и глагола как означающего привходящего переформулируется в другом фрагменте уже с точки зрения отношений означивания между именем и глаголом: «Различается же означаемое от означающего, ибо имя означает, а дело означается [вместе с ним] (Διαφέρει δὲ τὸ σημαινόμενον τοῦ σημαίνοντος· σημαίνει μὲν γὰρ τὸ ὄνομα, σημαίνεται δὲ τὸ πρᾶγμα)» (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 524.17–18). Иными словами, имя, означая дела, и как сущность — привходящее, привязывает действие к субъекту действия, распределяет действия и состояния дел по субъектам. Именно в этом смысле оно первично по отношению к глаголу, но без него не может составить законченное предложение, как и наоборот.

Во всех приведенных формулировках συμβεβηκός, очевидно, нельзя понимать непосредственно в философском смысле, представленном в неоплатоническом синтезе платоновской и перипатетической доктрин, но в том, который, вероятно, восходит к употреблению этого слова и его вариативных форм у стоиков[46]. Это не сказываемое контингентным образом под девятью категориями привходящего, но действие или положение дел, согласованное

[46] См.: Мажуга 2011, 248–249.

с субъектом этого действия, или совершенный предикат, который наряду со своим субъектом является основой осмысленного предложения.

Однако некоторые из четырех кратко сформулированных в Scholia Londinensia аргументов, которые суммируют приведенную выше в цитатах из других мест схолий к Дионисию, из Псевдо-Феодосия и Иоанна Харакса аргументацию в пользу первенства имени перед глаголом, очевидно, прошли обработку школьным философским знанием имперской эпохи, или даже, возможно, появились в дискуссиях этого времени. Об этом говорят формулировки, которые дает трем первым из них (прежде всего второму и третьему) Георгий Хиробоск. Первый из этих аргументов он подкрепляет примером: имя ставится впереди глагола, поскольку означает сущность, а глагол — привходящее, как и в случае с Сократом (и именем, и самим субъектом действия), который предшествует глаголам «писать» и «поражать», тому, что он пишет, и тому, что поражает (καὶ γὰρ ὁ Σωκράτης προτερεύει τοῦ γράφειν αὐτὸν καὶ τοῦ τύπτειν) (Hilgard 1894, 2.22–29). Во втором аргументе обосновывающее первенство имени утверждение о том, что «[если] имя уничтожает [вместе с собой нечто], вместе с ним уничтожается глагол (τὸ μὲν ὄνομα συναναιρεῖ, τὸ δὲ ῥῆμα συναναιρεῖται)», вначале подтверждается тем же примером: вместе с упразднением Сократа уничтожается и то, что он пишет, и то, что он поражает. Однако далее следует другой: «растение как всеобщее предшествует маслине, поскольку при упразднении растения вместе с ним уничтожается и маслина: ведь если нет растения как всеобщего, нет и маслины. А при упразднении маслины не упраздняется растение как всеобщее, ибо не только маслина — растение, но и виноградная лоза, и смоковница, и некие другие (τὸ καθόλου φυτὸν προτερεύει τῆς ἐλαίας, ἐπειδὴ ἀναιρουμένου τοῦ φυτοῦ συναναιρεῖται καὶ ἡ ἐλαία, μὴ ὄντος γὰρ καθόλου φυτοῦ οὔτε ἡ ἐλαία ἔστιν, τῆς δὲ ἐλαίας ἀναιρουμένης οὐκ ἀναιρεῖται τὸ καθόλου φυτόν, οὐ γὰρ μόνη ἡ ἐλαία φυτόν, ἀλλὰ καὶ ἄμπελος καὶ συκῆ καὶ ἄλλα τινά)». Из этого Хиробоск делает вывод, опять же приводя тот же пример с Сократом, что вместе с упразднением сущности уничтожаются ее привходящие, но не наоборот, поскольку вместе с упразднением привходящих сущность не уничтожается, ведь Сократ может прибывать в покое, а не писать или поражать (Hilgard 1894, 2.19–3.6). В третьем аргументе два эти примера аналогичным образом применяются к обосновывающему первенство имени тезису, формулировка которого, как и предыдущего, полностью совпадает в Scholia Londinensia и у Хиробоска, «поскольку имя привносится, глагол привносит [его вместе с собой], ведь привнесенные находятся впереди привносящих (ὅτι τὸ μὲν ὄνομα συνεισφέρεται, τὸ δὲ ῥῆμα συνεισφέρει, τὰ δὲ συνεισφερόμενα προτερεύουσι τῶν συνεισφερόντων)»: так, если кто-то скажет «поражает» или «пишет», он обязательно привносит и сущность, а если кто-

то скажет «маслина», он обязательно привносит и растение, поскольку маслина — растение, однако, если кто-то скажет «растение», он не обязательно привносит маслину, ибо не только маслина — растение, но и виноградная лоза, и смоковница, и некие другие. Хиробоск поясняет, что здесь τὸ συνεισφέρεται нужно понимать вместо (или наравне) с «мыслить вместе» (или «подразумевать») (ἀντὶ τοῦ συννοεῖται) (Hilgard 1894, 3.6–15)[47].

Словарь, используемый при построении этих двух аргументов, полностью совпадает со словарем, широко распространенным в школьной философии в сходных контекстах: сущность привносится (подразумевается) привходящими (или другими по отношению к сущности категориями), но не привносит их, сущность уничтожает вместе с собой привходящие (или другие категории), но не уничтожается с их уничтожением, упразднение сущности ведет к упразднению привходящих, но не наоборот, — и то же самое относится к отношениям рода и его видов, — поэтому сущность и род первичны по природе по отношению к привходящим и видам, соответственно[48]. Исходным топосом здесь является объяснение представленного в «Категориях» понимания Аристотелем значений, в которых сказывается предшествующее относительно последующего, в том числе и значение предшествования по природе. Так, Аммоний и Филопон поясняют это значение на примере рода и вида, подобном второму примеру Хиробоска: предшествующее по природе — это (1) то, уничтожение чего, вместе с ним уничтожает и другое, но которое не уничтожается вместе с этим другим, и также (2) то, что привносится другим, но не привносит другое (τὸ δὲ φύσει πρότερόν ἐστι τὸ συναναιροῦν μὲν μὴ συναναιρούμενον δὲ καὶ τὸ συνεισφερόμενον μὲν μὴ συνεισφέρον δέ), как в случае «животного» и «человека» (рода и вида), поскольку уничтожение «животного» влечет уничтожение «человека», но не наоборот, а понятие и бытие «человека» привносит с собой понятие и бытие «животного», но не наоборот[49].

Примечательно то, что Хиробоск здесь смешивает примеры, подобные которым в философском школьном языке относятся к взаимосвязи сущности и привходящего и взаимосвязи родов и видов (растение и его частные виды), и не заботится о противоречии, в которое впадает: сами по себе в отношении собственного рода маслина, виноградная лоза и смоковница не могут быть

---

[47] Ср. почти дословное повторение Хиробоском первого и второго аргументов в другом месте: Hilgard 1889, 105.2–19.

[48] См., например, параллельные места у Аммония и Иоанна Филопона: Ammon. *in Cat.*: Busse 1895, 35.12–18, 40.23–41.11, 74.19–25, 103.8–18; Philop. *in Cat.*: Busse 1887, 49.8–16, 58.7–59.2, 118.2–29.

[49] Ammon. *in Cat.*: Busse 1895, 74.19–21, 103.13–17; Philop. *in Cat.*: Busse 1887, 118.2–4, 192.14–17 (с использованием другой лексики).

привходящим и делом, как и растение. Верным остается только один смысл: маслина, виноградная лоза, смоковница, как и человек, не являются глаголом и сказуемым, поскольку первые, будучи видами и сущностями, не предицируются растению как сущности и роду, а последний — животному. Но в примере Хиробоска они уподобляются глаголу.

Третий аргумент из Scholia Londinensia и текста Хиробоска, как полагает Иеродиакону, позволяет реконструировать смысл аргумента тех грамматиков, которые отстаивали первенство и большее совершенство глагола по отношению к имени (Ierodiakonou 2002, 170–172). Дело в том, что позицию о большем совершенстве глагола в противоположность философской традиции высказывает Михаил Пселл в своем парафразе на «Об истолковании» и даже утверждает, что глагол, в отличие от имени, которое указывает только на существующую вещь, указывает вместе с существующей вещью также и на отношение (τὸ μὲν ὄνομα ὕπαρξιν δηλοῖ μόνην, τὸ δὲ ῥῆμα μετὰ τῆς ὑπάρξεως καιι ἀναφοράν), т.е. на то, что относится к вещи. Более того, будучи высказанным отдельно, он сам принимает функцию имени, поскольку в этом случае обозначает существующую вещь[50]. В целом Пселл не противоречит Аристотелю и традиции, поскольку философский анализ располагается сразу на уровне связки имени и глагола, но такая отсылка к грамматическому спору действительно оригинальна, так что Иеродиакону, опираясь в основном на третий аргумент Хиробоска, полагает, что Пселл воспроизводит позицию анонимных грамматиков, согласно которой глагол более совершенен, чем имя, именно потому, что глагол заставляет нас вместе с собой думать об имени, тогда как имя не заставляет нас думать вместе с собой о глаголе. Иными словами, эти грамматики использовали тот же самый аргумент, что и Хиробоск, в противоположном смысле.

Пселл не упоминает первенства глагола по природе, как и Хиробоск, хотя у последнего, возможно, имеется намек на общее направление источника всей дискуссии. Он утверждает, что все другие части предложения были изобретены для нужды имени и глагола (τὰ γὰρ ἄλλα μέρη τοῦ λόγου εἰς χρείαν τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ῥήματος ἐπενοήθησαν), как для нужды василевса были изобретены архонты, или же одежда для нужды того, кому она нужна, и они, будучи производными, не могут иметь первенство в порядке (Hilgard 1889, 104.34–105.2). Здесь мы сталкиваемся с проблемой порядка изобретения мудрыми мужами частей предложения, которое должно было отражать природу

[50] Цитата у Иеродиакону: Ierodiakonou 2002, 172, n. 70.

вещей, означаемую соответствующими им словами, т.е. с восходящей еще как минимум к «Кратилу» Платона задачей и грамматики, и философии[51].

ж) Первенство имени и глагола среди частей предложения

В собственно грамматическом смысле первенство связки имени и глагола среди других частей предложения неоспоримо. Как указывает комментатор из Scholia Vaticana: «В свою очередь, имя и глагол разумно стоят прежде других частей [предложения], ибо две эти [части], имя и глагол, являются главными и истинными частями предложения. Эти [части], в самом деле друг с другом сочетающиеся, производят совершенное [или: законченное] и безупречное предложение, такое, как “Сократ ходит”, тогда как все другие задуманы для совершенного [или: законченного] состава [т.е. синтаксического устройства исходной смысловой структуры предложения, формируемой сочетанием имени и глагола]. Потому они и носят не особые имена, но [такие, что они взяты] как [производные] от их функции [в предложении] (Τὸ δὲ ⟨ὄνομα⟩ καὶ ⟨τὸ ῥῆμα προτέτακται⟩ τῶν ἄλλων μερῶν εὐλόγως· κύρια γὰρ καὶ γνησιώτατα μέρη τοῦ λόγου τὰ δύο ταῦτα, τό γε ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα· ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις συμπλακέντα τέλειον λόγον καὶ ἀνελλιπῆ ἀπεργάζεται, οἷον «Σωκράτης περιπατεῖ», πάντα δὲ τὰ ἄλλα πρὸς τὴν τελείαν σύνταξιν ἐπινενόηται· οὐδὲ γὰρ ἰδικοῖς ὀνόμασι κέχρηνται, ἀλλ’ ὡς ἀπὸ τῆς χρείας)» (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 216.13–18)[52]. Причастие (μετοχὴ) именуется по его участию (διὰ τὸ μετέχειν) в особом свойстве (τῆς ἰδιότητος) имени и особом свойстве глагола, а также по его бытию между (μεταξὺ) именем и глаголом; артикль (ἄρθρον), означающий член тела или сустав, по его соединению со склоняемыми по падежам (διὰ τὸ συναρτᾶσθαι

[51] См. статью Анели Лухтала, в которой она рассматривает «Синтаксис» Аполлония Дискола с привлечением текстов Присциана с точки зрения реализации такого проекта демонстрации генезиса частей предложения на основе взаимосвязи элементов их происхождения по природе и человеческого изобретения, стремящегося ей следовать: Luhtala 2011.

[52] Ср., например: «имя и глагол являются главными частями предложения, поскольку они, будто тело и душа, позволяют другим [частям предложения] исходить из них и проявляться (τὰ κυριώτατα τῶν μερῶν τοῦ λόγου τό τε ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐπειδὴ ταῦτα ὥσπερ σῶμα καὶ ψυχὴ ὄντα ποιεῖ τὰ ἄλλα ἐξ αὐτῶν προιέναι τε καὶ φαίνεσθαι)» (Comment. Heliodor.: Hilgard 1901, 71.3–5) (ср.: Schol. Lond.: Hilgard 1901, 524.9–13); «Следует знать, что имя и глагол предшествуют остальным словам потому, что помимо них никогда не составляется предложение (Ἰστέον ὅτι τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα προτερεύει τῶν λοιπῶν λέξεων ἐκ τοῦ μηδέποτε λόγον δίχα τούτων συγκεῖσθαι)» (Schol. Marc.: Hilgard 1901, 357.27–28).

πτωτικοῖς) словами, т.е. по связанности с ними (τουτέστι συνδεσμεῖσθαι); местоимение (ἀντωνυμία) по его использованию вместо (ἀντὶ) имени; предлог (πρόθεσις) по его постановке перед (διὰ τὸ προτίθεσθαι) именем и глаголом; наречие (ἐπίρρημα) по его приведению в связь с глаголом (или бытию при глаголе — ἐπὶ ῥήματα) (διὰ τὸ ἐπὶ ῥήματα φέρεσθαι); союз (σύνδεσμος) же именуется так, поскольку он связывает вместе (ἐπειδὴ συνδεσμεύει) члены предложения (Schol. Vat.: Hilgard 1901, 216.18–24)[53].

4. **Философское понятие о φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος и λέξις**

а) Философские φωνή, ὄνομα, ῥῆμα и утвердительное предложение

Теперь, возвращаясь к «Об истолковании» Аристотеля и к его толкованию Аммонием, можно сказать, что и грамматики, и философы, по разному понимая φωνή (первые — широко, вторые — сводя это понятие в логике до простого звучащего слова), одинаково особо выделяют связку имени и глагола, как двух главных φωνή, в качестве структурообразующего основания всякого предложения, без которой оно не может состояться и к которой может сводиться. Однако, в отличие от грамматиков, Аммоний указывает, что Аристотель занимается в «Об истолковании» не любой φωνή, но только именами и глаголами, не просто поскольку только их сочетание в речи дает завершенное понятие о высказываемом, но, прежде всего, поскольку такие сочетания имени и глагола выражают утверждение или отрицание, т.е. высказывают истину или обнаруживают ложь относительно того, что мыслится в высказываемом. Аристотель не говорит в своем сочинении обо всех частях предложения и обо всем, что говорится и записывается, как думали некоторые ученики Аммония, исходя из понятий грамматики. Соответственно, речь у него вовсе не идет о всяком предложении. Цель Аристотеля в логических сочинениях прояснить, что такое доказательство, и в соответствии с ней в «Категориях» он говорит о простых звучаниях, т.е. произносимых словах (περὶ τῶν ἁπλῶν φωνῶν), а в «Об истолковании» ставит задачу представить простые предложения (τοὺς ἁπλοῦς λόγους), которые составлены из переплетения простых звучаний, и которые, поскольку они предлагаются желающими нечто доказать своим собеседникам, называются пропозициями (силлогизмами) (προτάσεις) (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 1.21–2.9). Однако из пяти видов простых

[53] Ср.: Schol. Marc.: Hilgard 1901, 357.36–358.9 (почти дословно тождественный текст). См. также: Schol. Vat.: Hilgard 1901, 215.26–216.7 (этот текст был включен также в Scholia Marciana и Scholia Londinensia).

предложений, оставляя в стороне звательные, повелительные, вопросительные и желательные, он рассматривает только λόγος ἀποφαντικός (высказывающее или утвердительное предложение) (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 2.9–25), или иначе, ἀπόφανσις (высказывание, утверждение), т.е. исключительно предикативное предложение (λόγος κατηγορικός), которое содержит в себе истину или ложь и, соответственно, в логическом смысле может быть посылкой или выводом в силлогизме. В этом смысле имена и глаголы в таком предложении выражают только то, о чем в нем говорится (имя), и то, что говорится об этой вещи (глагол), а именно: подлежащее и сказуемое о нем (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 7.15–8.22). Уже из этого ясно, что для Аристотеля, перипатетиков и философов неоплатоников его деление элементарных грамматических понятий не было собственно грамматическим, поскольку выражало форму логической предикации, так что имя в этом порядке означало подлежащее сказывания, а глагол — все сказуемое, даже если на месте глагола, т.е. в высказывании, которое в силлогизме становится пропозицией, находятся другие части предложения.

б) Грамматические части предложения и логическая связка имени и глагола в утвердительном предложении и речи

Из всего, что грамматики называют частями предложения (τοῦ λόγου μερῶν), Аристотель берет имя и глагол, поскольку они не нуждаются в других, чтобы составить утвердительное предложение (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 11.1–7). При этом из восьми частей предложения грамматиков только некоторые в предикативном смысле являются означающими природ или лиц, действий и претерпеваний, или их сочетаний, а именно: местоимения, имена, глаголы и причастия. Их вполне достаточно, чтобы сформулировать утвердительное предложение. Остальные части речи не обозначают подлежащее и сказуемое, — только некоторые наречия так или иначе проясняют их связь, например, в отношении времени, места, порядка, принадлежности всем или некоторым и т.д., — в то время как другие полезны для остальных видов предложений, — в свою очередь, артикль, предлог и союз сами по себе вовсе не имеют значения (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 11.8–12.15). Те из выбранных четырех, которые произносятся без времени (имя и местоимение), имеют функцию подлежащего (хотя имя посредством глагола-связки «есть» может быть и на месте глагола), а те, что произносятся со временем (глагол и причастие), являются глаголами. Сочетание лица с действием и претерпеванием в формулировках Аммония указывает на способность причастия (как и

имени в грамматическом смысле) оказаться как на месте имени (подлежащего), так и глагола (сказуемого). Все остальные части предложения, даже те, что проясняют связь подлежащего и сказуемого (часть наречий), частями предложения в собственном смысле не являются (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 12.16–13.6)[54]. С точки зрения философии, в отличие от словоупотребления грамматиков, части предложения в грамматическом смысле — это части фразы (законченного по смыслу высказывания) (λέξεως μέρη), хотя, как мы видели, у грамматиков λέξις технически означает «слово». Со ссылкой на известный пассаж из «Государства» Платона (Plat. *Resp*. 3, 392C), Аммоний поясняет, что грамматически предложения являются частями λέξις, и если первые состоят в основном из звучащих слов, обозначающих вещи, то λέξις состоит вообще из всех звучащих слов, и в нем части предложения используются в более широком, т.е. грамматическом, смысле «стиля, стремящегося к красоте и сразу к особенному составу [частей фразы] (τῆς πρὸς κάλλος ἤδη καὶ ποιὰν σύνταξιν ἀποβλεπούσης ἑρμηνείας)» (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 13.7–18)[55]. Далее, воспроизведя уже рассмотренное нами грамматическое объяснение первенства имени и глагола в отношении остальных частей предложения их функциональной зависимостью от связки имени и глагола, Аммоний отмечает, что и Аристотель иногда высказывался в согласии с более общим значением понятия о частях предложения, которое включает их все, т.е. так, как это делают грамматики (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 14.18–15.13).

в) Утверждение и отрицание как виды утвердительного предложения: φωνή как материя речи

Само по себе утвердительное предложение или ἀπόφανσις (которое мы будем переводить как высказывание, чтобы не путать с κατάφασις) делится на утверждение (κατάφασις) и отрицание (ἀπόφασις), и это конечное деление

[54] Комментатор из Scholia Londinensia спорит с этим положением и не считает приоритет имени и глагола основанием для вывода перипатетиков о том, что поскольку не может быть предложения без имени и глагола, но может быть предложение без любой из других частей, то только имя и глагол являются частями предложения. Дело в том, что некоторые части важны, а другие нет, ведь и человек может существовать без руки или ноги, но не может без мозга или сердца (Schol. Lond.: Hilgard 1901, 516.28–36).

[55] В неоплатонической комментаторской традиции в итоге слово λέξις утвердилось в качестве технического обозначения законченной по смыслу фразы или изречения, на которые разбивается комментируемый текст. См.: Scholten 1996, 20–25; Fladerer 1999, 227–256.

предложения, которое, вслед за Порфирием, Аммоний понимает как деление рода на виды (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 15.16–30). Соответственно у него, наконец, появляются основания для ответа на вопрос о природе φωνή, поскольку, если предложение является общим родом для его пяти видов, а один из них — утвердительное предложение — как род делится на два последних вида, а именно утверждение и отрицание, и, соответственно, мы имеем всю цепь родов и видов в целом, кроме первого рода, от которого зависит полная ясность относительно всех его подразделений, в определение которых он входит первым, то возникает вопрос, почему Аристотель не упоминает о том, что род предложения (или скорее речи) (τὸ τοῦ λόγου γένος), т.е. φωνή, также требует объяснения посредством определения (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 15.31–16.15). В данном месте, в силу двойственности φωνή, Аммоний употребляет λόγος, скорее, в значении речи вообще. Исследователи природы обсуждали φωνή как продукт природы, как и зрение и слух, поскольку φωνή дано людям от природы. В этом смысле речь, высказывание, утверждение и отрицание являются φωνή, но при этом «будучи сформированными [или: видообразованными] нашим пониманием и произносимыми так-то и так-то (τὸ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἐννοίας εἰδοποιεῖσθαι καὶ τοίως ἢ τοίως προφέρεσθαι)», т.е. различным образом в силу обработки понятием. Поэтому φωνή является предметом логики, но никак не физики, и потому есть не просто род речи, как некоторые (возможно, Аммоний имел в виду грамматиков) полагают. Простое звучание, т.е. слово, как предмет логики, есть не род речи, а род φωνή в речи (τῆς κατὰ τὸν λόγον φωνῆς), поскольку в отношении речи φωνή является материей, а не формой, и собственным родом для речи, как об этом говорит Аристотель в «Категориях»[56], является количество (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 16.15–30).

Таким образом, с точки зрения Аристотеля в интерпретации Аммония, простые звучания или произносимые человеком слова, являются символами или знаками (σύμβολα καὶ σημεῖα) простых мыслей, которые, в свою очередь, являются подобиями простых вещей или их образами в душе (слово Сократ, мысль о Сократе и сам Сократ). Соответственно, сложное звучание (φωνὴ σύνθετος) будет символом сложной мысли, а последняя сложной вещи (произнесение высказывания «Сократ бежит», мысль о бегущем Сократе и сам бегущий Сократ) (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 20.33–21.4). Подобие (ὁμοίωμα) отличается от символа сходством с вещью, которую оно стремится отобразить насколько возможно, в то время как символы или знаки устанавливаются

[56] Речь есть количество, поскольку измеряется кратким и долгим слогами, причем Аристотель уточняет, что имеет в виду произносимую звучащую речь (Arist. *Cat.* 6, 4b32–37).

людьми произвольно (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 20.1–31). Поскольку сложения, т.е. сложные мысли и сложные звучания, составляются только из собрания простых (ἐκ τῆς τῶν ἁπλῶν συνδρομῆς), то истина и ложь как то, что появляется только в утверждении и отрицании, не даны в простых, но существуют только в отношении сложных мыслей и звучаний, причем в логическом смысле в отношении даже сложных вещей не может быть никакой истины или лжи, поскольку логическая истина, как и ложь, проявляется только в отношении сложных мыслей и звучаний к вещам (πράγματα) (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 21.4–10)[57].

Далее Аммоний поясняет, что сами по себе звучания не могут быть символами ни простых, ни сложных мыслей, и сложное звучание представляет собой сочетание имени и глагола, каковые и есть символы сложных мыслей, допускающих истину и ложь. По его словам, Аристотель не говорит, что звучания есть символы претерпеваний в душе, т.е. мыслей, но говорит: Ἔστι … οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα («те, что в звучании [т.е. произносимом слове], есть символы претерпеваний в душе»). Имя и глагол, а также предложение, которое из них состоит, явлены трояко: в душе — в простых мыслях и во внутренней речи, т.е. в сложных мыслях, в действительном произношении и на письме. Таким образом имена и глаголы даны как мыслимые, как произносимые символы мыслимого, и как записанные символы произносимого (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 22.3–21). В другом смысле, который уточняет первый, Аристотель говорит так, поскольку произнесение звуков (τὸ φωνεῖν) дано нам от природы, а имена и глаголы изобретаются нами и используют φωνή как материю. Как куски дерева соединяются вместе

[57] В соответствии с Аммонием и Аристотелем, значащие (семантические) выражения непосредственно обозначают мысли (νοήματα) и, через них, πράγματα. Однако, согласно неоплатонической метафизике, πρᾶγμα соответствует сфере божественного (θεόθεν), мысль — умопостигаемому (νόερον), а звучания голоса — образам в душе. В этом исследовании мы ограничиваемся анализом позднеантичной и византийской философской теории языка и ее терминологического инструментария только в ее отношении к теории и терминологии современной ей грамматики. Поэтому мы оставляем за пределами обсуждения онтологический и эпистемологический планы теории языка, представленной в комментарии Аммония, т.е. проблемы взаимосвязи конвенционального и природного элементов в генезисе языка, природы символа в интерпретации Аммония, соотношения проблемного поля «Об истолковании» Аристотеля и «Кратила» Платона в их неоплатоническом толковании Аммонием, применительно к первому, и Проклом, ко второму, и т.д. Об этом см. синтезирующий все эти тематические планы анализ Фладерера: Fladerer 1999, 69–122 (там же можно найти литературу по данному вопросу).

и возникает дверь или трон, или когда золото принимает соответствующие отпечатки и возникает монета, так же и имена и глаголы — не просто звучания, но звучания, именно такими, какие они есть, сформированные и образованные посредством языкового воображения (ὑπὸ τῆς λεκτικῆς φαντασίας), и принятые в качестве символов мыслей в душе. Иными словами, τὰ ἐν τῇ φωνῇ Аристотеля означает имена и глаголы в том смысле, что это не просто звучания, но звучания такого вот свойства и оформления (τοιῶσδε ἔχουσαι καὶ μορφωθεῖσαι), и как обозначающие мысли они являются наложенными (θέσει εἰσὶ), или установленными, нами и могут быть названы символами претерпеваний в душе (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 22.21–23.9). Таким образом, каждое φωνή оказывается именем или глаголом, конкретный состав произносимых элементов которых в случае каждого имени и каждого глагола может быть записан при помощи τὰ γραφόμενα, которые, будучи принятыми опять же по нашему собственному установлению, являются символами τῶν ἐν τῇ φωνῇ («того, что в звучаниях»), т.е. так-то оформленных звучаний таких-то имен или глаголов, что следом и доказывает Аммоний в уже изложенном нами выше рассуждении о том, почему Аристотель в своем исследовании не называет τὰ στοιχεῖα и τὰ γράμματα символами «того, что в звучаниях».

г) Мысль и φωνή: философская конструкция утвердительного предложения

То, что никакая простая мысль не принимает ни истины, ни лжи, ясно из индукции. Образующий в себе мысль о Сократе, не мыслит ничего истинного или ложного, если к мыслимому не добавлено хождение, чтение или бытие, ведь эта мысль окажется истинной только, если в этот момент вещи случится быть в том состоянии, в котором ее представляет примышление, т.е. образующая мысли способность (ἐπίνοια). Но если вещь находится в другом состоянии, а душа представляет противолежащее (ἀντικείμενον), и Сократ в этот момент не ходит, хотя мы представляем его идущим, то она необходимо является ложной. Соответственно, и то, что в звучании (τὰ κατὰ τὴν φωνὴν), также подобно этому, ведь сколько раз не произнеси имя Сократа, не скажешь ничего ни истинного, ни ложного. Однако составивший вместе имя и глагол и сказавший «Сократ ходит», сказал либо истину, либо ложь. И отрицающий «хождение» Сократа и говорящий «Сократ не ходит» тоже произнес предложение, которое принимает истину или ложь. Таким образом, истина и ложь имеются только в утвердительных предложениях, когда относительно подлежащего нечто утверждается или отрицается. В случае всех других видов

предложения имя и глагол также составляются вместе, но не содержат истины или лжи. При этом утверждение и отрицание, или иначе сложение и разделение посредством отрицательной частицы, должны иметь характер присущности, т.е. должны выявлять, что одно другому присуще или не присуще (ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν) (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 26.23–27.14).

Однако даже применительно к утвердительному предложению не всякое сочетание имени и глагола создает завершенное (τέλειον), т.е. истинное или ложное, предложение (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 27.14–16). Имя в логическом смысле как подлежащее должно быть в номинативе, все косвенные падежи имен в качестве имени Аристотелем и Аммонием не классифицируются. Другие варианты предложений, которые выглядят как утвердительные, будут таковыми, если могут быть приведены в соответствие с предикативной формой завершенного утвердительного предложения. Так же и глагол, основным свойством которого в дополнение к свойству означивания действия и претерпевания, а также тому, что он всегда сказывается о подлежащем[58], но не может им быть, является указание на время, логически берется Аристотелем в трех смыслах: 1) грамматического глагола в широком смысле, включающем как глаголы в настоящем времени, так и неопределенные глаголы и падежи глагола (τὰ ἀόριστα ῥήματα καὶ αἱ πτώσεις τοῦ ῥήματος), т.е. словоизменение глагола в настоящем времени в формы прошедшего и будущего времени; 2) грамматического глагола в собственном смысле, т.е. в настоящем времени; и 3) глагола в чисто логическом, т.е. предикативном, смысле, включающем как грамматические глаголы, так и имена, и причастия, присоединяемые к подлежащему при помощи глагольной связки «есть» (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 52.17–53.30). Что касается грамматически одночастных предложений, состоящих в греческом языке из одного глагола, то в первом и втором лице все они подразумевают определенное подлежащее и в настоящем времени составляют утвердительное предложение, а в третьем лице — составляют утвердительное предложение только если не являются безличными и подразумевают определенное подлежащее (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 28.11–29.11). Все эти и другие особенности утвердительного предложения и его грамматического состава Аммоний подробно разъясняет в комментарии на последние строки 1 главы и 2–5 главы «Об истолковании».

---

[58] Как уже упоминалось выше, особый случай представляет для Аммония инфинитив, который он, хотя инфинитив и указывает на время и потому классифицируется грамматиками как глагол, склонен относить к именам, ведь он принимает артикль и может быть подлежащим, а как сказуемое добавляется к подлежащему посредством глагола «есть» (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 50.15–51.24).

5. Заключение: речь и истина

В комментарии к 6 главе Аммоний вслед за Аристотелем формулирует логический принцип исключенного третьего применительно к утверждению и отрицанию как единственным видам высказывания, а именно, показывает, что утверждение и отрицание всегда разделяют истинное и ложное так, что одно из них ложно, а другое истинно, и наоборот. Всегда истинному утверждению в отношении вещи, а именно, что ей, как подлежащему в утверждении, присуще сказуемое (предикат), противолежит ложное отрицание того, что оно ей не присуще; а ложному утверждению в отношении вещи, а именно, что ей, как подлежащему в утверждении, присуще это сказуемое (предикат), противолежит истинное отрицание того, что ей оно не присуще. Только соответствие природе вещи делает наше утверждение или отрицание истинным (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 81.13–83.2). Этот спор (μάχην) утверждения и отрицания, которые противолежат друг другу по своей истинности и ложности, Аристотель называет противоречием (ἀντίφασιν) (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 83.3–8). Однако это определение противоречия еще не точно, и потому он его дополняет, указывая, что противолежащими будут только те утверждение и отрицание, которые производят сказывание одного и то же сказуемого об одном и том же подлежащем, в чем и состоит противоречие (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 83.22–84.25). Кроме того, недостаточно, чтобы подлежащий термин в обоих пропозициях был тем же самым только по слову (κατὰ μόνην τὴν λέξιν), и тем же самым сказуемый термин также, т.е. они не могут быть омонимами. В противном случае и утверждение, и отрицание, каждое в отдельности, будет равным образом и истинным, и ложным, т.е. они не будут противоречить друг другу, поскольку под одним словом в подлежащем либо сказуемом будут мыслится разные вещи. Помимо этого, термины в обоих пропозициях должны быть взяты в одном и том же отношении под любой из категорий (в отношении к одной вещи, а не разным, по времени, месту, качеству и т.д.), а также в отношении модальности, т.е. в каждой из пропозиций либо в действительности, либо в возможности (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 84.26–85.27).

Хотя, как говорит Аммоний, троп, содержащий омонимию, только один из тринадцати софистических тропов, которые обсуждает Аристотель в «О софистических опровержениях» (Ammon. *in Int.*: Busse 1897, 85.28–86.7), можно сказать, что этот троп важнейший. С ним сталкивается и философ, и грамматик, поскольку они оба пытаются справиться с омонимией. Философу необ-

ходимо не допустить омонимии в терминах пропозиций, чтобы точно их противополагать, что необходимо для правильного построения доказательных силлогизмов. Для грамматика выявление омонимии и разведение омонимичных значений слов — это важнейшая задача не только при создании лексиконов, но и непосредственно в ходе работы над поэтическими и прозаическими текстами, над их исправлением, экзегезой и критикой.

Список сокращений

Dion. Thracx *Ars gramm.* — Dionysius Thracx. Ars grammatica (Uhlig 1883).

Comment. Melamp. — Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam. Commentarius Melampodis seu Diomedis (Hilgard 1901, 10–67).

Comment. Heliodor. — Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam. Commentarius Heliodori (Hilgard 1901, 67–106).

Schol. Vat. — Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam. Scholia Vaticana (Hilgard 1901, 106–292).

Schol. Marc. — Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam. Scholia Marciana (Hilgard 1901, 292–442).

Schol. Lond. — Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam. Scholia Londinensia (Hilgard 1901, 442–565).

Библиография / References

Balcoyiannopoulou Ir., ed. (2018) “In Aristotelis ‘De Interpretatione’ cum continuatione auctoris scholastici hactenus ignoti; versio Georgii Scholarii”. Μπαλκογιαννοπούλου Ει. *Το διδακτικό εγχειρίδιο λογικής του Γεωργίου Σχολαρίου: δομή, πηγές και καινοτομίες* [Balcoyiannopoulou Ir. *George Scholarios logical handbook: structure, sources, and innovative aspects*]. Πάτρα: Πανεπιστήμιο Πατρών, 5–159.

Bekker Imm., ed. (1831) *Aristoteles Graece*, ed. Academia Regia Borussica. 2 vols. Berolini: Apud Georgium Reimerum.

Blank D. (2014) *Ammonius. On Aristotle On Interpretation 1–8.* Translation, introduction and notes. London; New York: Bloomsbury.

Busse, A., ed. (1887) *Philoponi* (*olim Ammonii*) *In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (CAG, XIII.1).

Busse, A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (CAG, IV.4).

Busse, A., ed. (1897) *Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius*. Berlin: Reimer (CAG, IV.5).

Di Benedetto V. (1958–1959) “Dionisio Trace e la Techne a lui attribuita”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* (*Serie II*) 27 (1958), 169–210; 28 (1959), 87–118.

Di Benedetto V. (1973) “La Techne spuria”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* (*Serie III*) 3, 797–814.

Di Benedetto V. (1990) “At the origins of Greek grammar”. Glotta 68, 19–39.

Di Benedetto V. (2000) “Dionysius Thrax and the Tékhne grammatiké”. *History of the Language Sciences. An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from Beginnings to the Presenteds*. Ed. by S. Auroux, E. F. K. Koerner, H.-J. Niederehe, K. Versteegh. Vol. I.1.1. Berlin; New York: Walter de Gruyter & Co., 394–400.

Dickey E. (2007) *Ancient Greek scholarship: A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Ebbesen S. (1990) “Porphyry’s Legacy to Logic: A Reconstruction”. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. Ed. by R. Sorabji. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 141–171.

Fladerer L. (1999) *Johannes Philoponos. De opificio mundi: Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*. Stuttgart; Leipzig: Teubner (Beiträge zur Altertumskunde, 135).

Fuchsbauer J. (2014) “The Concept of Letters and Sounds in Greek Grammar and Its Relation to the Creation of the Glagolica”. *Трети Международен конгрес по българистика, 23–26 май 2013 г.* [9] *Кръгла маса “Кирилометодиевистика”*. Съст.: В. Станев. София: Университетско изд-во “Св. Климент Охридски”, 40–51.

Goettling K.W., ed. (1822) *Theodosii Alexandrini Grammatica. E codicibus manuscriptis*. Lipsiae: In libraria Dykiana.

Hayduck M., ed. (1885) *Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium*. Berlin: Georg Reimer (CAG XVIII.3).

Hilgard A., ed. (1889) *Theodosii Alexandrini canones et Georgii Choerobosci scholia in canones nominales*. Recensvit et apparatum criticium indicesque adiecits. Lipsiae: B.G. Teubner (Grammatici Graeci IV.1).

Hilgard A., ed. (1894) *Georgii Choerobosci Scholia in Canones verbales et Sophronii Excerpta e Characis commentario*. Recensvit et apparatum criticium indicesque adiecits. Lipsiae: B.G. Teubner (Grammatici Graeci IV.2).

Hilgard A., ed. (1901) *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*. Recensvit et apparatvm criticivm indicesqve adiecits. Lipsiae: B.G. Tevbner (Grammatici Graeci I.3).

Ierodiakonou K. (2019) “The Byzantine Reception of Aristotle’s Theory of Meaning”. *Methodos. Savoirs et textes* 19, 1–18.

Ierodiakonou K. (2002) “Psellos’ paraphrasis of Aristotle’s De interpretation”. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Ed. by K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 157–181.

Lallot J., ed. (1998) *La grammaire de Denys le Thrace. Traduite et annotée*, 2e éd. revue et augmentée. Paris: CNRS Editions.

Lloyd A.C. (1990) *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.

Luhtala A. (2011) “Imposition of Names in Ancient Grammar and Philosophy”. *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts*. Ed. by S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos. Berlin; New York: De Gruyter, 479–498.

Manutius A., ed. (1503) *Ammonii Hermei commentaria in librum Peri hermeneias. Magentini archiepiscopi Mitylenensis in eundem enarratio*. Venetiis: Apud Aldum, Mense Iunio.

Meiser C., ed. (1880) *Boetii Commentarii in Librum Aristotelis Peri Hermêneias, pars posterior*. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.

Montanari F., Matthaios S., Rengakos A., eds. (2015) *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*. Vol. 1–2. Leiden; Boston: Brill.

Μπαλκογιαννοπούλου Ει. (2018) *Το διδακτικό εγχειρίδιο λογικής του Γεωργίου Σχολαρίου: δομή, πηγές και καινοτομίες* [Balcoyiannopoulou Ir. *George Scholarios logical handbook: structure, sources, and innovative aspects*]. Πάτρα: Πανεπιστήμιο Πατρών.

Tarán L., ed. (1978) *Anonymous commentary on Aristotle's De interpretatione* (*Codex Parisinus Graecus 2064*). Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.

Nicephorus Blemmides (1885) "Epitome logica". *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. Ed. J.-P. Migne. T. 142. Parisiis: Apud Garnier Fratres, Editores et J.-P. Migne Successores, 675–1004.

Pagani L. (2011) "Pioneers of Grammar: Hellenistic Scholarship and the Study of Language". *From Scholars to Scholia: Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*. Ed. by F. Montanari and L. Pagani. Berlin: De Gruyter, 30–38.

Pagani L. (2014) "La techne grammatike e la documentazione papiracea". *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 142, 205–217.

Petit L., Sidéridès X.A., Jugie M., eds. (1936) *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*. T. VII. Paris: Maison de la Bonne Presse.

Robins R. H. (1993) *The Byzantine grammarians. Their place in history*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.

Scholten C. (1996) *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Philoponos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Uhlig G., ed. (1883) *Dionysii Thracis Ars grammatica qualem exemplaria vetustissima exhibent, subscriptis discrepantiis et testimoniis quae in codicibus recentioribus, scholiis, erotematis apud alios scriptores, interpretem armenium reperiuntur*. Lipsiae: B.G. Tevbner (Grammatici Graeci I.1).

Мажуга В.И. (2011) «Понятие "действие" и общее определение глагола у стоиков и их последователей». *COLLOQUIA CLASSICA ET INDO-GERMANICA — V*. Под ред. Н.А. Бондарко, Н.Н. Казанского (ACTA LINGUISTICA PETROPOLITANA. Труды Института лингвистических исследований, том VII, часть 1). СПб.: Наука, 236–296.

References in Russian:

Mazhuga V.I. (2011) "The idea of 'action' and the general definition of the verb in the doctrine of Stoics and their succesors". *COLLOQUIA CLASSICA ET INDO-GERMANICA — V*. Ed. by N.A. Bondarko, N.N. Kazansky (ACTA LINGUISTICA PETROPOLITANA. Proceedings of the Institute of Linguistic Research, Volume VII, Part 1). St. Petersburg: Nauka, 236–296.

Структура логики Аристотеля

Я.А. Слинин
Санкт-Петербургский государственный университет
slinin@mail.ru

Yaroslav Slinin
Saint Petersburg University
The Structure of Aristotle's logic

Abstract: The easiest way to unravel the complex structure of Aristotle's logic is to start with the definition of possibility that he gives in Chapter 13 of Book I of the First Analytics. The possibility that Aristotle uses as the basis for his logic is two-sided. It is a possibility and only a possibility: it is opposed not only to impossibility but also to necessity. Aristotle considers this understanding of possibility to be "ordinary and inherent in the nature of things." An alternative interpretation of possibility, when it is recognized as one-sided, opposed only to impossibility but subordinate to necessity, Aristotle rejects it, considering it inconsistent with the nature of things, purely homonymous and irrelevant to his logic. In the same chapter 13, Aristotle writes that all premises about the possible are mutually reversible in the sense that if the presence of something is possible, then its absence is always possible. In other words, the Aristotelian possibility is such that the premises "it is possible that p" and "it is possible that not-p" are equivalent. Thus, it turns out that the basis of the structure of Aristotelian logic is the "triangle of opposites", in the corners of which are the modalities "it is necessary that p", "it is necessary that not-p" and "it is possible that p" ("it is possible that not-p"). All three modalities are incompatible, but their incompatibility is "one-sided". If any one of them is true, then the other two are false, but if any one is false, then uncertainty arises: it is not known which of the remaining modalities is true and which is false. This is because the law of the excluded middle does not apply here: after all, the "third" is not excluded here. Aristotle, however, does not limit himself to considering only the two above-mentioned modalities. In Chapter 2 of Book 1 of the First Analytics, he writes that for him every premise is a premise about what is inherent, or about what is necessarily inherent, or about what is possibly inherent. The premisses about what is inherent are p and not-p. They are incompatible with each other, but how do they relate to the premisses about what is possibly inherent and what is necessarily inherent? It is clear that the premisses about what is inherent cannot be incompatible with the premise about what is possible. After all, if this were to happen, then a repetition of the triangle considered above would arise: p would coincide with "it is necessary that p", and not-p would coincide with "it is necessary that not-p". A careful examination of the proofs of syllogisms

ΣΧΟΛΗ Vol. 20. 1 (2026)
classics.nsu.ru/schole
© Я. А. Слинин, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-376-384

with mixed premises shows that Aristotle postulates an implicative relation between the inherent and the possibly inherent. He accepts the following propositions: (1) if p, then it is possible that p, and it is possible that not-p; (2) if not-p, then it is possible that p, and it is possible that not-p. As a result, it turns out that the modality "it is possible that p" and "it is possible that not-p" turns out to be true both when p is true and when not-p is true. In other words, it becomes always true and ceases to influence what happens in the area of p and not-p. It becomes the "third" that is excluded, and in the area of p and not-p the law of the excluded middle begins to operate. In Chapter 9 of the treatise "On Interpretation," Aristotle speaks of "conditional necessity." It arises when one of the possibilities p or not-p is realized, and the other is not realized. But this is not the unconditional necessity that opposes possibility in the triangle of opposites. Conditional necessity remains a possibility, albeit a realized possibility. It is the necessity of an accomplished fact. What is unconditionally necessary always exists and cannot not exist, and what is conditionally necessary arises only when some possibility becomes a fact. According to Aristotle, everything that simply exists is one of the realized possibilities and could not exist, in contrast to what is unconditionally necessary and is not capable of not existing.

KEYWORDS: Aristotle, possibility, necessity, opposition, existence, implication, law of excluded middle.

1

Ядром аристотелевской логики является определение, которое дается в 13 главе первой книги «Первой Аналитики»: «Под «быть возможным» и «возможным» я разумею то, что не необходимо, но если принять, что оно присуще, то из этого не следует ничего невозможного».[1] Такое определение представляется Аристотелю единственно правильным потому, что «говорится о возможном (согласно нашему определению возможного) как об обычном и свойственном природе вещей».[2] Аристотелевское возможное – это возможное в самом узком смысле слова, это возможное и только возможное. Оно противостоит не только невозможному, но и необходимому. Сторрс Маккалл в своей книге «Модальные силлогизмы Аристотеля»[3] называет такую возможность «билатеральной».

Но нередко возможное трактуется и по-другому. Оно противопоставляется только невозможному и считается совместимым с необходимым, подчиненным ему. Имея в виду этот смысл возможного, допустимо сказать: «Вполне возможно, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов. Ведь это необходимая истина, теорема Пифагора». Маккалл называет такого

[1] Аристотель, *Первая аналитика* I 13, 32a 17-19.

[2] Там же, I 3, 25в 13-14.

[3] Mc Call 1963.

рода возможность «унилатеральной». Аристотель отвергает подобное толкование возможности в силу того, что оно не является свойственным природе вещей. Он замечает: «ведь о необходимом как о возможном мы говорим одноименно».[4] А в трактате «Категории», в самом его начале, сказано: «Одноименными (ὁμώνυμα) называются те предметы, у которых только имя общее».[5] Значит билатеральная и унилатеральная возможности обозначают совсем разные вещи, друг с другом по смыслу не связанные. Аристотелевское возможное относится к возможному, подчиненному необходимости, так, как пес – лающее животное относится к псу – небесному знаку.

Главной особенностью аристотелевской билатеральной возможности является то, что если присутствие чего-либо возможно, то всегда возможно и его отсутствие. Если черепаха, которую уронил летящий под облаками орел, может угодить в голову лысого, то она может в нее и не угодить. Возможно, что в древности существовала ныне поглощенная океанскими волнами Атлантида, но возможно, что ее никогда не было, а то, что рассказывает о ней Платон, имеет чисто мифический характер. Возможно, что данный хитон будет разрезан, но возможно и то, что его никто не разрежет (пример Аристотеля из трактата «Об истолковании»).

Аристотель пишет, что из указанной особенности возможного вытекает следующее: «Все посылки о возможном оказываются взаимно обратимыми. Я имею в виду не обращение утвердительных посылок в отрицательные, а то, что они, имея утвердительную форму, обратимы по противопоставлению друг другу, как, например, «возможно присуще» – в «возможно не присуще».[6] Это значит, что всегда, когда высказывание «Возможно, что *p*» будет истинным, тогда истинным будет и высказывание «Возможно, что *не-p*», а когда высказывание «Возможно, что *p*» будет ложным, тогда ложным будет и высказывание «Возможно, что *не-p*». Иначе говоря, высказывания «Возможно, что *p*» и «Возможно, что *не-p*» эквивалентны. Утверждая, что *p* возможно, я подразумеваю, что возможно и *не-p*, а говоря, что возможно *не-p*, предполагаю возможность *p*.

2

Если мы повнимательнее присмотримся к предлагаемому Аристотелем определению возможного, то увидим, что перед нами один из вариантов хорошо знакомого логикам треугольника противоположностей.

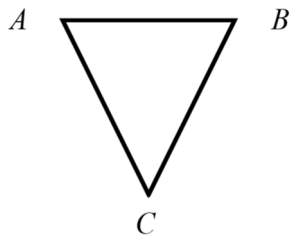
---

[4] Там же, I 13, 32a 20.

[5] Аристотель. Категории 1a,1.

[6] Аристотель. Первая аналитика I 13, 32a 30-33.

В общем виде этот треугольник выглядит следующим образом:

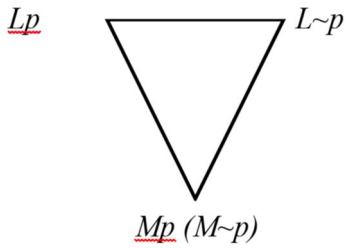


Здесь *A*, *B* и *C* – переменные высказывания. Они не совместимы друг с другом, при этом одно из них истинно, а два других ложны.

Но несовместимость высказываний *A*, *B* и *C* друг с другом не выражается полноценным классическим отрицанием. В самом деле, пусть *A* истинно. Тогда *B* будет ложным. Однако когда *A* ложно, тогда мы не можем сказать, что *B* истинно. Почему? Потому, что имеется нечто третье, а именно – высказывание *C*. Третье не исключено. Не действует закон исключенного третьего. И возникает неопределенность: неизвестно, какое из высказываний *B* и *C* истинно, а какое ложно. Из того, что *A* ложно, следует, что истинна строгая дизъюнкция «Либо *B*, либо *C*», но какой из дизъюнктов – истина, а какой ложь – не говорится. Когда же *A* истинно, тогда ложны и *B*, и *C*; тут никакой неопределенности не возникает. Если описанную несовместимость и пожелать назвать отрицанием, то это будет не полноценное, а какое-то ущербное, однобокое отрицание. Оно похоже на то отрицание, с которым имеют дело математики-интуиционисты, когда осуществляют свои вычисления и доказательства.

Перейдем к тому варианту треугольника, который образуют аристотелевские модальности.

Пусть *L* – это функтор необходимости, *M* – функтор возможности, ~ – классическое отрицание, ↔ – эквивалентность, → – импликация. Тогда высказывание «Необходимо, что *p*» будет выглядеть как *Lp*, высказывание «Невозможно, что *p*» – как *L*~*p*, высказывание «Возможно, что *p*» – как *Mp*, высказывание «возможно, что *не-p*» – как *M*~*p*. Поскольку, согласно Аристотелю, «возможно присуще» обращается в «возможно не присуще», принимаем формулу *Mp*↔*M*~*p*. Теперь если вместо переменных *A*, *B* и *C* приведенного выше треугольника мы подставим *Lp*, *L*~*p* и *Mp* (*M*~*p*) соответственно, то получим схему соотношения аристотелевских модальностей друг с другом:



Аристотелевскому определению возможного соответствует случай, когда за истинное принимается *Mp* (*M~p*). Тогда *Lp* и *L~p* оба оказываются ложными. Об этом и говорится в формулировке определения. В случае, когда истинным полагается *Lp*, унилатеральная возможность, которую Аристотель отбрасывает, считая ее просто омонимом, не имеющим отношения к делу, является истинной. Но билатеральная возможность, каковую Аристотель именует «обычной и свойственной природе вещей», оказывается ложной.

3

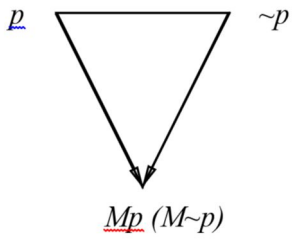
Итак, в аристотелевской логике все соотношения между возможным и необходимым регулируются «законом *неисключенного* третьего».

Но Аристотель не ограничивается рассмотрением соотношений только между этими двумя модальностями. В главе 2 первой книги «Первой аналитики» мы читаем: «Всякая же посылка есть посылка или о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще».[7] Видим, что кроме необходимо присущего и возможно присущего в рассмотрение вводится и просто присущее. Что же представляет собой просто присущее и как оно соотносится с возможно присущим и необходимо присущим? Его можно получить, оставив в стороне функторы *M* и *L*. Если мы так поступим, то перед нами останутся только *p* и *~p*. Это и есть область просто присущего. Ясно, что *p* и *~p* несовместимы друг с другом. Но как они относятся к возможно присущему? Понятно, что они не могут быть с ним не совместимы. Ведь если бы так случилось, то повторился бы треугольник противоположностей, изображенный нами выше. Оказалось бы, что *p* эквивалентно *Lp*, а *~p* эквивалентно *L~p*. Аристотель находит следующий выход из положения. Если мы станем внимательно прослеживать доказательства и опровержения модусов со смешанными посылками, даваемыми Аристотелем, то увидим, что присущее и возможно присущее связываются у него импликативно. В его логике принимаются формулы:

[7] Там же I 2, 25a 1-2.

1) $p \rightarrow Mp\ (M{\sim}p)$;
2) ${\sim}p \rightarrow Mp\ (M{\sim}p)$.

В результате возникает такой треугольник:



Каковы его свойства? Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним, каковы свойства импликации. Пусть A и B – переменные высказывания, а $A \rightarrow B$ – импликация «Если A, то B», взятая в общем виде. Как известно, если ее антецедент A истинный, то ее консеквент B всегда будет истинным; если антецедент A ложен, то возникает неопределенность: неизвестно, истинен B или ложен. Если консеквент B истинен, то налицо неопределенность: неизвестно, истинен A или нет; если же B ложен, то A всегда будет ложным.

В нашем новом треугольнике возможно присущее является общим консеквентом обеих импликаций, и, следовательно, когда $Mp\ (M{\sim}p)$ истинно, тогда значения истинности обоих антецедентов, p и ${\sim}p$, оказываются неопределенными. Когда же возможно присущее ложно, тогда ложны и антецеденты обеих импликаций. Самый интересный и, может быть, даже неожиданный результат ждет нас, когда мы начнем с антецедентов. В случае, когда антецедент p истинен, истинным будет и консеквент $Mp\ (M{\sim}p)$. Но и когда истинным является другой антецедент, ${\sim}p$, тогда $Mp\ (M{\sim}p)$ тоже оказывается истинным. То есть $Mp\ (M{\sim}p)$ является истинным во всех возможных случаях: и когда утверждается p, и когда принимается ${\sim}p$. Иначе говоря, $Mp\ (M{\sim}p)$ превратилось в константу, в некое всегда истинное высказывание, которое не оказывает никакого влияния на то, что происходит в области просто присущего. Оно исключает себя из игры. И мы с удовольствием видим, как органично и просто осуществляется в аристотелевской логике исключение третьего. Остаются только два элемента: p и ${\sim}p$. Начинает действовать закон исключенного третьего. Уходят неопределенности, полноценное классическое отрицание ~ царит повсюду. Если p истинно, то ${\sim}p$ ложно; если p ложно, то ${\sim}p$ истинно. Вступает в действие «закон двойного отрицания» ~ ${\sim}p \rightarrow p$, на котором держится вся двузначная классическая логика. Понятно, что высказывания о необходимо присущем тут не мешают делу: ведь пока $Mp\ (M{\sim}p)$ истинно, Lp и $L{\sim}p$ оба ложны, они превратились в константы, во всегда ложные

высказывания. Конечно, мы должны всегда помнить о том, что закон исключенного третьего в логике Аристотеля имеет локальное применение. Он действует только там, где обе посылки суть высказывания о просто присущем. Там, где появляются посылки о возможно присущем и необходимо присущем, он уступает место «однобокому» закону «неисключенного третьего».

4

Обратимся к тому фрагменту аристотелевской логики, в котором действует закон исключенного третьего и в котором фигурируют только высказывания о просто присущем. Здесь говорится только о том, что существует или о том, что просто не существует. Однако и в этом фрагменте, именно в силу наличия в нем закона исключенного третьего, возникает некая своеобразная «необходимость», не такая, о которой мы говорили до сих пор.

В трактате «Об истолковании» Аристотель пишет: «Итак, сущее, когда оно есть, необходимо есть; точно так же и не-сущее, когда его нет, необходимо не есть; однако <...> не одно и то же сказать, что все сущее, когда оно есть, необходимо есть, или сказать, что оно безусловно необходимо есть. Точно так же и относительно не-сущего».[8] Видим, что Аристотель усматривает разницу между безусловно необходимым и условно необходимым. В чем она заключается? До сих пор мы имели дело исключительно с безусловно необходимым и безусловно возможным. Условная же необходимость существования чего-либо обусловлена не чем иным, как простым его существованием. Только после того, как установлено, что нечто существует, выясняется, что оно существует «необходимо», т.е. что факта его существования невозможно отменить. То же самое и относительно несуществования чего-либо: сначала констатируем, что оно не существует, а уж затем – «неотменимость» этого. Пример Аристотеля: имеет место возможность, что завтра произойдет морское сражение. Но вот положенный срок настал, и сражение началось. Теперь оно уже существует, его уже не отменить, оно стало «упрямым» фактом, возникла его условная необходимость. Точно так же будет, если сражение не произойдет: обнаружив его отсутствие, мы сможем говорить об условной необходимости этого. Однако и то, что реализовалось и то, чего не произошло, остаются возможными и только возможными, если иметь в виду безусловную возможность. В противном случае, как мы видели выше, простое существование сольется с безусловно необходимым существованием, а простое несуществование – с безусловной невозможностью существования.

[8] Аристотель, *Об истолковании* 9, 19a 22-27.

Если угодно, разницу между безусловной необходимостью и необходимостью условной можно выразить следующим образом: безусловная необходимость имеет место тогда, когда аристотелевская билатеральная возможность ложна, а условная необходимость – тогда, когда билатеральная возможность истинна.

Для того, чтобы лучше вникнуть в то, как просто присущее соотносится с возможно присущим, есть смысл ввести в рассмотрение понятие осуществления. Можно сказать так: область просто присущего есть область осуществившихся и неосуществившихся возможностей.

Вернемся к примеру Аристотеля о морском сражении. Пусть высказывание «Возможно, что в такой-то день произойдет морское сражение» является истинным. Согласно тому, что говорилось выше, его истинность ведет к неопределенности: неясно, состоится это сражение в назначенный срок или не состоится. Если данное высказывание истинно, то истинной оказывается строгая дизъюнкция «Либо морское сражение состоится тогда-то и тогда-то, либо оно не состоится», но на вопрос о том, какой из дизъюнктов является истинным, а какой – ложным, нет ответа. Ответ на этот вопрос мы получим только тогда, когда ожидаемый день наступит. В этот день одна из двух возможностей осуществится, а другая не осуществится. Допустим, что морская битва состоялась в назначенный срок. Это означает, что ее возможность осуществилась, и истинным стало высказывание «Морское сражение тогда-то и тогда-то произошло». В возможность существования морской битвы «проникла» ее условная необходимость, и битва стала чем-то просто существующим, стала фактом, причем «упрямым» фактом, который уже нельзя отменить. Произошло превращение чистой возможности в осуществленную возможность. Возможность того, что морское сражение не состоялось, превращается в неосуществившуюся возможность. Но, ведь, неосуществление чего-либо – это тоже факт. Таким образом, условная необходимость проникла и в область неосуществленных возможностей. Все просто существующее отличается от всего необходимо существующего тем, что оно могло бы и не существовать. Ведь то, что существует необходимо, не существовать не может. А все то, что просто не существует, отличается от всего невозможного тем, что первое могло бы и осуществиться, а второе неосуществимо.

И еще один вопрос: что вызывает осуществление одной из парных возможностей и неосуществление другой? На этот вопрос в каждом конкретном случае имеется свой конкретный ответ. При этом ответы на подобного рода вопросы следует искать, по большей части, не в области логики, а, скорее, в области физики или в области этики, если вспомнить о традиционном античном делении всего корпуса знания на логику, физику и этику.

Буриданов осел после долгого пребывания в нерешительности перед двумя абсолютно одинаковыми охапками сена вдруг ни с того, ни с сего принимается за охапку, находящуюся слева от него. Значит, это осел является виновником того, что осуществилась возможность именно этой охапке быть съеденной первой.

В случае аристотелевского примера «виновниками» являются адмиралы. Либо они сразу набросились друг на друга, и тогда морское сражение началось. Либо они решили, что сражаться не время, и тогда каждый из них постарался увести свою эскадру подальше от того места, где находилась эскадра противника.

Черепаха, летевшая с высоты, попала в голову лысого. В таких случаях говорят, что все произошло совершенно беспричинно. Путь следования лысого и траектория падения черепахи неожиданно пересеклись именно в той точке, где лысый в эту минуту находился.

Тут, может быть, уместно вспомнить о Лейбнице с его учением о истинах разума и истинах факта. Первые входят в состав сути бытия Бога, они вечны, необходимы и не могут быть иными. Последние же могли быть иными, они не необходимы и исключительно по воле Бога являются такими, какими являются. Бог сделал так, чтобы имели место именно те истины факта, которые Он предпочел, а не их отрицания, потому, что хотел, чтобы в мире было как можно больше добра и как можно меньше зла.

Библиография / References

Аристотель (1978) *Сочинения в четырех томах*. Том 2. Москва: Мысль.

Aristotle (1978) *Sochineniya v chetyrekh tomah* [Works in 4 vols.]. Tom 2. Moscow: Mysl.

Mc Call, Storrs (1963) *Aristotle's Modal Syllogisms*. Amsterdam.

FATA, FORTUNA, БОГИ И СВОБОДА ВОЛИ В ТРАГЕДИЯХ СЕНЕКИ

С. С. Демина
Владимирский государственный университет
имени А. Г. и Н. Г. Столетовых
ist-drev@yandex.ru

Svetlana Demina
Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs

FATA, FORTUNA, GODS, AND FREE WILL IN SENECA'S TRAGEDIES

ABSTRACT. This article investigates Seneca's thoughts about fate (fata), fortune (fortuna), gods, and free will based on the analysis of his tragedies. In all his plays and philosophical works, this Roman author writes about the power of fata, fortuna and the gods, about the predestination of the course of events, and about the necessity to evince humility and honor the gods. However, in the tragedies, written in the 40s – 50s, the personages blame fata, fortuna, and the gods, who can feel emotions (hatred, anger, vexation) and harm mortals, for their misfortunes. This contradicts Seneca's Stoic views. The ideas about fata, fortuna, gods, and free will, presented in dramas of 60s, are more similar to his thoughts, declared in the philosophical works.

KEYWORDS: Ancient Rome, Seneca, tragedies, Stoicism, fata, fortuna, gods, free will, Roman religion.

Вопрос о том, в какой степени решения и поступки человека носят самостоятельный характер, а в какой мере они предопределены судьбой и/или богами, был одним из важнейших для римского стоика I в. н. э. Сенеки Младшего. Как известно, его творческое наследие состоит из теоретических сочинений, в которых изложены его философские взгляды, и драматических произведений. С XIX в. по настоящее время ученые спорят о том, были ли трагедии Сенеки представлены на сцене широкой публике, предназначались ли они для показа в частном театре или для декламации перед небольшим количеством слушателей[1].

[1] См.: Grant 1999, 31–32; Grimal 2004, 173; Fantham 2005, 116, 123; Bexley 2015, 790–791; Braund 2016, 27, 29; Bernstein 2017, 100; Slaney 2019, 24–25.

© С. С. Демина, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-385-394

В теоретических сочинениях этого мыслителя обнаруживается частичное совпадение смыслов терминов «fatum» и «fortuna», показаны власть судьбы над смертными, установленная божеством, и наличие у каждого человека свободной воли, проявляющейся в ситуациях выбора между добродетелью и пороком[2]. Свою точку зрения он противопоставлял мнению оппонентов, которые утверждали, что все предопределено судьбой-fatum, и тем самым полностью отвергали свободу воли (см.: Nat. quest. II. 35–38). В этой связи возникает вопрос о том, отражают ли трагедии Сенеки его представления о предопределенности событий и имеющейся у человека свободе выбора между добродетелью и пороком. Его постановка обусловлена существующей уже давно научной дискуссией о степени соответствия идей, отраженных в его пьесах, его же собственным стоическим взглядам, изложенным в теоретических сочинениях. Многие исследователи отмечают философский характер драматических произведений этого римского автора[3]. Однако некоторые специалисты считают, что в трагедиях он подвергает стоическое учение сомнению, проверке, пытается оспорить его постулаты[4], противоречит своим же идеям, высказанным в теоретических сочинениях[5], особенно при характеристике богов[6].

Вопрос о степени предопределенности поступков персонажей трагедий Сенеки рассматривается исследователями, как правило, на материале какой-то одной пьесы. Так, анализируя трагедию «Эдип», Ж.-П. Айгон отмечает, что главный герой сам ответственен за свои поступки, поскольку поддался влиянию страстей, а судьба (fatum), управляющая мировым порядком, не предопределяет выбор, который делает человек, оказавшись в сложной ситуации, а устанавливает связи между причинами и последствиями действий, поэтому нужно не бояться судьбы, а принять ее[7]. По мнению С. Браунд, в «Эдипе» проявляются могущество и неумолимость судьбы, а также тщетность попыток смертного оказать ей сопротивление[8]. К. Дж. Фрейкс обращает внимание на то, что в «Агамемноне» и «Федре» Сенека показывает власть судьбы (fortuna), способной возвысить и опустить любого человека, управляя всеми делами

---

[2] Подробнее см.: Демина 2024, 8–10.

[3] Schiesaro 2003, 243, 252; Allendorf 2013, 140; Aygon 2014, 13, 29; Mader 2014, 127, 157; Braund 2016, 38, 52, 81; Trinacty 2016, 16, 19–20; Пичугина 2018, 229, 232, 241.

[4] Star 2015, 251, 253; Star 2016, 38, 40–42, 53; Slaney 2019, 79.

[5] Санженаков 2019, 246, 254.

[6] См.: Fischer 2008, 4; Bernstein 2017, 91.

[7] Aygon 2015, 274–276, 282.

[8] Braund 2016, 38, 81.

смертных[9]. К. Стар и В. К. Пичугина указывают на готовность Медеи противостоять обстоятельствам, фортуне, при этом Ясон, по словам В. К. Пичугиной, «легко смиряется с судьбой»[10]. С. Е. Фишер считает, что Медея и Атрей осознанно решились на преступления, поэтому они сами виновны[11]. В трагедии «Геркулес в безумье» Юнона, с точки зрения этой исследовательницы, не изображается как одно из олимпийских божеств, но она выполняет функцию капризной фортуны, с которой главный герой должен бороться[12]. Н. В. Бернштейн полагает, что эта борьба и страдания Геркулеса позволили Сенеке показать стойкость, которую мудрецы должны проявлять, сталкиваясь с различными испытаниями, посланными судьбой[13]. В «Федре», по мнению С. Е. Фишер, смерть Ипполита изображена как божественное вмешательство, однако виновны в случившемся все же сами люди[14]. Жертвоприношения Астианакса и Поликсены, рассматриваемые в «Троянках», хотя и требовались роком (fata), религиозного смысла, с точки зрения этой исследовательницы, не имели[15]. Прологи в «Агамемноне» и «Фиесте», как пишет С. Е. Фишер, выражают детерминистический характер событий[16].

Таким образом, можно констатировать, что научный интерес к проблеме степени влияния высших сил (fata, fortuna, богов) на поведение персонажей Сенеки является весьма устойчивым, однако попытка сопоставить сведения всех его трагедий по этому вопросу не предпринималась, чему и будет посвящена данная статья.

Хотя точная датировка трагедий Сенеки невозможна, однако в современной науке общепринятым является их деление на три группы. К первой относят пьесы «Агамемнон», «Федра» и «Эдип», написанные между 41 и 49 гг. (или между 41 и 54 гг.)[17]. Вторая группа включает драмы «Троянки», «Медея» и «Геркулес в безумье», предположительно созданные до (или около) 54 г.[18] Трагедии «Фиест» и «Финикиянки», составляющие третью группу, принято считать поздними произведениями Сенеки; время их создания относят к 60-м гг.[19]

---

[9] Frakes 1988, 16.

[10] Star 2016, 41; Пичугина 2018, 229.

[11] Fischer 2008, 268.

[12] Fischer 2008, 267.

[13] Bernstein 2017, 92–93.

[14] Fischer 2008, 267.

[15] Fischer 2008, 268.

[16] Fischer 2008, 268.

[17] Fantham 2005, 123; Marshall 2014, 37–38; Star 2015, 249.

[18] Fantham 2005, 123; Marshall 2014, 39; Star 2015, 249.

[19] Fantham 2005, 123; Marshall 2014, 39–40; Star 2015, 249.

Драмы «Геркулес на Эте» и «Октавия» были написаны уже после смерти этого римского автора в подражание его пьесам[20], поэтому в данной статье анализироваться не будут.

Сравнение трагедий Сенеки на терминологическом уровне позволяет выявить их сходство. Во-первых, термин, означающий «судьбу», «рок», употребляется во множественном числе («fata») значительно чаще, чем в единственном («fatum»). В некоторых случаях его можно перевести словом «смерть» (см.: Agam. 38; Oed. 72, 787; Troad. 390; Med. 1000; Herc. 612). Однако ситуации такого словоупотребления встречаются лишь в трагедиях первой и второй групп, созданных в 40-е – 50-е гг.; в то время как в драмах 60-х гг. они не обнаружены. Во-вторых, необходимо отметить, что термин «fortuna» во всех пьесах употребляется только в единственном числе. Как и у других древнеримских авторов, у Сенеки он многозначен: это «судьба», «участь», «случай», «удача» (если речь идет о благоприятном случае). В-третьих, при характеристике всех высших сил в его трагедиях преобладает отрицательная коннотация. Судьба-fata – ужасная (dira: Agam. 230; Phaed. 1271), жалкая (ignaua: Agam. 518; miseranda: Troad. 1056), злобная (saeua: Oed. 125; Troad. 1056; Thyest. 934), нечестивая (impia: Oed. 1046), жестокая (violenta: Oed. 1059; dura: Troad. 1056; Med. 431), несправедливая (iniqua: Troad. 986), суровая (horrida: Troad. 1056), печальная (tristia: Phoen. 244). Фортуна – жесточайшая (ultima: Agam. 146), сомнительная (dubia: Agam. 146), надменная (superba: Agam. 247), очень тревожная (nimis sollicita: Oed. 674–675), злобная (saeua: Oed. 786), слепая (caeca: Phaed. 980), ветреная (leuis: Med. 219), убогая (sordida: Herc. 200), несправедливая (iniqua: Herc. 325), завистливая (inuida: Herc. 524), сомнительная (dubia: Thyest. 33), злая (mala: Thyest. 454). В качестве редких исключений можно назвать несколько эпитетов фортуны, имеющих положительную окраску: счастливая (beata: Oed. 693), добрая (bona: Thyest. 454), благоприятная (felix: Thyest. 940). В негативном ключе характеризуются в пьесах и боги: они злобные (saeui: Agam. 230), мрачные (tristes: Herc. 611), Юпитер – гневный (iratus: Agam. 528) и несправедливый (iniquus: Agam. 594), Феб – лживый (mendax: Oed. 1046), Марс – колеблющийся, переменчивый (incertus: Phoen. 626). Негативный характер эпитетов судьбы-fata, фортуны и богов можно объяснить жанром трагедии, ориентированным на пробуждение у читателя (или зрителя, если допустить, что пьесы Сенеки предназначались для постановки на сцене) чувств негодования, сострадания, печали.

Рассмотрим общие и отличительные черты трагедий на мировоззренческом уровне.

---

[20] Fantham 2005, 116, 123–124; Star 2015, 255; Braund 2016, 17.

Характеризуя судьбу-fata в пьесах разных лет, Сенека указывает на то, что человек может узнать ее по предсказаниям, однако это знание о грядущем и страх перед ним, волнения и хлопоты не спасают от предначертанного (см.: Agam. 179–180, 319; Phaed. 698–699; Oed. 206–207, 980–982, 993–994; Troad. 351–352; Med. 652–653; Thyest. 757–758; Phoen. 276–277), поэтому нужно подчиниться судьбе (Oed. 980). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, если в ранних трагедиях персонажи сетуют на нее и обвиняют ее во всем, что с ними произошло, не беря на себя никакой ответственности (см.: Phaed. 143–144; Oed. 1019; Troad. 1026–1028), то в пьесах, написанных в 60-е гг., высказываются идеи о том, что следует охотно (libens) идти навстречу своей участи, не жалуясь (Thyest. 367–368), и что человек способен попрать судьбу-fata и сам, а не под воздействием высших сил, совершить «свои падения» («casus suos»: Phoen. 193–195).

Могущество фортуны показано во всех трагедиях. Она беспорядочно управляет делами человеческими («Res humanas ordine nullo | Fortuna regit…»: Phaed. 978–979), дает и отнимает царскую власть (Agam. 57–58, 71–72; Troad. 734–735; Med. 219–220; Thyest. 33–36), может возвысить смертного, даруя ему милости, а может навредить, посылая несчастья (см.: Agam. 101; Phaed. 1124; Troad. 259–260, 269, 275; Herc. 325–327, 524–525; Thyest. 536; Phoen. 211–215).

В пьесах «Медея» и «Геркулес в безумье», написанных в 50-е гг., Сенека ставит вопрос о том, в состоянии ли человек бороться с fortuna. В этой связи интересны две фразы Медеи: «Судьба боится храбрых, трусливых притесняет» («Fortuna fortes metuit, ignauos premit»: Med. 159), «Судьба может отнять могущество, но не дух» («Fortuna opes auferre, non animum potest»: Med. 176). По поводу первой фразы К. Стар заметил, что эта идея встречается в литературных произведениях других римских авторов республиканского времени и эпохи Августа[21]. Сама Медея при этом ставит себя выше фортуны (Med. 520), тем самым причисляя себя к храбрым людям. Однако, очевидно, что, с точки зрения Сенеки, это не так. В философских произведениях он характеризует храбрость как добродетель, которая, будучи самодостаточной, не нуждается в помощи такого порока, как гнев[22]. У Медеи же гнев и любовь слились воедино (см.: «nunc ira amorque causam | iunxere…»: Med. 868–869) и мотивировали ее на совершение злодеяний. Можно согласиться со словами В. К. Пичугиной о том, что в этой пьесе автор на конкретном примере главной героини демонстрирует, «что страсти всегда должны находиться под контролем»[23].

[21] Star 2016, 41.

[22] Подробнее см.: Демина 2020, 37–38.

[23] Пичугина 2018, 234.

Вторая фраза Медеи – о том, что фортуна не управляет духом смертного, – созвучна мысли Сенеки, высказанной в «Нравственных письмах к Луцилию», – «над нравами судьба власти не имеет» («in mores fortuna ius non habet»: Epist. XXXVI. 6). Эти слова свидетельствуют о признании римским автором I в. н.э. наличия у человека свободы воли, свободы осознанного выбора между пороком и добродетелью. По его мнению, лишь борьба с собственными страстями и пороками и ориентация своего поведения на культивацию добродетелей способны возвысить человека над фортуной[24]. Однако Медея не борется со своими страстями, а выбирает порок и злодеяния и пытается восстать против сложившихся условий. Следовательно, если в теоретических сочинениях Сенека объясняет читателю, как в проблемной ситуации сделать правильный выбор в пользу добродетели, то в этой пьесе он изображает трагические последствия неправильного выбора в пользу порока.

Геркулес тоже совершает убийства, подобно Медее. Однако Сенека показывает существенные различия этих злодеяний. Если Медея пошла на этот шаг осознанно, то Геркулес действовал, пребывая в безумном состоянии, которое на него наслала Юнона, то есть будучи лишен на тот момент свободы выбора (см.: Herc. 1201, 1297). Когда же разум к нему вернулся, он от отчаяния захотел наложить на себя руки. Но отговаривающий его Амфитрион заметил, что в этом случае его преступление (scelus) уже будет совершено «добровольно и сознательно» («uolens sciensque»: Herc. 1300–1301). Тогда Геркулес просит свою virtus (добродетель, доблесть) подчиниться отцовской власти («succumbe, uirtus, perfer imperium patris»: Herc. 1315) и принимает решение продолжить жить (Herc. 1317), борясь со своими страстями, прежде всего с гневом, который он был готов обрушить на себя самого (см.: Herc. 1220–1221). Эту борьбу он считает трудом (labor), сопоставимым по тяжести с его прежними трудами (Herc. 1316).

Идеи об осознанном выборе добродетели и борьбе со своими страстями, представленные в трагедии «Геркулес в безумье», созвучны мыслям Сенеки, изложенным в его философских сочинениях, на что уже указывал Н. В. Бернштейн[25]. Хотя Медея провозглашает, что она возвысилась над фортуной, однако древнеримский автор показывает, что это удалось не ей, ибо она действовала под влиянием страстей, а Геркулесу, поскольку он обдуманно принял решение бороться с ними.

---

[24] Подробнее см.: Демина 2024, 9.

[25] Bernstein 2017, 86, 90–91.

Изображения богов в трагедиях разных лет имеют общие и отличительные черты. Схожими для всех пьес являются идеи о том, что бессмертные могут оказывать людям милости, покровительство, давать власть (см., напр.: Troad. 262–263, 695–696; Thyest. 471, 489–490, 621–622), однако благосклонность богов может быть злобной (Phaed. 1271), их чрезмерного покровительства нужно бояться (Troad. 262–263), оно не дает человеку уверенности в завтрашнем дне (Thyest. 619–620). В трагедиях Сенеки люди часто обращаются к ним с просьбами, поскольку «несчастным в особенности следует почитать верховных (богов)» («miseris colendos maxime superos»: Agam. 694). Однако все их мольбы не имеют желаемого эффекта, и они вынуждены сами искать решения в сложных трагических ситуациях, поскольку даже бессмертным причинно-следственные связи миропорядка не подвластны (см.: Oed. 989–990). Эти идеи о неспособности молитв изменить fatum и об их необходимости, поскольку они «являются частью судьбы как «неизбежности поступков», а также о подчиненности божества установленному им же самим миропорядку, содержатся и в теоретических произведениях Сенеки[26].

В то же время в трагедиях 40-х – 50-х гг. есть весьма существенные отличия от философских сочинений этого римского автора и от его пьес 60-х гг. В теоретических произведениях он утверждает, что бессмертные способны причинить вред (De ira. I. 20. 9), но люди им очень дóроги (De benef. II. 29. 6), поэтому по отношению к ним боги являются благотворящими (De benef. IV. 9. 1, 19. 1). Кроме того, согласно Сенеке, им, как справедливо заметила С. Е. Фишер, абсолютно не свойственны зависть и гнев[27]. Однако в трагедиях 40-х – 50-х гг. божества показаны злобными, гневными, вредоносными (см.: Agam. 229–230, 528–530; Phaed. 1271; Oed. 75; Med. 433–434). Наиболее ярко эти характеристики проявляются в пьесе «Геркулес в безумье»: Юнона испытывает ненависть, гнев, досаду (Herc. 27–29), планирует причинить вред Геркулесу (Herc. 114–122) и лишает его рассудка (следовательно, и свободы выбора между добром и злом, между добродетелью и пороком), принуждая совершить чудовищное злодеяние. Такой образ божества полностью противоречит религиозным взглядам Сенеки, которые отражены в его философских сочинениях, но соответствует общепринятым представлениям древних греков и римлян о богах.

В трагедиях 60-х гг. могущество бессмертных также не ставится под сомнение, однако автор уже не говорит об их эмоциях и не акцентирует внима-

[26] См.: Демина 2024, 8.

[27] Fischer 2008, 57.

ние на их способности причинить людям вред, а в пьесе «Финикиянки» словами Антигоны он подводит читателя к мыслям о том, что человек в состоянии сам, без вмешательства богов совершать свои поступки и ошибки, отказываться от жизненных благ (uitae bona) и даже возвыситься над судьбой (fata) (Phoen. 193–195). Подобный взгляд на богов, свободу воли человека и возможные последствия его самостоятельно принятых решений и конкретных действий согласуется с теми идеями, которые Сенека изложил в теоретических сочинениях.

Таким образом, сравнение драматических произведений разных лет на терминологическом уровне обнаруживает их сходство: все высшие силы характеризуются преимущественно с негативной стороны, что подчеркивает трагизм ситуаций, в которых оказываются персонажи. В то время как сопоставление на мировоззренческом уровне позволяет выявить не только сходства, но и различия. Общими для всех пьес являются идеи о могуществе судьбы-fata, фортуны и богов и их способности даровать человеку милости и посылать ему различные беды, а также о неизбежности предначертанного и необходимости смиренно относиться к изменившимся к худшему жизненным ситуациям и почитать бессмертных. Такие же мысли высказываются и в философских трудах Сенеки. Однако, если в драмах 40-х – 50-х гг. персонажи винят во всех случившихся с ними несчастьях высшие силы, то в трагедиях 60-х гг. признается свобода воли человека, проявляющаяся в ситуациях выбора между добродетельным и порочным поступком, и, следовательно, его ответственность за содеянное. Другим важным отличием является изображение божеств: в пьесах 40-х – 50-х гг. они испытывают эмоции (например, ненависть, гнев, досаду) и вредят людям, в то время как драмы 60-х гг. сведений об эмоциях бессмертных не содержат, а их способность навредить людям, с одной стороны, не отрицается, но, с другой, не имеет явных проявлений. Очевидно, идеи о fata, fortuna, богах и свободе воли человека, которые Сенека пытается донести до читателя в поздних трагедиях, более близки к его философским взглядам, хотя и не совпадают с ними в полной мере, тогда как ранние пьесы в большей степени соответствуют общепринятым в римском обществе I в. н. э. воззрениям, сформированным произведениями древнегреческих драматургов и не имеющим связи со стоицизмом. Можно предположить, что сам Сенека на протяжении 40-х – 60-х гг. все сильнее убеждался в правильности и нравственной пользе стоической философии и через пьесы с известными сюжетами неторопливо и постепенно, от одной драмы к другой пытался показать своим современникам, что стоицизм не противоречит распространенным в то время традиционным религиозным

взглядам и позволяет осознать пагубное влияние страстей и пороков на принятие решений и поступки и осознанно выбрать путь добродетельной жизни, который приведет к спокойствию, счастью и гармонии с окружающим миром.

Библиография / References

Демина, С. С. (2020) «Представления Сенеки о храбрости», *Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии* 1, 36–41. [Электронный ресурс]. URL: https://magistravitaejournal.ru/ru/

Демина, С. С. (2024) «Понятия «fatum» и «fortuna» в теоретических сочинениях Сенеки», *Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки»* 2, 7–13.

Пичугина, В. К. (2018) «Ясон в трагедии Сенеки Медея: плохой или хороший муж, отец и наставник?», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 12.1, 220–242.

Санженаков, А. А. (2019) «Может ли театр страстей Сенеки воспитать добродетельного человека?», *Сибирский философский журнал* 17.3, 245–257.

Allendorf, T. S. (2013) «The Poetics of Uncertainty in Senecan Drama», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 71, 103–144.

Aygon, J.-P. (2014) «Les tragédies de Sénèque: cohérence dramaturgique, mise en scène et interprétation "stoïcienne"», *Pallas* 95, 13–32.

Aygon, J.-P. (2015) «Theatrical Language and Philosophical Issues in Seneca's Tragedies: Cued and Unannounced Entrances (Especially Oedipus 81 and 784)», G. W. M. Harrison, ed. *Brill's Companion to Roman Tragedy*. Leiden; Boston, 260–282.

Bernstein, N. W. (2017) *Seneca: Hercules Furens*. London; New York.

Bexley, E. (2015) «What is Dramatic Recitation?», *Mnemosyne* 68.5, 774–793.

Braund, S. (2016) *Seneca: Oedipus*. London; New York.

Fantham, E. (2005) «Roman Tragedy», S. Harrison, ed. *A Companion to Latin Literature*. Oxford, 116–129.

Fischer, S. E. (2008) *Seneca als Theologe: Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung.* Berlin.

Frakes, J. C. (1988) *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages. The Boethian Tradition*. Leiden.

Grant, M. D. (1999) «Plautus and Seneca: Acting in Nero's Rome», *Greece & Rome* 46.1, 27–33.

Grimal, P. (2004) *La civiltà dell'antica Roma*. Roma.

Mader, G. (2014) «Hoc quod uolo / me nolle: Counter-Volition and Identity Management in Senecan Tragedy», *Pallas* 95, 125–161.

Marshall, C. W. (2014) «The Works of Seneca the Younger and Their Dates», G. Damschen, A. Heil, edd. *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Leiden; Boston, 33–44.

Schiesaro, A. (2003) *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama.* Cambridge.

Slaney, H. (2019) *Seneca: Medea*. London; New York.

Star, C. (2015) «Roman Tragedy and Philosophy», G. W. M. Harrison, ed. *Brill's Companion to Roman Tragedy*. Leiden; Boston, 238–259.

Star, C. (2016) «Seneca Tragicus and Stoicism», E. Dodson-Robinson, ed. *Brill's Companion to the Reception of Senecan Tragedy: Scholarly, Theatrical and Literary Receptions*. Leiden; Boston, 34–56.

Trinacty, C. (2016) «Imago res mortua est: Senecan Intertextuality», E. Dodson-Robinson, ed. *Brill's Companion to the Reception of Senecan Tragedy: Scholarly, Theatrical and Literary Receptions*. Leiden; Boston, 13–33.

Zwierlein, O., ed. (1986). *L. Annaei Senecae tragoediae incertorvm avctorvm Hercvles* [*Oetaevs*]*, Octavia*. Oxford.

References in Russian:

Demina, S. S. (2020) «Predstavleniya Seneki o khrabrosti», *Magistra Vitae: elektronnyy zhurnal po istoricheskim naukam i arkheologii* 1, 36–41. URL: https://magistravitaejournal.ru/ru/ (accessed: 19.05.2025).

Demina, S. S. (2024) «Ponyatiya «fatum» i «fortuna» v teoreticheskikh sochineniyakh Seneki», *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya «Istoricheskie nauki»* 2, 7–13.

Pichugina, V. K. (2018) «Yason v tragedii Seneki Medeya: plokhoi ili khoroshiy muzh, otets i nastavnik?», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 12.1, 220–242.

Sanzhenakov, A. A. (2019) «Mozhet li teatr strastei Seneki vospitat' dobrodetel'nogo cheloveka?», *Sibirskiy filosofskiy zhurnal* 17.3, 245–257.

Пещера Филоктета и возможность научения добродетели

В. К. Пичугина
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Pichugina_V@mail.ru

Victoria Pichugina
HSE University (Moscow)

Philoctetes' cave and possibility of teaching virtue

Abstract. Plato's cave is one of the most striking and discussed metaphors not only in Plato's philosophy but in philosophy as a whole. However, the image of the cave as a place associated with the acquisition of new knowledge and the affirmation of one's own opinion appears in Sophocles' Philoctetes, that is, somewhat earlier than in Plato's Republic. The question of why Sophocles places the wounded archer Philoctetes on Lemnos in a cave with two mouths has been debated by scholars on numerous occasions, but the cave's design has most often been explained by the ease of movement of actors on stage or by poetic expediency. Both explanations are vulnerable to evidence, so the question of why Sophocles needed the cave's two mouths has remained controversial for over a hundred years. The presence of the cave two mouths could indeed have been caused by both technical and poetic necessity, but the special structure of the cave could have allowed not only to effectively hide or reveal one or another hero from the audience. It's no coincidence that Sophocles' cave alludes to both the Odyssey, which features several significant caves, and the Iliad, which also features a diplomatic mission involving Odysseus. Referring to Homeric plot lines, Sophocles makes the cave not just a setting, but a metaphor explaining the complexities of Neoptolemus's moral choice, who, upon arriving on Lemnos, finds himself under the influence of two mentors – Odysseus and Philoctetes. Each has their own arsenal of pedagogical methods for instilling virtue in Neoptolemus, but the success of this indoctrination is called into question when, at the end of the tragedy, Heracles appears—a hero traditionally associated with the choice between virtue and vice.

Keywords: the allegory of the cave, virtue, Plato, Sophocles, Philoctetes.

Трагедия Софокла «Филоктет» (пост. 409 г. до н.э.) являлась оригинальной версией сюжета о судьбе раненого лучника, к которому уже обращались Эсхил (ок. 475 г. до н.э.) и Еврипид (431 г. до н.э.). Уступая в статусе главным героям Троян-

© В. К. Пичугина, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-395-415

ской войны, Филоктет, тем не менее, был известен театральной аудитории. События из его жизни, на которые в разное время обращают внимание сразу три великих драматурга, происходят в период, который не включен в «Илиаду» и «Одиссею», но не исключен из античной литературной традиции[1]. Действие трагедии Софокла происходит на Лемносе, а сюжет предопределен необходимостью принудительного возвращения Филоктета в Трою. При всей кажущейся простоте, вопрос о центральной проблеме трагедии, продолжает оставаться дискуссионным. Среди множества исследовательских мнений, обращу внимание не те, которые открывают возможность прочтения трагедии Софокла как столкновения двух разных концепций наставничества для юношества.

Первая группа исследований акцентирует внимание на том, что главным в трагедии является переосмысление мира гомеровского героя и его кодекса добродетели. Развитие событий предопределено перипетиями нравственного выбора Неоптолема, акцент на благородной природе которого традиционно не остается без исследовательского внимания. Эта группа исследований позволяет рассматривать трагедию как отражение образовательных идеалов полиса пятого века до н.э. и дискуссий о сущности пайдейи и арете, когда на одном полюсе находился Сократ, а на другом – софисты[2]. Вопросы влияния среды и образования рассматриваются Софоклом через призму событий в Трое, оценку которым дает следующее поколение героев, то есть Неоптолем[3]. Трагедия рассматривается с точки зрения сложности принятия правильного решения (вплоть до возможности ее прочтения как «“Bildungsroman” – драмы воспитания»[4], где юноша раскаивается в совершенной ошибке и возвращается на путь добродетели).

Авторы второй группы исследований считают движущей силой трагедии борьбу за «душу Неоптолема»[5] или его «духовное путешествие»[6] под контролем Одиссея и Филоктета, противостояние которых может рассматриваться как борьба за Неоптолема «как сына»[7]. Т. Ван Нортвик считает, что добродетель Неоптолема не просто подвергается испытаниям, а перестраивается, но

---

[1] Подробный анализ сочинений разных авторов о Филоктете в сопоставлении с трагедией Софокла см.: Mandel 1981, 3-45.

[2] Rose 1976, 49-105; Blundell 1988, 142-148; Carlevale 2000, 26-60; Bromberg 2022, 109-138; Massetti 2022, 14, 17.

[3] Gregory 2019, 5.

[4] Hawkins 1999, 357.

[5] Masaracchia 1964, 79-98.

[6] Kitto 2002, 319.

[7] Whitby 1996, 39.

общепринятая точка зрения игнорирует многочисленные «нравственные или интеллектуальные открытия» юноши[8]. Изменения характера Неоптолема столь сильны, что позволяют некоторым исследователям говорить о нем как герое, который выбирает «образовательную траекторию»[9], многому научается и взрослеет в ходе трагедии[10].

В рамках этой группы исследований широко обсуждаемой является точка зрения Пьера Видаль-Наке, который предложил рассматривать взросление Неоптолема как ритуальное изменение статуса от эфеба к взрослому[11], что позволяет ему в конце трагедии вернуться в Трою в статусе гоплита. Эта точка зрения (при всей ее спорности[12]) делает акцент на том, что Неоптолем проделывает большую внутреннюю работу, а не просто возвращается к своей сущности, будучи временно введенным в заблуждение.

Т. Ван Нортвик подчеркивает, что эта трагедия позволила Софоклу внести вклад в обсуждение одного из животрепещущих вопросов в интеллектуальных спорах того времени: возможно ли научить добродетели или она появляется благодаря благородному рождению[13]. В рамках данной статьи будет предпринята попытка рассмотреть особенности образовательной топографии Софокла, поместившего главных героев трагедии к пещере на Лемносе, где они обмениваются взаимными наставлениями, что, как и затем у Платона, превращает пещеру в яркую метафору.

Пещера с двумя выходами: где учат добродетели? Гомер посвятил Филоктету всего несколько строк, кратко описав выпавшие на его долю страдания и указав, что этот герой, хоть и вынужденно выбыл из похода на Трою, еще сыграет в нем свою роль (Hom. *Il.* II.716-33). Согласно Гомеру, Филоктет был славен искусством владения луком, но ему пришлось прервать участие в военной компании из-за укуса змеи, после которого ахейские вожди оставили воина на Лемносе. Гомер ничего не сообщает о пещере, реакции Филоктета на произошедшее, об оракуле, который указывает на необходимость возвращения Филоктета в Трою, то есть о том, что имеет исключительную важность в трагедии Софокла. Для Гомера же важны статистические (Филоктет как предводитель семи кораблей с триста пятьюдесятью воинами) и топографические (Филоктет как уроженец Мелибеи) аспекты, а не повороты его судьбы.

---

[8] Van Nortwick 2015, 118, 119.

[9] Gregory 2019, 5.

[10] Nussbaum 1976, 25-53; Easterling 1978, 27-39; Fulkerson 2006, 49-61 и др.

[11] Vidal-Naquet 1981, 182.

[12] Обсуждение и критику этой позиции см.: Whitby 1996, 35; Rehm 2002, 139; Fulkerson 2006, 56; Gregory 2019, 167-168 и др.

[13] Van Nortwick 2015, 47.

Яркий образ лучника, брошенного в пещере на необитаемом острове, страдающего от раны и затаившего обиду на ахейских вождей (и особенно на Одиссея) является изобретением Софокла, опиравшегося, в том числе, на «Малую Илиаду». Трагическая топография Софокла не раз привлекала внимание исследователей, которых волновал вопрос, почему Филоктет стал уроженцем Малиды[14] и оказался помещен на безлюдный Лемнос. Соглашусь с тем, что одинокий Филоктет в пещере на Лемносе – это «смелый», «пронзительный» и «столь важный с философской точки зрения» прием, который оказался недооценен не только Дионом Кассием[15], но и современными исследователями.

В первых строках трагедии Одиссей сообщает, что действие будет происходить на Лемносе, где нет никого, кроме Филоктета. Одиссей приказывает Неоптолему найти пещеру, которую, вероятно, помнит с тех пор, как десять лет назад оставил в ней страдающего от раны героя. Внимание как зрителя, так и современного исследователя фокусируется на пещере в скале, к которой можно попасть с пляжа. Неоптолем, повинуясь Одиссею, поднимается по тропинке и начинает осмотр пещеры: юноша видит кучу листьев, которая используется в качестве постели, самодельную деревянную чашу и огниво (Soph. *Phil.* 33-36). Благодаря Неоптолему, действия которого координирует Одиссей, пещера предстает как удобное жилище особой формы[16].

Очевидно, что пещера с двумя входами должна иметь некоторые удобства для ее обитателя, но они не слишком убедительно представлены в описаниях Неоптолема. В начале прошлого века их попытался обобщить Р.К. Джебб в комментарии к переводу трагедии, выдержавшему несколько переизданий: «…утренним солнцем можно было наслаждаться у входа в пещеру, обращённого к морю и ориентированного на юго-восток; в то время как послеполуденное солнце освещало другой вход, обращенный на север или северо-запад»[17]. Одиссей, как метко выразился Т. Б. Л. Вебстер, похож на «агента по недвижимости»[18], когда описывает пещеру с двумя входами как хорошее место для проживания[19], рядом с которым находится источник питьевой воды.

---

[14] См.: Mandel 1981, 7.

[15] Mandel 1981, 97.

[16] См. аргументацию в пользу того, что пещера представляет собой естественный туннель в скале: Woodhouse 1912, 270-272.

[17] Цит. по: Woodhouse 1912, 272.

[18] Webster 1970, 68.

[19] Д. Уайлз, однако, указывает на несоответствие строки 1082, где подчеркиваются экстремальные температуры, которые выдерживает пещера, и строки 17-19, где утверждается, что она защищает от таких температур (Wiles 1997, 153).

Неоптолем вторит Одиссею, когда сообщает о том, что на солнце сушатся тяпки для перевязки раны Филоктета (Soph. *Phil.* 38-9), а Одиссей предполагает, что раненый, вероятно, ушел за пищей или лекарственными травами. Кажется, что достаточно благородно было оставить Филоктета в столь удобном месте, если бы не то, что он остался в полном одиночестве и вынужден был сам заботиться о себе. Отсутствие на острове людей и портов (Soph. *Phil.* 2, 221, 302) является «радикальным нововведением», которое противоречит не только Гомеру, Эсхилу и Еврипиду, но и общеизвестным для зрителя Софокла фактам[20]. Ниже я еще вернусь к этому, но пока хочу лишь подчеркнуть, что необитаемость Лемноса важна для моей дальнейшей аргументации.

Так или иначе, в начале трагедии избыточный акцент на описании пещеры с последующим ее обсуждением героями не могут не броситься в глаза[21]. Как только Одиссей покидает сцену, пещера перестает быть прекрасным местом для жизни раненного: указав на суровые условия существования, Неоптолем приглашает хор осмотреть ее (Soph. *Phil.* 144-6)[22]. Хор акцентирует внимание на том, что жизнь Филоктета была исключительно выживанием, и его слова повторяет Неоптолем, как будто готовясь ко встрече с тем, кто уже частично утратил человеческий облик (Soph. *Phil.* 162-168). Хор дополнительно усиливает эту тему, одновременно опасаясь и восхищаясь жителем пещеры, когда задает риторический вопрос, как же он выживает в таких условиях (Soph. *Phil.* 176). Пафос изоляции постепенно смягчается благодаря описанию того, что помогло Филоктету выжить (Soph. *Phil.* 275, 279-99), но затем снова нарастает, когда утверждается, что одиночество научило его мириться со страданиями (Soph. *Phil.* 538; 676f). После того как Неоптолем обманывает ожидания островитянина, характеристики пещеры, данные в

[20] Rose 1976, 56. См. также сноску 25 на этой же странице с подробным разбором комментариев к указанным срокам Софокла.

[21] Текстовые источники являются доминирующими в обсуждении назначения двух выходов из пещеры, поскольку визуальные источники о них не сообщают. Однако в них также подчеркивается тема одиночества Филоктета и сложность его пребывания на острове. Укажем на два изображения Филоктета под деревом или среди деревьев, которые склоняются над ним, образую некоторое подобие укрытия, которое может быть намеком на пещеру. Оба артефакта из коллекции L.A. Milani, I1 mito di Filottete, 1879 и приводятся здесь: Mandel 1981, II, 102. Изображения Филоктета в пещере на керамике разных периодов приводятся и обсуждается здесь, однако двух выходов нет ни на одном изображении: Taplin 2007, 37, 98-100.

[22] П. Роуз обращает внимание на то, что при рассмотрении этих строк (147, 152-157 и 159-160) «возникает почти странная мысль, что Софокл пытался предложить обзор всех возможных греческих терминов для обозначения жилища» (Rose 1976, 59).

начале трагедии, пересматриваются. Филоктет внимательнее присматривается к пришедшему к нему, а зритель – к пещере. Климатический режим пещеры больше не выглядит столь привлекательным (описывается то как жаркая, то как холодная, Soph. *Phil.* 1084), а она сама является не домом, а «помещением», где Филоктет должен умереть от голода, то есть стать жертвой зверей и птиц, которые до этого были его жертвами[23]. Раненый лучник больше не защищен пещерой, а заперт в ней (Soph. *Phil.* 1149-55), и этот переход позволяет мыслить пещеру с двумя входами не только и не столько в категориях физической среды пребывания главного героя.

Многочисленные описания суровых условий существования Филоктета и его изолированность чаще всего рассматриваются исследователями как напоминание о «досоциальной борьбе за выживание»[24] или указание на «важность человеческих отношений»[25]. С одной стороны, пещеры были «местом обитания различных существ, нежелательных в цивилизованном мире», таких как чудовища вроде Киклопа, и изгнанников, таких как Филоктет[26], а с другой – надежным укрытием для тех, кому предопределена великая миссия (как, например, Зевсу, которого мать спрятала в пещере от Кроноса). Излишний акцент на постепенном возвращении Филоктета от дикости к человечности лишает нас возможности рассматривать пещеру как нечто большее, чем просто временное жилище. Борьба Филоктета за жизнь, в которой ему помогали умение использовать лук и добывать огонь, и изменение траектории его жизни в настоящем под влиянием Неоптолема и Одиссея, как мне кажется, должны оцениваться не столько через призму реального, сколько драматического мира, где пещера может быть яркой метафорой.

Если соглашаться с господствующей точкой зрения, что «Государство» было завершено к 374 г. до н.э., то пещера у Софокла появляется раньше, чем пещера у Платона[27]. Пещера Платона имеет один широкий вход и место, где

---

[23] Rose 1976, 62.

[24] Rose 1976, 58.

[25] Hawkins 1999, 342.

[26] Ustinova 2009, 2. Обращу внимание также на детальный филологический анализ фрагмента 152-157, где хор спрашивает о жилище Филоктета и местонахождении его пещеры, и Софокл использует не случайное слово для обозначения пещеры, а то, которое применяется «только к пещерам, служащим жилищем (Филоктет) или овчарней (Киклоп)» (Dosuna 2020, 451).

[27] В других трудах Платона пещеры почти не упоминаются, равно как почти не упоминаются они и у трагиков. Исключениями являются утраченная трагедия «Антиопа» Еврипида и его сатирическая драма Киклоп, которая, вероятно, была воспринята как пародия на «Филоктета», см.: Davidson 1990, 314.

горит огонь. Значимой в этой пещере является похожая на ширму стена, за которой одни носят то, что отбрасывает тени для других (Pl. Rep. 514a–517d). Пещера Платона была метафорой, которая позволяла философу рассуждать о том, что знание доступно не только избранным, но и всем, кто решится сбросить оковы незнания, выйти из пещеры и увидеть дневной свет. У Платона единственным препятствием для выхода из пещеры являлось «отсутствие образования, которое должно было быть обеспечено идеальным полисом», что сопрягает знание не с религиозным предписанием, а с трудом самосовершенствования[28]. Пещера Платона по своим характеристикам напоминает обитаемые или регулярно используемые пещеры, расположенные вдоль древних морских путей[29]. Очевидно, что пещера Платона была ритуальным пространством, а не жилищем отшельника, как мы наблюдаем у Софокла. Однако лиминальный опыт пещеры и ее использование для контроля более старших над молодыми, очевидно, были важны для обоих. Ряд отличий от пещеры Платона не лишают пещеру Софокла возможности быть местом приобретения особого знания или перехода в новое состояние. Кроме того, значимые для Платона выход из пещеры и возвращение в нее, значимы и для Софокла, так как в начале трагедии прибывшие на остров не находят Филоктета в пещере. Он выходит из пещеры за обезболивающим листком (Soph. *Phil.* 44), а возвращается для того, чтобы в конечном итоге вернуться в Трою.

В отличии от пещеры Платона, пещера у Софокла имеет два выхода. «Настойчивость драматурга»[30], который в начале трагедии трижды указывает на это, не может остаться незамеченной (Soph. *Phil.* 16, 19, 159). Однако наличие именно двух выходов чаще лишь констатируется, чем обсуждается исследователями, поскольку доминирующим долгое время являлся тезис о том, что два выхода были необходимы лишь для удобства передвижения актеров по сцене. Это объяснение отсылает к устройству Одеона, где была поставлена трагедия: «пещера была задумана как своего рода туннель», где второй вход представлял собой невидимую зрителям заднюю дверь, из которой появлялся Филоктет[31]. Давая такое объяснение, Томас Уэбстер опирается на Эми Марджори Дейл, которая безапелляционно свела наличие у пещеры двух входов лишь к техническому удобству реализации постановки: Филоктет должен был выйти из пещеры так, чтобы не было заметно как он в нее

[28] Zovko 2017, 321.

[29] Zovko 2017, 313.

[30] Clark 2023, 176.

[31] Webster 1970, 8.

вошел[32]. Джеймс Девидсон не соглашается с этим и указывает на исследование Дэвида Робинсона, о том, что оба выхода могли быть видимы зрителю[33].

Обсуждая два выхода из пещеры с точки зрения особенностей организации сценического действия, Девидсон говорит о том, что наличие переднего и заднего выхода позволило бы Софоклу экономно использовать пространство сцены, но ничто не мешало ему использовать ширму, которая что-то закрывает от зрителя. Кроме того, драматург мог легко избежать всех сложностей, потому что «на самом деле нужен только один вход, и он мог бы просто сделать центральную дверь в сценическом здании единственным входом в пещеру»[34]. Таким образом, подчеркивая неполноту нашего знания об организации театральных постановок, Девидсон открывает возможность для интерпретаций, которые не обязывают объяснять наличие двух выходов исключительно необходимостью на сцене двух дверей.

Несмотря на множество разноплановых аргументов, исследователям так и не удавалось свести наличие двух выходов только к удобству сценического действия или к поэтической целесообразности. Неслучайно Вудхаус более века назад завершил свои рассуждения признанием очевидной «неуклюжести и отсутствия ясности мотива», объясняющего наличие именно двух выходов: «…как будто Софокл, получив свою пещеру, едва ли знал, что с ней делать»[35].

В последние годы исследовательская оптика начала меняться, однако вопрос о том, зачем Софоклу была нужна пещера с двумя выходами, продолжает оставаться дискуссионным. Соглашаясь с тем, что наличие двух выходов было ярким спецэффектом для зрителей (вне зависимости от того реализовывалось ли оно с ширмой или без), я бы не хотела сводить особое устройство пещеры Филоктета лишь к этому. Одно из гипотетических предположений о назначении двух входов связывает трагедию Софокла с одноименной трагедией Еврипида, в которой мог также использоваться скрытый вход в пещеру[36]. Однако, как справедливо подчеркивает Д. Кларк, остается неясным, «какую выгоду Софокл мог получить от этой аллюзии»[37]. Я еще вернусь к вопросу интерпретаций двух выходов из пещеры ниже, здесь лишь хочу под-

[32] Dale 1969, 128.

[33] Robinson 1969, 34-56.

[34] Davidson 1990, 314.

[35] Woodhouse 1912, 273.

[36] См.: Müller 1997.

[37] Clark 2023, 177.

черкнуть, что пещера Филоктета незаслуженно не рассматривается исследователями как сложный образ, который определяет характер трагического действия, играя на контрасте скрытого и явного.

Пещера с двумя выходами: как учат добродетели? Далее я буду обосновывать то, что мы можем рассматривать наличие двух выходов в пещере как метафору, объясняющую сложности морального выбора Неоптолема, который в начале трагедии заходит в пещеру и попадает под влияние сразу двух наставников – Одиссея и Филоктета, каждый из которых «может чему-то его научить» и по-своему порочен[38]. Обосновывая свою позицию, я буду опираться на то, что описания пещеры у Софокла являются своеобразным диалогом с Гомером, у которого Одиссей постоянно борется за жизнь, приобретая новое знание (в т.ч. и о самом себе) и утверждая собственное мнение. Пещера, в которой обитает Филоктет, может быть прочитана как намек на пещеру нимф в гавани Форкиса на Итаке, где феаки оставляют спящего Одиссея (Hom. Od. XIII.103-112). Хоть обстоятельства, предшествующие пробуждению разные, Филоктет, как и гомеровский Одиссей, просыпается один в пещере.

В настоящее время известны десятки пещер, посвященных нимфам и Пану, который часто почитался вместе с ними[39], однако только пещера на Итаке имела два входа: обращенный на север вход был для смертных и обращенный на юг вход для бессмертных (Hom. Od. XIII.110-1). И, если мы соглашаемся с туннельной композицией пещеры, на которой настаивали Эми Марджори Дейл и Томас Уэбстер, и комментариями о расположении входов относительно севера и юга Джебба, то зрители Софокла видели как Одиссей и Неоптолем находились со стороны входа для бессмертных, а Филоктет появлялся со входа для смертных. До настоящего момента этот вопрос не обсуждался исследователями, рано как и вопрос о том, что, если мы соглашаемся с Джеймсом Девидсоном, который указывал на наличие на сцене ширмы, то такая организация пещеры у Софокла должна обсуждаться и сопоставляться с похожей на ширму стеной в пещере Платона.

Обсуждая возможность сопоставления пещеры Софокла и пещеры нимф на Итаке, современные исследователи указывают на ироничный контекст или намеренный контраст: в пещере на Итаке оставлены богатые дары, а в пещере Филоктета – лохмотья и нехитрые бытовые нужности, которые названы Одиссеем сокровищами (Soph. *Phil.* 33-39)[40]. Когда герои Софокла обнаруживают пещеру, Одиссей просит Неоптолема быть осторожным, потому

[38] Tessitore 2003, 61, 78.

[39] См.: Ustinova 2009, 55 n 9.

[40] Schein 2006, 131; Clark 2023, 177.

что внутри может спать Филоктет (Soph. *Phil.* 30), а Неоптолем констатирует, что в пещере точно кто-то ночует (Soph. *Phil.* 33). Сопоставление спящего в пещере на куче листьев Филоктета и спящего Одиссея, которого в пещере оставляют феаки, вероятно, позволяет зрителю Софокла в самом начале трагедии предположить, что история Филоктета завершится хорошо, и лук будет играть в ней важную роль.

Аналогичное предположение мы можем сделать, если захотим увидеть в Филоктете киклопа Полифема[41], который физически отталкивает и живет в пещере. Первые слова Филоктета, адресованные пришедшим к нему (Soph. *Phil.* 219-21), напоминают о словах киклопа, который также начинал с расспросов, а не с угощения гостей (Hom. *Od.* IX. 252-4). Если первая интерпретация позволяет рассматривать Филоктета как своеобразное «альтер эго» Одиссея, то вторая – как его жертву. Развитие трагического действия показывает, что аналогия с противостоянием Одиссея и Полифема важна для Софокла для описания столкновения цивилизованного и нецивилизованного миров[42]. В «Одиссеи» сородичи спрашивали Полифема, силой или хитростью его побеждает Одиссей (Hom. *Od.* IX.406). Этот же вопрос в разных формулировках несколько раз появляется в трагедии, позволяя говорить о пещере с двумя входами как метафоре выбора в пользу того или иного знания или мнения.

Вероятно, пещера Филоктета на Лемносе могла быть собирательным образом пещер из «Одиссеи»[43]: хотя эти пещеры можно назвать достаточно элитными в сравнении с пещерой Филоктета, Софокл, вероятно, мог противопоставить «посредством пещеры ситуацию и опыт Филоктета и Одиссея как обитателей пещер»[44]. Пещеру Филоктета трудно назвать такой же безопасной и комфортной как те, в которых находился гомеровский Одиссей, однако она позволила раненому лучнику прожить в ней десять лет. На собирательность образа косвенно указывает источник питьевой воды у пещеры Филоктета, который не несет драматической функции, но одновременно напоминает о пещере Калипсо с четырьмя источникам (Hom. *Od.* V.70), пещере киклопа с источником (Hom. *Od.* IX.140-1), и пещере нимф, где также всегда была проточная вода (Hom. *Od.* XIII.109).

---

[41] См.: Davidson 1995, 28; Van Nortwick 2015, 44.

[42] Даже если мы рассматриваем тему о реинтеграции и ресоциализации как достаточно маргинальную по отношению к действию трагедии (Kirkwood 1994, 425).

[43] Или в более широком контексте намек на пейзажи, встречавшиеся Одиссею во время его странствий в «Одиссее», и его заточение на острове Калипсо, где в пещере герою хоть и не требовалось бороться за жизнь, но можно было любоваться огнем (Davidson 1995, 25,28,29).

[44] Davidson 1995, 30.

Намеки на гомеровского Одиссея возникают, когда мы рассматриваем пещеру с двумя входами с точки зрения не того, кто в ней обитает, а тех, кто приходит в нее. Если пещера Софокла прямо отсылает к «Одиссее», где было несколько значимых для развития событий пещер, то намек на «Илиаду» более тонкий и связан с целью посещения пещеры. Одиссей в трагедии Софокла является дипломатическим представителем, который отправлен к тому, кто сопротивляется нужному для всех ахейских вождей решению. Дипломатическая миссия с участием Одиссея напоминает о посольстве к Ахиллесу, которое не завершилось успехом. Ахиллес выбрал добровольное удаление от соратников, а одиночество Филоктета являлось вынужденным, но в обоих случаях речь шла о том, что тех, кто оказывает сопротивление решению большинства, нужно переубедить и вернуть на поле боя. Все это позволяет предположить, что у Софокла пещера занимает промежуточное положение между «Илиадой» и «Одиссеей», и ее обсуждение в начале трагедии необходимо для того, чтобы до конца сохранить интригу: победившим или проигравшим окажется Одиссей?

Кларк, к исследованию которого я уже обращалась выше, выдвигает следующую гипотезу: второй вход в пещеру нужен драматургу не только для того, чтобы обеспечить эффектный первый выход Филоктета из пещеры (Soph. *Phil.* 219), но и для того, чтобы Одиссей не менее эффектно мог в нее войти (Soph. *Phil.* 974; 1293-4). На первый взгляд эта гипотеза снова связывает особое устройство пещеры со сценическим действием, однако аргументация Кларка несколько выходит за привычные рамки обсуждения пещеры с двумя входами. Указав на строки 952 и 1262, где упоминается о двух входах в пещеру, он обосновал то, что Одиссей дважды незаметно входит через один из входов, а затем выходит через другой, и это является указанием на использование им «скрытых приёмов»[45].

Мы можем предположить, что Софокл помещает Неоптолема в моральную пещеру, у одного из выходов которой стоит желающий наставить юношу Одиссей, а у другого – Филоктет. Неоптолем, который вынужден выбирать между Одиссеем и Филоктетом, действительно часто рассматривается современными исследователями как выбирающий между прямолинейным благородством Ахиллеса (традиционными ценностями), за которое выступает Филоктет, и хитроумной ловкостью Одиссея (их софистической альтернативой)[46]. Однако, как я постараюсь доказать далее, Неоптолем не столько принимает конкретную позицию, сколько учится лавировать между

[45] Clark 2023, 178.

[46] Schein 2006, 129; Van Nortwick 2015, 47; Gregory 2019, 169.

ними, позволяя зрителю задуматься о разных концепциях наставничества для юношества. Их особенность заключается в том, что они не сводятся к простой формуле: всему плохому Неоптолема научает Одиссей, а всему хорошему – Филоктет. Как справедливо подчеркивает Дж. Грегори, Софокл намеренно не создает «симметричную драму», и его Филоктет не является полной противоположностью Одиссею – «учителем, который говорит ученику правду, а не вводит его в заблуждение, обращает его к добродетели, а не к пороку, и чьи наставления производят не временное, а постоянное впечатление» – потому что раненый лучник использует «язык и тактику, поразительно напоминающие язык и тактику Одиссея»[47]. Таким образом, Неоптолем, оказавшись в моральной пещере, постепенно начинает понимать, что у одного выхода его ждет напоминающий Филоктета Одиссей, а у другого – напоминающий Одиссея Филоктет.

Значимым для понимания положения Неоптолема, является то, что «реальность Лемноса не предлагает ему устойчивой парадигмы поведения», ему «трудно придерживаться личного мнения» и нужно «выбирать между двумя возможными мнениями, которые уже не могут сосуществовать в его душе»[48]. Лемнос, где нет портов и людей, и куда нельзя приехать ради выгоды или комфорта, оригинальным образом объясняет нам внутренний мир Неоптолема, который предстает как своеобразный «чистый лист» – тот, кто пока не имеет нужного знания и не в состоянии принять решение без опоры на окружающих. Поиск Неоптолемом нужного выхода из моральной пещеры может рассматриваться как переживание «затяжного кризиса нерешительности»[49], который достигает пика во фразах Неоптолема[50]: «Что ж делать мне теперь?..»; «Что ж мне делать?» (Soph. *Phil.* 895; 896; пер.С. Шервинского). Особенности образовательной топографии Софокла, как мне кажется, заключается в том, что Неотолем в итоге не выбирает какой-то один, а использует оба выхода из пещеры, научаясь приобретать нужное ему знание и утверждать собственное мнение.

Обсудим выходы из моральной пещеры подробнее, определив особенности двух концепций наставничества как разных способов приобщения юношества к добродетели. В начале трагедии Одиссей использует слово «σοφός» и его производные, когда говорит, что собирается руководствоваться хитростью (σόφισμα, Soph. *Phil.* 13-4) и разработал план, но реализовывать его и действовать

[47] Gregory 2019, 179-180.

[48] Ciruzzi 2022, 13, 14.

[49] Whitby 1996, 34.

[50] См.: Nugent 2024.

хитро (δεῖ σοφισθῆναι, Soph. *Phil.* 77) придется Неоптолему[51]. От последнего требуется полное послушание и принятие наставлений Одиссея, которые следует считать отеческими. Одиссей утверждает, что возможность разрешения ситуации с Филоктетом кроется не просто на уровне слов, а на уровне хитрых слов. Далее трагическое действие будет развиваться таким образом, что приобщение юноши к добродетели будет осуществляться не только через «диалогичное общение», но и через «участие или наблюдение за важными событиями»[52].

Одиссей как будто использует сократический метод[53], уточняя определения ключевых понятий[54], без понимания которых дальнейшее приобщение Неоптолема к новому типу добродетели будет невозможно. Сначала Одиссей защищает использование хитрости (Soph. *Phil.* 101) и обмана (Soph. *Phil.* 111), если они приносят выгоду, а затем констатирует, что иных средств и быть не может, потому что Филоктета нельзя убедить или взять силой (Soph. *Phil.* 102-3). Неоптолем, как и многие собеседники Сократа из диалогов Платона, начинает речевое сопротивление. Он говорит, что это похоже на принуждение ко лжи, что позорно. Тогда Одиссей соблазняет Неоптолема славой взятия Трои и репутацией доблестного воина и мудреца, и юноша быстро соглашается. И, если сопоставлять взросление Телемаха и взросление Неоптолема, то можно сказать, что оба покинувшие дом юноши постепенно обретают силу сказать «нет» тем, кто старше и опытнее их. Оба учатся достаточно быстро и борются за утверждением собственного мнения[55].

Согласно А. Таусиани, Одиссей с первых строк трагедии отбрасывает как нежизнеспособную стратегию честного убеждения, добивается некоторого успеха, играя на подчиненном положении Неоптолема и используя лесть, но в итоге его всегда успешная в драматическом мире риторика обмана терпит неудачу[56]. Она указывает на точку зрения Малкольма Хита, согласно которой Одиссей у Софокла не предпринимает попыток «убедить кого-либо в чём-

---

[51] О концепции σοφία у Софокла, см.: Montiglio 2011, 8.

[52] Whitby 1996, 34.

[53] Или же, напротив, отказывается от сократического метода в пользу искусства убеждения с «ошеломляющим арсеналом аргументации: требования долга и общественного блага, прагматический реализм, личный интерес» (Hawkins 1999, 344).

[54] Т. Ван Нортвик называет это «уточнением словаря обмана» (Van Nortwick 2015, 47).

[55] Телемах не знает, как начать разговор с Нестором (Hom. *Od.* III.23), а затем вежливо отвергает как предложение Менелая остаться, так и его подарок (Hom. *Od.* IV.593-608); Неоптолем принимает план Одиссея (Soph. *Phil.* 120), а затем готов с ним сразиться, чтобы этот план не был реализован (Soph. *Phil.* 1257)

[56] Taousiani 2011, 426-428.

либо»[57], и делает вывод о том, что Одиссей не обосновывает выбор стратегии обмана и не предлагает оправдание своего плана. Аргументация кажется несколько спорной, потому что делать что-то и потерпеть неудачу и не делать и быть названным неудачником – это две разные вещи. Одиссей в трагедии Софокла действительно не поет оду обману, а просто использует его. Кроме того, Дж. Грегори, указывает на то, что Одиссей должен был бы научить Неоптолема тонкостям стратегии обмана, но таких наставлений нет ни в прологе, ни где-либо еще в трагедии[58]. Филоктету хочется верить, что Одиссей научил Неоптолема всему дурному (Soph. *Phil.* 971-2), но юноша, скорее всего, опирается на уже имеющийся опыт и знания, которые он получил от царя Ликомеда на Скиросе[59].

В этот момент Неоптолем напоминает Одиссея, который во время пребывания у феаков был вынужден демонстрировать особую речевую стратегию, объединяющую правду и обман, чтобы в конце концов они доставили его в пещеру с двумя выходами. Это напоминание уже не позволяет однозначно утверждать, что Неоптолем – всего лишь невиный юноша, которого Одиссей намеренно выбрал, чтобы сделать своим инструментом[60]. Неоптолем не в меньшей степени выбирает Одиссея (то есть его путь научения добродетели), чем Одиссей выбирает Неоптолема. Диалоги Одиссея и Неоптолема о захвате Филоктета показывают, что юноше не хотелось бы лгать, но выгода от лжи является очень привлекательной, потому что в долгосрочной перспективе его репутация не пострадает. Одиссей дает возможность выбора, от которой юноша отказывается, когда прямо говорит Неоптолему, что его задача – стать частью плана по обману Филоктета, то есть научиться использовать слова как инструмент достижения нужной цели. Иными словами, Неоптолем должен будет «подгонять свою речь» под собеседника, что является «особым типом знаний», который успешно демонстрирует Одиссей[61]. Обсуждая это, Сет Л. Шайн напоминает о словах Фукидида о войне как жестоком учителе, который «приводит страсти большинства людей в соответствие с текущими ситуациями» (Thuc. III.82.2). Шайн предлагает рассматривать действия и ценности Одиссея с точки зрения того, что он является посредником этого жестокого учителя.

---

[57] Heath 1999, 146.

[58] Gregory 2019, 185-186.

[59] Gregory 2019, 171.

[60] Van Nortwick 2015, 117.

[61] Ciruzzi 2022, 8.

Говоря об особенностях этого посредничества, мы не можем не учитывать, что «на протяжении всей пьесы Одиссей свободно и успешно приписывает Неоптолему те же желания и критерии (слава, безопасность, победа), которыми обладает сам»[62]. Однако то, что названо А. Таусиани эгоизмом и эмоциональной близорукостью Одиссея-наставника, может быть рассмотрено как особая стратегия наставления. Дж. Грегори указывает на то, что в этой трагедии Одиссей выступает в роли «учителя новичков» – юношей, которые, как и Неотолем, являются новичками «на войне» и «в моральных дилеммах»[63]. И в арсенале педагогических методов Одиссея находится не только обман: Одиссей, по ее мнению, «мастер темпа», излагающий свой план порциями и выдающий важную информацию в нужный момент, а также тот, кто виртуозно убеждает в необходимости повиноваться приказам и разыгрывает «карту старшинства», когда убеждает в том, что он старше, а значит мудрее[64]. Виртуозность переходов впечатляет, когда Одиссей наставляет Неоптолема, подчеркивая, что сам в его годы не был искусен во владении словом, но был силен; теперь же – с высоты лет – Одиссей утверждает, что именно слова, а не дела определяют все (Soph. *Phil.* 96-99). Перед Одиссеем стоит «педагогическая задача – сделать Неоптолема “мудрым” таким же образом, каким мудр он сам», то есть приобщить к тому, что Аристотель позже назовет «практическим благоразумием»[65].

Филоктет также является наставником с особым арсеналом педагогических методов для приобщения Неоптолема к добродетели. Одиссей в прологе являет стратегию преподнесения молодому человеку «мудрого знания ветерана»[66], которую частично использует и Филоктет в диалоге с Неоптолемом об Аяксе, Антилохе, Патрокле и Ахиллесе. Особенность взаимодействия наставника-островитянина и его ученика в том, что Неоптолем демонстрирует знания о судьбах этих героев, а Филоктет комментирует их качества, чередуя героев с теми, кого он считает злодеями, и «Одиссей занимает видное место в обоих эпизодах, будь то герой или злодей[67]». Филоктет обозначает для Неоптолема следующую оппозицию: разумность Одиссея, использующего речи для злых дел (Soph. *Phil.* 407-9), и разумность Нестора, сдерживающего речами злые дела (Soph. *Phil.* 422-3). Филоктет спрашивает об ужасном и искусном в речах человеке (Soph. *Phil.* 440), где слово «σοφός» предполагает «некоторые

[62] Taousiani 2011, 441.

[63] Gregory 2019, 167-168.

[64] Gregory 2019, 176, 177-178, 179.

[65] Hawkins 1999, 343, 344.

[66] Carlevale 2000, 40.

[67] Whitby 1996, 33.

практические знания», и, хоть речь идет не об Одиссее, указывает именно на него[68]. В начале трагедии утверждающий себя в качестве наставника, Одиссей разрешил Неоптолему говорить о нем плохо, чтобы завоевать расположение Филоктета (Soph. *Phil.* 64-7), и вот для демонстрации этих практических знаний наконец наступил подходящий момент.

Вопрос о том, являются ли намеренной ложью речи Неоптолема, обличающего Одиссея и выражающего обиду на греческих вождей (Soph. *Phil.* 385-390), является дискуссионным. Если да, то Неоптолем – всего лишь тот, кто действует по заранее разработанному сценарию обмана, однако в тексте трагедии нет указаний ни на истинность, ни на ложность слов юноши. Так или иначе, в речах Неоптолема можно увидеть вызов всему обществу, которое поощряет «неправильное образование молодёжи»[69], а в речах Филоктета – вызов всем наставникам, далеким от Нестора и подобным Одиссею. Обсуждая это, Л. Чируцци говорит об особой кинетике диалога Филоктета с Неоптолемом, в котором преобладают глаголы движения и акценты на переход «из внутреннего во внешнее»[70]. Филоктет, по сути, спрашивает Неоптолема, какой путь он выберет и как планирует двигаться по нему. Неоптолем, осознавший, что отказ от плана Одиссей – это лишь половина дела, и нужен свой план, отвечает Филоктету: «Я не знаю» (=«Я не знаю, куда мне идти…») (Soph. *Phil.* 897). Кажется, что именно в этот момент начинает в полной мере работать образ пещеры с двумя выходами: Неоптолем, у кого изначально было два выхода из ситуации, вдруг осознает, что ситуация безвыходная. Парадоксальность ситуации в том, что он начинает быть похожим на Филоктета, который очень долго прожил в пещере с двумя выходами, но ни через один из них не мог покинуть пещеру, чтобы попасть туда, где он действительно хотел быть.

Неоптолем при участии переодетого в купца моряка разыгрывает перед Филоктетом сцену (Soph. *Phil.* 542-626). Сначала ему сообщают, что якобы Агамемнон и Менелай отправлены, чтобы вернуть Неоптолема с оружием его отца в Трою, а Одиссей с Диомедом – Филоктета с его луком. Переодетый моряк усиливает эффект, рассказывая, как пророк Гелен сообщил грекам, что они никогда не возьмут Трою, если с ними не будет Филоктета. У Софокла, также как и во многих трагедиях, пророчество не явлено в полном объеме. Поэтому события после явления оракула должны оцениваться с поправкой

[68] Ciruzzi 2022, 8.

[69] Carlevale 2000, 30.

[70] Ciruzzi 2022, 11, 12.

на то, что герои не обладают полным знанием, поэтому говорят и действуют с большой степенью личной свободы[71].

Когда переодетый в купца моряк сообщает, что Феникс и сыновья Тесея отплыли в погоню за Неоптолемом, тот спрашивает, силой или словами они планируют его вернуть (Soph. *Phil.* 563). Если для Неоптолема существует альтернатива, то для Филоктета ее, кажется, нет[72]: виртуозный словесный спектакль, который разыгрывают купец и Неоптолем, необходим, чтобы обозначить, что Филоктета нужно вернуть убедительными речами, но в случае необходимости Одиссей поклялся применить силу (Soph. *Phil.* 603-21). Далее не раз будет указано, что Неоптолем и Одиссей силой[73] хотят вернуть Филоктета (Soph. *Phil.* 945-6; 984-85; 987-88). После того как Филоктет узнает от купца, что Одиссей намерен взять его добровольно или принудительно (Soph. *Phil.* 617-8), он решительно заявляет, что уговорить его не удастся: «Учитывая его всепоглощающую ненависть к Одиссею, Филоктет разумно отказывается даже думать о возможности убеждения (πεισθήσομαι) через столь отвратительного посредника»[74].

Приобщающий к добродетели Филоктет, помогает Неотолему принять нужное решение, говоря, что тот не злой по своей природе, а просто пришел к нему, научившись постыдным вещам от злых людей (Soph. *Phil.* 971-2). И именно в этот момент появляется Одиссей, которого не было на протяжении восьмиста срок. Начинается новый раунд борьбы за душу Неотолема, когда Филоктет просит вернуть ему лук, а Одиссей запрещает это делать. Неоптолем, уставший от словесной дуэли героев, в конце концов решает противостоять Одиссею и хочет помочь Филоктету покинуть остров. Объясняя свои мотивы, Неоптолем говорит, что поступил неправильно, а Одиссей уточняет,

---

[71] Здесь я соглашаюсь с Брайаном Д. Макфи, который подчеркивает, что оракул у Софокла является условным: Филоктет и Неоптолем действуют свободно в отсутствии принуждения со стороны богов (McPhee 2024, 527-547).

[72] Вопрос о силе или хитрости постепенно будет снят Софоклом. В конце трагедии «мы видим, чего не увидели бы, если бы хитрость или сила увенчались успехом, что поход в Трою не только необходим для заговора, но и выгоден Неоптолему и Филоктету, которые также укрепили свою дружбу, приняв каждый трудное решение: один – действовать против собственной воли в интересах другого, а другой — довериться тому, кто его предал» (Fulkerson 2006, 59).

[73] Вопрос о применении силы неизбежно возвращает к эпизоду из прошлого Одиссея, которого принудили отправиться в Трою, о чем напоминает Филоктет, говоря, что сын Лаэрта поплыл в Трою «укрощенный хитростью и необходимостью» (Soph. *Phil.*1025)».

[74] Taousiani 2011, 439.

в чем именно была неправильность (Soph. *Phil.* 1224-5). Анализируя эти строки, Т. Ван Нортвик подчеркивает, что хоть это часто и переводится как «потерпеть неудачу», более точное значение – «промахнуться» оружием»[75]. Однако понять, ложью или правдой являются сказанные Неоптолемом Одиссею слова о промахе, также сложно, как и сказанные Неоптолемом ранее слова об Одиссее и всех греческих вождях. Результативная сторона научения Неоптолема добродетели, кажется, волнует Софокла куда меньше процессуальной, поэтому Геракл и появляется в образе deus ex machina, избавляя юношу от необходимости отвечать за свои слова и дела.

После четкого указания Гераклом на то, что Филоктет должен отправиться в Трою, островитянину ничего не остается как попрощаться с Лемносом. Кларк, анализируя фрагменты, где прямо указывается или подразумевается наличие двух выходов из пещеры, обращает внимание на особенности этого прощания. Согласно Кларку, это одно из мест, где нет упоминания о двух выходах, но оно было бы уместно по поэтическим причинам, так как Филоктет навсегда покидает свое жилище[76]. Моя гипотеза об особом устройстве пещеры позволяет так объяснить это: указания на два выхода нужны драматургу, чтобы подчеркнуть, что Неоптолем находится в пространстве «альтернативных вариантов действий: один – ведущий к славе ценой принципа, а другой – к принципу ценой славы»[77]. После появления Геракла этого пространства больше нет, и процесс научения добродетели завершен.

Пещера с двумя выходами: можно ли научить добродетели? Внутренний конфликт Неоптолема, который наблюдает аудитория Софокла, начинается тогда, когда Одиссей поручает ему решить дело с Филоктетом словами и достигает пика, когда юноша не просто не знает, что говорить, но и как действовать. Переход от слов по обстоятельствам к поступкам по обстоятельствам, на значимость которых так настаивает хор, оказывается для него непосильной задачей, которая образно похожа нерешительное стояние внутри пещеры с двумя выходами.

Произошедшее с Неоптолемом, который в начале трагедии вошел в пещеру по приказу Одиссея, может быть рассмотрено и как «воспоминание» о том, что уже известно, подобное тому, которое позже будет описано в платоновском Меноне[78]; то, что позволяет ответить на его вопрос, что нужно де-

[75] Van Nortwick 2015, 74.

[76] Clark 2023, 180.

[77] Gregory 2019, 166.

[78] Kieffer 1942, 49.

лать. Кроме того, в платоновском «Меноне» Сократ взял на себя миссию помочь людям научиться отличать знание, которое достигается через обучение, от мнения, которое утверждается путем сопоставления с мнениями других[79]. Он предлагает войти в моральную пещеру, а затем научиться выходить из нее, признав, что добродетель в пещере не имеет объективного критерия: «Поэтому в пещере единственное, что можно сделать (и, с точки зрения Сократа, следовательно, и необходимо сделать), — это противопоставить одно мнение другому, чтобы выяснить, какое из них лучше всего согласуется с глубочайшими человеческими стремлениями и убеждениями»[80]. Кажется, что пещера с двумя выходами в полной мере соответствует критериям появившейся чуть позже платоновской пещеры, когда герои Софокла ищут и не находят критерии для добродетели в условиях необходимости возвращения Филоктета в Трою.

Помещенный в моральную пещеру Неоптолем благодаря Одиссею и Филоктету учится приобретать нужное ему знание и утверждать собственное мнение, постоянно выбирая между с двумя «выходами». Однако ученичество Неоптолема происходит в условиях, когда почти каждому его решению или действию может быть противопоставлено еще одно решение или действие. В тот момент, когда Неоптолем наконец-то принимает самостоятельное решение и хочет действовать, появляется Геракл, который утверждает божественное решение и единственно верный план действий. Геракл дает скрытую оценку тому, приобщился ли Неоптолем добродетели, указывая, что вне зависимости от того, отправится ли Филоктет в Трою добровольно или по принуждению, будущее Неоптолема предопределено. Предупреждение Геракла о том, что в Трое нужно будет уважать богов (Soph. *Phil.* 1440-4), является не только намеком на жестокое убийство Приама у алтаря, которое совершит Неоптолем. Геракл, который, согласно аллегории Продика, в юношестве сделал выбор в пользу добродетели, дает понять, что однажды сделать выбор сложно, но всегда идти по пути добродетели еще сложнее.

Библиография / References

Blundell, M. W. (1988) “The Phusis of Neoptolemus in Sophocles' Philoctetes”, *Greece and Rome* 35, 137-48.

Bromberg, J.A. (2022) “Aretē in Greek Tragedy”, in Heather L. Reid and John Serrati, eds. *Ageless Arete: Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*. Parnassos Press – Fonte Aretusa, 109-138.

[79] Weiss 2001, 4,6,9.

[80] Weiss 2001, 62.

Carlevale, J. (2000) “Education, "Phusis," and Freedom in Sophocles' "Philoctetes"”, *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 8(1), 26-60.

Ciruzzi, L. (2022) “La indecisión de Neoptólemo en el Filoctetes de Sófocles. Una lectura filosófica”, *Revista Archai* 32, e03209. https://doi.org/10.14195/1984-249X_32_09

Dale, A.M (1969) “Seen and unseen on the Greek stage”, In *Collected Papers*, London: Cambridge University Press, 119–129.

Davidson, J. F. (1990) “The Cave of Philoctetes”, *Mnemosyne, Fourth Series* 43(3/4), 307-315.

Davidson, J. (1995) “Homer and Sophocles' Philoctetes”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Essays in Ancient Drama in honour of E. W. Handley*. Supplement 66, Essays in Ancient Drama in honor of E. W. Handley, 25-35.

Dosuna, J. (2020) “El significado del adjetivo ἔναυλος en Sófocles, Filoctetes 158 y en Eurípides, Fenicias 1573”, *Fortvnatae* 32, 449-457.

Easterling, P. E. (1978) “Philoctetes and Modern Criticism”, *Illinois Classical Studies* 3, 27-39.

Fulkerson, L. (2006) “Neoptolemus grows up? 'Moral development' and the interpretation of Sophocles' "Philoctetes"”, *The Cambridge Classical Journal* 52, 49-61.

Gregory, J. (2019) *Cheiron’s way: youthful education in Homer and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.

Hawkins, A.H. (1999) “Ethical Tragedy and Sophocles' "Philoctetes"”, *The Classical World* 92(4), 337-357.

Heath, M. (1999) “Sophocles’ Philoctetes: a problem play”, in J. Griffin, ed. *Sophocles Revisited: Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*. Oxford: Oxford University Press, 137–60.

Kieffer, J.S. (1942) “Philoctetes and Arete”, *Classical Philology* 37(1), 38-50.

Kirkwood, G.M. (1994) “Persuasion and Allusion in Sophocles' 'Philoctetes'”, *Hermes* 122(4), 425-436.

Kitto, H. D. F. (2002) *Greek Tragedy: A Literary Study*, 2d ed. London-NY: Routledge.

Knox, B. M. W. (1964) *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley: University of California Press.

Mandel, O. (1981) *Philoctetes and the fall of Troy: Plays, Documents, Iconography, Interpretations: Including versions by Sophocles, Andre Gide, Oscar Mandel, and Heiner Muller*. Lincoln-London: University of Nebraska Press.

Masaracchia, A. (1964) “La scena dell’emporos nel Filottete di Sofocle,” *Maia* XVI, 79-98.

Massetti, L. (2022) “Ageless Aretē: How Old is it?”, in Heather L. Reid and John Serrati, eds. *Ageless Arete: Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*. Parnassos Press – Fonte Aretusa, 9-28.

McPhee, B. (2024) “The Conditionality of Helenus’ Oracle and Tragic Choice in Sophocles’ Philoctetes”, *Mnemosyne* 78(3), 527–547.

Montiglio, S. (2011) *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Müller, C.W. (1997) *Philoktet: Beiträge zur Wiedergewinnung einer Tragödie des Euripides aus der Geschichte ihrer Rezeption*. Stuttgart: De Gruyter.

Nugent, G. (2024) ""What Shall I Do?": Choice-making and Sophocles' Philoctetes"", in Myrto Aloumpi and Antony Augoustakis, eds. *LUX: Studies in Greek and Latin Literature: in honor of Lucia Athanassaki*. Berlin-Boston: De Gruyter, 411-424.

Nussbaum, M. C. (1976) "*Consequences and Character in Sophocles' Philoctetes", Philosophy and Literature* 1, 25-53.

Rehm, R. (2002) The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy. Princeton: Princeton University Press.

Robinson, D.B. (1969) "Topics in Sophocles' Philoctetes", The Classical Quarterly 19(1), 34-56.

Rose, P.W. (1976) "Sophocles' *Philoctetes* and the Teachings of the Sophists", *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 49-105.

Schein, S.L. (2006) "The Iliad & Odyssey in Sophocles' Philoctetes: generic complexity and ethical ambiguity", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 87, 129-140.

Taousiani, A. (2011) "Ου μη πιθηται: persuasion versus deception in the prologue of Sophocles' Philoctetes", The Classical Quarterly 61, 426-444.

Taplin, O. (2007) *Pots and Plays. Interactions between Tragedy and Greek Vase-painting of the Fourth Century BC.* Los Angeles: Getty Publications.

Tessitore, A. (2003) "Justice, Politics, and Piety in Sophocles' "Philoctetes"", The Review of Politics 65(1), 61-88.

Ustinova, Y. (2009) *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.

Van Nortwick, T. (2015) "Philoctetes: The Creature in the Cave", in *Late Sophocles: The Hero's Evolution in Electra, Philoctetes, and Oedipus at Colonus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 43-80.

Vidal-Naquet, P. (1981) "Sophocles' Philoctetes and the Ephebeia", in J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet, *Tragedy and Myth in Ancient Greece.* Brighton and Atlantic Highlands: Harvester Press, 175-99.

Webster, T.B.L. (1970) "Commentary", in T.B.L. Webster, ed. *Sophocles Philoctetes.* Cambridge: Cambridge University Press, 66-160.

Weiss, R. (2001) *Virtue in the cave: moral inquiry in Plato's Meno.* New York: Oxford University Press.

Whitby, M. (1996) "Telemachus Transformed? The Origins of Neoptolemus in Sophocles' 'Philoctetes'", *Greece and Rome* 43(1), 31-42.

Wiles, D. (1997) Tragedy in Athens: Performance Space and Theatrical Meaning. Cambridge: Cambridge University Press.

Woodhouse, W.J. (1912) "The scenic arrangements of the Philoktetes of Sophocles", *The Journal of Hebrew Scriptures* 32, 239–249.

Zovko, M.-É. (2017) "Of Caves, Lines, and Sea Travels: Plato's Syracusan Voyages and the Central Analogies of the Republic", in Heather L. Reid, Davide Tanasi and Susi Kimbell, eds. *Politics and Performance in Western Greece: Essays on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*. Parnassos Press – Fonte Aretusa, 313-328.

Историко-философский анализ концепции метемпсихоза в Древней Греции VI–V вв. до н. э.

Сюмбель Зайнуллина
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)

Syumbel Zainullina
HSE University (Moscow)

A Historical-Philosophical Analysis of the Concept of Metempsychosis in Ancient Greece (6th–5th centuries BCE)

Abstract. This article proposes a reconsideration of the conventional scholarly use of the term “metempsychosis” in relation to Greek thought of the 6th–5th centuries BCE. We proceed from the assumption that the term is laden with a range of anachronistic meanings which, when applied to archaic sources, tend to distort their ideas and obscure their diversity. An analysis of early texts (Xenophanes, Pindar, Empedocles, Herodotus, the Orphics) shows that what is usually reduced to “transmigration of souls” in fact comprises a set of distinct and sometimes incompatible models of life, death, and subjectness, which cannot be integrated into a single doctrine. It is concluded that it is methodologically justified to adopt a more conceptually pure notion “proto-metempsychosis”, which denotes a minimal unity of two components: the idea of a continuous alternation of life and death, and the presence of a subject participating in this process. Such a definition allows for a more accurate description of archaic views, avoiding the projection of later frameworks onto earlier material and preserving their originality.

Keywords: metempsychosis, soul, life, death, immortality.

В научной литературе по Античности практически повсеместно встречается исследовательское понятие «метемпсихоз», которое обозначает некую мировоззренческую концепцию в истории мысли. Ее обнаруживают у разных античных авторов, начиная с пифагорейцев и орфиков в Древней Греции, продолжая Платоном и латинскими поэтами. Исследователи изучают ряд проблем в связи с предполагаемой древней концепцией: ее происхождение и авторство, взаимосвязь с традиционными для Древней Греции и Рима представлениями о загробном мире и религией, влияние друг на друга разных источников и соседствующих культур и т.п.

© Сюмбель Зайнуллина, 2026

DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-416-446

Подразумевая единство древней концепции, исследователи больше всего обращали внимание на вопрос ее происхождения, и их споры породили множество теорий, которые можно подразделить на две группы: (1) концепция заимствована извне (из Египта, Индии, Скифии и др.); (2) она имеет внутреннее происхождение (из пифагореизма, орфизма или традиционной греческой религии).

В связи с этим, можно отметить несколько основных тенденций в историографии. Прежде всего, это спад популярности теорий заимствования. Например, индийскую версию происхождения защищал знаменитый санскритолог Л. фон Шредер (Schroeder 1884, 30–31), затем ей высказал некоторую поддержку и В. Буркерт (Burkert 1972, 164–165), но сегодня она, как и египетская, не находит практически никакой поддержки среди ведущих исследователей. То же касается теории скифского шаманизма, популярной в 50–80-х годах XX века в связи с концепциями К. Мейли, Э. Доддса и Ф. Корнфорда (Dodds 1951, 141–142, 149), но мало кем поддерживаемой в современности[1]. Основными же конкурентами в вопросе авторства концепции сегодня выступают орфики и пифагорейцы. Их сторонники находились и раньше, например, в пользу орфиков высказывался А. Б. Кит, опровергший доводы Л. фон Шредера в критической статье 1909 года (Keith 1909, 575–578, 581–586, 598–599). Пифагорейскую теорию происхождения, в свою очередь, защищал Г. Лонг в диссертации 1948 года (Long 1948, 2–4, 10–11). Из современных исследователей предпочтение орфикам отдают Л. Жмудь и Г. Корнелли (Жмудь 2012, 190–193, 198–202; Cornelli 2013, 97–107, 116–135), а пифагорейцам — Г. Бетег (Betegh 2014, 157–158). Не так давно А. В. Лебедев предложил новую «эгейскую» или «критскую» теорию происхождения учения о метемпсихозе с Крита и Кикладских островов Бронзового века (Lebedev 2023, 272–274).

---

[1] Обзор истории концепции «греческого шаманизма» и ее критику можно найти у Л. Жмудя (2012, 121–133). Ю. Устинова придерживается, как выразился В. Хладки (Hladký 2018, 23), «умеренной» (moderate) концепции шаманизма в том смысле, что она отказывается от теории диффузионизма: Ustinova 2009, 49–50. См. также критический разбор понятия «греческого шаманизма» в статье А. С. Афонасиной, где автор подробно обсуждает методологические и концептуальные проблемы, возникающие в исследованиях по этой теме: некритичное копирование аргументов, отсутствие четкого определения термина, и, прежде всего, нарушение «принципа семейного сходства» (Афонасина 2024, 473–474, 477, 482). Афонасина говорит о необходимости комплексного и строгого определения понятия «шаманизм» и приводит в качестве удачного примера такого определения работу Х. Сидки (ibid., 480–481). Она также считает ошибочным приписывание идеи переселения душ шаманизму (ibid., 475).

Позиции всех исследователей отличаются друг от друга выбором оперируемых фактов, подходом, способом аргументации и др. Исходя из этого, можно выделить другую тенденцию — постепенный переход от исторических объяснений к концептуальным[2].

К примеру, существование значительных различий между идеями в древних индийских текстах и греческим метемпсихозом (глубокая религиозность второго, наличие идеи о воспоминании предыдущей жизни, выполняющей моральную функцию и т.п.) было лишь одним из аргументов Кита против Шредера. Помимо этого, он находил подтверждение своей точки зрения в следующем: (1) влияние из Индии невозможно хронологически; (2) идеи Пифагора не были чужды грекам VI–V века до н.э., уже поклонявшимся Дионису и Орфею и имеющим иные ценности и потребности, нежели предполагала устаревшая для них гомеровская религия; (3) уже с VIII века в Греции были устойчивые религиозные сообщества орфиков, придерживавшихся учения о метемпсихозе, что свидетельствует о заинтересованности греков в таких идеях и др. (Keith 1909, 571–582, 589–599). Доддс писал, что на появление у греков новых представлений о соотношении души и тела, о возможности отделения и самостоятельного существования первого, могли повлиять шаманистские ритуалы, предполагавшие, что в ходе экстаза душа шамана покидает тело и путешествует независимо от него (Dodds 1951, 141–142, 149). Однако, оттолкнувшись от вопроса о потребностях греков того времени, он также говорил о росте среди них индивидуализма, который должен был заставить их отойти от коллективных дионисийских мистерий и обратиться к шаманскому религиозному опыту (ibid., 142). Буркерт, доказывая, что почти за каждым свидетельством о чудесах Пифагора стоит ритуал, поддерживал теорию шаманизма (Burkert 1972, 145, 150–154). Вместе с этим, он опровергал возможность происхождения метемпсихоза из орфизма: (1) в наиболее древних источниках нет указаний на то, что эта концепция была частью их учения; (2) для такой религии спасения как орфизм идея метемпсихоза не является необходимым элементом, поэтому вероятнее, что она была привнесена в нее извне (например, Пифагором) (ibid., 126–133). Жмудь, защищая точку зрения об орфических корнях концепции, утверждает, что: (1) орфические сообщества возникли раньше пифагорейских и были очень популярны, и только этим можно объяснить столь широкую географическую распростра-

[2] Конечно, как первый способ аргументации встречается сегодня, например, у Л. Жмудя и Г. Бетега, так и второй использовался в более старых работах — у Г. Лонга, В. Буркерта и др.

ненность учения ко второй четверти V века до н.э.; (2) многочисленные орфические таблички демонстрируют преданность орфиков метемпсихозу на протяжении многих лет, тогда как все истории про катабасис Пифагора и его путешествие в Аид слишком поздние; (3) в пифагореизме мы не находим никакого особого культа, который мог включать в себя метемпсихоз, лишь знаем, что пифагорейцы придерживались общегородского поклонения Аполлону, и не обязаны были следовать личному религиозному учению Пифагора; (4) орфический метемпсихоз имеет первоначальный антропогонический и эсхатологический контексты, которых в пифагореизме нет, а потому вряд ли он был заимствован орфиками у пифагорейцев (Жмудь 2012, 188–192, 196–198, 202). Он также считает, что появление метемпсихоза было естественным результатом трансформации греческой религии в VIII–VI вв. до н.э. (ibid., 198). Лебедев реконструирует историю распространения учения о метемпсихозе следующим образом: (1) на Крите и Кикладах существовали древние верования, похожие на метемпсихоз, на что указывают кикладские идолы, своеобразные «машины для перерождения» (rebirth machines)[3] (Lebedev 2023, 268–269); (2) эта ранняя мифопоэтическая версия метемпсихоза могла быть известна Эпимениду и Ферекиду, к чьим свидетельствам не следует относиться скептически (ibid., 251–252, 256–258); (3) Пифагор соединил эту древнюю веру в реинкарнацию и египетскую идею о благословенной загробной жизни и создал новую этически и политически актуальную версию; возможно, он же привнес идею радикального дуализма души и тела с Востока (ibid., 243–247, 276, 280); (4) чуть позже Ономакрит составил орфический вариант учения (ibid., 258, 272); (5) идея метемпсихоза распространялась в Греции непрерывно и всегда была связана с Критом и Кикладами, так как все четыре автора (Эпименид, Ферекид, Пифагор и Ономакрит) посещали эти острова (ibid., 274). Таким образом, мы видим, что Кит, Доддс, Буркерт, Жмудь, Лебедев и большинство авторов в прошлом доказывают свою позицию посредством анализа исторических свидетельств, социального устройства, ритуалов и практик, контактов с соседними регионами, народами и пр. Чаще всего лишь один из их аргументов касается содержания концепции метемпсихоза и идей, из которых она могла состоять. Нельзя не заметить и то,

[3] Лебедев считает, что они имели практическое назначение и должны были обеспечить умершему новое тело. В качестве примера он рассматривает одну фигурку «неканонического» типа, которая состоит из «матери» и стоящей на её голове «дочери», где неясно, является ли вторая девушка «телом» или «душой». См. Lebedev 2023, 272–273.

что перечисленные выше исследователи нередко выдвигают прямо противоположные друг другу утверждения в отношении функции, социального значения, происхождения, авторства концепции и пр. Это, как мы предполагаем, является одним из следствий пренебрежения анализом ее внутреннего содержания и указывает на то, что применяемый метод исследования неэффективен.

В отличие от вышеперечисленных исследователей, Корнелли, например, прибегает к иному способу аргументации. Он рассматривает свидетельства о метемпсихозе из диалогов Платона и выделяет в них орфические (метемпсихоз, тело как могила души) и пифагорейские идеи (палингенезис, иерархия перерождений, всеобщее родство, аристократическая мораль), показывая, что вторые являются более поздними и второстепенными (Cornelli 2013, 50–51, 97–107, 116–135). Вместе с этим, Корнелли утверждает, что пифагореизм был одной из ветвей орфизма и перенял идею метемпсихоза от него. Бетег анализирует связанные с метемпсихозом идеи орфизма и пифагореизма, и проверяет, насколько они необходимы для существования концепции. Оказывается, что ни вегетарианство, ни забота о душе, ни антропогония орфиков не может свидетельствовать об их вере в метемпсихоз (Betegh 2014, 157–158). Он подкрепляет свои тезисы следующими аргументами: (1) в орфизме не могло быть специфического обязательного образа жизни (в том числе вегетарианства), поскольку оно ориентировалось на людей, единоразово обращавшихся к жрецам культа за услугой для улучшения своего положения в этом мире или после смерти; в то же самое время, пифагорейские сообщества имели более строгую организацию и предполагали постоянное членство; (2) метемпсихоз не требует вегетарианства автоматически, даже если он включает в себя идею о переселении в тела животных; (3) второе слово «жизнь» на надписи «жизнь-смерть-жизнь» с орфических костяных пластинок из Ольвии, можно трактовать как жизнь души в Аиде, а не перерождение после смерти; (4) для передачи наследственной вины не обязательно перерождаться одним и тем же людям, поэтому антропогония орфиков может существовать и без метемпсихоза (ibid., 154–159). Подобную работу проделал еще в 1948 году Лонг. Он выделил несколько идейных предпосылок концепции метемпсихоза[4], дал ей свое определение и проанализировал свидетельства, сопоставляя их с этим определением (Long 1948, 2–4, 10–11, 13ff). Как можно заметить, эти исследователи тоже иногда прибегают к историческим,

[4] Две из этих предпосылок — (1) душа может существовать отдельно от тела и (2) обитать не только в человеческом теле — находят подтверждение уже в эпосе Гомера и в фетишизме (Long 1948, 2–4).

религиозным и социальным объяснениям, их аргументы могут противоречить друг другу и приводить к разным выводам. Тем не менее, они, главным образом, занимаются анализом концепции метемпсихоза и ее составных частей, что переводит их работы из исторической плоскости в историко-философскую.

Однако, как будет подробно показано в нашей статье, общей чертой для всех упомянутых работ является некритическое использование философских понятий, таких как душа, тело, бессмертие и др., то есть частичное или полное отсутствие рефлексии о том, какое именно значение они принимают в определенном контексте. Единственным известным нам исключением был Лонг, который начал свою работу с предложения определения концепции метемпсихоза и перечисления основных входящих в нее идей[5]. Однако, его подход тоже нельзя считать исчерпывающим, поскольку он взял за основу своего определения общепринятое понимание метемпсихоза как «переселения душ»[6] и некритически использовал другие связанные с ним понятия. Даже Корнелли, разделивший составные части метемпсихоза на орфические и пифагорейские идеи, и Бетег, оценивший, какие из таких идей являются необходимыми частями концепции, а какие — дополнительными, подразумевали наличие некой концепции-константы и не анализировали ее саму.

Во всех перечисленных работах под исследовательским понятием метемпсихоза подразумевается «переселение душ», а содержание древних концепций приравнивается к этому определению. Тем самым эти концепции предопределяются заранее и не становятся предметом исследования сами по себе. Мы полагаем, что это представляет собой серьезную проблему, поскольку остается недоказанным, что их содержание действительно совпадает с тем, как исследователи понимают это понятие сегодня.

Самым очевидным образом на эту проблему указывает тот факт, что слово μετεμψύχωσις во всем корпусе греческих текстов впервые встречается только у Диодора Сицилийского, автора I в. н.э. (Casadio 1991, 122), хотя свидетельства об этой концепции появляются уже в письменных источниках конца архаического периода, VI–V вв. до н.э. (Жмудь 2012, 32)[7].

---

[5] О других проблемах его подхода будет сказано позже.

[6] Именно так это слово переводят Лидделл и Скотт (Liddell, Scott 1889, 954), а немецкие и французские словари формулируют его определение несколько иначе — как переселение душ из одного тела в другое (Bailly 2020, 1267; Pape 1880, 158).

[7] Л. Жмудь считает, что это указывает на широкую распространенность метемпсихоза в Великой Греции уже в VI–V вв. до н.э. (Жмудь 2012, 196–197). Однако Г. Корнелли, например, говорит об экзотичности этой концепции даже для греков классического времени (Cornelli 2013, 117).

Однако исследователи склонны считать, что это позднее понятие метемпсихоза верно отражает суть древних концепций и не представляет трудностей для перевода. Например, такой позиции придерживается Дж. Кассадио, полагающий, что метемпсихоз первоначально задумывался как «вдыхание жизненного духа» и что это слово происходит не от ψυχή, а от ἐμψυχόω и ψυχόω, а также семантически родственно πνεῦμα (Casadio 1991, 122). За ним следует Г. Корнелли, который доказывает, что связь этого понятия с древнейшими концепциями «душа-дыхание-жизнь» говорит о его более древнем происхождении (Cornelli 2013, 87–88). Тем не менее, этимологический словарь Р. Бекеса, к примеру, показывает, что ψυχόω, ἐμψυχόω и μετεμψύχωσις являются дериватами ψυχή (Beekes 2010, 1671), а значит, реконструкция Касадио и Корнелли является лингвистически уязвимой и не подтверждается данными исторической морфологии.

Кроме того, примечательно, что Кассадио в принципе не видит никакой проблемы в том, чтобы использовать слово «душа» при трактовке древних концепций. В отличие от него, Ж.-Ф. Балоде полагает, что такое словоупотребление в отношении досократиков анахронистично. Он пишет, что переводить их ψυχή как «душа» означает подменять это понятие платоновским, которое означает одновременно и одушевление, и мышление[8]. М. Кларк, исследовавший понятие души у Гомера, также отмечал существующие среди ученых тенденции наделять гомеровские слова привычными для нас смыслами, подразумевать дуализм души и тела и вписывать самобытные идеи в универсальные модели (Clarke 1999, 41–45). Он критикует некоторые из попыток перевода ψυχή и описания категории души для гомеровского времени. К примеру, Э. Роде, формулируя определение ψυχή как духа (spirit), который спит в течение всей жизни, но пробуждается в момент смерти, всего лишь, согласно Кларку, создает «двойника», призрачное второе «я» человека, под

[8] Единственный случай употребления ψυχή у Эмпедокла и многократные у Гераклита следует переводить как «дыхание» (souffle): Balaudé 2002, 59–60. Такая позиция Балоде может быть оценена как гиперкритичная, если, к примеру, вспомнить, что, согласно Аристотелю, Демокрит отождествляет душу и мышление: «ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν» (тот ведь просто [говорит], что одно и то же ‘душа’ и ‘ум’) (Arist. de An. 404a27, D 133 Laks, Most = 68 A 101 DK) (Laks, Most 2016b, 192). Однако статус данного свидетельства Аристотеля не является однозначным, поскольку, как отмечает его комментатор Филопон, тождество ψυχή и νοῦς не засвидетельствовано у самого Демокрита эксплицитно, но выводится Аристотелем силлогистически: «ἔχομεν οὖν τοῦτο ἐναργῶς παρ’ αὐτῶν εἰρημένον ὅτι ταὐτὸν νοῦν και ψυχὴ οὐδαμῶς ἀλλ’ ἐκ συλλογισμοῦ τοῦτο κατασκευάζει» (в действительности, мы не находим у них этого явно сказанным, что одно и то же ‘ум’ и ‘душа’) (68 A 113 DK).

влиянием моды своего времени, и вводит дуализм, которого у Гомера нет. Также примерами могут служить перевод ψυχή как «жизнь» (life), предложенный В. Ф. Отто, «жизненная сила» (life-force) Д. Клауса, «субстрат жизни» (substratum of life) О. Регенбогена и др. (ibid., 44–45). Некоторые исследователи не просто придумывают слово или словосочетание для перевода ψυχή, но и комбинируют их, употребляя как синонимы или как то, что может описать разные смысловые оттенки понятия, что, в действительности, демонстрирует только его непонимание[9]. Есть и другая тенденция — предполагать некую единую линию развития понятия «душа» и наделять его, исходя из этого, различными свойствами, как это делает Я. Бреммер (Bremmer 2010, 15–16, 22–23). Он говорит о том, что гомеровская «свободная душа» (ψυχή) в последующие времена стала «бессмертной», противоположной «телу» и, начав объединять под собой «телесные души» (θυμός и др.), превратилась в «центр сознания» (Bremmer 2010, 15–16, 22–23). Все эти изменения, как он предполагает, приходятся на время досократиков, тогда значение ψυχή начинает расширяться. Однако, именно досократики демонстрируют не просто расширение, но широчайшее разнообразие концепций ‘души’, которое не согласуется с этим движением к «объединению». Об этом, к примеру, говорит К. Хаффман (Huffman 2009, 40–41). Все это свидетельствует о том, что проблема перевода слова ψυχή все еще не решена, а потому неясным остается и значение понятия μετεμψύχωσις.

Пренебрежение этими проблемами проявляется и в неясном различии между синонимичными словами μετεμψύχωσις, reincarnation и μετενσωμάτωσις. Большинство авторов использует первые два как синонимы (Bremmer 2010, 18; Bernabé 2011, 182, 189; Betegh 2014, 157 и др.) и скептически относится к третьему (Casadio 1991, 122–123). Из всех известных нам исследователей предпочтение понятию μετενσωμάτωσις, которое впервые обнаруживается только у Ипполита Римского, автора II–III в. н.э. (Лебедев 2018), отдает только Э. Буоно (Buono 2024, 172). Все это, как представляется, требует дополнительных разъяснений, поскольку пере-во-душе-вление не тождественно пере-во-плотьению или пере-во-теле-снению, так же как caro не совпадает с corpus (σῶμα).

[9] Например, В. Хладки называет понятие δαίμων у Эмпедокла и «жизненной силой», и «сознанием», и «местом личностной идентичности», и «переселяющейся душой», и «синонимом к ψυχή» и др.: Hladký 2018, 25 n 18. Для целей нашего исследования предпочтительнее сохранять оригинальное слово «даймон», чтобы не привносить дополнительных смысловых наслоений, каждое из которых, с нашей точки зрения, требует подробного анализа.

Эта терминологическая неопределенность указывает на необходимость переосмыслить то, что обычно подразумевается под μετεμψύχωσις в историко-философском контексте VI–V вв. до н. э.

Мы исходим из гипотезы о том, что современное понятие *метемпсихоз*, используемое в исследовательской литературе, состоит из анахроничных идей, проецирование которых на древние концепции приводит к различным искажениям. Предполагаемое множество древних концепций удобно обозначать понятием *прото-метемпсихоз*; вопрос о том, можно ли говорить о каком-либо единстве всех древних концепций пока остается открытым. В центре внимания оказываются наиболее ранние древнегреческие свидетельства (примерно VI–V вв. до н. э.), в которых можно обнаружить элементы прото-метемпсихоза. Такой выбор периода обусловлен двумя обстоятельствами. Во-первых, исследовательские реконструкции часто испытывают сильное влияние версии Платона и, вероятно, даже совпадают с ней, поэтому обращение к более ранним данным позволяет избежать некритического переноса поздней модели на архаический материал. Во-вторых, досократическая мысль отличается значительным разнообразием и богатством, что делает этот временной отрезок благоприятной средой для выявления концепций, существенно отличающихся и от современного представления о метемпсихозе, и от его платоновской интерпретации.

Работа будет состоять из двух этапов, где первый представляет собой сопоставление современного понятия метемпсихоз с древними источниками, а второй — анализ найденных в источниках идей в историко-философском контексте VI–V вв. до н.э. Таким образом, мы постараемся реконструировать содержание прото-метемпсихоза и решить вопрос о возможном единстве древних концепций, предложив тем самым новый подход к исследованию учения о переселении душ в Древней Греции.

Методологически исследование опирается на подход, близкий активно развивающейся сегодня «концептуальной инженерии»[10], предполагающей выявление дефектов исследовательских понятий и/или концепций и их корректировку[11]. Поскольку вопрос о том, чем именно является исследуемый

[10] Мы можем отчасти причислить себя к этому направлению, поскольку стремимся к улучшению используемых в науке понятий.

[11] Исследователи выделяют разные стратегии работы с дефектами. Например, Д. Чалмерс предлагает два пути: исправить старую концепцию или создать новую, а Г. Каппелен и Д. Планкетт — четыре: продолжать использовать концепцию с дефектом, отказаться от нее, улучшить или заменить (Chalmers 2020, 6; Cappelen, Plunkett 2020, 3).

объект (понятием, концепцией или иной формой интеллектуальной конструкции) остается дискуссионным, выбор подходящего определения во многом зависит от позиции конкретного исследователя (Cappelen, Plunkett 2020, 2–4). В контексте настоящего анализа используется адаптированная версия «истории идей» А. Лавджоя: предполагается, что исследовательские понятия могут быть разложены на элементарные «идеи-единицы»[12], устойчивые, но контекстуально изменчивые, комбинации которых образуют различные философские концепции (Лавджой 2001, 9–10, 25). Применительно к метемпсихозу это означает необходимость выделить такие базовые элементы (напр., ‘душа’, ‘тело’, ‘жизнь’, ‘смерть’), рассмотреть их возможные значения в конкретных фрагментах VI–V вв. и определить, соединяются ли они в этих текстах в модель, сопоставимую с современным понятием переселения душ. Одинарные кавычки будут использоваться для обозначения того, что слово не имеет фиксированного содержания и отсылает к широкому спектру возможных смыслов. Ввиду смысловой вариативности идей-единиц анализ будет проводиться синхронически, в рамках историко-философского контекста VI–V вв. до н.э. Такой подход позволяет избежать анахронистических проекций, реконструировать более аутентичное для рассматриваемого периода содержание условной концепции прото-метемпсихоза и сопоставить его с современной исследовательской моделью.

Современное понятие метемпсихоза и древние источники

Из всех изученных нами авторов, только Г. Лонг начал свою работу 1948 года с определения понятия μετεμψύχωσις. Он оттолкнулся от общепринятого понимания метемпсихоза как учения о переселении душ и добавил к нему три ограничителя: (1) место обитания души и ее нового тела должно находиться в этом мире; (2) душа должна вселяться в новое тело не на временный период[13]; (3) душа должна быть тем, что создает индивидуума (Long 1948, 1–3).

Как мы видим, понятие Г. Лонга составлено весьма вольно и может быть подвержено критике, хотя его попытка внести ясность очень ценна. Проблема, на наш взгляд, заключается не в ошибочном определении, а в подходе — Лонг заранее конструирует то, что только следует отыскать, и затем пользуется этим конструктом для исследования других вопросов.

Вместо этого, мы проведем анализ исследовательского понятия метемпсихоз и будем использовать его элементы как ориентиры для поиска древней

[12] В дальнейшем мы будем использовать понятие идеи-единицы без кавычек.

[13] Короткий период перевоплощения (например, Афины в птицу) — это единственное, что отличает ‘метаморфозу’ от метемпсихоза (Long 1948, 3).

концепции, а не в качестве прочной основы для исследования проблем ее происхождения и сравнения версий разных античных авторов.

На наш взгляд, в современной концепции метемпсихоза можно выявить следующие идеи-единицы:

1) существует два типа сущностей: *условные 'душа' и 'тело'*;
2) 'душа' существует постоянно, 'тело' — нет; у существования 'тела' есть начало и конец: *бессмертие 'души' и временность 'тела'*;
3) наделенность 'души' некой субъектностью: *'душа' как 'индивидуальность' или 'личность'*;
4) пара сущностей подразумевает нематериальность первого и материальность второго: *'материальность' 'тела' и 'нематериальность' 'души'*;
5) 'душа' перемещается из одного 'тела' в другое и не привязана ни к одному из них: *'душа' перемещается между 'телами'*;
6) перемещение происходит, когда одно 'тело' перестает существовать, а другое — начинает: *'душа' перемещается из умершего 'тела' в рождающееся*.

Этот список может дополняться следующими идеями-единицами: переселение в животных, вегетарианство, цикл перерождений, накопление знаний, идея всеобщего родства и др.[14], но мы сосредоточимся только на главных. Для фиксации идей-единиц, найденных в источниках, мы будем использовать пока что пустое понятие *прото-метемпсихоза*.

Ксенофан: субъектность ψυχή. Самым ранним свидетельством о концепции метемпсихоза можно считать фрагмент Ксенофана (F 7 Lesher = 21 B 7 DK)[15], известный нам из Диогена Лаэртского[16]:

καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
«παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστὶ

И однажды он, проходя мимо, когда щенок терпел побои,
говорят, пожалел [его] и сказал вот эти слова:

[14] О дополнительных элементах концепции рассуждал Бетег (Betegh 2014, 154–158).

[15] Древнегреческий текст приводится по Lesher 1992, 18.

[16] Многие полагают, что герой фрагмента — Пифагор (Lesher 1992, 79; Жмудь 2012, 31; Cornelli 2013, 89), и что Ксенофан высмеивает его идеи. Первое имеет для нас мало значения, а второе вызывает дополнительные вопросы о том, что именно было предметом насмешки. На этот счет существуют разные мнения (Lesher 1992, 79–80; Schäfer 2009, 58, 61; Cornelli 2013, 90), что говорит о широких возможностях при интерпретации.

ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.»	«Прекрати и не бей! Ведь поистине это ‘душа’ (ψυχή) близкого мужа, ее узнал я по изданному звуку»[17].

Проверим наличие идей-единиц: (1) ψυχή есть, но неясно, насколько она соответствует понятию ‘душа’ и какими свойствами обладает[18]; (2) нет указаний на ‘бессмертие’ ψυχή[19]; (3) субъектность возможна (ψυχὴ ἀνέρος); (4) ‘нематериальность’ ψυχή под большим сомнением из-за возможности опознать ее по звуку; (5–6) остаются спорными, поскольку здесь не говорится о рождении и смерти, ‘отделении’ ψυχή от ‘тела’ или ее ‘вселении’ в щенка — мы имеем только нечто уже свершившееся, и на ‘перемещение’ может отчасти указывать только смена владельца[20].

Так, фрагмент не сообщает нам о ключевых составляющих современной концепции. Единственный пункт, в котором мы уверены, и который, соответственно, можем причислить к концепции прото-метемпсихоза, — третий. Остальные элементы мы детальнее обсудим в следующей части.

Пиндар: смена жизни-смерти и вырастающее ψυχή. Следующим по хронологии фрагментом является отрывок из Второй олимпийской оды (Pi. O. II. 57–71, F 16 Graham)[21], написанной Пиндаром в 476 году (Fritz 1957, 89):

…θανόντων μὲν ἐνθάδ’ αὐτίκ’ ἀπάλαμνοι φρένες	…здесь беззаконные френы (φρένες[22]) умерших тотчас
ποινὰς ἔτισαν — τὰ δ’ ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ	платили воздаяния, [совершенные] в царстве Зевса
ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ	прегрешения некто под землей судит, произнеся

[17] Все переводы приведенных фрагментов выполнены автором статьи. Мы стремились к как можно более дословному переводу, чтобы избегать привнесения в источники анахронистичных идей и собственных домыслов. При переводе слов вроде ψυχή и σῶμα как «душа» и «тело» мы будем применять тот же принцип, что и в основном тексте статьи, обозначая их в одинарных кавычках.

[18] О невозможности принимать это ψυχή за жизненную силу, средоточие сознания и др., напоминающее ψυχή Сократа, пишет Лешер (Lesher 1992, 74).

[19] Однако Корнелли убежден, что здесь Пифагор сам говорит о бессмертии душ: Cornelli 2013, 93.

[20] В полноценном смысле о ‘перемещении’ можно было бы говорить лишь в случае описания этого процесса, какое мы увидим, например, у Геродота (ниже).

[21] Текст приведен по изданию Graham 2010, 916.

[22] Обычно переводят или как «spirits» (Sandys 1915, 23; Verity, Instone 2007, 9; Graham 2010, 917), или как «souls» (Miller 2019, 36).

λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ· 60	слово по внушающей ненависть нужде. 60
ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεί,	Вечно, при одинаковой длине ночей
ἴσαις δ᾽ ἐν ἁμέραις ἅλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον	и дней, под солнцем,
ἐσλοὶ δέκονται βίοτον, οὐ χθόνα ταράσσοντες	хорошие [люди?] получают безмятежную жизнь,
ἐν χερὸς ἀκμᾷ	не смешивая ни землю силой руки,
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ	ни морскую воду
	из-за пустого образа жизни, но рядом с почтен-
κεινὰν παρὰ δίαιταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις 65	ными из богов 65
	те, которые наслаждались верностью клятве, раз-
θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρυν	деляют бесслезный
νέμονται	век, эти же — претерпевают страшное на вид стра-
αἰῶνα, τοὶ δ᾽ ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον	дание.
	Столь великие, которые отваживаются, трижды по
ὅσοι δ᾽ ἐτόλμασαν ἐστρὶς	ту и по другую сторону (ἐτόλμασαν ἐστρίς)
ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων	пребывая, иметь ‘душу’ (ψυχάν) совершенно без не-
ἔχειν	справедливых [поступков], восходят по дороге
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν·	Зевса к башне Крона:
ἔνθα μακάρων 70	там — счастливых 70
νᾶσος ὠκεανίδες.	океанический остров.

Первые две трети фрагмента отражают скорее классическую картину загробной жизни с судом и распределением в ‘рай’ или в ‘ад’, и только последняя часть напоминает метемпсихоз.

Рассмотрим наличие идей-единиц. Есть ψυχή (1), но спорно, насколько это переселяющаяся ‘душа’. Из фрагмента следует только то, что ψυχή служит мерилом ‘нравственности’ человека, а φρήν несет последствия от того или иного ее уровня. Обе, по-видимому, являются частями ‘людей’ (ἐσλοὶ, οἵτινες, τοὶ и ὅσοι). О ‘бессмертии’ ψυχή (2) ничего не говорится, (3) субъектность, как было сказано о пункте (1), принадлежит скорее ‘человеку’ в целом, (4) а ‘нематериальность’ ψυχή под сомнением из-за описаний вроде восхождения по дороге и отсутствия каких-либо утверждений, свидетельствующих о ее отдельном онтологическом статусе. Пункт (5) тоже не подтверждается, так как ψυχή словно всегда привязана к ‘кому-то’ (ἐσλοὶ, οἵτινες, τοὶ и ὅσοι), и не просто ‘телу’. Фраза ἐτόλμασαν ἐστρίς (трижды по обе стороны), которая часто интерпретировалась как указание на ‘цикл перерождений’, говорит о наличии идеи смены ‘жизни’ и ‘смерти’ (6).

Вспомним другой фрагмент Пиндара (Pl. Men. 81b8–c4, F 17 Graham)[23]:

[23] Текст приведен по Graham 2010, 918.

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος	От кого Персефона пеню за давнишнее горе
δέξεται, εἰς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεϊ	получит,
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν,	‘душу’ (ψυχὰς) тех снова к верхнему солнцу
ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ	на девятый год передает (ἀνδιδοῖ),
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι	из них цари прославленные
ἄνδρες αὔξοντ᾽· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἁγνοὶ	и силой резвые, и мудростью великие
πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.	мужи вырастают (αὔξοντ᾽). В последующее время героями непорочными
	среди людей зовутся.

Здесь, как и в предыдущем фрагменте, (1) ψυχή не противопоставлена ‘телу’ как ‘душа’ и при этом (4) принадлежит ‘кому-то’ (ψυχὰς κείνων), то есть не обладает субъектностью сама. О (2) ‘бессмертности’ ψυχή на основании этого фрагмента судить трудно. (3) Концепции ‘нематериальности’ ψυχή и (5) ее возможного ‘перемещения’ между ‘телами’ навряд ли обозначены глаголом αὐξάνω[24]. Однако, мы снова видим явную идею (6) возобновления ‘жизни’ после ‘смерти’ (Φερσεφόνα, πάλιν).

Таким образом, в обоих фрагментах мы обнаружили идеи смены ‘жизни’ и ‘смерти’ и субъекта, то есть ‘того, что’ участвует в этом, и можем отнести их прото-метемпсихозу. Идеи-единицы, касающиеся свойств ‘души’ и ‘тела’ и самого этого разделения, почти не находят подтверждений в этих источниках.

1.4. Эмпедокл: смена жизни-смерти и облачающийся δαίμων. Следующим нашим источником станут фрагменты из поэмы «Очищения» Эмпедокла. Мы начнем с того, который позволяет проанализировать первые идеи-единицы (D 10 Laks, Most = 31 B 115 DK)[25]:

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,	Есть дело Ананки, древнее постановление богов,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·	вечное, широкими клятвами запечатанное:
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ	всякий раз, когда кто-либо по заблуждению осквернит убийством свои члены,
– ˘ ˘ ὅς κ᾽ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ,	– ˘ ˘ тот, который, провинившись, даст ложную клятву,
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,	даймоны (δαίμονες), которые получили по жребию долгую ‘жизнь’,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,	каждый — трижды по десять тысяч времен блуждать вдали от блаженных,

[24] Ср. ниже в тексте с тем, как ‘перемещение’ ‘души’ недвусмысленно описывает Геродот: …ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται… .

[25] Греческий текст приведен по изданию Лакса-Моста: Laks, Most 2016a, 366–368.

φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν	становясь (φυομένους) в течение этого времени всевозможными обликами (εἴδεα) смертных,
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους	меняя трудные пути ‘жизни’

Здесь, как и всюду у Эмпедокла, мы не найдем слова ψυχή, но, как считается, его альтернативой служит δαίμων[26]. Данный фрагмент демонстрирует некоторое различие между δαίμονες и φίλα γυῖα, однако это не дает нам оснований утверждать наличие у Эмпедокла (1) дуализма двух сущностей ‘душа’ и ‘тело’[27], а также (4) их ‘нематериальности’. Вместо (2) ‘бессмертия’ даймон может обладать продолжительной жизнью (μακραίωνος βίοιο), но даже это не является его неотъемлемой чертой. Наряду с этим, даймоны явно наделены (3) субъектностью и, вероятно, способностью к волевым решениям — дать ложную клятву или нет, что может быть расценено как свойство ‘личности’[28], но мы ограничимся лишь утверждением о сходстве с этой идеей-единицей.

В дополнение рассмотрим несколько других свидетельств (F 11, 12, 13 Zuntz = 31 B 126, 148, 125 DK)[29]:

[26] Некоторые исследователи считают, что слово δαίμων у Эмпедокла почти полностью соответствует общепринятому ψυχή: Hladký 2018, 25. Единственный фрагмент, в котором встречается ψυχή (DK 31 B 138), вызывает сомнения в подлинности: Trépanier 2021, 30.

[27] Вместо привычного обозначения ‘тела’ словом σῶμα Эмпедокл предпочитает конкретные, телесные обозначения, такие как γυῖα, ἄρθρα, μέλεα и др. (Афонасина 2021, 42, 51–52), что также не позволяет говорить о понимании ‘тела’ как целостного объекта, противопоставленного ‘душе’.

[28] По мнению, например, Т. Маккензи, ни одна из нынешних интерпретаций не позволяет приравнять δαίμων к ‘душе’ и центру ‘личности’ (Mackenzie 2020, 117, 120–121).

[29] Греческий текст приведен по Г. Цунцу: Zuntz 1971, 247.

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
(δαίμων…)[30]

σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι
… ἀμφιβρότην χθόνα …

Ἐκ μὲν γὰρ ζωῶν ἐτίθει νεκρὰ εἴδε' ἀμείβων
<ἐκ δὲ νεκρῶν ζώοντα … φύεσθαι>

Есть дело Ананки, древнее постановление богов,
(даймон…)
Покрывая чуждым хитоном из плоти
…землю, покрывающую всего [даймона?]…
Меняя обличья, постановляет[31],
чтобы из 'живых' 'мертвые',
<из 'мертвых' же 'живые' … порождались>.

Эти фрагменты раскрывают, какую функцию выполняет 'телесное' в системе Эмпедокла — оно служит облачением, покрывающим какого-то субъекта, предположительно — даймона, хотя этого слова мы здесь не находим. Сопоставление с 31 B 115 DK позволяет считать, что вместо 'переселения' (transmigration) 'души' между 'телами' здесь действует механизм смены внешнего вида (εἴδε' ἀμείβων[32], φυομένους παντοῖα εἴδεα), что значительно отличается от (5). Однако, тут впервые обнаруживается ясная идея (6) смены состояний 'живого' и 'мертвого' (ἐκ ζωῶν νεκρὰ). Подводя итоги, отметим, что мы уверены только в последнем пункте, а остальные либо не совпадают (1, 2, 4), либо отклоняются от наших формулировок идей-единиц (3, 5).

Геродот: все идеи-единицы? Следующий важный для нас источник — «История» Геродота (Hdt. II. 123, F 13 Graham)[33]:

Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα

Египтяне говорят, что Деметра и Дионис повелевают теми, которые внизу. И первыми эту речь египтяне произнесли, что 'душа' (ψυχή) человека является 'бессмертной' (ἀθάνατος), и, когда 'тело' (σώματος) погибает, [она] проникает (ἐσδύεται) в другое животное, всякий раз когда

[30] А. Лакс и Г. В. Мост, однако, вместо восстановления δαίμων в 31 B 126 DK предлагают видеть здесь просто некоторого субъекта женского пола (she): Laks, Most 2016a, 372–373.

[31] Согласно Г. Цунцу, τίθημι в этом случае означает «устанавливать закон», а не «делать», «творить» или «превращать», потому что такой перевод лучше объясняет инфинитив в конце следующего стиха, восстановленный В. Кранцем: ibid., 202. А. Лакс и Г. В. Мост в своем издании не принимают конъектуру Кранца и обращают внимание на то, что в этом фрагменте (B 125) действующее лицо мужского рода, а в B 126 — женского (Laks, Most 2016a, 372–373). Кроме того, они переводят ἐτίθει как «he produced» (ibid.). Мы отдаем предпочтение выбору Цунца и полагаем, что его вариант перевода корректнее.

[32] Некоторые считают, что такое описание метемпсихоза объясняется отсутствием у досократиков четкой терминологии, например: Cornelli 2013, 88.

[33] Древнегреческий текст приведен по: Graham 2010, 914.

καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

[оно] рождается; как только обойдет (περιέλθῃ) всех наземных, и морских, и летающих, снова в ‘тело’ человека, когда [оно] рождается, входит (ἐσδύνειν); круговое движение (περιήλυσιν) у нее происходит в течение трех тысяч лет. Есть те из эллинов, которые пользовались этим рассказом, одни раньше, другие позже, как если бы [он] был их собственным. Я, хотя знаю о них, имена не записываю.

Данный фрагмент содержит все выделенные нами идеи-единицы, кроме (4). Пункт (3) сомнителен, так как неясно, что имеется в виду под ψυχή человека, вселяющейся в тела других живых существ, отличается ли она от других видов ψυχή, если такие есть. В остальном, это самое подробное описание концепции метемпсихоза, но также — самое логичное и механистическое. Оно создает иллюзию ясности, но, в действительности, из него мы не можем понять, какие концепции ‘души’ и ‘тела’ подразумевались Геродотом, и были ли они вообще. По этой причине, недопустимо по умолчанию наделять их платоническими и иными свойствами, которые подразумеваются современной концепцией. Так, в следующей части мы подробно рассмотрим только (5) и (6) пункты из этого фрагмента.

Орфики: смена жизни-смерти и оппозиция душа-тело. В завершение рассмотрим две костяные пластинки V в. до н.э.[34], найденные в Ольвии и приписываемые орфикам (465, 463 T Bernabé)[35]:

βίος, θάνατος, βίος ἀληθεία	‘жизнь’, ‘смерть’, ‘жизнь’ истина
[ψεῦδος] ἀληθεία σῶμα[36] ψυχή	[ложь] истина ‘тело’ ‘душа’

Общепринятая трактовка первой пластинки состоит в том, чтобы увидеть в ней идею цикличности существования. Так, например, Ю. Виноградов прочитывал ее как «жизнь — смерть — жизнь = истина», подразумевая, что путь

[34] Ю. Виноградов датирует их второй-третьей четвертью V в. до н.э.: Vinogradov 1991, 78.

[35] Тексты пластинок приводятся по изданиям Bernabé 2004 и 2005.

[36] Это слово, как и ψεῦδος, восстанавливает Ю. Виноградов: Vinogradov 1991, 79–80. А. Русяева и М. Вест прочитывали только конечные буквы слова — ια: Русяева 1978, 88; West 1982, 24. А. Бернабе принимает чтение Виноградова: Bernabé 2004, 392.

к истине лежит через странствие души (Vinogradov, 1991: 80)[37]. Однако, есть причины сомневаться в такой интерпретации: (а) нет второго слова θάνατος; (б) второе βίος может обозначать или начало лучшей жизни, как это трактует Ф. Граф, или загробную жизнь, а не новое рождение, как считает Г. Бетег (Graf, 2011: 56; Betegh 2014, 158)[38]; (в) странствие 'души' как путь к 'истине' несколько противоречит идее мучительности перевоплощений, которую обычно приписывают орфикам[39]. Так, сложно сказать, находим ли мы здесь идею смены 'жизни' и 'смерти' (6) и круга перерождений.

На следующей пластинке отчетливо читаются только ἀληθεία и ψυχή, а два других слова восстановлены исследователями. Возможно, здесь правда содержится идея противопоставления 'души' и 'тела' (1), но из этого не обязательно вытекают все остальные их свойства и собственно метемпсихоз. Таким образом, ни одна идея-единица не нашла безусловного подтверждения у орфиков.

Наш поиск идей-единиц исследовательского понятия метемпсихоза в источниках можно резюмировать с помощью таблицы 1 (см. ниже). Она наглядно показывает то, как современная концепция соотносится с древними.

Мы видим, что почти полный список элементов метемпсихоза содержится только во фрагменте Геродота. Следовательно, можно сделать вывод, что исследовательская концепция метемпсихоз плохо отражает содержание древних концепции. Помимо этого, из таблицы 1 видно, что обнаруженные идеи-единицы распределены крайне хаотично, и на данном этапе мы едва ли можем говорить о каком-либо единстве прото-концепции.

---

[37] Аналогично: Жмудь 2012, 195–196.

[38] На возможность такого словоупотребления может указывать и «ἐσλοὶ δέκονται βίοτον…» из Пиндара (Pi. O. II. 63).

[39] Эта идея встречается, например, в орфической золотой табличке из Фурий (488 F Bernabé = 1 B 18 DK) IV в. до н.э. (Ghidini 2006, 74): «…κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο…» (…я вышла из круга тяжело-тоскливого и тяжкого…). Жмудь тоже видит здесь аллюзию на рождение после смерти (Жмудь 2012, 196). Однако, если мы принимаем, что одной из черт орфизма было стремление вырваться из круга переселений, то 'истиной' должно быть что-то иное, чем этот круг. Например, ею могла быть благополучная загробная жизнь.

№	Идея-единица	Ксенофан	Пиндар	Эмпедокл	Геродот	Орфики
1	душа и тело	–	* –	* –	**	*
2	бессмертная душа и смертное тело	–	–*	–	*+	–
3	субъектность души	+	*	*	*	–
4	нематериальная душа и материальное тело	*	*	–	–	–
5	перемещение души	–	*	*	+	–
6	смена жизни и смерти	–	+	+	+	*

*Таблица 1. Степень совпадения идей-единиц исследовательской концепции с первоисточниками. Условные обозначения: + идея-единица совпадает с исследовательской концепцией; – нет свидетельств; * идея-единица неясная или отличается от исследовательской концепции*

Историко-философские аспекты выявленных идей-единиц и концепция прото-метемпсихоза

Теперь мы рассмотрим, существуют ли историко-философские основания видеть единство между найденными во фрагментах идеями-единицами, и если да, то какое именно. Мы подвергнем сомнению общепринятую трактовку, которая предполагается исследовательской концепцией в отношении всех обнаруженных нами идей-единиц, и рассмотрим, насколько разнообразные значения они могут принимать в историко-философском контексте VI–V вв. до н.э. и в контексте наших источников. Если идея-единица очень вариативна и способна принимать прямо противоположные значения, мы не станем причислять ее к прото-метемпсихозу.

Ψυχή и бессмертие. Начнем со второй идеи-единицы, с (2) ‘бессмертия’, поскольку рассматривать (1) ψυχή и σῶμα сами по себе представляется слишком трудным, и лучше сосредоточиться на отдельных свойствах, которые им приписываются.

Несмотря на то, что идея ‘бессмертия’ ψυχή встречается не у всех античных авторов, исследователи постоянно связывают ее с метемпсихозом и даже говорят, что он стал логичным следствием ‘бессмертия души’ (Жмудь 2012, 198;

Bremmer 2010, 15, 18, 23). Это может объясняться тем, что ‘бессмертие души’, в связи с фрагментом Порфирия, автора III в. н.э. (Porph. VP 19), называют одним из главных учений Пифагора[40]. Фрагмент Порфирия многими исследователями признается как достоверный, так как содержит часть труда Дикеарха, перипатетика IV века до н.э. Однако у нас нет других прямых свидетельств, позволяющих приписать эту идею Пифагору. Ф. Хорки, например, доказывает, что все перечисленные в этом источнике идеи являются платоническими, и ни одна из них не сохранилась у других древних авторов, таких как Филолай, Архит, Геродот, Антисфен, Исократ и др. (Horky 2021, 46–50). Он также не находит указаний на ‘бессмертие души’ в критике пифагорейской концепции ‘души’ Аристотелем (ibid., 53–54). Таким образом, у нас есть первая причина сомневаться, что ‘бессмертие’ было неотъемлемой частью прото-метемпсихоза.

Другая причина для сомнения обнаруживается, если обратить внимание на значение, которое греки архаической эпохи вкладывали в слово ἀθάνατος. Оно, возможно, сильно отличалось от ‘бессмертия’ в том абсолютном смысле этого слова, в котором оно понимается обычно, — как невозможность не быть. Например, С. Трепанье пишет, что относительно Гомера лучше говорить о смутном представлении о выживании ψυχή после смерти; для Гераклита идея выживания всех ‘душ’ после смерти, а не только избранных, была бы презрительной (Trépanier 2021, 13n3, 27). Эхо понимания ‘бессмертия’ как продолжительного существования в течение конечного периода было изложено Кебетом, возможным учеником Филолая (Horky 2021, 54), в «Федоне» (Pl. Phd. 87c8–88a1)[41]:

ὁ γὰρ ὑφάντης οὗτος πολλὰ κατατρίψας τοιαῦτα ἱμάτια καὶ ὑφηνάμενος ἐκείνων μὲν ὕστερος ἀπόλωλεν πολλῶν ὄντων, τοῦ δὲ τελευταίου οἶμαι πρότερος, καὶ οὐδέν τι μᾶλλον τούτου ἕνεκα ἄνθρωπός ἐστιν ἱματίου φαυλότερον οὐδ’ ἀσθενέστερον.	Ведь этот ткач, износив и соткав много таких гиматиев, следующим после тех [гиматиев] многих погиб, но, я думаю, прежде последнего [гиматия], и человек из-за этого не является ни ничтожнее, ни бессильнее гиматия.
τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην οἶμαι εἰκόνα δέξαιτ’ ἂν ψυχὴ πρὸς σῶμα, καί τις λέγων αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτῶν μέτρι’ ἄν μοι φαίνοιτο λέγειν, ὡς ἡ μὲν ψυχὴ πολυχρόνιόν ἐστι, τὸ δὲ σῶμα ἀσθενέστερον καὶ ὀλιγοχρονιώτερον· ἀλλὰ γὰρ ἂν φαίη ἑκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ	Тот же самый образ, я думаю, получила бы и ‘душа’ (ψυχὴ) в отношении ‘тела’ (σῶμα), и кто-то, говоря вот это о них, мне кажется, говорит справедливо, что ‘душа’ более долговечной является, а ‘тело’ более бессильным и кратковременным. Но ведь сказал

[40] Об этом пишут: Huffman 2009, 21; Horky 2021, 41.

[41] Древнегреческий текст приведен по изданию Burnet, 1903.

σώματα κατατρίβειν, ἄλλως τε κἂν πολλὰ ἔτη βιῶι· εἰ γὰρ ῥέοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ' ἡ ψυχὴ ἀεὶ τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνοι· ἀναγκαῖον μεντἂν εἴη, ὁπότε ἀπολλύοιτο ἡ ψυχή, τὸ τελευταῖον ὕφασμα τυχεῖν αὐτὴν ἔχουσαν καὶ τούτου μόνου προτέραν ἀπόλλυσθαι, ἀπολομένης δὲ τῆς ψυχῆς τότ' ἤδη τὴν φύσιν τῆς ἀσθενείας ἐπιδεικνύοι τὸ σῶμα καὶ ταχὺ σαπὲν διοίχοιτο. ὥστε τούτῳ τῷ λόγῳ οὔπω ἄξιον ιστεύσαντα θαρρεῖν ὡς ἐπειδὰν ἀποθάνωμεν ἔτι που ἡμῶν ἡ ψυχὴ ἔστιν.

бы, что каждая из 'душ' изнашивает много 'тел', в особенности если прожила много лет — ведь если бы 'тело' изнашивалось и погибало еще пока человек жив, а 'душа' каждый раз изнашиваемое ['тело'] ткала бы заново, — то, конечно, была бы необходимость, чтобы, когда 'душа' погибнет, случилось так, что она имеет последнее 'тело', и чтобы первая до него одного умерла, 'тело' умершей 'души' же тогда вскоре показало бы природу слабости и, подвергнувшись гниению, погибло бы. Поэтому в этом рассуждении мы уверены, что ничуть не заслуживает доверия, что, после того как мы умрем, наша 'душа' еще где-то будет.

На примере этого фрагмента мы видим, что ψυχή достаточно быть 'долгоживущей' (πολυχρόνιος), а не 'бессмертной' в абсолютном смысле этого слова[42], чтобы функционировать в рамках прото-метемпсихоза. Это опровергает не только необходимость второй идеи-единицы для концепции прото-метемпсихоза, но и позволяет предположить, вопреки Л. Жмудю и Я. Бреммеру, что основой для ее возникновения послужила какая-то иная идея.

Ψυχή и материальный мир. Вслед за второй идеей-единицей удобно рассмотреть четвертую. Необходим ли для концепции прото-метемпсихоза дуализм 'души' и 'тела' и мира 'нематериального' и 'материального'? Этот вопрос проблематичен, поскольку любая попытка обосновать отсутствие дуализма, пользуясь дуалистичными терминами, будет сопровождаться перекосом в одну из сторон, выбор которой мы объяснить не можем. Например, неясно, почему допустимо называть 'душу' 'телесной' или 'материальной' и считать, что мы избавились от дуализма? Почему бы не сделать наоборот? Тем не менее, в этом разделе мы опираемся на уже существующую литературу и потому продолжим рассуждение в привычных терминах, хоть и не считаем это полностью корректным.

Вернемся к фрагменту Ксенофана и допустим, что причастие от глагола φθέγγομαι в родительном падеже, согласованное с ψυχή[43], означает, что ψυχή

[42] К этому можно добавить, что такое понимание 'бессмертия' требует определенных предпосылок вроде платонического деления на умопостигаемый и материальный мир, где бессмертие является свойством исключительно мыслительного.

[43] На это обращает внимание Буркерт: Burkert 1972, 134n77.

способно как-то проявляться ‘телесно’. Можно ли найти подобные идеи в других источниках? Д. Кэрнс, к примеру, считает, что ψυχή у Гомера ‘телесно’[44] и сохраняет свойства живого человека после смерти, что позволяет сказать, что у греков того времени было представление о ‘физическом’ выживании после смерти[45]. С. Трепанье предлагает понимать δαίμων Эмпедокла как одну из частей ‘тела’[46], которая может быть самостоятельной и существовать отдельно (Trépanier 2021, 32). Ф. Хорки, интерпретируя свидетельство Аристотеля, пишет, что пифагорейская ψυχή могла быть «атомарной», «материальной» и «смертной» и при этом подвергаться метемпсихозу (Horky 2021, 44, 51, 54, 61). На ‘телесное’ или ‘материальное’ ψυχή пифагорейцев может указывать 13-й фрагмент Филолая (44 B 13 DK)[47].

κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ ἀισθήσιος, ὀμφᾰλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος. ἐγκέφαλος δὲ <ἔχει> τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλός δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι.

Голова — [начало] ума (νόου), а сердце — ‘души’ (ψυχᾶς) и ощущения, пупок — пускания корней и повторного роста первого, половой орган — семени, и зачатия, и рождения. Головной мозг <имеет> начало (ἀρχάν) человека, сердце — животного, пупок — растения, половой орган начало всего вместе. Ведь все от семени и цветут, и произрастают.

Г. Корнелли полагает, что привязка ψυχή к καρδία и αἴσθησις здесь свидетельствует о том, что ψυχή понималось как ‘реальное’, и что это проблема, потому что такое ψυχή не может быть ‘бессмертным’[48]. Однако, во-первых, нам совсем

[44] Она не обозначает только ‘дыхание’ и что-то иллюзорное, напротив, согласно некоторым фрагментам, ее можно взять/отнять как вещь/физический объект: Cairns 2014, 12, 14. На ‘телесность’ ψυχή обращает внимание и В. Хладки: Hladký 2018, 22.

[45] Он пишет: «...ψυχή can wear clothes and armour, exhibit wounds and scars, perceive, converse, and show emotion...» (Cairns 2014, 24, 25, 27–29).

[46] Вопрос о том, что представляет из себя даймон Эмпедокла, точнее, из чего он состоит, породил множество разных теорий, об этом: Mackenzie 2020, 117–119.

[47] Текст оригинала приведен по изданию: Huffman 1993, 307. Этот фрагмент содержится в трактате «Теологумены арифметики», написанном в III–IV вв. н.э., вероятно, Ямвлихом (Бибихин, Щетников 2009, 279). К. Хаффман считает, что это единственный подлинный фрагмент Филолая, в котором встречается понятие ψυχή (Huffman 2009, 24).

[48] Cornelli 2013, 92, 93. Корнелли принимает теорию У. Гатри о двух разных представлениях о ‘душе’ у пифагорейцев — исчезающего после смерти ψυχή и бессмертного δαίμων (ibid., 93).

не обязательно требовать, как мы уже выяснили, чтобы ‘то, что’ переселяется, было ‘бессмертным’, во-вторых, нет нужды, чтобы оно было каким-то ‘иллюзорным’, то есть ‘нематериальным’, и, в-третьих, идея более продолжительного существования вполне сочетается с ‘материальностью’. К. Хаффман тоже выступает против ‘нематериальности’ ψυχή из этого фрагмента и предлагает ее как одну из «психологических» или «психических» способностей (psychological faculties, psychic abilities), отвечающую за ‘эмоции’ (Huffman 2009, 24, 38). Он считает, что такая интерпретация позволяет увидеть преемственность между фрагментами Филолая и Ксенофана[49] и не противоречит концепции ‘переселения душ’. Это неоднозначная теория, но в совокупности со всем остальным позволяет предположить, что пифагорейцы могли не проводить четкого деления на ‘материальный’ и ‘умопостигаемый’ миры, а потому оно несвойственно ни для их ψυχή, ни для прото-метемпсихоза.

Описание процесса перерождений у Геродота тоже создает впечатление, что все происходит в одном ‘мире’. Сложнее утверждать подобное в отношение орфиков, особенно в виду четкого противопоставления двух сущностей ψυχή–σῶμα и их ценностных оценок ἀληθεία–ψεῦδος. Достаточно ли этой оппозиции для утверждения о дуализме, о делении на два ‘мира’ и приписывании каждой из сущностей соответствующих свойств? Не нужны ли для этого бóльшие предпосылки? В. Хладки, к примеру, видит ключевую разницу между монизмом и дуализмом в том, что первый не предполагает принципиального разрыва между двумя противоположностями, а второй требует его: «душа» досократиков «телесна», а у Платона она имеет совершенно иную природу, чем «тело» и не зависит от «материального мира» (Hladký 2018, 31–37). Таким образом, можно предположить, что концепция прото-метемпсихоза могла возникнуть без глубокого дуализма ‘материального’ и ‘умопостигаемого’, а участвующее в перерождениях ‘то, что’ могло быть одной природы с ‘тем, во что’.

Ψυχή и индивидуальность. Третью идею-единицу, то есть (3) субъектность ψυχή, мы рассмотрим через сравнение всех наших фрагментов из первой части. Мы постараемся классифицировать идеи, которые мы находим в них вместо (3), и понять, какое значение они имеют для прото-метемпсихоза.

---

[49] Возникает вопрос, почему здесь Ксенофан обобщает человека именно по этой «способности»? Анализируя словоупотребление ψυχή у Геродота, Хаффман говорит, что «...this emotional center seems to be very close to defining our individuality; it approaches the meaning ‘character’», но при этом переселяющееся ψυχή не обязано включать в себя все психические способности (ibid., 27, 40). Это несколько спорное утверждение, особенно относительно Hdt. II. 123, где на такое значение ψυχή никаких указаний, кажется, нет.

Предварительно мы введем два понятия: (а) ‘индивидуальность’, означающую неизменные качества ‘того, что’ переселяется, и (б) ‘личность’ — временные качества, приобретаемые в течение пребывания в одном ‘воплощении’[50].

Перед обращением к источникам, рассмотрим интересную интерпретацию сочетания ψυχή с умершим человеком в родительном падеже у Гомера[51]. Д. Кэрнс предполагает, что такое ψυχή выступает как альтернативный носитель человеческой ‘идентичности’ наряду с ‘телом’, сохраняющий ‘психофизическое единство’[52] человека после смерти и фактически создающий его дублет (Cairns 2014, 30). Эта ψυχή не является сама по себе ‘личностью’, скорее — формой ее существования, не обладающей никакими ‘индивидуальными’ чертами. В таких условиях классический метемпсихоз невозможен, так как в результате ‘перевоплощения’ возник бы тот же самый человек или иначе ‘личность’.

Подобную концепцию мы находим во фрагментах Пиндара. Как было сказано в отношении отрывка из «Оды», в трех перерождениях участвуют скорее сами ‘личности’, а ψυχή является их ценным имуществом, о котором нужно заботиться. Следовательно, здесь наблюдается смена функций ψυχή по сравнению с Гомером. Она больше не выступает формой существования, но при этом есть нечто второстепенное, несамостоятельное, поэтому ее нельзя назвать ‘тем, что’ переселяется.

Несколько иначе дело обстоит с Ксенофаном. Традиционная трактовка ψυχή φίλου ἀνέρος звучит так: Пифагор мог ‘знать’ другие ψυχή с предыдущих перерождений и такими словами выражать, что это ‘знакомое’ ему ψυχή. Так, говорят, что этот фрагмент иллюстрирует участие ψυχή Пифагора и его друга в метемпсихозе и указывает на наличие у Пифагора концепции, как пишет Шефер, я-идентичности (Ich-Identität)[53]. Подразумевается, что ψυχή либо является ‘центром самосознания’/ ‘индивидуальностью’, которая сохраняет в

---

[50] Эту границу мы установили достаточно произвольно, в том числе потому что именно такая разница позволит в дальнейшем с удобством работать с фрагментами. Вероятно, даже подразумевать такое разделение в отношении Древней Греции неправильно, но мы будем им пользоваться (как и разложением современного понятия на идеи-единицы), чтобы в сравнении с современными представлениями попытаться выявить то, что мы не можем сформулировать.

[51] Hom. Iliad. VIII. 123; Hom. Od. XI. 51, 65, 84, 387 и др.

[52] Это, возможно, способ сказать, что у Гомера нет дуализма ‘души’ и ‘тела’.

[53] Он считает, что концепция ‘души’ как я-идентичности (Ich-Identität) существовала задолго до времен Платона и сочеталась с идеей метаморфоз. Ярким примером

себе опыт прошлых перерождений, либо Пифагор представляет собой человека, который научился взаимодействовать с ψυχή, то есть с некоторой переселяющейся частью себя, и извлекает из нее ‘знания’ о прошлых жизнях[54].

Однако, все эти трактовки проблематичны, так как приписывают ψυχή познавательные способности (ἔγνων), при том, что у нас нет никаких свидетельств о связи пифагорейской ψυχή с ‘познанием’ или ‘мышлением’. Можно по примеру К. Хаффмана предположить, что для пифагорейцев существовала совокупность способностей, составляющих ‘индивидуальность’, и одна из них отвечала за ‘познание’. В таком случае ‘тем, что’ переселяется будет ‘индивидуальность’, а отдельные воплощения — ‘личностями’.

Концепция δαίμων у Эмпедокла связана с множеством трудностей, обсуждение которых выходит за рамки данного исследования. Относительно Геродота также нельзя сказать ничего конкретного: остается непонятным, является ли его ψυχή частью чего-то или участвует в переселении самостоятельно.

Таким образом, у нас получился целый спектр распределения ролей и свойств ψυχή при ее участии в процессе прото-метемпсихоза. Как выяснилось, она не всегда является тем главным субъектом, который участвует в переселениях, что в очередной раз ставит под сомнение легитимность повсеместного применения понятия метемпсихоз. Тем не менее, мы всегда подразумеваем некоторое ‘то, что’. Вероятно, это обусловлено особенностями нашего мышления, но мы все равно можем отнести этот элемент к концепции прото-метемпсихоза.

Жизнь-смерть и переселение. Напоследок рассмотрим то, как именно понимаются идеи-единицы (5) и (6) в источниках, и как это влияет на наше понимание прото-концепции. Мы разделим фрагменты на три группы в зависимости от того, какой механизм смены ‘жизни-смерти’ и ‘переселения’ они подразумевают.

Первый вариант связан с ‘жизнью’ и ‘смертью’ как двумя ‘мирами’ и он может быть проиллюстрирован двумя комнатами, соединенными одной дверцей. Такую концепцию мы видим у Пиндара, и она хорошо согласуется с тем, что мы говорили в предыдущем разделе. По отрывку из Оды, например, получается, что ‘личность’ ходит из одной комнаты в другую, оставаясь самой собой. Единственное ‘перемещение’, о котором здесь говорится — ‘переме-

---

этого, как он пишет, являются спутники Одиссея, превращенные в свиней, но остающиеся собой (Schäfer 2009, 53).

[54] Подобным образом Л. Жмудь, к примеру, трактует фрагменты Эмпедокла (31 B 129 DK) и Иона из Хиоса (36 B 4 DK): Жмудь 2012, 38–39, 40.

щение' между 'мирами', но никак не между 'телами'. Оно, вероятно, происходит путем рождения/умирания, но эти акты имеют лишь функциональное значение входа/выхода и служат альтернативой двери. Нахождение в разных комнатах тоже означает просто 'существовать' в тех или иных условиях и 'быть испытываемым' двумя разными способами. Таким образом, эта концепция сильно отличается от классического метемпсихоза, так как она обозначает скорее специфический путь, который человек проходит за свое вечное или продолжительное существование. Тем не менее, важно, что Пиндар выбрал именно связку 'жизнь-смерть' и допустил возможность многоразового перехода одного в другое[55].

Второй вариант идеи смены жизни и смерти обнаруживается у Эмпедокла. Он представляет собой картину переодевания. Здесь, во-первых, отсутствует деление на два 'мира': предполагаемые нами во фрагментах 31 B 125, 126, 148 DK даймоны облачаются в плоть (σαρκῶν χιτῶνι) и, как следует из 31 B 115 DK, их дальнейшая жизнь (βίοιο) проходит в постоянных перевоплощениях или, как мы бы сказали, переодеваниях (φυομένους παντοῖα εἴδεα). Так, жизнь даймонов связана с наличием некоторого облачения, смерть — с его отсутствием. Другими словами, у Эмпедокла мы видим совершенно иную концепцию 'жизни' и 'смерти' — это не два противоположных 'мира', а два состояния. Во-вторых, смена одного на другое происходит не в результате 'перемещения' даймона из одного 'тела' в другое, то есть в ходе некоторого акта, но, либо по воле богини — если принимать трактовку Г. Цунца[56], — либо в ходе некоторого процесса становления (φυομένους), как в 31 B 115 DK. Несмотря на то, что этот фрагмент (31 B 115 DK) описывает перевоплощения, меняющиеся в течение 'жизни', а не при переходе из 'смерти' в 'жизнь', мы считаем важным использование Эмпедоклом глагола φύομαι. Его медиальность подчеркивает особенность этого механизма смены жизни и смерти, который зависит не от активных действий субъекта, а от непроизвольно происходящих с ним самим изменений. Мы видим здесь скорее постоянные

[55] Здесь уместно вспомнить Г. Цунца, писавшего об уникальной идее тождественности жизни и смерти, отраженной в устройстве мальтийских храмов, и предположить, что она могла лечь в основу тех представлений, которые мы в рудиментарном виде находим у Пиндара (Zuntz 1971, 4–8). Географическая близость Пиндара к Мальте делает такое влияние действительно возможным, и эта теория, на наш взгляд, заслуживает внимания.

[56] Согласно реконструкции Г. Цунца, в этих фрагментах описывается акт перевоплощения падших даймонов, осуществляемый под контролем богини Персефоны: Zuntz 1971, 256–257.

трансформации — возникновения, сложения новых облачений, чем ‘перемещения’ между несколькими готовыми сущностями, что согласуется с космическими циклами соединения и разложения в философии Эмпедокла[57]. С этим согласуется и возможность перетекания состояния ‘жизни’ в ‘смерть’, отраженная в 31 B 115 DK (ζωῶν ἐτίθει νεκρὰ, ἐκ δὲ νεκρῶν ζώοντα φύεσθαι).

Третий вариант мы находим у Геродота, и он единственный описывает то, что можно назвать метемпсихозом. Только здесь мы видим отдельные друг от друга ‘тело’ и ‘душу’, которые дают ту самую возможность ‘переселения’. Правда, не очень понятно, в чем здесь проявляется идея возобновления ‘жизни’ и ‘смерти’. С одной стороны, именно ‘тело’ рождается и умирает, но оно не оживает обратно. С другой стороны, с ψυχή не происходит ни первое, ни второе. Она не играет роль ‘жизненной силы’, жизнь/смерть ‘тела’ не наступает с ее приходом/уходом, потому что ψυχή подчиняется этим моментам, а не вызывает их. Однако, идею возобновления можно увидеть в том, что смерть какого-либо живого существа неизбежно влечет за собой рождение нового, и всегда есть нечто, всякий раз рождающееся (αἰεὶ γινόμενον). Здесь возобновление случается без участия ‘того, что’ переселяется и является скорее ‘природным’ принципом, заведенным порядком.

Что касается орфиков, высока вероятность, что в первой ольвийской пластинке речь идет о загробной жизни, а не о возобновлении ‘жизни’ после ‘смерти’. О концепции ‘жизни-смерти’ и способе ‘переселения’ Ксенофана можно только догадываться. Они могли быть похожи на любой из описанных нами вариантов.

Таким образом, мы выяснили, что идея постоянной смены ‘жизни’ и ‘смерти’ объединяет почти все наши фрагменты. Однако, разные концепции сильно отличаются друг от друга, и не везде эта идея играет одинаково важную роль. Тем не менее, это, по-видимому, еще одна идея-единица, лежащая в основе всех прото-концепций вместе с идеей субъекта, ‘того, что’. ‘Переселение’ же требует многих других предпосылок, которые не подразумеваются большинством источников.

[57] Подобным образом о жизни и смерти у Эмпедокла пишет С. Аванесов (Аванесов 2007, 154–156).

Заключение

Проведенный анализ показал, что традиционное использование термина метемпсихоз для обозначения древнегреческих представлений VI–V вв. до н.э. является методологически проблематичным. Сопоставление реконструируемых элементов поздней концепции метемпсихоза с материалом ранних источников показало минимальную степень соответствия между ними.

Рассмотрение отдельных идейных компонентов в их собственном историко-философском контексте позволило восстановить внутреннюю структуру представлений каждого автора и выявить их общие черты. Эти общие элементы — идею постоянного возобновления 'жизни' после 'смерти' и 'того, что' участвует в этом процессе, — могут быть описаны как содержание условной концепции прото-метемпсихоза. Такое определение свободно от поздних интерпретационных наслоений и допускает включение специфических идей каждого автора (например, мотивы наказания, цикла, связи с животными и др.) без утраты вариативности.

Полученные выводы могут способствовать уточнению методологической базы исследований раннегреческих представлений о жизни и смерти, а также пересмотру роли этих представлений в формировании платоновской философии, которая оказала наибольшее влияние на современное понимание метемпсихоза.

Список сокращений

Hdt.	Herodotus
O.	Olympian Ode
Phd.	Phaedo
Pi.	Pindarus
Pl.	Plato
Porph.	Porphyrius Tyrius
Men.	Meno
VP	Vita Pythagorae

Библиография / References

Аванесов, С. С. (2007) "Эмпедокл: божественность и самоубийство," *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) *1.2,* 147–171.

Афонасина, А. С. (2021) *Страсбургский папирус Эмпедокла*. Новосибирск.

Афонасина, А. С. (2024) "О проблематичности понятия «греческий шаманизм»," *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология 40.3,* 473–485.

Бибихин, В. В., пер., Щетников, А. И., пер., общ. ред. и комм. (2009) “Теологумены арифметики,” *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) *3.1*, 279–335.

Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.

Лавджой, А. (2001) *Великая цепь бытия: История идеи*. Москва.

Лебедев, А. (2018) Метемпсихоз / Электронная библиотека ИФРАН. Новая философская энциклопедия. URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/-document/HASH0194dc6b33a7460a53864994. Дата обращения: 14.12.2025.

Русяева, А. С. (1978) “Орфизм и культ Диониса в Ольвии,” *Вестник древней истории* 1, 87–104.

Bailly, A. (2020) *Dictionnaire Grec-Français*. Paris.

Balaudé, J.-F. (2002) *Le vocabulaire des Présocratiques*. Paris.

Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston.

Bernabé, A. (2004) *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta.* Pars I. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasciculus II. Munich, Leipzig.

Bernabé, A. (2005) *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta.* Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasciculus II. Munich, Leipzig.

Betegh, G. (2014) “Pythagoreans, Orphism and Greek religion,” C. A. Huffman, ed. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge, 149–166.

Bremmer, J. N. (2010) “The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body. From Homer to Socrates,” L. Jansen, Ch. Jedan, eds. *Philosophische Anthropologie in der Antike*. Berlin, Boston, 11–29.

Buono, E. (2024) “Between Orphic-Pythagoreanism and Plato: Empedocles and the analogy of the cave,” J. E. Decker, J. Ferriss-Hill and H. L. Reid, eds. *Empedocles in Sicily*. Syracuse, 167–184.

Burnet, J., ed. (1903) Plato. *Platonis Opera.* Oxford.

Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (MA).

Cairns, D. (2015) “Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato,” *Études platoniciennes 11*. URL: http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/566.

Cappelen, H., Plunkett D. (2020) “Introduction: A Guided Tour of Conceptual Engineering and Conceptual Ethics,” A. Burgess, H. Cappelen and D. Plunkett eds. *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics.* Oxford, 1–26.

Casadio, G. (1991) “La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora,” P. Borgeaud, ed. *Orphisme et Orphée*. Genève, 119–155.

Chalmers, D. J. (2020) “What is Conceptual Engineering and What Should It Be?,” *Inquiry 63.1*, 1–18.

Clarke, M. (1999) *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*. Oxford.

Cornelli, G. (2013) *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin, Boston.

Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1951–1952[6]) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin. = DK

Dodds, E. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles (CA).

Fritz, K. von. (1957) “’Εστρὶς ἑκατέρωθι in Pindar's Second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis,” *Phronesis 2.2*, 85–89.

Ghidini, M. T. (2006) *Figli della terra e del cielo stellato: testi orfici con traduzione e commento*. Napoli.

Graf, F. (2011) "Text and Ritual: The Corpus Eschatologicum of the Orphics," R. G. Edmonds (III), ed. *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*. Cambridge, 80–106.

Graham, D. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Cambridge.

Hladký, V. (2018) "Transmigrating Soul Between the Presocratics and Plato," *Aither 5*, 20–49.

Horky, P. S. (2021) "Pythagorean Immortality of the Soul?," A. G. Long, ed. *Immortality in Ancient Philosophy*. New York, 41–65.

Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.

Huffman, C. A. (2009) "The Pythagorean Conception of the Soul from Pythagoras to Philolaus," D. Frede, B. Reis, eds. *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin, New York, 21–43.

Keith, A. B. (1909) "Pythagoras and the Doctrine of Transmigration," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 41.3*, 569–606.

Laks, A., Most, G. W. (2016a) *Early Greek Philosophy, Volume V: Later Western Greek Thinkers, Part 2*. Cambridge, Massachusetts, London, England.

Laks, A., Most, G. W. (2016b) *Early Greek Philosophy, Volume VII: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 2*. Cambridge, Massachusetts, London, England.

Lebedev, A. V. (2023) "The Aegean Origin and Early History of the Greek Doctrines of Reincarnation and Immortality of the Soul (Epimenides, Pherecydes, Pythagoras, and Onomacritus' Orphica)," Н. Б. Богданович, сост., Ю. В. Иванова, отв. ред. *Миф, ритуал, литература*. Москва, 238–299.

Lesher, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto.

Liddell, H. G., Scott, R. (1889) *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford.

Long, A. A. (2017) "Immortality in Empedocles," *Apeiron 50.1*, 1–20.

Long, H. S. (1948) *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*. Baltimore (MD).

Mackenzie, T. (2020) "Empedocles, Personal Identity, and the Narrative of the Fallen daimōn," *Phoenix 74.1–2*, 111–130.

Miller, A. M., tr. and comm. (2019) Pindar. *The Odes*. Oakland, California.

Pape, W. (1880) *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Band 2: Griechisch-deutsches Wörterbuch Λ-Ω.* Braunschweig.

Schäfer, Ch. (2009) "Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage nach der Kritik der Metempsychosenlehre," D. Frede, B. Reis, eds. *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin, New York, 45–69.

Sandys, Sir J. E., tr. (1915) Pindar. *The odes of Pindar, including the principal fragments*. London, New York.

Schroeder, L. von. (1884) *Pythagoras und die Inder*. Leipzig.

Trépanier, S. (2021) "The Soul and the Celestial Afterlife in Greek Philosophy before Plato," A. G. Long, ed. *Immortality in Ancient Philosophy*. New York, 12–40.

Ustinova, Y. (2009) *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford.

Verity, A., tr., Instone, S., comm. (2007) Pindar. *The Complete Odes*. Oxford.

Vinogradov, J. G. (1991) "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia," *Recherches & Rencontres 3*, 77–86.

West, M. L. (1982) "The Orphics of Olbia," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 45*, 17–29.

Zuntz, G. (1971) *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford.

References in Russian:

Avanesov, S. S. (2007) "Empedocles: Divinity and Suicide," *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 1.2, 147–171.

Afonasina, A. S. (2021) *The Strasbourg Papyrus of Empedocles.* Novosibirsk.

Afonasina, A. S. (2024) "On the Problematic Nature of the Concept of «Greek Shamanism»," *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies 40.3,* 473–485.

Bibikhin, V. V., trans., Shchetnikov, A. I., trans., ed. and comm. (2009) "Theologumena arithmeticae," *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 3.1, 279–335.

Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Moscow.

Lovejoy, A. (2001) *The Great Chain of Being: History of Ideas*. Moscow.

Rusyaeva, A. S. (1978) "Orphism and Cult of Dionysus in Olbia,"*Vestnik Drevnej Istorii* [*Journal of Ancient History*] 1, 87–104.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

Аллегории Михаила Пселла II

(перевод и комментарии)

А. В. Гараджа
Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

Alexei Garadja
Russian State University for the Humanities
Michael Psellus' Allegories II (A Translation and Notes)

Abstract. The publication presents a commented Russian translation of Michael Psellus' two minor works written in the genre of allegory, meaning a philosophical interpretation of characters and plots from Ancient Greek mythology and literature, primarily Homeric. The method of allegorical philosophico-philological commentary was first fully elaborated by adherents of Stoa (from Zeno to Cornutus), was later expansively exploited by Platonists (Plutarchus), Alexandrian scholars, Fathers of the Church among them, and subsequently by Neoplatonists (Porphyry of Tyre should be mentioned here in particular). This means that Psellus is guided by an ancient tradition and in his turn transfers it on to the next generations of Byzantine scholars (John Tzetzes, Eustathius of Thessalonica). Other considerations aside, the undoubted service rendered to us by all these commentators inclined to allegorical interpretations is the enormous volume of information on Ancient Greek mythology we have at our disposal nowadays. In both allegories presented here — on the "assembly of gods", and on the "golden chain" in Homerus (*Il.* 4.1–4 и 8.18–27) — one may find a problematization of allegory as such, an original juxtapposition of the two ways to "express things differently", the "Hellenic" (i.e. pagan) and Christian interpretations. The first critical edition of the two allegories had been published by K. Sathas (Sathas 1875: 211–219). The present translation is based on the currently authoritative edition of Psellus' minor works by J.M. Duffy (Duffy 1992: 148–152 and 164–168).

Keywords: Michael Psellus, allegorical interpretation, Neoplatonism.

Среди малоформатных произведений Михаила Пселла (1018 – ок. 1078) выделяются так называемые аллегории — философско-филологические толкования персонажей и сюжетов древнегреческой мифологии и литературы, прежде всего гомеровской. Метод аллегорического комментария, неотъемлемый компонент древнегреческой философии начиная с досократиков,

© А. В. Гараджа, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-447-460

представленный и у Платона (например, в «Кратиле» и «Государстве»), в полной мере впервые освоен в стоической школе (от Зенона до Корнута), широко использовался платониками (Плутарх), александрийскими учеными, в том числе отцами церкви, далее неоплатониками (здесь выделяется Порфирий Тирский), то есть Пселл опирается на древнюю традицию и сам, в свою очередь, передает ее следующим поколениям византийских ученых (Иоанн Цец, Евстафий Солунский). Помимо прочего, безусловная заслуга комментаторов-аллегористов — тот огромный объем знаний о древнегреческой мифологии, которым мы располагаем сегодня. В отобранных для настоящей публикации (продолжающей предыдущую, см. Гараджа 2025a) произведениях — о «совете богов» и о «золотой цепи» у Гомера (*Il.* 4.1–4 и 8.18–27) — проблематизируется аллегория как таковая, в своеобразной манере сопоставляются возможности «эллинского» (то есть языческого) и христианского иносказания.

Особенность метода византийских комментаторов-аллегористов, в том числе Пселла, — работа не с прямыми цитатами классических текстов, но с их «парафразами», то есть более или менее точными пересказами этих текстов «своими словами», что в первую очередь объясняется, конечно же, объективной причиной — изменением языка, его переходом в среднегреческую стадию. Несмотря на сознательную ориентацию на классические образцы, в языке Пселла немало как неологизмов, так и старых слов, используемых в новых значениях (подробнее см. Renauld 1920). Отдельного внимания заслуживает риторическая организация Пселловых сочинений, которую мы пытаемся передать по-русски ритмической прозой (замечания об оправданности такого подхода см. Гараджа 2025b: 366). По своим философским взлядам Пселл — убежденный последователь Платона и неоплатоников: в аллегории о «золотой цепи» приводятся парафразы из Платона и Порфирия, упомянуты Ямвлих, Прокл и предполагаемый автор «Халдейских оракулов». Возможно ли совместить Платона и Христа, «наши» (то есть христианские) учения с «эллинскими» и «халдейскими» (то есть языческими вообще и неоплатоническими в частности)? Ответ на этот вопрос в обеих рассматриваемых здесь аллегориях — конечно, нет (напрасно Михаил Кирулларий пенял Пселлу на то, что тот забыл Христа ради Платона). Зато возможно перетолковать, перекодировать языческие представления в христианские — этим здесь и занимается Пселл, умело пуская в дело свое излюбленное орудие, а именно «искусство», то есть риторику.

Первое критическое издание (или, скорее, полукритическое: подготовлено по единственной рукописи, но с восполнением многих лакун) двух отобранных для настоящей публикации аллегорий — заслуга Константина

Сафы (Sathas 1875: 211–219). Настоящий перевод выполнен по стандартному на сегодня изданию малых произведений Пселла, осуществленному Дж.М. Даффи (Duffy 1992: 148–152 и 164–168). Разбивка текста на абзацы незначительно отличается от установленной в этих изданиях. Существует французский перевод обеих аллегорий (Van Kasteel 2012: 835–842 и 855–860), во многих случаях заметно отличающийся по трактовкам оригинального текста от предлагаемого ниже.

Аллегория на «боги у Зевса сидели и между собой совещались»[1]

Главной задачей красноречия-искусства я почитаю вот что: тяжелые (ἀπόρους) вопросы поднимать легчайшими (εὐπορωτέρας) словами, чтобы возможно было речь о них сложить[2]. Не тот нас удивляет, кто из источника отводит воду при помощи каналов, а тот, кто выжимает влагу из неподатливой скалы[3]. Есть и другой вид риторического слова, свойство которого — способность изменять, как если кто берется переделать соленую морскую воду в питьевую. Но Моисей чудотворил вещами — а нам слова силу менять (πρὸς τὴν μετάστασιν) дают, не меньшую, чем сила превращать (πρὸς τὴν μετάθεσιν) у посоха его. Умен не тот, кто божеское хвалит, лишь на природу такового упирая, а кто противное перекроить умеет и в божеский скорее вид привесть. Врозь, знаю, рубежи мисийцев и фригийцев — но не настолько между ними велик зазор, как между эллинским и ложным словом и нашим, истинным, разрыв[4]. И если эллинскую горечь и соленость кто в сладость наших слов способен изменить, тот для меня и умный, даже больше — он для меня умнее всех других.

---

[1] *Op.* 42, Duffy 1992: 148–152: Τοῦ αὐτοῦ ἀλληγορία τοῦ ‘οἱ δὲ θεοὶ πὰρ Ζηνὶ καθήμενοι ἠγορόωντο’. В заглавии строка из Hom. *Il.* 4.1.

[2] Игра слов: ἄπορος и εὔπορος, характеризующие содержание и форму речей, передают противопоставление ‘тяжелый – легкий’, но также ‘скудный – обильный’.

[3] *Исх.* 17:5–7.

[4] Пословица, на которую намекает здесь Пселл (CPG 1.377: Χωρὶς τὰ Φρυγῶν καὶ Μυσῶν ὁρίσματα — «Врозь рубежи фригийцев и мисийцев»), подразумевает, что два племени перемешаны настолько, что их не различить, хотя они вроде бы и должны быть «врозь» (ср. рус. *что в лоб, что по лбу*). Пселл либо путается (что сомнительно), либо хочет сказать, что разрыв между «эллинским» (языческим) и «нашим» (христианским) дискурсами не так уж велик, если сравнивается с практически отсутствующим различием между мисийцами и фригийцами.

И чтобы вы усвоили искусство, мы этот эллинский короткий миф, который полностью вразлад с ученьем нашим, переведем в вид более божественный, так скажем. Его отец — Гомер (им и другие мифы рождены): это ему представилось, как боги, на золотом помосте возле Зевса сидя, беседы с тем вели и вместе пировали, друг другу и хозяину в честь кубки поднимали и тут же привечались тем в ответ, а некто Геба их нектаром без перерыва и отказа угощала, ну а они, питьем бессмертным полнясь, на Трою вместе с тем взирали, что от ахейцев зло претерпевала[5].

Начнем с того, что весь этот рассказ — трагико-выспренний и баснословно низкий: изобразить собрание богов возвышенным и величавым слогом поэт не потрудился. Здесь только пир и пьянка и разгул. Ну что же, риторическое слово на всё способно, что ни пожелаем. Поэтому нам слов всегда достанет, чтоб баснословие переменить и вымысл в правду превратить — иносказание нам в помощь.

Сразу от имени давайте исходить Зевса (Ζηνός), которое поэт — к иносказанию готовый — измыслил нам так кстати: от «жизни» он его выводит. Но кто есть жизнь, кто есть податель жизни, если не бог над всем, в Евангелиях рекший: «есмь истина и жизнь»?[6] Он обладает сущностью и жизнью, которые всего превыше, никто сравняться с ним не в силах, да и не сможет никогда. Поскольку же он вместе и творец, начальник над словами и предводитель метров (παράγων κατὰ λόγους καὶ μέτρα προόδων), то, поступая так, как знает сам, творения не отчуждает он от их первопричины, но привлекает их к себе и возвышает, и приобщает чудесам [своим; и это] приобщение к его сверхчувственным красотам и поворот причаствуемых им [к своей

---

[5] Парафраз Hom. *Il.* 4.1–4. В гомеровском тексте боги сидят χρυσέῳ ἐν δαπέδῳ с неоднозначным δάπεδον, которое в схолиях толкуется как ‘ровное место’ (τὸ ὁμαλὸν χωρίον), но может означать как участок земли перед домом вроде палисадника, так и пол внутри дома, однозначно передаваемый словом ἔδαφος (Σ *Il.* 4.2 Erbse), которое использует в своем парафразе Пселл, хотя чуть ниже (*Op.* 42.66–67) вернется к δάπεδον. Мы не задумываясь представляем себе пирующих богов сидящими внутри какого-то помещения — но прямо на полу? В.В. Вересаев выходит из затруднения, вводя «чертог с полом золотым» (хотя ἐν τυκτῷ δαπέδῳ в *Od.* 4.627 и 17.169 передано им как «на плотно убитой площадке»); у Н.И. Гнедича боги сидят «на помосте златом» — лучше, чем на полу в чертоге, к тому же можно представить себе некий помост на ровной лужайке на Олимпе, где и происходит их собрание. К версии пира богов под открытым небом — точнее, *на* высочайшем небе — склоняется и Пселл в своем толковании (*Op.* 42.66–72); однозначно поддерживает ее и Иоанн Цец: Οἱ δὲ θεοὶ παρὰ Διῒ πρὸς γῆν κεχρυσωμένην / καθιδρυμένοι σύμπαντες (*Alleg. Il.* 4.1–2).

[6] *Ин.* 4:6. Об этимологии Ζήν – ζωή см. Pl. *Cra.* 396a4–8 и Гараджа 2015: 1209 и n. 3.

перво]причине, не может быть ничем иным, как лишь общением друг с другом и беседой (συνουσία καὶ συνδιάλεξις). Ни звука не доносится [до смертных, которым] отличается их речь[7]. Душе, конечно, нужен голос, чтобы сказать о помыслах своих; а совершенному уму для выражения тех смыслов, какие есть в нем (ὧν ἔχει δυνάμεων), ничего не нужно, так что и этой отличительной чертой беседы не пользуется он совсем, но несказанно сообщает смысл, который хочет донести.

Но кто же при животочивом этом Слове (τῷ ζωηρρύτῳ λόγῳ) сидит и пребывает и в тесной близости в беседы с ним вступает? Кто же другой, если не те, кто выход в бытие в первую очередь и непосредственно обрел, как их ни называй: пусть Херувимы, Силы, Власти и Начальства — «служебные всё духи, ради служения отосланные к тем, кто унаследовать имеет Царство»[8]. Все те, кто дивно приобщен не только к прочим чудесам, но даже к имени его[9]. Нет в боге зависти: своих величий для тех, кто ими хочет быть отмечен, он не жалеет. Если он даже людям дарит это имя и хочет, чтобы существа недолговечные, подверженные смерти были как боги, и распекает их за нечувствительность к такому дару — они же всё по-человечьи умирают и отпадают от небесных сводов[10], то разве может быть в нем зависть по отношению к природам, которые вокруг него? А значит, серафический, архангельский и ангельский весь род, и всякий, если есть еще, иной чин, именем известный либо неназванный, во славе истый, сидят при величайшем боге и собеседуют с ним — внове беседа эта: каждый дает отчет в той службе, которая поручена ему, и получает от того в ответ провидческую силу[11].

Но что поистине такое приемлющий их «золотой помост»[12]? Мы это как угодно можем называть — или «закрайним небом», «всецелой сущностью эфирной и природой», «вместилищем умны́м», или еще каким названием возвышенным и дивным. На мой взгляд, это безразлично: божественные

---

[7] В тексте три лакуны из-за повреждения нижнего левого угла рукописи (Parisinus gr. 1182, fol. 64v), первую из которых заполняет К. Сафа (Sathas 1875: 212), вторую Дж.М. Даффи (Duffy 1992: 150), а третью (ок. 14 знаков по Даффи) попробуем прочитать как-то так: φωνὴν μὲν γὰρ οὐ προΐεται [βροτοῖς δι' ἣν] κεχαρακτήρισται παρ' αὐτοῖς λόγος.

[8] Ср. *Евр.* 1:14.

[9] Подразумевается компонент אֵל ‘бог’ в именах ангелов (а по ним и людей).

[10] Ср. *Пс.* 81:6–7 («Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы; Но вы умрете, как человеки, и падете»), а также *Ин.* 10:33–36.

[11] «Беседа эта внове» (καινοπρεπῆ τινα πρὸς αὐτὸν τὴν ὁμιλίαν ποιεῖται) в сравнении с той, которую ведут гомеровские боги. «Провидческая сила» (προνοητικὴ δύναμις) определенно связана с «вестнической» — посреднической — ролью ангелов.

[12] См. прим. 5 выше.

вещи очень далеки от всех красот земной юдоли, но если умозрением (εἰς δὲ νόησιν) их воспринять, какое-то подобие они нам могут дать собственной сущности того, чему дивимся. Постольку золоту уподобляется та сила, которая поддерживает эти существа.

Всего прекраснее на свете — это беседа с богом и сообщение (διάδοσις) умно́е с ним, которым могут наслаждаться в чистоте божественные эти существа: вот почему поэт беседу эту роскошному уподобляет пиру. А отличительные пиршества черты — обыкновенного, конечно, — это псиктиры и кратеры, чаши и кружки и кувшины, кубки и, может быть, Фирикловы сосуды, и прочая разного рода утварь для случаев подобных[13]. Впрочем, на этом пире — божественном, но по-простому — закуски Зевс гостям не предлагает, а привлекает к делу Гебу — нектара им побольше подливать, чтобы те, можно так сказать, упились.

Но кто такая Геба? Позвольте мне немного порассуждать об этом, начав издалека. С научной точки зрения (παρὰ τῷ ἐπιστημονικῷ λόγῳ) нам надо понимать ее двояко — как сущность и как становление (οὐσία καὶ γένεσις), и если сущность неподвижна, то становление идет вперед, не отклоняясь никуда, не возвращаясь, но протекая по прямой; поэтому и Геба скоротечна и ограничена собой, однако сущность у нее бессмертна и даже больше — неизменна: не знает ни расцвета (ἡβῶσα), ни возрастания она, ни спада, но остается при себе самой без всяких перемен или движенья. Определив это, теперь давайте к нашей теме мы это рассуждение приблизим. Природа бога бестелесна, не становлением приходит в бытие, и становление над ней не властно: она есть просто сущность, чиста и непременна. И чтобы бога показать не знающим ни роста, ни старенья, но главное — в полном цвету и силе, — поэт и выбрал Гебу кравчей. Она сама есть юность — приятнейший из наших возрастов и самый пылкий, и прелести исполнен — как и ее самой природа; Геба поистине и вечно — в цветении (ἡβῶσα) и полнится нектаром, и всё равно ей не хватает никогда: ведь если кто приложится нектара, то жажду тот глоток, конечно, утоляет — но сразу пуще прежней другую распаляет.

Так что вполне уместно у поэта нектар богам разносит Геба. А те — разве они могли бы исполненными быть всех благ, когда бы не были действи-

[13] О «Фирикловых сосудах» и другой пиршественной утвари см. Гараджа 2025b: 368, n. 6; «кружками» (πρόχοοι) черпали из кратера вино, смешанное с водою, чтобы разлить по кубкам, а «кувшином» (ὑδρορρόα) наливали в кратер воду (это слово отмечается как неологизм Пселла — точнее, как старый термин, используемый в новом значении, см. Renauld 1920: 117 и 153).

тельно юны (ὡς ἀληθῶς ἤβασκον) и силой пылкою не обладали для причащения (πρὸς τὴν μέθεξιν) им всем? Вкушение нектара есть не что иное, как приобщение вещам самым божественным, чудесным, превосходным[14]. Поистине нектар есть единение и различение (διάκρισις) трех Лиц, есть слово промысла, слово суда (τῆς κρίσεως), которым вечно наслаждаются все те, кто рядом с божеством стоит, точнее говоря — сидит при нем, устроившись на ложах и сиденьях, на царских тронах в горнем мире. И они «чествуют друг друга» — ведь такова благожелательность божеств: они не только величайшие доводят чудеса нижестоящим существам, но и заботятся не хуже и о том, чтобы малейшие до бога донести [в ответ][15].

Что удивительного в том, что мы отдариваем бога за то, что полу[чаем] и имеем [от него]?[16] И что же это за дары? А вот что: жертва чистая, дух усыпления и сокру[шения, нака]занное вожделение[17], и норов, разумом обузданный, и напряженная работа над собой, и укрощение себя страданием (τὴν πρακτικὴν ἅπασαν συντονίαν καὶ κακοπάθειαν). И что же? «Чествуют боги друг друга, на город троянцев взирая»[18]. Но мы-то никогда не сможем одновременно к богу устремляться и здешних дел не отпускать, поскольку ум у нас не точный (οὐ γάρ ἐσμεν ἀκριβὴς νοῦς), но в тело заключен, и потому мы разрываемся всегда: когда к вещам небесным прилежим, то скоро забываем о земных, ну а привязываясь к дольним, мы отдаляемся от горних. А для божеств — для них возможно в обоих направлениях склоняться сразу: от бога в управление земное получив, они и управляются со здешними вещами, но без отрыва от божественных при этом.

Вот философский замысел поэта, откуда и выводит он пирующих в гостях у бога, одновременно и нектар вкушающих, и озабоченных судьбою Трои (τὴν Τροίαν προνοητικῶς περιέποντας). И город этот наш поэт берет как символ политии всей земли: ведь Троя есть не что иное, как состояние, в какое погружен весь мир, где красоту умну́ю презирают, за чувственной гоняются зато и пресловутой красотой Елены, которая, однако, волшебна и поддельна

---

[14] Ср. Pl. *Prm.* 131a–132d о «приобщении» (μετάληψις) и «причащении» (μέθεξις).

[15] Конъектура μεταδιδόασιν вместо καταδιδόασιν (переводим «доводят») и заполнение лакуны ἀντίδοσιν vel οἷον ἀντίδοσιν (переводим «в ответ») предложены Л.Г. Вестеринком.

[16] Заполнение лакуны ὧν πα[παρ' αὐτοῦ λαγχά]νομεν τε καὶ ἔχομεν предложено Дж.М. Даффи (Duffy 1992: 152).

[17] Ср. *Пс.* 50:19 et *Рим.* 11:8. Заполнение лакуны συντετριμ[μένον, ἐπι]θυμίαν κεκολασμένην предложено К. Сафой (Sathas 1875: 214).

[18] *Il.* 4.4 в комбинированном пер. Н.И. Гнедича и В.В. Вересаева.

(γοητεῦον καὶ ἐπιποίητον)[19]. И за такой-то морок затеяна война, и пали стены, и упала честь, и город силой взят и полонен, как только Гектор отнят у него, иначе говоря ум-содержатель (τοῦ ἐχέτορος νοῦ)[20], поскольку всё пропало с его смертью, до основания истреблено. Не что другое град тот захватило, как деревянный конь — то есть часть норовистая и ржущая души, и неразумная всецело, — которого в ночи в наш град благословенный вводят сидящие под ним, пока мы сами мглой страстей укрыты совершенно: тогда и запускают против нас все ухищрения свои те демоны, которые враждебны нам.

Такой вот миф — и вот как переделывать ложь в истину пристало. И если у нас будет наготове по аллегории на каждый, тогда вам будет очень просто не только сладким словом, как для питья пригодною водою, горечь соленых отмывать (οὐ τῷ ποτίμῳ μόνον λόγῳ τοὺς ἁλμυροὺς ἀποκλύσαιτε), но даже претворять горечь соленых в сладость питьевой воды[21].

О золотой цепи у Гомера[22]

С Гомера так-то взятки гладки, поскольку, цепь златую выводя в повествовании своем, в пределах мифа остается он. А вы всё донимаете меня, допытываясь, что́ же там творится — над небом, наверху, и снизу, под землей[23]. Один из вас интересуется о том, что́ там за цепь такая золотая, другой — о подвисании (αἰώραν) на ней, каждый, как штык, — о той или иной особенности мифа, и скопом всем желанием горите в нем докопаться досконально до всего. Я же робею от запросов ваших, и главным образом мне страшно от того, что вы хотите, чтобы я не только в манере эллинской иносказал миф эллинский, но также в наши догмы перевел их тайный, несказанный смысл.

---

[19] Van Kasteel 2012: 840, n. 11 обращает внимание на обсуждение чувственной и ноэтической красоты Елены в комментарии Гермия на платоновский «Федр» (*In Phdr.* 76–78 Couvreur): в частности, ее имя этимологизируется здесь как ἑλενόη ‘уловляющая ум’ (*ibid.* 77.27).

[20] Имя Ἕκτωρ (букв. ‘держатель’) толкуется придуманным ἐχέτωρ в *Суде* (ε 683 Adler); согласно схолиям к Ликофрону ἔκτορες = ἐχέτορες = ἄγκυραι (Σ 100 Leone).

[21] Ср. «страстно желаю смыть с себя чистою речью соленую морскую горечь, заполнившую слух (ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι)» (Pl. *Phdr.* 243d4–5, пер. А.Н. Егунова с изменениями), а также *Op.* 46.12 и 47.10–12 Duffy.

[22] *Op.* 46, Duffy 1992: 164–168: Περὶ τῆς χρυσῆς ἁλύσεως τῆς παρ’ Ὁμήρῳ.

[23] Ср. Pl. *Ap.* 19b4–5: «Сократ преступает закон, тщетно испытуя (περιεργάζεται) то, что под землею, и то, что в небесах» (пер. М.С. Соловьева).

Ну что ж, если угодно, сначала мы по-эллински, как у рапсодов, продекламируем тот миф и, как положено, иносказательно его изобразим, но после сладкою водой учений наших их горькую омоем соль[24].

Так вот, их Зевс, желая испытать других богов, и говорит им так: «вот, если с неба золотую цепь спущу, вы же на ней повиснете всем скопом, я ее с вами вместе запросто к себе перетяну, вам же ее к себе не притянуть никак; а после, в вышину увлекши всех вас, богов равно мужских и женских, я эту цепь к какой ни захочу вершине горной привяжу, оставив вас без привязи болтаться»[25]. Вот так Зевс свысока надмит, поскольку вышний прочих он богов — или поскольку Крона сын.

Об этом месте я бы так сказал: поэт, к тайносказаниям орфическим достаточно причастный, не преподносит суть здесь в неприкрытом виде, как вообще в заводе у него, но, калом мифа обернув сперва — как кто-то с Зевсом сделал до него, — до слушателей так ее доносит[26]. Поэтому вам не получится вкусить ее, пока я оболочку эту не сниму, точно как кожу с жертвенных животных: тогда уже предложенное вам быстро покажется съедобным.

И этот Зевс, конечно, не планета, идущая за Кроном вслед[27], и не планеты Крона порожденье, но тот, кого творцом всего у эллинов выводят. Да, это Крон его родил, но есть Единое еще — родитель самый изначальный. Его из эллинов те, кто в вопросах богословских сведущ, считают первым нерожденным сущим — оторванным от множества Единым, откуда, полагают, ум родится; последний, от Единого питаем напрямую, поэтому и назван Кроном, то есть умом насыщенным (κεκορεσμένον νοῦν) и полным в высшей мере. А от ума уже творца выводят, за миропорождение в ответе, кого Дзеном (Ζῆνα) и Дием (Δία) называют: Дием — поскольку он причина существования всего и потому, что совокупность сущих проникает (διὰ πάντων τῶν ὄντων φοιτᾷ), Дзе-

[24] Пселл жонглирует двумя словами для «цепи»: ἅλυσις (так в заголовке) и более архаичным σειρή; ἅλυσις перекликается с «солью» (ἅλς) языческого толкования.

[25] Пселлова парафраза Hom. *Il.* 8.18–27 — это именно «пересказ» гомеровского текста, даже лексически весьма далекий от оригинала.

[26] Имеются в виду пародийные строки Памфа — полулегендарного догомеровского поэта (ср. Paus. 8.37.9, 9.27.2, etc.), изобретателя ламп (Plu. fr. 62 Sandbach): «Зевс, из богов величайший, славнейший, пометом покрытый (εἰλυμένε κόπρῳ) / Разного рода животных — овец, лошадей, также мулов» (apud Philostr. *Her.* 25.8 = 848 F Bernabé).

[27] То есть планеты Юпитер и Сатурн.

ном — поскольку он привносит для живущих движения и перемены все, какие существам живым присущи[28]. За Зевсом следуют у них и остальные поколения божественных существ: тут боги и богини, тут ангелы и ангелицы, и демоны и демоницы, герои, наконец, и героини. Все эти имена много использует платоник Ямвлих, так же как Прокл, в учениях его преемник; конечно, и Порфирий тоже не раз употребляет именования такого рода, но наперед других мы обнаруживаем их у Юлианов — тех, что при Марке жили императоре: ведь двое было их, старший и младший Юлианы. О младшем только коротко скажу — какую чепуху о нем снова и снова повторяют. Будто отец, пред тем как породить его, у Вседержителя для сына испросил архангельскую душу за основу, а породив, с богами всеми свел, как и с душой Платона, что в сообщении всегда (συνδιαγούσῃ) и с Аполлоном, и с Гермесом, и душу эту прозревал при помощи священного искусства, и узнавал всё, что ни пожелает, от нее[29].

Такой вот миф об этих Юлианах. Но что же Зевс-творец? Распределив богов на первых и вторых по рангу, он им согласие затем внушил, соединив той золотою цепью: ведь цепь взаимного сплетения и сочетания есть символ. Вот так то, что вторично, к первичному цепляется надежно, к вторичному — то, что на третьем месте, и точно так же дальше по порядку, основа же всего — первоначало, которым Зевса эллины считают. Конечно, сущности, от первого зависимые бога и связанные с ним, не могут силой вниз его к себе стянуть, он же легко их всех к себе наверх притянет. Ведь худшее обращено к

---

[28] Ср. *Op.* 43.29–34 Duffy (Гараджа 2025a: 1209 и n. 3).

[29] Отметим, как Пселл подчеркивает половое различие языческих божеств (ср. Гараджа 2024a: 380–381 и n. 52). Ἀγγελίς ‘ангелица’ — неологизм Пселла, построенный по образцу δαιμονίς; ἀγγελίς в комментарии к Порфириеву «Введению» Пс.-Элия в издании А. Буссе (*In Porph.* 40.20 Busse) применительно к вестнице богов Ириде — по-видимому, неверно принятое чтение вместо ἄγγελος; δαιμονίς встречается у Прокла (*In Ti.* 1.47.16, 50.18; *In R.* 247.21 Kroll) и Гермия (*In Phdr.* 55.11); у последнего находим (*ibid.*), кроме того, апеллатив ἡρωίσσα (против ἡρωίνη у Пселла); ср. также ἄγγελος — прозвание Артемиды на Сицилии (Hsch. s.v.). Впрочем, рассуждая о терминологии неоплатоников (иначе говоря «халдеев», в отличие от «эллинов» — просто язычников), Пселл имеет в виду не только упомянутых последними разнополых богов, ангелов, демонов и героев, но, конечно, и ключевую триаду Единое – ум – творец. О старшем и младшем Юлианах, «Халдее» и «Теурге» — предполагаемом авторе «Халдейских оракулов», чей расцвет приурочивался к правлению Марка Аврелия (161–180), — см. Гараджа 2024b: 389–390.

тому, что лучше, а лучшее к тому, что хуже, — нет, пока самим собою остается. Вот так и тело тянется к душе, душа — к уму, ум — к богу, ввысь, и ничего к тому, что ниже, не стремится.

Дойдя до этой вехи в своем слове, я на одном из положений Порфирия хочу остановиться, которое пока что обсудить не довелось. А именно, он говорит, об умопостигаемых вещей починах рассуждая: «из порождающих одни совсем не обращаются к тому, что порождают; другие обращаться могут и к порождениям своим, но также и к самим себе; третьи же только к порождениям и могут, к самим себе — не выпадает»[30]. Этому месту до сих пор внимания не уделялось, но я охотно свои мысли на этот счет вам изложу. Указанные три разряда Порфирия, я думаю, слагаются в триаду — души, ума и, наконец, природы. А именно, ум, душу породив, не поворачивает к ней; душа становится разумна (ἔννους) тогда, когда не ум к душе, а та потянется к уму. Природа — та к телам обращена и управляет ими, но возвращения к себе не совершает, поскольку у нее отдельная от тела сущность, хотя с телами вместе она и умирает. Душа, пока свое достоинство хранит, не склонна поворачивать к телам, но в страшных обстоятельствах, бывает, внимание к ним всё же проявляет. Итак, ум обращен лишь на себя, природа — на другое вечно, душа — и на себя, и на другое.

Но, собственно, о чем мы говорили? О том, что Зевс богов всех притянуть способен, а те его к себе — никак. Отсюда явствует, что всё, что следом за первоначалом, цепляется к нему и вверх восходит, оно же к сущностям, идущим следом, не обратится никогда. Но раз вторичные возводятся к первичным, то почему цепь крепится к некой вершине неба, а возведенные болтаются меж небом и землей? Первоначало сущих — пускай философы его и представляют скрепою целого и как бы высшей точкой всего состава — вторичное настолько превосходит, что даже не касается его, ни с чем не связано и от всего в отрыве. А цепь Зевс прикрепляет к богу, который первый вслед за ним и, выдаваясь над другими, поэтому и назван «небом».

Вот так иносказательно я этот миф толкую. Платон же в «Теэтете», стараясь показать движение как животворное начало (ζωογόνος), приводит «в до-

---

[30] Парафраза Porph. *Sent.* 13. Соотношение между «порождающими» (τὰ γεννῶντα) и «порождаемыми» (τὰ γεννήματα), то есть причинами и эманациями, описывается у неоплатоников исходя из концепции «обращения» (ἐπιστροφή), подразумевающего и возвращение причины к самой себе через эманацию, и нацеленность причины на определенную эманацию, то есть внимание (ἐπιμέλεια) или стремление (ὄρεξις) к ней. Ср. Procl. *Inst.*, особенно 31 и 34. Кроме того, ἐπιστροφή — как и conversio, латинский перевод данного термина, — могло обозначать и обращение в религиозном смысле.

вершение», как сам он говорит, своих слов тот же самый миф, иносказательно толкуя ту золотую цепь как солнце: «покуда движется и кружится оно, всё остается на своих местах и всё в порядке, но если встанет вдруг когда-либо как связанное тело (ὥσπερ σῶμα δεθέν), тогда всё опрокинется и, можно так сказать, вверх дном перевернется»[31].

Пусть и хотелось бы на этом месте мне рассуждение свое остановить, но вы, я в этом убежден, меня заставите продолжить и остальное изложить — иносказательно истолковав тот миф уже под наши собственные догмы. Наш бог один — един и различен: единый в сущности своей, в трех Лицах неслиянный. Один он вечен, и нет ничего его превыше. Таков наш бог, бог сущий, он же тот, кто умопостигаемого мира и чувственного строй установил. Он отделил их друг от друга в согласии с особою природой, присущей каждому порядку, но и связал между собою вместе, так чтобы ангелы наведывались к людям[32], а люди, если пожелают, могли бы в ангелов других преображаться, однако не за счет того, что принимают их природу, но ангельского сделавшись величия достойны. Такая вот меж ними связь и может называться цепью, поскольку это то, чем мы друг с другом переплетены; а золотою потому, что светло и блестяще переплетение такое[33] и ничего сокрытого в нем нет, и потому еще, что через сопричастность к первичному златоподобному порядку становимся мы сами золотыми.

Начало цепи есть богоначало сверхначально (ἡ ὑπεράρχιος θεαρχία)[34]. То, что оно нас тянет вверх, а мы его к себе не можем, истолковать возможно в следующем смысле: не досягаем (χωρητός) бог ни для кого из сущих, и никому его к себе не притянуть, настолько он всего превыше; ведь тот, кто наперед всего творения в самом себе определения (λόγους) имеет сотворяемых вещей, легко вместит их все в себя. Или еще: из человеколюбия воздвигшись в средоточии всего, как говорится у Платона, он образцом для подражания себя поставил перед нами, чтобы к себе нас привлекать[35], а привлеченных в

---

[31] Парафраза Pl. *Tht.* 153cd.

[32] Глагол φοιτάω использовался и в смысле полового общения, ср. *Быт.* 6:1–4 о «вхождении» ангелов к дочерям человеческим.

[33] Использовано несколько нарочитое διαπλοκή вместо привычного (в том числе у Платона) συμπλοκή.

[34] Ср. Dion. Ar. *CH* 121a и *DN* 589c.

[35] Вероятно, здесь просто общая отсылка к платоновской теории подражания (μίμησις). Сомнительна связь с Pl. *Cri.* 121bc, где действительно говорится о «средоточии всего», но имеется в виду место, куда собирает богов Зевс, озабоченный упадком рода человеческого, но планируя его *наказание*.

воздухе болтаться оставляет, цепь закрепив в другом каком-то месте, поскольку из рожденных ни одна природа с богом сблизиться не может. Даже избавившись от груза тела, мы в воздухе трудиться устаем, подвешены среди простора. Стараясь уподобиться творцу, крылами ангелы и херувимы бьют, но ну совсем никак приблизиться не могут, поскольку цепь, ведущая к нему, скрывается где-то еще, так что по ней неисполнимо по воздуху взлететь до самого́.

Вот видите, как далеко завел нас этот миф? Вы скажете, конечно, что скорее вы истолкуете его в орфическом ключе и докопаетесь до подлинного смысла (τὴν τῆς γονιμότητος δύναμιν). Но я вам так скажу на это: как бы то ни было, когда бы оболочку мифа я вам не разорвал[36], отшелушив съедобную в нем часть, вы впроголодь отсюда разошлись бы.

Библиография / References

CPG 1 = *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. Ediderunt E.L. a Leutsch et F.G. Schneidewin. Tomus 1: *Zenobius. Diogenianus. Plutarchus. Gregorius Cyprius. Cum Appendice proverbiorum*. Gottingae: apud Vandenhoeck et Ruprecht, 1839.

Duffy, J.M., ed. (1992) *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 1: *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Гараджа, А.В., пер. (2024a) “«Тимофей, или О демонах» Михаила Пселла (перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 20.1: 356–389.

Гараджа, А.В., пер. (2024b) “«Толкование Халдейских оракулов» Михаила Пселла (перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 21.2: 388–417.

Гараджа, А.В., пер. (2025a) “Аллегории Михаила Пселла I (перевод и комментарии)”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 19.2: 1204–1224.

Гараджа, А.В., пер. (2025b) “Михаил Пселл: игры ума (перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 23.2: 364–384.

Garadja, A., tr. (2024a) “Michael Psellus’ *Timotheus, or On demons*’ (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 20.1: 356–389. (In Russian.)

Garadja, A., tr. (2024b) “Michael Psellus’ *Commentary on the Chaldaean Oracles* (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 21.2: 399–417. (In Russian.)

Garadja, A., tr. (2025a) “Michael Psellus’ Allegories I (A Translation and Notes)”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 19.2: 1204–1224. (In Russian.)

Garadja, A., tr. (2025b) “Michael Psellus’ *lusus ingenii* (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 23.2: 364–384. (In Russian.)

Renauld, É. (1920) *Lexique choisi de Psellos. Contribution à la lexicographie byzantine*. Paris: Librairie Auguste Picard.

[36] Пселл выполняет данное в начале речи обещание. О «разрывании оболочек» мифа ср. еще *Op.* 44.7–9 и 12–13 Duffy (Гараджа 2025a: 1214).

Sathas, C. (1875) “Sur les commentaires byzantins relatifs aux comédies de Ménandre, aux poèmes d’Homère, etc. Notice et textes grecs inédits”, *Annuaire de l’Association pour l’encouragement des études grecques en France* 9: 187–222.

Van Kasteel, H. (2012) *Questions homériques. Physique et métaphysique chez Homère*. Éditions Beya.

Филон Александрийский о вечности мира (De aeternitate mundi, 20–73)

Е. В. Афонасин
Санкт-Петербургский государственный университет
Новосибирский государственный университет экономики и управления
afonasin@gmail.com

Eugene Afonasin
Saint Petersburg University
Novosibirsk State University of Economics and Management

Philo of Alexandria on the eternity of the world (De aeternitate mundi, 20–73)

Abstract. In the treatise 'On the Eternity of the World', translated below, Philo appears not only as a key figure in the history of the interpretation of the biblical books, but also as a crucial witness to the development of Platonism in the first century BCE. This philosophic work of the Alexandrian exegete can be subdivided into two unequal parts. In an introductory part (sec. 1-19) Philo speaks for the most part on his own behalf, making comparison between Aristotelian, Stoic, Epicurean, and Platonic approaches to the problem of the elemental status of the world and the question of its everlasting existence; the reader will find it published in the previous issue of the journal (Schole 19.2 (2025) 1243-1257). A section of the doxographic part of the treatise (sec. 20–73), translated in this publication, systematically presents the positions of other philosophers, most notably curious arguments of the Peripatetic Critolaus and the Stoic Chrysippus for whom Philo is a unique witness. He also discusses the original Platonic arguments based on the idea of the closed nature of the world and its immunity to disease, the integrity of its composition, its transformation and the impossibility of its complete disintegration, moving from the Peripatetic idea of natural movements to teleological considerations and criticising the Stoic theory of the cosmic cycle from various angles. The treatise not only provides a wealth of important information about the philosophical discussions on the eternity of the world that preceded Philo, but also allows us to better understand his own theological position, which is not always clearly stated in his exegetical works.

Keywords: Judaism, Platonism, creationism, Stoicism, time, eternity, the first principles.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg University, https://rscf.ru/project/24-18-00479/

© Е. В. Афонасин, 2026

DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-461-476

Историку философии Филон интересен во многом потому, что иудейский экзегет первого века н. э. остается не только ключевой фигурой в истории толкования библейских книг, но и важнейшим, во многом уникальным свидетелем развития платонизма первого века до н. э. Именно в этом качестве он предстает в публикуемом ниже трактате «О вечности мира»,[1] который можно разделить на две неравные по объему части: вводную (разделы 1–19), в которой Филон по большей части говорит от своего имени, и доксографическую (начиная с раздела 20 и до конца трактата), в которой систематически представлены позиции других философов, наиболее детально, перипатетиков и стоиков, в то время как платонизм в версии, близкой к учению Антиоха Аскалонского, сохраняется Филоном в качестве той основы, на которой базируется его аргументация.[2] Разумеется, постоянно пересказывается и несколько раз цитируется *Тимей*, как правило в подтверждение основной мысли автора. Цитаты довольно точны, однако приводятся александрийским экзегетом с примечательными вариациями, которые я отмечаю в комментариях к переводу.[3] Мировая душа *Тимея* была ключевой интерпретационной проблемой для Филона. В нашем трактате (*О вечности мира* 47–51) он отождествляет ее с промыслом бога, в других случаях оживляя в виде фигур Логоса или Софии. В трактате *О бегстве и обнаружении* (De fuga et inventine 109) София описывается как мировой порождающий принцип, а Логос как сын бога, тогда как в трактате «О том, что худшее склонно нападать на лучшее» (Quod deterius potiori insidiari solet 115–116) содержится удивительное место, в котором София идентифицируется с «кормилицей и восприемницей» Платоновского *Тимея* и представляется как кормящая мать всего сущего. Логос, как подробно описывается в трактате «О том, кто наследует божественное», – это инструмент божества, резец, посредством которого творец создает мир (Quis rerum divinarum heres sit 133–236), причем, как отмечает Джон Диллон (2002, 166), его действия напоминают диэресис Древней Академии, и материалом для работы оказываются неопифагорейские идеи-числа. В то же время примечательно, что, хотя Логос часто называется «образом» бога и поэтому выглядит как «парадигма» *Тимея*, он никогда не отождествляется Филоном с

[1] Издания и переводы: Colson 1941, Arnaldez, Pouilloux 1969. Дискуссии о проблеме авторства: Runia 1981, Fuglseth 2006, Runia 2008.

[2] Данная работа является прямым продолжением статьи, опубликованной в предыдущем выпуске журнала и включающей в себя общее введение и первые девятнадцать разделов трактата (Афонасин 2025).

[3] Эта вариативность вполне соответствует практике античных авторов в их обращении с классическими текстами. Подробнее см. Whittaker 1989 и, применительно к тексту Филона, Runia 2023.

умопостигаемым миром идей, а семенные логосы с отдельными идеями, поэтому, как основательно замечает Дэвид Руния (Runia 2023, 85), в этом и в ряде подобных случаев разумно не забывать, что как философ иудейский экзегет был скорее пифагорейцем и платоником, нежели стоиком. Вероятно, Филону было важно во всех случаях подчеркивать активность Логоса и Софии как творящих принципов, божественного мышления и мудрости, соответственно, и не сводить их к материалу творения, будь то идеи или «хора». Это также показывает, что образ Софии как матери всего сущего ко времени Филона получил определенное распространение в платонизме, что впоследствии наиболее ярко проявилось у Плутарха в трактате «Об Изиде и Озирисе». Вероятно, не зная, что с ним делать, Филон попал, по словам Диллона (2002, 170), «в путы своей риторики».

В этой связи неизбежно возникает вопрос об онтологическом статусе материала для творчества. Каково его происхождение, обстоят ли, как сказано в трактате *Аллегориии закона*, дела таким образом, что «до начала творения не было ничего, кроме бога, так что и после того, как возник мир, ничто не может его превзойти» (*Legum allegoriae* 2.2), или же, как говорится в первой книге трактата *О промысле* (*De providentia* 1.8), не было времени, когда материя не была организуема богом. Эта позиция далее в трактате (21–22) подкрепляется цитатой из *Тимея* Платона (38b), интерпретируемого в неопифагорейском ключе, и ничто из сказанного не указывает на то, что Филон всерьез рассматривал теорию творения из ничего (Runia 2023, 104 sq.). Во второй книге трактата *О промысле* (2.50–51), также как и в публикуемом ниже месте трактата *О вечности мира* (25–27), Платон (*Тимей* 33a) призывается в свидетели того, что творец должен был израсходовать весь материал до конца, так как, в противном случае, оставшееся вещество стало бы опасностью для этого мира, разрушая его извне подобно тому, как плохие погодные условия изматывают живой организм и ухудшают его здоровье. Как видим, Филону здесь важно подчеркнуть способность промысла правильно распределить строительный материал, что верно в любом случае, независимо от того, сотворен мир или нет. Важно лишь, что всему в этом мире творец нашел наилучшее положение и что если бы это было не так, то мир неизбежно рано или поздно начал бы меняться, так как тела начали бы стремится в естественные для них места. Разумеется, подобные движения возможны и постоянно происходят локально, однако это не меняет мироустройство на глобальном уровне (*О вечности мира* 31–32), что в целом, как и теория элементов, соответствует перипатетической физике, однако и не исключает периодического

разрушения мироустройства и его восстановления, как об этом пишут многие ранние космологи и, особенно, стоики.[4]

О нерушимости [вечности] мира (20–73)
(De aeternitate mundi, 20–73)[5]

(20) Теперь, из уважения к этому видимому богу, поведем наше рассуждение подобающим образом и начнем с тех доводов, которые показывают, что он не возник и не погибнет. Все, подверженное гибели, разрушается по двум причинам, одна из которых внутренняя, а другая внешняя. Так, железо, медь и другие металлы разрушаются, как легко обнаружить, сами по себе, поедаемые ржавчиной, которая покрывает их как ползучая болезнь, но также и по внешней причине, когда сгорает дом или город и они, будучи охвачены пламенем, насильственно разрушаются яростным огнем. Также и живые существа гибнут сами по причине болезни, или же по внешним причинам, будучи убиты, например, мечом или камнем, или же приняв нечистую смерть вследствие удушения. (21) Итак, если мир гибнет, то необходимо, чтобы это произошло по какой-либо внешней причине, или по другой, содержащейся в нем самом. Но и то и другое невозможно. Ведь за пределами мира ничего нет, так как все имеющееся [вещество] ушло на то, чтобы его наполнить, и таковым он становится только будучи единым, цельным и нестареющим. Единым, так как если что-то осталось, то из него можно было бы создать еще один мир, подобный нашему; цельным, так как все сущее включено в него; не стареющим и не болеющим, так как тела, подверженные старению и болезни, подвергаются мощным воздействиям по причине перегрева, переохлаждения и других крайностей, тогда как ни одна из этих сил не может покинуть мир, окружить и напасть на него, потому что ни одна из частей мира не находится снаружи, но лишь всецело внутри. Если же нечто и есть снаружи, то это пустота, бесчувственная природа, сама не претерпевающая и не способная оказывать воздействие. (22) Но ничто из внешнего не может стать причиной его гибели, так как, во-первых, тогда часть была бы мощнее и сильнее целого, что

[4] Уже в век креационизма о последовательности гибнущих и возрождающихся космосов спекулирует, например, Климент Александрийский, рассуждающий о том, что до этого «мира Адама» были и другие миры (Clemens, *Hypotyposeis*, ap. Phot., Bibil. Cod. 109).

[5] Начало трактата см. в первой статье цикла: Афонасин 2025.

в высшей степени неразумно, ведь мир с непреодолимой силой движет все составляющие его части, сам оставаясь неподвижным. Во-вторых, так как есть две причины разрушения, одна внутренняя, другая внешняя, то все, подверженное одной, должно быть подвластно и другой. (23) Указывает на это, например, то, что бык, лошадь, человек или другое живое существо, если может быть поражено железным оружием, то не избежит смерти и от заболевания. Трудно, если не невозможно найти пример, когда нечто, гибнущее по внешним причинам, оставалось бы нерушимым внутренне. (24) Итак, доказано, что мир не может быть уничтожен ничем внешним, так как снаружи ничего нет; но и ничто внутреннее не может стать причиной его гибели, как видно из только что представленного доказательства, согласно которому если нечто может погибнуть по одной из причин, то гибельной для него окажется и другая.

6. (25) Но и в *Тимее* встречаем такое свидетельство о том, что мир избавлен от болезней и не погибнет в будущем: [6] «Каждый из этих элементов полностью вошел в состав мира, ведь из всего огня, всей воды, всего воздуха и всей земли устроитель его создал, снаружи не оставив никакой части или силы – так он его задумал, чтобы, (26) во-первых, это существо получилось совершенным, насколько это возможно, само оно и все его части, и, во-вторых, чтобы оно было единственным, и чтобы не осталось чего-нибудь, из чего можно было бы создать еще одно ему подобное; кроме того, в-третьих, чтобы он был избавлен от старости и болезни, понимая, что горячее, холодное и все им подобное, в качестве сил, проявляющих свою мощь, окружают снаружи составное тело, неожиданно нападают на него, беспокоят[7] и, насылая на него болезни и старость, в итоге губят. По этой причине и исходя из этих соображений бог[8] создал его целокупным, всецело совершенным, не стареющим и

[6] Платон, *Тимей* 32c. Цитата не совсем точна.

[7] λυπεῖ, у Платона λύει: «…нападают на него, *расшатывают* и, насылая на него болезни…». Примечательно, что ниже (36) Филон все же употребляет эту платоновскую метафору, перефразируя это место из *Тимея* и отмечая, что различные напасти «постоянно сотрясают» природу и «расшатывают (διέλυσε) ее», разрывая обеспечивающие единство связи. Ср. также ἄλυτα в цитируемом выше (17) месте из *Тимея* 41a7–b16. В одной из ключевых рукописей *Тимея* (Par. 1807 = A) в этом месте стоит λύπας, так что, как резонно отмечают исследователи (Runia 2023, 410), Филон в данном случае может считаться независимым свидетелем того, что такое чтение этого места в среде платоников его времени было предпочтительным.

[8] θεός, у Платона ἕν: «…исходя из этих соображений он создал его *единым*, целокупным, всецело совершенным, не стареющим и не подверженным заболеваниям».

не подверженным заболеваниям». (27) Таково свидетельство Платона о нерушимости мира, из него в качестве естественного следствия выводится и то, что мир не возник. Ведь распад есть следствие возникновения, а нерушимость – нетленности. Вот и поэт, сочинивший триметр:

Родившемуся уготована смерть, [9] –

как кажется, попал в самую точку и понял причинно-следственную связь между рождением и гибелью <…>.[10]

(28) Можно сказать и по-другому. Все подверженные гибели составные тела распадаются на те [элементы], из которых они были составлены. Распад (διάλυσις) же – это ничто иное, как возвращение [элементов] в естественное состояние, тогда как, напротив, состав (σύνθεσις) – это насильственное и противоестественное их соединение. Такова, как видится, наиболее безошибочная позиция. (29) Мы, люди, составлены из четырех элементов, из которых состоит все во вселенной, из земли, <воды>, воздуха и огня, от которых мы заимствуем лишь малые части. Однако, собранные вместе, они утрачивают свое естественное положение, так что тепло, стремящееся вверх, прижимается к земле, а землистая и тяжелая сущность, напротив, поднимается вверх, туда, где в нас находится наиболее землистая часть, в голову. (30) Однако связь, образованная насильно, наихудшая и очень кратковременная. Вскоре она разрывается взбунтовавшимися заключенными, стремящимися вернуть себе естественное движение в ту сторону, куда им свойственно направиться. Или, как сказал трагик:

… Назад стремится
В землю земнородное,
Эфиром порожденное обратно
В небесный возвращается чертог.
Избегнет гибели творенье,
Разделившись вновь,
Свое принявши очертанье…[11]

---

[9] Источник неизвестен.

[10] Лакуна в рукописи.

[11] Согласно Клименту Александрийскому, это фрагмент из трагедии Еврипида «Хрисипп» (фр. 839 Nauck). Более подробно этот фрагмент цитирует Секст Эмпирик и перефразирует Витрувий. Выше (5) Филон цитирует три строки из этой трагедии, с небольшой вариацией. Как уже отмечалось, контекст высказывания такой: эфир и

(31) Всем вещам, подверженным разрушению, писан закон (νόμος) и дано установление (θεσμός), в соответствии с которым, когда составные вещи пребывают в состоянии смешения, они обменивают естественный порядок на беспорядок, двигаясь в направлении, противоположном тому, что для них естественно, словно странники в чужой земле, когда же они наконец распадаются, то возвращаются в состояние, свойственное им по природе.

7. (32) Однако мироустройство (κόσμος) не причастно тому беспорядку, о котором мы только что говорили. В самом деле, если оно подвержено гибели, то, значит, какие-то из ее частей прямо сейчас обязательно расположены в неестественном для них месте. Но думать так нечестиво. Ведь наилучшее положение и подходящий (ἐναρμόνιον) порядок найден для всех частей мира, так что каждая из них, словно поселившись в любимом отечестве, более не ищет лучшей доли. (33) Так, земля занимает центральное место, и все землистые вещи, будучи подброшены, падают на нее. Таков признак, указывающий на естественное место. Действительно, если нечто пребывает в покое и не удерживается в этом состоянии насильно, то значит оно нашло свойственное ему место. Далее, вода разлита по поверхности земли, а воздух и огонь заняли среднее и верхнее положение, так что воздуху отведено место между водой и огнем, а огонь расположен на самом верху. Поэтому если зажечь факел и направить его к земле, то пламя все равно изменит направление и устремится вверх, совершая движение, естественное для огня. (34) Итак, если принять, что причиной гибели иных живых существ является неестественный порядок их частей, и что в мире каждая часть расположена согласно природе и в подобающем ей месте, то исходя из этого мы вправе заключить, что мир не подвержен гибели.

(35) Всем должно быть ясно, что природа стремится поддерживать и сохранять все то, чего природой она является, по возможности до бесконечности; именно так, природа дерева действует в отношении дерева, а природа животного в отношении животного. (36) Однако всякая частная природа слишком слаба, чтобы наверняка привести вещи к вечному существованию, ведь недостаток питания, жар, холод и многочисленные другие напасти постоянно сотрясают ее, расшатывают и, в конечном итоге, разрывают связи, обеспечивающие единство. Но если бы подобных внешних обстоятельств не существовало, то она вполне могла бы оградить малые и большие вещи от старения. (37) Так что природа мира неизбежно стремится к тому, чтобы все

земля называются отцом и матерью всех вещей, поэтому, разрушаясь, вещи возвращаются, в зависимости от их природы, либо в эфирную область, либо в земную.

сохранить в неизменном состоянии. И природе отдельных частей не будет хуже, если она сбежит, покинет свое место и предпримет усилия для того, чтобы болезнь сменила здравие, а гибель – всеобщее спасение:

> И возвышалась главою над ними и ликом
> Всех их заметней, хотя и прекрасны другие.[12]

Но если это так, то мир не будет подвержен тлену. Почему? Потому что природа, его объединяющая, непобедима в своей непреодолимой мощи и довлеет надо всем, что могло бы ей навредить. (38) Вот и Платон неплохо сказал: «Ничто его не покидало, и ничто не входило извне. Ведь входить было нечему, и он был устроен так, чтобы добывать себе пищу из своих же остатков (φθίσιν), претерпевая и действуя в себе и над собой. Ведь его устроитель решил, что ему быть лучше самодостаточным, нежели зависимым от чего-то еще».[13]

8. (39) Но есть еще один весьма достоверный аргумент, который, насколько я знаю, убеждает очень многих и восхваляется ими как очень точный и совершенно неопровержимый. Они спрашивают: ради чего бог мог бы уничтожить мир? Он мог бы сделать это для того, чтобы вообще покончить с миротворчеством (κοσμοποιῆσαι), или же для того, чтобы сотворить вместо этого мира другой. (40) Но первое богу чуждо, так как ему надлежит скорее из беспорядка создавать порядок, нежели из порядка беспорядок. Кроме того, ему пришлось бы передумать, тем самым проявив страстность и порочность (νόσημα) души. Так что ему следовало бы либо не творить мир вовсе, либо решить, что его творение достойно его и возрадоваться содеянному. (41) Второй случай нас надолго не задержит. Если он решит создать другой мир, который пришел бы на смену этому, то это творение было бы либо хуже, либо таким же, либо лучшим, нежели ныне сущее, и каждый из этих ответов никуда не годится. Ведь если мир окажется хуже, то хуже будет и ремесленник (δημιουργός). Но ведь это безупречное, безукоризненное и не нуждающееся в исправлении творение бог смастерил со всей присущей ему искусностью и знанием. «Даже [необразованная] женщина, – как говорится, – не настолько неразумна, чтобы избрать худшее, обладая лучшим». Богу же подобает придавать форму бесформенному и даже безобразное наделять удивительной красотой.

---

[12] Так пишет Гомер об Артемиде и ее нимфах (*Одиссея* 6.107–108).

[13] *Тимей* 33c.

(42) Если такой же, то напрасно трудился ремесленник, да и не отличается ничем от глупых мальчишек, которые, играя на морском берегу, возводят башни из песка, а затем разрушают их руками и снова разравнивают. Так что намного правильнее будет не создавать мир заново, но оставить существующий там, где он изначально воздвигнут, не убавляя в нем ничего и не прибавляя, и не меняя его в лучшую или худшую сторону. (43) Если же он сотворил нечто лучшее, то значит и ремесленник улучшился, и не был таким же искусным и разумным, создавая прежний мир. Но не подобает так думать. Ведь бог равен себе и подобен себе, и его способность не ослабляется, уменьшаясь, и не усиливается, увеличиваясь. Подобным отклонениям подвержены люди, им свойственно меняться то к лучшему, то к худшему, ведь расти, развиваться, улучшаться или изменяться противоположным образом для них обычное дело. (44) Добавим к этому, что творения, созданные нами смертными, когда-нибудь погибнут, тогда как созданное бессмертным существом по справедливости следует считать неуничтожимым. Кроме того, разумно полагать, что и по природе творение подобно своему творцу.

9. (45) Ясно так же, что если уничтожить землю, то погибнет и весь род земных существ, если же уничтожить воду, то водных, а если воздух и огонь, то погибнут летающие по воздуху и рожденные огнем. (46) Точно так же, если уничтожить небо, то исчезнут солнце и луна, погибнут все планеты, потухнут неподвижные звезды, весь тот строй видимых богов, чье блаженное состояние признается с древнейших времен. Но это все равно, что утверждать, будто боги подвержены гибели, или рассуждать о том, что люди, напротив, бессмертны.[14] Правда, если сравнивать одну бессмыслицу с другой, то вторая все же окажется лучше первой. Ведь божьей милостью смертный может обрести бессмертие, тогда как боги не могут лишиться своего вечного статуса, сколько бы об этом злонамеренно не мудрствовали. (47) Таковы, например, философы, рассуждающие о возгорании (ἐκπύρωσις) и последующем восстановлении (παλιγ-γενεσία) мироустройства.[15] Признавая божественность звезд, они тем не менее уничтожают их без тени смущения. Они должны либо

[14] Ср., Цицерон, *О природе богов* 1.39. Начиная с этого места Филон, по-видимому, использует какой-то перипатетический источник, направленный против стоиков.

[15] Хрисипп SVF 2.613. Стоическую теорию возгорания (ἐκπύρωσις) и последующего восстановления (διακόσμησις) мира Филон рассматривает в этом трактате неоднократно (*О вечности мира* 86, 94, 100–103 = Хрисипп SVF 2.612, 618–619 и др.).

назвать их раскаленными металлическими глыбами, как болтают некоторые, считающие все небо темницей,[16] либо, называя их богами или даймонами, признать также, что они не подвержены тлену, как и подобает богам. На самом деле в своем философствовании они настолько отклонились от истинного мнения, что сочли даже промысел – душу мира – подверженным гибели. (48) По крайней мере так утверждает самый знаменитый из них, Хрисипп, довольно странно рассуждающий в книге «О растущем». Именно, исходя из предположения, что «два различных индивидуальных качества (ἰδίως ποιά) не могут сосуществовать в одной и той же сущности (οὐσία)», он «для примера» предлагает «рассмотреть двух людей, одного цельного, а другого калеку без одной ноги, цельного назвав Дионом, а калеку Теоном, и предположить, что Диону отрубили ногу». На вопрос, кто из них погиб (ἔφθαρται), он более подходящим ответом считает, что Теон. На парадокс это похоже больше, чем на истину. (49) Но как возможно, чтобы Теон, которому ничего не отрубили, погиб, тогда как Дион, лишившись ноги, не погиб? На это он отвечает: «Так и есть, ведь Дион, потеряв свою ногу, приобрел увечную сущность Теона. Но ведь два индивидуальных качества не могут сосуществовать в одном и том же субстрате. Следовательно, Дион остается, тогда как Теон должен погибнуть».[17]

Но не чужими, а своими перьями я был сражен,[18]

как выразился трагик. Приложив этот аргумент ко всему миру, можно отчетливо показать, что погиб и сам промысел. (50) В самом деле, предположим, что Дион – это космос, так как он цельный, а Теон – это мировая душа, так как часть меньше целого. Теперь, как у Диона ногу отсечем у мира всю телесную

---

[16] Раскаленными металлическими глыбами (μύδροι διάπυροι) небесные тела, как известно, считал Анаксагор, который подвергся преследования в афинском суде за свои убеждения. В данном месте не понятно, почему небеса считаются темницей. Возможно, предложение искажено. В трактате «О сновидениях» (1.22) Филон говорит нечто подобное, отмечая, что приверженцы учения о том, что звезды – это металлические глыбы, заслуживают темницы и тяжелых работ на мельнице.

[17] Хрисипп SVF 2.397. Стоики считали индивидуальные качества телесных вещей телесными, а бестелесных бестелесными (Симпликий, Комментарий к *Категориям* Аристотеля 217.32 = Хрисипп SVF 2.389, ср. фр. 390, также из Симпликия) и настаивали на том, что ни одна вещь не может быть в точности такой же, поэтому, если две вещи невозможно различить, то они идентичны. Подробнее см. Long 1986, 160–162.

[18] Строка из *Мирмидонян* Эсхила (фр. 156), происходящая из басни об орле, который жалуется на то, что его сразила стрела с орлиным оперением.

часть. (51) Но тогда мы должны заключить, что мир не погиб, лишившись тела, как Дион, лишившийся ноги, однако мировая душа, как Теон, совсем не пострадав, погибла. Ведь мир перешел в меньшую сущность, так как лишился телесной части, а его душа погибла потому, что два индивидуальных качества не могут сосуществовать в одном и том же субстрате.[19] Но гибель промысла ужасно даже помыслить. Следовательно, если промысел нерушим, то нерушим и мир.

10. (52) Еще один и очень убедительный способ доказать вечность (ἀιδιότης) мира – исследование времени. Если время не возникло, не возник также и мир. Почему? Потому что, как говорит великий Платон, дни и ночи, месяца и годы указывают периоды времени, и ничего из этого не произойдет без движения солнца и круговращения всего неба.[20] Поэтому люди, сведущие в божественных предметах, определяют время как меру протяженности (διάστημα), посредством которого измеряется движение мира, и так как это весьма здраво, то мир сверстник времени и его причины. (53) В самом деле, нет ничего глупее утверждения, будто некогда мир был, тогда как времени еще не было. Ведь оно по природе не имеет ни начала, ни конца, так как слова «был», «некогда» и «тогда» сами предполагают наличие времени. Отсюда следует, что и времени также не существовало самого по себе, когда мира еще не было, ведь то, чего нет, не движется, а время – это мера протяженности, посредством которого измеряется движение мира.[21] Необходимо, поэтому, чтобы они существовали всегда и невозможно определить начальный момент их возникновения. А вечно сущее не подвержено тлену.

(54) Если же какой-нибудь изобретательный стоик обнаружит, что время как мера протяженности, посредством которого измеряется движение мира,

---

[19] Кроме качественной определенности стоики также говорили об особой категории состояния в отношении к чему-либо (SVF 2.399–401). А так как все сущее «квалифицировано» пневмой, то и душа является пневмой в определенном состоянии, поэтому удаление «тела» мира сделает его неотличимым от «души», а значит существовать может только одно из двух.

[20] *Тимей* 37e.

[21] Филон не раз прибегает к подобному аргументу. См. *О сотворении мира* 26 = Хрисипп SVF 2.511, *О неизменности бога* = Хрисипп SVF 2.512. Определение времени как «меры протяженности движения мира» принадлежит Хрисиппу, тогда как, по свидетельству Симпликия (Комментарий к *Категориям* Аристотеля 350.14 = SVF 2.510), Зенон его считал мерой протяженности любого движения. Правда, мерой движения всего мира время, по словам того же Симпликия (Комментарий к *Физике* Аристотеля 700.16), считал еще Архит. Наиболее детальное изложение этой теории приводит Стобей (*Эклоги* 1.8.42 = Хрисипп SVF 2.509).

относится не только к ныне существующему мироустройству (διακεκοσμημένου), но и к тому, что замышляется в результате возгорания (ἐκπύρωσιν), то мы так ему ответим: «Беспорядок (ἀκοσμία), мой благородный друг, ты называешь порядком (κόσμος), поменяв значение слова, ведь если все то, что мы видим, вполне основательно и надлежащим образом называется порядком (κόσμος) по причине организованности (διατεταγμένος) и упорядоченности (διακεκοσμημένος), искусность которых невозможно превзойти, то его превращение в огонь по праву заслуживает называться беспорядком».

11. (55) Критолай,[22] служитель муз и любитель перипатетической философии, будучи приверженцем учения о вечности мира, аргументировал это так. Если мир возник, то земля также обязательно возникла; если же возникла земля, то и человеческий род; но человек не возник, и человеческий род, как это будет показано, существует вечно; следовательно, вечен и мир. (56) Теперь обратимся к положению, оставленному без доказательства, если вообще нужно доказывать очевидные вещи. Но, похоже, в доказательстве они нуждаются из-за действий сочинителей мифов, наполнивших нашу жизнь ложью и изгнавших истину на самые ее окраины. Ведь не только города и домохозяйства, но и каждый человек в отдельности насильственно лишились из-за них самого важного своего имущества, попавшись в ловко расставленные [софистические] ловушки, будучи увлечены метром и ритмом, зачаровывающим слух легковерных глупцов, подобно тому, как зрение нередко обманывается видом расфуфыренных и невоздержанных куртизанок, за неимением подлинных, сверкающих поддельными украшениями. (57) Именно они утверждают, что рождение человека человеком – это недавнее природное явление, тогда как изначально и издревле он рождался землей, так как именно земля является и основательно считается матерью всего сущего, так что «посеянные» (Σπαρτούς) дети земли, как рассказывают эллины, некогда вырастали из нее, как сейчас растут деревья, сразу взрослые и во всеоружии. (58) Легко видеть, что все это полнейший вымысел. Прежде всего, рост перворожденного человека должен соответствовать определенным периодам времени, определяемых мерой и числом. Ведь взросление задумано природой как своего род ступени, по которым человек как бы восходит, а затем нисходит: восходит,

[22] Критолай (ум. в возрасте 82 лет не позже 111 г. до н. э.) происходил из ликийской Фаселиды, учился в Афинах у перипатетика Аристона Кеосского. В 156/5 гг. вместе с академиком Карнеадом и стоиком Диогеном Вавилонским принимал участие в политическом посольстве в Рим. Кроме Филона упоминается Цицероном, Плутархом, Авлом Гелием и Стобеем. Фрагменты: Wehrli 1969, 49–58, 61–74.

когда растет, и нисходит, когда стареет. Так что период расцвета (ἀκμή) оказывается как бы наивысшей точкой восхождения, за которой следует упадок, когда, подобно бегуну на двойную дистанцию, на обратном пути он возвращает немощной старости все то, чем одарила его бодрая юность. (59) Так что думать, что кто-то якобы родился сразу взрослым, – значит игнорировать законы природы, ее нерушимые установления. Лишь человеческие мнения и суждения подвержены тому беспорядку, что присущ той смертной природе, с которой мы неразрывно связаны, лишь им свойственно постоянно меняться. Природа же универсума, напротив, неизменна, ведь она всем правит, так что единожды принятые ею незыблемые постановления неизменно охраняют изначально установленные пределы. (60) Так что если бы она захотела, чтобы люди рождались сразу взрослыми, то так оно и происходило бы до настоящего времени, не было бы детей и отроков, но рождались бы лишь взрослые мужи, не подверженные старению и смерти. В самом деле, ведь если нечто не растет, то оно и не уменьшается, и если процесс перехода от юности к старости – это рост, а от зрелости к старению и смерти – уменьшение, то ясно, что если некто не подвержен одному, то будет неподвластен и другому. (61) Что же людям мешает и ныне прорастать так, как они якобы прорастали прежде? Или земля также постарела и лишилась со временем былой плодовитости? Напротив, она всегда остается юной, будучи четвертой частью всего сущего и оставаясь неизменной, дабы неизменной же сохранить и сумму частей вместе со своими сестрами первоэлементами, водой, воздухом и огнем, как и она не подверженными старению. (62) Ясным доказательством вечного расцвета земли является постоянное ее цветение. Очищаясь, как в Египте, благодаря разливам рек, или же сезонными дождями, она отдыхает и оправляется от трудного плодоношения, и затем, отдохнув, снова набирается сил и приносит плоды как и прежде, снабжая обильным питанием всех в нем нуждающиеся.

12. (63) Значит не зря, как мне кажется, поэты назвали ее Пандорой, так как все полезное и приятное для жизни она дарует не избирательно, но всем без исключения одушевленным существам. Если, воспарив над холмами и долинами в самый разгар весны, кто-то сможет обозреть все окрестности, то увидит, как цветут луга, пастбища и поля ржи, пшеницы и других злаков, как засеянных земледельцами, так и появляющихся самостоятельно и в положенный срок. Увидит он также и тенистые рощи на склонах холмов и ветви деревьев, склонившиеся под тяжестью плодов, не только съедобных, но и дарующих отдохновение от забот, ведь оливки исцеляют утомленное тело, а вино, принимаемое в умеренных количествах, позволяет легче переносить

душевные невзгоды. (64) Почувствует он и сладостный аромат цветов, которыми с непередаваемым искусством украшены поля и луга. А обернувшись, за сельскохозяйственными угодьями он увидит также тополя, кедры, сосны, ели, раскидистые дубы и заросли другой дикой растительности, покрывающей наиболее отвесные горные склоны и глубочайшие ущелья, лежащие у их подножия. Рассмотрев все это, он поймет, что вечно юная земля и ныне пребывает в расцвете своих сил, ни в чем не испытывая недостачу и не истощаясь. (65) Итак, если земля, древние силы которой нисколько не уменьшились, ранее порождала людей, то она делала бы это и поныне, причем по двум весьма необходимым причинам: во-первых, чтобы не отступать от собственного порядка, в частности своей обязанности зачинать и порождать лучшие и важнейшие из ходящих по земле творения, людей, а во-вторых, чтобы помочь женщинам, которые ныне не только с большим трудом вынашивают детей в течение примерно десяти месяцев, но и нередко сами умирают во время тяжелых родов. (66) Но не глупо ли предполагать, будто в земле есть чрево, способное зачать человека? Место, где зарождается жизнь, матка, «мастерская», как кто-то сказал, «природы»,[23] единственно подходящая для создания живого, находится не в земле, а в теле живых существ женского пола, созданных для того, чтобы порождать себе подобных. Но тогда почему бы земле для новорожденных людей не приготовить также и груди, как у женщины, чтобы они, как только появились на свет, нашли пропитание? Однако ни одна река или источник в известном нам мире не сочится молоком вместо воды. (67) Но кроме молочной пищи новорожденному нужны также кров и одежда, защищающие тело от губительного воздействия холода и зноя, ведь не зря повивальные бабки и матери сразу же стремятся завернуть только что появившихся на свет младенцев в пеленки. Разве рожденные землей нагие создания не были бы тут же погублены изнуряющим холодом и палящим зноем? Ведь мы знаем, сколько болезней и смертей происходят из-за переохлаждения и перегрева. (68) Однако, в довершение всего, искажающие истину мифотворцы выводят наших посеянных людей сразу во всеоружии, что удивительно, так как не понятно, какой земной кузнец или, скажем, Гефест был в силах все это для них приготовить? Да и годится ли оружие первым поколениям людей? Ведь в отличие от других живых существ человек склонен к со-

[23] Рассуждение, вне всякого сомнения, навеяно *Тимеем* Платона, однако метафора, возможно, принадлежит самому Филону, который повторяет ее несколько раз в других своих трактатах (*О жизни Моисея* 2.84, *О специальных законах* 3.109 и *Посольство к Гаю* 56).

зиданию (ἡμερώτατον), по природе будучи наделен разумом, способным усмирять и укрощать животные страсти. Так что разумному существу лучше было бы вместо оружия получить жезл глашатая (κηρύκειον), символ мирного договора, чтобы, выйдя из земли, он тут же продемонстрировал бы всем окружающим свои миролюбивые, а не агрессивные намерения.

13. (69) Таким образом, лживые измышления тех, кто выступил против истины, подобающим образом опровергнуты, и мы готовы со всем основанием заявить, что люди от века поколениями происходят от других людей. Мужчина засевает женскую матку как поле, женщина принимает семя и сохраняет его, а природа невидимо созидает все телесные и душевные части и наделяет весь наш род как целое тем, что недоступно каждому из нас в отдельности, – бессмертием. Ведь род пребывает вовеки, хотя каждый его представитель гибнет, – поистине чудесное и божественное творение.[24] Но если вечен человек, малая часть всего сущего, то и весь мир также не возник и не подвержен разрушению.

14. (70) Из полемических соображений Критолай использовал и такой аргумент. То, что является причиной собственного выздоровления, не болеет; то, что является причиной собственного бдения, не спит; если это так, то тогда и то, что является причиной собственного существования, вечно; но ведь мир является причиной собственного существования, будучи причиной существования всех остальных вещей; следовательно, мир вечен.

(71) Заслуживает рассмотрения также и то обстоятельство, что всякое творение поначалу представляется весьма несовершенным, и лишь по прошествии времени достигает полного расцвета. Но в таком случае, если мир возник, то, если мне будет позволено провести здесь аналогию с этапами человеческой жизни, некогда он был младенцем, и лишь затем, по прошествии многих годовых циклов и длительных промежутков времени, постепенно достиг совершенства. Ведь долгоживущий всегда медленно достигает своего расцвета. (72) И все же, считающий, что мир претерпевает все эти изменения, пусть лучше подумает о том, насколько он заблуждается. В самом деле, в таком случае расти будут не только телесные части мира, но и его ум, ведь все те, кто учит о его гибели, полагают также, что мир разумен. (73) Тогда, как и человек, в начале он родился бы неразумным, и лишь затем, по мере взросления, приобрел разум. Считать так нечестиво, не только говорить, ведь разве это совершеннейшее существо, включающее в себя все наблюдаемые

[24] Рассуждение исходно платоническое. См. *Пир* 206c.

явления и обитающих в нем <богов>, не заслуживает того, чтобы представляться вечным и совершенным телом и душой, а значит, не причастным к тем напастям, которые неизменно поджидают все тварное и губнущее? [25]

Библиография / References

Афонасин, Е. В. (2025) «Филон Александрийский о вечности мира (De aeternitate mundi, 1–19)» *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 19.2, 1243–1257.

Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург.

Afonasin, E. V. (2025) "Philo of Alexandria on the eternity of the world (*De aeternitate mundi*, 1–19)," *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 19.2, 1243–1257 (in Russian).

Arnaldez, R., Pouilloux, J. (1969) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 30: De aeternitate mundi. Paris.

Colson, F. H., trans. (1941) *Philo Judaeus*. Vol. IX: Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity. Flaccus. Hypothetica. On Provodence [Loeb Classical Library 363]. Cambridge, Mass.

Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*. Rev. edn. 1996 with a new afterword. Ithaca, NY/New York: Cornell University Press.

Fuglseth, K. (2006) "The Reception of Aristotelian Features in Philo and the Authorship Problem of Philo's *De aeternitate mundi,*" in D. Brakke, C. Jacobsen, J. Ulrich, eds. *Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity.* Frankfurt am Main, 57–67.

Long, A. (1986) *Hellenistic Philosophy*. Berkeley.

Runia, D. T. (2008) "Philo and Hellenstic doxography," in Francesca Alesse, ed. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill, 13–54.

Runia, D. T. (2023) "The text of the Platonic Citations in Philo of Alexandria," in his *Philo of Alexandria. Collective Studies 1997–2023*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Runia, D.T. (1981) "Philo's *De aeternitate mundi*: the Problem of its Interpretation," *Vigiliae Christianae* 35, 105–151, repr. in D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria* (Aldershot 1990), ch. 8.

Wehrli, F., ed. (1969) *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*, Heft X: Hieronymos von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler. Basel.

Whittaker, J. (1989) "The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation," in Grant, J. N., ed. *Editing Greek and Latin Texts: Papers given at the 23rd Annual Conference on Editorial Problems University of Toronto 6–7 November 1987*. New York, 63–95.

[25] Фраза возвращает нас к началу переводимого раздела трактата (20), который Филон начинает с платонической метафоры космоса как видимого бога. Далее наш автор переходит к обсуждению стоической концепции циклического универсума. Продолжение перевода готовится.

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

Греко-римская древность на страницах журнала «Библиотека для чтения» в 1841–1848 гг.

Е. Л. Смирнова
Петрозаводский государственный университет
esmirnova@petrsu.ru

Ekaterina Smirnova
Petrozavodsk State University (Russia)

Greco-Roman Antiquity in *The Library for Reading* journal of 1841-1848

Abstract. The article attempts to identify the characteristics of classical antiquity representation in O.I. Senkovsky's *Library for Reading* during 1841–1848 — a time of decline in popularity for the journal and a period of ambiguous perception of the classical heritage in Russian literature. Analysing twenty-four literary and more than thirty scholarly items on Greco-Roman subjects, the study reconstructs Senkovsky's multifaceted editorial strategy for the popularisation of antiquity. In the literary section, the extracts from the works of classical authors selected by Senkovsky for publication aimed to highlight romantic features in Horace's poetry and Virgil's "Aeneid," the woman question in Aristophanes' "Lysistrata", and potential for Christian perception of Sophocles' "Antigone". They also displayed innovative approaches by younger generation of translators to interpreting masterpieces of classical literature. Works by contemporary poets posited antiquity not as a rejection of modernity, but as a means to better understanding of modern conflicts, values, and anxieties. The key features of the scholarly and critical materials, many written or extensively edited by Senkovsky, were: first, a focus not on political history but on everyday life, material culture, arts, and intellectual history of ancient Greece and Rome; second, an interest not only in the results of recent research but also in the very process of

© Е. Л. Смирнова, 2026
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-477-510

generating new knowledge about classical world; and finally, a deliberately lucid, engaging, public-facing style. Antiquity was thus presented as an appealing civilization with a unique cultural-historical experience, its mysteries still awaiting researchers, and as an inexhaustible source for creative dialogue across times. This model allowed Senkovsky to address both a broad reading public, thereby fulfilling the educational mission of the journal, and the learned elite, inviting them to reflect on the methodology of ancient history, translation from classical languages, and effective ways of presenting specialized issues in classical philology and archaeology to public.

KEYWORDS: Ancient Greece, Ancient Rome, O. Senkovsky, Reception, Classical Studies, Russian journalism of the 19th century.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00423-П. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 22-18-00423-П, https://rscf.ru/project/22-18-00423/

Классическая древность занимала значимое место в журнале «Библиотека для чтения» на протяжении почти пятнадцати лет (1834–1848), когда его редактором был Осип Иванович Сенковский, именитый востоковед и признанный знаток классических языков, ординарный профессор кафедры арабской и турецкой словесности Санкт-Петербургского университета и популярный писатель, творивший под псевдонимом барона Брамбеуса. Особая роль культурного наследия античности как универсальной ценности «для общей пользы читателей» была обозначена в программном описании журнала и энциклопедическом характере его отделений, в открывающем каждый выпуск эпиграфе — строках из «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта, но наиболее всего — в регулярном появлении на страницах «Библиотеки для чтения» произведений изящной и ученой словесности, основанных на обращении к античной истории и культуре. В период феноменальной популярности журнала 1834–1840 гг. увидели свет 32 связанных с античностью публикации общим объемом более 800 страниц[1]. В 1841–1848 гг., время постепенного заката славы и успеха издания, вниманию читателей было предложено не менее 59 материалов по классической древности общим объемом свыше 1000 страниц. (см. *Табл. 1*).

[1] Особенности репрезентации античности в журнале Сенковского в 1830-х гг. рассмотрены нами в статье «Греко-римская древность на страницах журнала “Библиотека для чтения” в 1834–1840 гг.», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*), 2023, 17.2, 1161–1195.

Таблица 1. Публикации «Библиотеки для чтения» 1841-1848 гг., связанные с греко-римской древностью

Год	Число публикаций по античности по отделениям журнала							Всего статей	Общий объем (в стр.)
	I. Русская словесность	II. Иностранная словесность	III. Науки и художества	IV. Промышленность и сельское хозяйство	V. Критика	VI. Литературная летопись	VII. Смесь		
1841	2		2		3	2	1	10	336
1842	4		5		1	1	1	12	262
1843	3					1	1	5	13
1844	1				1		1	3	22
1845	7		1				2	10	106
1846	4		1					5	74
1847	2		1				2	5	60
1848	1		6		1		1	9	210
Итого:	**24**		**16**		**6**	**4**	**9**	**59**	**1083**

На основе анализа содержания связанных с античностью художественных произведений и статей научного содержания, опубликованных в «Библиотеке для чтения» в 1841–1848 гг., мы попытаемся выявить круг авторов и особенности тематики материалов, определить характерные способы их подачи, выделить ключевые компоненты образа классической древности, создаваемого журналом Сенковского в период, который представляет особый интерес для исследователей как время неоднозначного отношения к античному наследию в России. С одной стороны, интерес к индивидуальному в человеке, национальному в обществе, невозвышенному в жизни, привнесенный системой ценностей романтизма, способствовал угасанию в 1840-х гг. внимания к греко-римской древности как нормативному образцу современной культуры и образованности[2]. С другой стороны, накопление в результате

[2] Кнабе 2000, 154–157, 169; Любжин 2007, 116.

археологических изысканий новых данных об античном мире содействовало усилению интереса к классической древности как объекту научного исследования для узкого круга профессионалов — филологов, историков, археологов[3], перед которыми стояли задачи адекватного воссоздания античности как уникальной исторической эпохи и ознакомления с нею широкого круга читателей в доступной форме.

Греко-римская древность в художественных публикациях «Библиотеки для чтения» 1841–1848 гг.

Анализ содержания «Библиотеки для чтения» за 1841–1848 гг. показывает, что связанные с античностью произведения изящной словесности предлагались вниманию публики ежегодно и их число по сравнению с периодом 1834–1840 гг. увеличилось втрое — с 8 до 24. В подборе материалов произошли значительные изменения. Во-первых, среди опубликованных в «Библиотеке для чтения» 1840-х гг. современных художественных произведений, источником для которых стали античные образы и сюжеты, мы видим исключительно сочинения отечественных писателей. Во-вторых, в отличие от 1830-х гг., на суд публики были представлены не только вдохновленные греко-римской древностью оригинальные произведения, но и переводы из сочинений античных авторов.

Отличительной чертой принятых Сенковским к публикации переводов, в перечень которых входят шесть стихотворений Горация, четыре фрагмента из «Энеиды» Вергилия, начало комедии Аристофана «Лисистрата», трагедия Софокла «Антигона» и вольное переложение сочинения «Лукий, или осел», было их размещение в разделе «Русская словесность». Вероятно, эту особенность редакторского подхода можно трактовать как своеобразный манифест[4], отражающий отношение Сенковского к занятиям переводом с древнегреческого и латыни как оригинальному творчеству, вносящему вклад в отечественную литературу, и намерение подчеркнуть отличие переводного текста от античного оригинала при формирующей роли греко-римского литературного наследия.

Появление в «Библиотеке для чтения» 1840-х гг. целого ряда переводов из

---

[3] Фролов 1999, 122–125, 137–158; Тункина 2002, 608.

[4] После ухода Сенковского с поста редактора «Библиотеки для чтения» переводы произведений античных авторов стали размещаться в разделе «Иностранная словесность», например: *Пленники* (1849). Библиографическое описание упоминаемых в сносках (здесь и далее) публикаций XIX века см. *ниже*, в разделе *Сокращения*.

Горация и Вергилия[5] могло показаться парадоксальным на фоне характерного для 1830 – начала 1840-х гг. изменения отношения к творчеству образцовых латинских поэтов. В поэзии Горация то и дело стали отмечать фальшь, а в его личности — эгоизм, трусость и продажность убеждений; «Энеиду» порицали за рабское подражание «Илиаде» и «Одиссее», искусственность, недовершенность и несовершенство, а ее автора — за отсутствие искренности и увлеченности в творчестве, за лесть императору Августу[6]. Н. И. Надеждин в 1830 г. сетовал, что большая часть молодежи могла лишь пожалеть или вовсе осудить переводчика Горация «за то, что он изгубил время и труд на литературный анахронизм, не могущий принести ему ни славы, ни пользы»[7].

Анализ тематики переводов из Горация и фрагментов «Энеиды», принятых к публикации в «Библиотеке для чтения», приводит к выводу о стремлении Сенковского показать жизненное, современное, злободневное в образцовых классиках. Гораций представлен в образе романтика, который то мечтает о встрече с возлюбленной и готов отказаться ради нее от воинской славы[8]; то беседует с подругой и согласен умереть, «лишь только б милой девы судьбу хранили небеса»[9]; то размышляет о ничтожности земных тревог и тленности земной красоты, надеясь найти утешение в маленьких радостях уединенной жизни и искренних беседах с друзьями[10]. Подбор фрагментов «Энеиды» также представляется неслучайным: строки о страстной любви и гибели карфагенской царицы Дидоны, эмоциях участников состязания, азарте охотников раскрывали в Вергилии поэта, глубоко постигшего тайны человеческого сердца, и склоняли к парадоксальному заключению, что «Энеида» — классическая поэма, которую можно назвать почти романтическою[11].

Появление на страницах «Библиотеки для чтения» перевода «Антигоны» Софокла и начала комедии «Лисистрата» Аристофана также было результатом продуманного редакторского выбора. На суд читателя были представ-

---

[5] *Из Горация* (1841) *Carmen Amoebeum* (1843) *Из Горация* (1844) *Из Горация* (1845); *Любовь Дидоны* (1845), *Смерть Дидоны* (1845), *Отправление на охоту* (1845), *Бой* (1845).

[6] Любжин 2007, 97–98, 116–118.

[7] *Надеждин* (1830) 255.

[8] *Из Горация* (1841) 87–88.

[9] *Carmen Amoebeum* (1843) 11.

[10] *Из Горация* (1844) 5.

[11] Заметим, что обнаружение романтизма в поэзии Горация и Вергилия не было изобретением Сенковского, эти выводы обстоятельно и увлеченно обоснованы в статьях Н.И. Надеждина: *Надеждин* (1830) 258, 270; *Надеждин* (1837) 366.

лены драмы, связанные с женской темой, внимание к которой отличало журнал Сенковского с первых лет его существования[12]. Сюжет опубликованного фрагмента «Лисистраты»[13] — начало «женской забастовки» с захватом афинского акрополя и решимостью афинянок отказывать мужьям в исполнении супружеского долга вплоть до тех пор, пока во всей Элладе не наступит мир — несомненно должен вызвать интерес читателей, поскольку вопрос о роли женщины в семье и обществе к середине 1840-х гг. стал обсуждаться современными европейскими и российскими писателями и публицистами всё чаще. Образ Антигоны актуализировался во вступительной заметке к переводу интерпретацией античной трагедии в рамках христианского идеала о приоритете божественных заповедей над мирскими и представлений о жертвенности и самоотвержении: «нигде столько как в Антигоне не веет из-за древних форм предчувствие иной жизни, чаяние иной спасающей веры»; Антигона, «идущая на смерть за идею, а не за чувство», возвышается «почти до христианского понятия долга»[14].

Предлагая читателю взглянуть на древних поэтов с необычного ракурса, призванного изобразить их более привлекательными для массового читателя, Сенковский одновременно открывал публике новые имена молодых талантливых современников, чьи труды по переводу античных текстов были в определенной степени новаторскими для своего времени.

Переводчиком четырех из шести стихотворений Горация в «Библиотеке для чтения» 1840-х гг. был Иван Петрович Крешев, студент Петербургского университета, обнаруживший не только незаурядные литературные способности, но и прекрасный уровень знания латинского языка. Впоследствии Крешев больше занимался переводами поэзии нового времени, однако именно его переводы из Горация, с которыми он дебютировал в журнале Сенковского, получили признание у литературных критиков и университетских филологов и считались образцовыми вплоть до начала XX века[15]. Перевод опубликованных в «Библиотеке для чтения» фрагментов «Энеиды» принадлежал перу Иосифа Григорьевича Шершеневича, молодого и мало кому известного преподавателя древних языков Ришельевского лицея в Одессе[16]. Творчество Шершеневича открыло новую страницу в истории перевода

[12] Щербакова 2005, 111–119.

[13] *Лисистрата* (1845).

[14] *Антигона* (1846) 99.

[15] Смышляева 2021a, 396; Гаспаров 1986, 281.

[16] *Михневич* (1857) 65. Дебютный перевод «*Любовь Дидоны*» (1845) подписан псевдонимом М. де-Ларю, однако текст совпадает, за исключением пяти переработанных строк, с изданным в 1851 г. переводом, автором которого указан Шершеневич.

«Энеиды», став первым опытом гекзаметрического перевода этого эпического произведения на русский язык, и шесть лет спустя, когда увидел свет полный перевод «Энеиды», выполненный Шершеневичем, он был принят критиками доброжелательно[17]. Переводчиком размещенного в «Библиотеке для чтения» фрагмента «Лисистраты» был Евгений Петрович Карнович, начинающий преподаватель древнегреческого языка в Калужской гимназии. Перевод содержал лишь начальные 253 строки комедии (из 1320), но оказался значимым событием, поскольку не просто стал первым переводом «Лисистраты» на русский язык, но и открыл историю стихотворных переводов Аристофана в отечественной словесности[18]. Наконец, изданный в журнале Сенковского перевод «Антигоны» в исполнении Аполлона Александровича Григорьева оказался не просто первым после 20-летнего перерыва обращением к этой трагедии Софокла и первым ее полным стихотворным переводом, но содержал любопытную попытку учесть в переводе хоров, «по возможности прилаженных к музыке Мендельсона-Бартольди»[19], новейшее осмысление античной трагедии знаменитым представителем романтизма в музыке[20], а также использовал для приближения звучания хора в переводе к ритмической структуре оригинала свободный стих, достаточно редкий в русской поэзии XIX века[21]. В новейших исследованиях творчества Ап. Григорьева отмечается, что его перевод «Антигоны» получился концептуальным, передающим не просто слова, но понятия, и в первую очередь это касается «фундаментальной проблемы данной трагедии, а именно кто же здесь совершил преступление»[22].

Особое место среди размещенных в «Библиотеке для чтения» 1840-х гг.» переводов античных авторов занимает сочинение «Лукий, или первая повесть», созданное самим Сенковским под псевдонимом Б. Б. (Барона Брамбеуса). Облеченный в форму ученого сочинения, состоящего из перевода произведения «Лукий, или осел», сохранившегося в корпусе текстов Лукиана, и

[17] Смышляева 2021б, 518.

[18] Ярхо 2000, 938.

[19] *Антигона* (1846) 100.

[20] Мендельсон написал музыку к «Антигоне» в 1841 г. всего за несколько дней, захваченный «исключительной красотой и прелестью» пьесы. И хотя Ф. Геббель отмечал, что музыка Мендельсона «подходит к Софоклу как вальс к проповеди», А. Бек нашел, что она «целиком соответствует его взглядам на греческий дух и жизнь»: Ворбс 1966, 210–211.

[21] Орлицкий 2022, 182.

[22] Теперик 2023, 61.

предпосланной ему вступительной заметки, текст Сенковского был литературной провокацией. Во-первых, вводные замечания о начале жанра повести в европейской литературе преподносились в фельетонной манере[23]. Во-вторых, изложение античного текста не было ни буквальным переводом, ни пересказом: оно содержало ряд добавлений, пародийных вставок, которые меняли оригинальный замысел античного автора, превращая древнюю повесть в произведение современной словесности и инструмент литературной полемики[24].

В целом, нельзя не заметить, что размещенные в «Библиотеке для чтения» 1841–1848 гг. переводы из сочинений античных авторов не просто предлагали отечественной читающей публике вспомнить о вечных неувядающих созданиях классической литературы, но показывали их актуальность для словесности нового времени, знакомили с новаторскими подходами переводчиков, приглашали к сопоставлению античности и современности, поиску общего и особенного в разделенных столетиями эпохах, убеждали в неисчерпаемом потенциале античного наследия для творчества современных писателей.

Опубликованные в «Библиотеке для чтения» 1841–1848 гг. современные поэтические творения, основанные обращении к античности, были представлены стихотворениями Д. Кропоткина[25], А. Майкова[26], Е. Барышова[27], И. Крешева[28], С. Дурова[29], М. Михайлова[30], А. Ястребова[31], Ап. Григорьева[32]. В начале 1840-х большинство упомянутых авторов были начинающими писателями, что, по-видимому, отчасти связано с уходом многих корифеев словесности из журнала Сенковского в «Отечественные записки» Краевского[33].

---

[23] *Лукий* (1842), 75–78.

[24] Ряд деталей творческой истории и текста «Лукия» Сенковского позволяют считать это произведение остроумным ответом на критику со стороны Белинского и полемику вокруг поэмы Н. В. Гоголя «Мертвые души». Подробнее: Смирнова, Литинская 2025, 39–63.

[25] *Моя просьба* (1841).

[26] *Цезарь* (1842).

[27] *Мемнонов колосс* (1842).

[28] *Теокрит* (1843), *Наяда* (1843).

[29] *Гомер-нищий* (1845).

[30] *Боги Греции* (1846), *Муза* (1847), *Эллада* (1847).

[31] *Анакреон* (1846).

[32] *Из Ювенала* (1848).

[33] Подробнее о конфликте Сенковского со многими знаменитыми писателями: Шаронова 2000, 84–87, 93–95.

Но даже если сотрудничество Сенковского с молодыми поэтами-дебютантами было вынужденным, их имена свидетельствуют о сохранении у молодежи 1840-х гг. интереса к классической древности как важной основе поэтического творчества и пути к литературному признанию вопреки мнению о том, что «исключительная преданность древнему миру …без всякого живого, кровного сочувствия к современному… не может сделать великим или особенно замечательным поэта нашего времени»[34].

Обращения к древнему Риму на страницах «Библиотеки для чтения» 1841–1848 гг., как и в 1830-х гг., были тесно связаны с размышлениями о непредсказуемости судьбы и мимолетности славы как незаурядной личности, так и могущественной империи[35], а главным героем этих раздумий был Гай Юлий Цезарь. В качестве сквозного мотива, характерного для стихотворений о древней Греции, можно выделить воспевание жизненного пути в духе эллинских поэтов, которые умели увидеть радость в жизни, несмотря на все ее треволнения и неизбежность смерти[36], и не страшились выбрать поэтическое поприще, твердо веря в особое покровительство богов[37]. Сказочная древность Эллады выступала, таким образом, как надежным основанием для обоснования жизненной позиции и идеалом для подражания, так и своеобразным убежищем от тревог, проблем и конфликтов современности. И это противопоставление настоящего и минувшего не менее примечательно, чем представление о классической древности как образце. К концу 1840-х гг. с особой силой зазвучал мотив завершенности античной истории и культуры, развиваемый не только и даже не столько через противопоставление языческого Рима современной христианской Европе, сколько через идеализацию безвозвратно ушедшего в прошлое чудного мира Эллады, который изображался как вольное время безмятежных пиров, волшебной музыки, изящной поэзии, телесного совершенства и всеобщего восхищения творческими личностями. Показательны в этом плане строки из стихотворения «Эллада» М. Михайлова: «Как часто я тоскующей душой / Безумно рвусь в твой чудный дивный мир, / Святая Греция! Как часто я мечтаю / Молюсь тебе, низвергнутый кумир!»[38].

В 1848 г. Сенковский принял к публикации стихотворение Ап. Григорьева, озаглавленное «Из Ювенала» В этом произведении «великолепный град», к

[34] *Белинский* (1843) 15.

[35] *Цезарь* (1842); *Мемнонов колосс* (1842); *Кесарь* (1846).

[36] *Наяда* (1843); *Анакреон* (1846).

[37] *Теокрит* (1843); *Гомер-нищий* (1845); *Муза* (1847).

[38] *Эллада* (1847) 12.

которому герой обращается в первых строках, предстает перед читателем в образе «печального скелета», не способного ни наполнить любовью, ни воплотить мечты, но принести лишь «низкий страх иль истощенье, жадное покоя»[39]. Обитатели пышного гордого города при ближайшем рассмотрении оказываются либо глупцами, либо рабами корысти и униженья. Упоминание в стихотворении берегов Тибра, форумов, портиков должно было создать впечатление, что речь идет о древнем Риме, тем более что за Ювеналом в русской литературе XVIII-XIX вв. закрепилась репутация поэта, выражающего в своих сатирах «красноречивый протест общей человеческой нравственности против разврата Римского»[40]. Однако на самом деле отсылка к Ювеналу была мистификацией, предназначенной для защиты стихотворения от возможных проблем с цензурой[41], а образ города, безжалостно разрушавшего мечты, нравы и судьбы его обитателей, мог быть легко соотнесен с Санкт-Петербургом, в котором Сенковский на протяжении 1840-х гг. чувствовал себя все более одиноким и уставшим[42]. В конце 1848 г. после тяжело перенесенной холеры[43] Сенковский покинул пост редактора «Библиотеки для чтения».

Анализ изданных в «Библиотеке для чтения» произведений современных поэтов, вдохновленных античностью, позволяет сделать вывод о стремлении Сенковского показать читателям многогранность классической древности и широкие возможности творческого и критического диалога с античным прошлым; продемонстрировать, что обращение к истории и культуре древней Греции и Рима — это не отказ от современности, а способ глубже понять ее проблемы, противоречия, ценности и вызовы.

Греко-римская древность в критических обзорах и научных статьях «Библиотеки для чтения» 1841–1848 гг.

В 1841–1848 гг. в журнале Сенковского были размещены свыше 30 публикаций научного содержания по классической древности: обзорные статьи и критические разборы, пространные научно-популярные повествования и краткие извещения. Составители указаны, к сожалению, лишь для некоторых материалов 1848 г.[44] Впрочем, биографы Сенковского категоричны в подчеркивании

[39] *Из Ювенала* (1848) 7.

[40] *Крюков* (1841) 123.

[41] Егоров 2001, 17.

[42] *Савельев* (1858) XCII; *Дружинин* (1865) 768-769; *Ахматова* (1889) 310–311.

[43] *Савельев* (1858) XCVII; *Старчевский* (1891) 314, 324–325.

[44] Составителем пяти статей о семейной жизни римлян при Августе и греков при Перикле обозначен П. Ольхин, 18-летний сын издателя «Библиотеки для чтения»;

решающей его роли как редактора в том, какие материалы и в каком виде попадали в разделы «Науки и художества», «Критика», «Литературная летопись и «Смесь»: «первые двенадцать лет за исключением статей знаменитых наших писателей написаны или обработаны почти сплошь рукою Осипа Ивановича все остальные статьи»[45]; «не говоря о статьях, назначенных им к извлечению из иностранных журналов, и все оригинальные статьи, не подписанные известным в литературе именем,... проходили через его редакцию, то есть получали форму и изложение, усвоенные им для своего журнала»[46]; «как только появлялось замечательное сочинение, он превращал в статьи целые томы изысканий, обрабатывая их ему одному известным и свойственным образом»[47]. Отдельные упоминания в текстах публикаций, сведения в прижизненном очерке жизни и творчества Сенковского и указателе его трудов, приложенном к собранию сочинений 1858 г.[48], позволяют установить авторство Сенковского для семи связанных с античностью научных и критических статей, размещенных в «Библиотеке для чтения» 1841–1848 гг.[49], хотя в журнале оно не обозначено.

Публикации «Библиотеки для чтения» 1840-х гг. познакомили российского читателя с целым рядом разнообразных по тематике и стилю трудов европейских авторов. Среди них: «Очерк истории архитектуры» Т. Хоупа (1835)[50], «Путешествие к гробницам Этрурии в 1839 г.» Е. Гамильтон Грей (1840)[51] и «История Греции» Дж. Грота (1846)[52]; «Галл. Сцены из римской жизни времен Августа» (1838) и «Харикл. Сцены из жизни древних греков»

автором статьи «Искусство и литература в древнем и новом мире» — В. Стоюнин, в то время студент факультета восточных языков Петербургского университета.

[45] *Сенковский* (1855) 373.

[46] *Савельев* (1858) LXXVII. Схожую характеристику редакторской работы Сенковского см.: *Дружинин* (1865) 776.

[47] *Сенковский* (1855) 375.

[48] *О Иппократе* (1841), 97; *Сенковский* (1855), 376; *Библиографический список* (1858), CXXVIII, CXXXXII.

[49] *О Иппократе* (1841); *Об Иппократе и его учении* (1841); *Март 1841. Новые книги* (1841); *Апрель 1841. Новые книги и брошюры* (1841); *Закулисный мир древних греков и римлян* (1841); *Сочинения Платона* (1842); *Систематическое описание Помпеи* (1848).

[50] *История архитектуры* (1842).

[51] *Подземная Этрурия* (1841) 89.

[52] *Новые толки о гомерическом эпосе* (1847) 52–53.

(1840) В. А. Беккера[53]; «Философский курс об основах абсолютных идей истины, красоты и добра» В. Кузена (1840)[54], «История Александрийской школы» Ж. Маттера (1840–1848)[55], «Политическая экономия римлян» А. Дюро де ла Малля (1840)[56] и «История Галлии под управлением римлян» А. Тьерри (1828–1845)[57]. Обозрение сочинений сопровождалось экскурсами в дискуссии по разбираемым вопросам, поэтому круг европейских исследователей античности, о взглядах которых получали представление российские читатели, был значительно шире: это И. Винкельман и А. Бёк, Л. Ланци и Ш. Маффеи, Д. Рауль-Рошетт и Ж.-А. Летронн и многие другие. Любопытна оценка роли европейских антиковедов в одной из статей 1846 г.: «Древняя история все больше обращает на себя внимание настоящего поколения. Это частию можно приписать искусству и неутомимости французских, немецких и английских исследователей древности»[58].

Предметом критического разбора стали и труды отечественных писателей: «Об Иппократе и его учении» С. Вольского (1840), «Одиссея Гомера. Перевод с греческого в стихах размером подлинника» Джунковского (1840), «Первые четыре века христианства» (1840) и «История Святого града Ерусалима» (1844) А. Н. Муравьева, «Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым» (1841), «Систематическое описание Помпеи и открытых в ней древностей» В. Классовского (1848)[59]. Критические статьи Сенковский порою превращал, по меткому определению его ученика и биографа П.А. Савельева, в «целые трактаты о предмете сочинения, а не о самой книге»[60].

---

[53] Труды В. А. Беккера причислены к разряду «примечательнейших сочинений, вышедших за последнее двадцатилетие в Германии»: *Семейная жизнь римлян и греков…Статья 1* (1848) 95.

[54] *О прекрасном и об искусстве* (1845).

[55] *Александрийская школа* (1842), *Александрийская школа. Статья 2* (1842)

[56] *Хлебные законы в Афинах и Риме* (1846).

[57] Читателям был представлен фрагмент из третьего тома монографии А. Тьерри — «плод долгого и добросовестного изучения,.. прекрасный и любопытный рассказ о Юлиане Отступнике, его жизни, делах и безуспешной попытке восстановить язычество»: *Юлиан* (1847) 124.

[58] *Хлебные законы в Афинах и Риме* (1846) 48.

[59] *О Иппократе* (1841); *Об Иппократе и его учении* (1841); *Март 1841. Новые книги* (1841); *Апрель 1841. Новые книги и брошюры* (1841); *Первые четыре века христианства* (1841); *Сочинения Платона* (1842); *История Святого града Ерусалима* (1844); *Систематическое описание Помпеи* (1848).

[60] *Савельев* (1858) LXXXVI.

Важнейшей чертой научных и критических статей об античности «Библиотеки для чтения» 1841–1848 гг. было стремление не просто изложить избранную тему в увлекательной и доступной для массового читателя форме, но и показать, на каком материале проведено исследование: в публикациях раздела «Науки и художества» упомянуты не менее 60 древнегреческих и более 40 латинских авторов, показаны проблемы интерпретации текстов[61].

Анализ тематики посвященных классической древности статей научного содержания, принятых Сенковским к публикации в 1841–1848 гг., приводит к выводу о сочетании преемственности и новизны в отборе материалов. Интерес к Риму эпохи империи сохранился в публикациях, посвященных становлению и развитию христианства[62] и археологическому изучению Помпеи[63], а внимание к теме взаимоотношений греков и римлян с соседями — в статье об этрусках[64]. Значительными новыми тематическими блоками стали статьи, посвященные Элладе, а также материалы, в которых рассматриваются оба очага классической древности, эллинский и римский.

Нельзя не заметить, что в центре интереса Сенковского-редактора была в рассматриваемый период не политическая история Древней Греции и Рима, но мир литературы, философии и искусства, а также повседневная жизнь древних греков и римлян в многообразных ее проявлениях. Ориентация на вопросы культуры открывала широкий простор, во-первых, для сопоставления двух народов классической древности, а во-вторых, для соотнесения античности и современности и увлечения читателей в поиск общего и особенного, убеждая их, что «сравнение древнего мира с новым во всех отношениях не может не быть важно для истинного философа»[65].

Примечательны две статьи об Александрийской школе, опубликованные в 1842 г. Поводом к ним стало изданное в 1840 г. и «увенчанное парижской

[61] Примечательны в этом отношении публикации: *Закулисный мир древних греков и римлян* (1841), *Александрийская школа* (1842), *Хлебные законы в Афинах и Риме* (1846), *Частная жизнь греков и римлян* (1847).

[62] *Первые четыре века христианства* (1841); *История Святого града Ерусалима* (1844); *Юлиан* (1847).

[63] *Некоторые из новейших раскопок* (1841); *Систематическое описание Помпеи* (1848).

[64] *Подземная Этрурия* (1841).

[65] *Закулисный мир древних греков и римлян* (1841) 28.

академией» сочинение Ж. Маттера, которое «фактически представляло энциклопедию александринизма»[66]. Стремясь привлечь внимание читателей, автор во введении первой статьи весьма категорично заявляет, что «Александрийская школа — это история успехов ума и образованности древнего мира», в которой «заключалось все знание, все искусство древнего человека», которой «все наши науки обязаны своими успехами», а новое время «не может показать у себя ни одного такого колоссального и великого ученого заведения»[67]. Скромно называя свою работу «кратким очерком»[68], его составитель создал чрезвычайно насыщенный фактами[69], но при этом увлекательный рассказ об основании библиотеки в Александрии и начале александрийского Музея — своеобразной академии наук, обеспеченной благодаря заботам Птолемеев всем необходимым не только для научных изысканий, но и для отдыха и досуга (schole) исследователей. Заинтересованный читатель получал представление о составе научного сообщества Музея и его делении на школы; об особенностях содержания и организации управления в Музее; о занятиях четырех разрядов служителей библиотеки; взглядах, особенностях творчества и заслугах знаменитых александрийских ученых — современников первых Птолемеев. Нашлось место в «кратком очерке» для описания противоречий в античных источниках и дискуссий в новейших исследованиях: о времени основания Музея и Библиотеки в Александрии и их расположении; общем числе книг в александрийской библиотеке и судьбе библиотеки Аристотеля, якобы купленной Птолемеем Филадельфом; специфике работы по переводу чужеземных рукописей для Александрийского собрания и в особенности по переводу еврейского «Закона»; о принципах составления «Плеяд» — списков тех писателей, кто имеет особые заслуги; о роли каждого из первых двух Птолемеев в покровительстве наукам и ученым и превращении Александрии в знаменитый центр образованности древнего мира.

Внимательный читатель мог заметить в истории знаменитого научного

---

[66] Саврей 2011, 44. Для читателей «Библиотеки для чтения» составитель статьи пояснял: «эта книга большею частию извлечена из сочинений Кейльгаккера, Геришера, Гроновиуса, Кустера, Парте, Клиппеля, Гейне, Шпренгеля, Сен-Кроа, Рейнгарда, Бёка, Деделя, Оге и других, но извлечена с умением» (*Александрийская школа* (1842) 30).

[67] Там же, 29.

[68] Там же, 30.

[69] Даже В. Г. Белинский, обвинявший «Библиотеку для чтения» в незнании «никакой философии – ни древней, ни новой» признавал, что статья «Александрийская школа» интересна фактически: *Белинский* (1843) 24.

центра из далекого прошлого актуальные для современности темы взаимоотношений философов и власти, а также ученых между собой. Так, появление Музея и библиотеки в Александрии было представлено в статье как результат стремления Птолемеев «чисто из политических видов» составить из двух образованностей, египетской и греческой, одну с целью «расположить общее мнение в пользу новой династии»[70]. Птолемей Сотер охарактеризован как правитель, сочетавший покровительство ученым с насмешливостью к пустословию философов и пресекавший «демократические выходки, на которые древние греки, подобно теперешним французам, не скупились»[71]. В качестве аргументов приведены рассказы о судьбе Феодора Киренаика, отвергавшего многобожие, которого Сотер отправил подальше от Александрии с поручением собирать книги по всей Греции, и Гегесия, которому за описание на лекциях жизни в самых мрачных красках и советы слушателям «или утопиться, или зарезаться» было запрещено философствовать[72]. Не менее показательной представлена и судьба поэта Сотада, члена Музея, который «задумал отделать Филадельфа за его нежность к сестре»: стихи удались, но Сотад был пойман и спущен в море в свинцовом ящике. Оценивая строгость Птолемев к проповедникам демократии и «глупостей вольнодумства» как совершенно обоснованную, автор статьи тем не менее сообщает, что некоторые знаменитые ученые и писатели — Феофраст, Хрисипп, Тимон, Феокрит, Арат, Менандр — несмотря на благоволение к ним правителей, не захотели присоединиться к Музею[73].

Тема взаимоотношений внутри ученого сообщества Александрийской школы также раскрывалась на нескольких примерах. Во-первых, автор отмечал, что в Египте, в отличие от Греции, «терпеть не могли философов в юбке»… за 900 лет летописи Александрийской школы «упоминают об одной только философке — Ипатии»[74]. Во-вторых, в статье рассказывалось о разделении философов на «секты», каждая из которых имела свой собственный стол во время трапез под председательством начальника, и их делении на «партии» во время ученых споров, но восприятии ими себя в качестве избранного высокого сообщества, членом которого может быть признан только человек с особыми дарованиями[75]. Наконец, автор уделял внимание

[70] *Александрийская школа* (1842) 30, 42.

[71] Там же, 39.

[72] Там же, 39, 43.

[73] Там же, 40, 44-45, 55

[74] Там же, 34.

[75] Там же, 33, 39, 56.

судьбе Зоила, который осмелился выступить против общепринятого мнения — «дерзнул критически разбирать недостатки Гомера»: «все закричали на него как на варвара и провозгласили низким завистником…Между тем, Зоил, прозванный бичом Гомера, был единственным здравомыслящим критиком того времени и один из всех судил хладнокровно»[76].

Представляется, что повышенное внимание к данным сюжетам в «Библиотеке для чтения» 1842 г. было неслучайным, отражая характерный для многих статей Сенковского подход к подаче сложного научного материала — публицистическое его осмысление для привлечения и удержания читательского интереса. Споры о возможности успеха для женщины в образовании и литературном творчестве, оформление литераторов в группировки вокруг издателей популярных журналов, интриги и нападки внутри писательского сообщества — эти вопросы были знакомы Сенковскому и его современникам не понаслышке. Дополнительную актуальность повествованию об Александрийской школе для части российских читателей могла придать осведомленность о принятии нового устава Императорской Санкт-Петербургской академии наук в 1836 г. и связанных с ним изменениях.

Акцент на сопоставлении классической древности и современности, приглашение к сравнению культурного наследия греков и римлян для более глубокого понимания роли античности в европейской истории и культуре заметны также в статьях «Библиотеки для чтения» 1841–1848 гг., посвященных искусству древних греков и римлян, театральному и пластическим.

Публикации об архитектуре, ваянии и живописи примечательны в нескольких отношениях. Во-первых, они знакомили читателей — на основе трудов В. Кузена и Т. Хоупа, в диалоге со взглядами Ф. Шеллинга, Г. Лессинга и Ф. Шатобриана — с отдельными примерами философского осмысления греко-римского художественного наследия современными авторами в контексте размышлений о сущности искусства[77], истории мирового искусства[78], отличительных чертах европейского искусства в древности и новое время[79]. Во-вторых, напоминали о ключевой роли древнегреческих философов в создании основ эстетической теории[80]. Наконец, несомненно стремление Сенковского убедить широкую публику в важности адекватного понимания произведений искусства древних греков и римлян. Например, исполнена едкой

---

[76] Там же, 57.

[77] *Изящные искусства* (1842); *О прекрасном и об искусстве* (1845).

[78] *История архитектуры* (1842).

[79] *Искусство и литература* (1848) 143, 145, 155, 166, 178.

[80] *О прекрасном и об искусстве* (1845) 72.

критики заметка о проекте герцога де Люина, одного из французских богачей, по воспроизведению статуи Афины, созданной скульптором Фидием для Парфенона, но утраченной и известной лишь по копиям и описаниям. Превознося Афину Парфенос как «чудный монумент греческого гения и языческой набожности», автор статьи объявляет лишенной всякого смысла попытку современного искажающего копирования: «можно биться об заклад, что это будет чучело»[81]. И напротив, высокой оценки удостоен этюд С.С. Уварова о Риме, в котором «государственный сановник является только как академик, эллинист, философ и изящный писатель», способный оценить произведения древнего искусства в вечном городе, призывает «сохранять для других, а не для себя, urbi et orbi, сокровища искусств посреди развалин мира, невозвратно разрушенного» и поэтически называет Рим городом-пристанищем для падших величий и разочарованных умов, в котором человек мыслящий не забывает свои скорби, но несет их бремя мужественнее[82].

Статьи «Библиотеки для чтения» о театре античного мира, увидевшие свет в начале 1840-х гг.[83], пришлись на своеобразный момент в истории русской периодики: внимание публики к театральному искусству оживилось в связи с началом издания журналов «Репертуар» (с 1839 г.) и «Пантеон» (с 1840 г.) и рецензиями на них В. Г. Белинского[84]. Во втором выпуске «Пантеона» за 1840 г. была опубликована статья А. А. Шаховского «Театр древних греков», в начальных строках которой автор заявлял: «В сущность и средства театра я вник»[85], — однако предметом изложения избрал только творчество Эсхила, Софокла и Еврипида. В «Библиотеке для чтения» в 1841 г. вышла статья «Закулисный мир древних греков и римлян», повествующая как о знаменитых драматургах древней Греции и Рима, так и малоизвестных авторах, а также раскрывающая удивительное многообразие источников для изучения

[81] *Проект о воспроизведении* (1845) 13.

[82] *Рим в 1843 г.* (1845) 69, 79.

[83] *Закулисный мир древних греков и римлян* (1841); *Гробница римского актера* (1842)

[84] *Белинский* (1840а), *Белинский* (1840б), *Белинский* (1840в).

[85] *Шаховский* (1840) 67

театральных представлений в античном мире[86], подчеркивая при этом «бесчисленные затруднения», с которыми сталкиваются исследователи[87]. Статья поразительна обилием фактов и специальных терминов, связанных с актерским составом театра и его устройством, причем каждый термин выделен курсивом и пояснен. Читателям сообщались занимательные сведения об особенностях подготовки к театральным представлениям и процедуре отбора пьес для постановки у афинян и римлян; об ограничениях, с которыми мог столкнуться драматический поэт, и уловках, которые пускались в ход для достижения успеха. Любители театра могли сравнить трудности, подстерегавшие древних авторов на пути к представлению своего труда зрителю, с препятствиями на пути к признанию у драматургов нового времени и увидеть их связь не только с уровнем литературного дарования авторов, но взглядами должностных лиц, вкусами зрителей, интригами соперников.

Взгляд на театр древних греков и римлян с непривычного ракурса — не как основу и образец для развития драматургии нового времени, но как интереснейшее явление общественной жизни из безвозвратно ушедшей в прошлое эпохи, воссоздание которого в деталях и подробностях требует необыкновенной учености и сопряжено с бесчисленными затруднениями из-за состояния дошедших до наших дней источников, — был для отечественной литературы начала 1840-х гг. новаторским, однако имя автора статьи обозначено не было. В «Воспоминаниях старого литератора» А. В. Старчевского со ссылкой на письмо А. Н. Майкова указано, что статья была обработана Коршем и переведена с английского[88], однако в статье 1855 г., опубликованной в «Справочном энциклопедическом словаре» под редакцией того же Старчевского тридцатью пятью годами ранее, автором обозначен Сенковский[89].

Своеобразным дополнением к представлению читателей об источниках для изучения античного театра стала короткая заметка об обнаружении гробницы римского актера времен Тиберия[90]. В статье приводился текст латинской надписи с переводом ее на русский язык об актере по имени Мутус

---

[86] В статье упомянуты более двадцати имен античных писателей – создателей трагедий и комедий (от Феспида до Афинодора, от Ливия Андроника до Гельвидия Приска); показаны источники сведений: не только литературные, но и археологические, в том числе изображения на вазах и фрески, обнаруженные во время новейших раскопок в Помпеях: *Закулисный мир древних греков и римлян* (1841) 92, 96.

[87] Там же, 57.

[88] *Старчевский* (1891) 342.

[89] *Сенковский* (1855) 376.

[90] *Гробница римского актера* (1842)

Аргутус, который изобрел искусство представлять адвокатов. Автор, во-первых, показывал расширение источниковой базы по истории театра древних греков и римлян за счет эпиграфических материалов, а во-вторых, давал пример интерпретации вновь обнаруженных сведений, предлагая публике экскурс о роли адвокатов в Риме, которые в период Республики были окружены почетом и уважением как защитники обиженных, но затем, поскольку обнаруживали все большую и большую алчность, повышая плату за свои услуги, превратились в объект насмешек в мимах. Таким образом, подробности из истории античного театра вновь преподносились публике в тесной связи с деталями повседневной жизни ушедшей в прошлое эпохи, которая является не элементом современной культуры, а составляет особый мир, воссоздание которого — предмет кропотливых ученых изысканий и требует специальной подготовки в области классической филологии, истории и археологии.

Интерес к повседневной жизни древних греков и римлян, их будничным заботам, является важнейшей чертой целого ряда публикаций «Библиотеки для чтения» 1841–1848 гг.[91] Основу шести из них составили сочинения немецкого филолога и профессора археологии В. А. Беккера — исторические романы «Галл» и «Харикл». Их размещение в отделении «Науки и художества», а не разделе «Иностранная словесность» выглядело парадоксальным, однако решение Сенковского по-видимому было продиктовано стремлением показать специфику сочинений Беккера. Значительно больше половины текстов обоих романов составляли обширные и подробные историко-филологические примечания и приложения-экскурсы[92], написанные с целью разъяснить массовому читателю исторические реалии далекого прошлого на основе обширного круга источников[93]. Очерки о семейной жизни римлян при Августе

[91] *Римский ужин* (1843); *Частная жизнь греков и римлян* (1847); *Семейная жизнь римлян и греков… Статья 1* (1848); *Семейная жизнь… Статья 2* (1848); *Семейная жизнь… Статья 3* (1848); *Семейная жизнь… Статья 4* (1848); *Семейная жизнь… Статья 5* (1848).

[92] В романе «Харикл. Сцены из жизни древних греков» примечания и экскурсы составили два тома из трех. Заглавия некоторых из них: Образование; Гетеры; Греческий дом; Книготорговля и библиотеки; Рынки и торговля; Гимназии; Еда; Симпозиумы; Игры; Похороны; Одежда; Обувь; Прически; Женщины. В романе «Галл. Сцены из римской жизни времен Августа» 25 экскурсов, в их числе: Римский брак; Воспитание детей; Римский дом; Рабы; Библиотеки; Книги и книготорговцы; Средства передвижения; Трактиры; Сады; Термы; Одежда; Еда; Напитки; Похороны.

[93] «Доктор Беккер… не довольствовался изучением всех дошедших до нас литературных памятников: он вдохновлялся развалинами падших государств; он обошел все музеи, и надписи, барельефы, статуи, вазы, медали, камеи часто говорили ему

и греков при Перикле, составленные П. Ольхиным по сочинениям Беккера, не столько излагали сюжетную линию каждого романа, сколько передавали содержание ученых экскурсов в укороченном и упрощенном виде, доступном для читателей, не имеющих углубленных познаний в древнегреческом и латыни. Эксперимент по адаптации профессорских романов Беккера не остался незамеченным: был удостоен похвалы в журнале «Репертуар и Пантеон»[94] и подтолкнул к полемике авторов, сотрудничавших с «Отечественными записками» — главным конкурентом «Библиотеки для чтения»[95], в очередной раз привлекая внимание литераторов и критиков к вопросу о том, как следует излагать античную историю для широкой публики.

Любопытный аспект античной повседневности раскрывался в статье, посвященной особенностям организация снабжения хлебом таких крупных центров античного мира, как Афины и Рим. Автор, основываясь на труде А. Дюро де ла Малля, показывал сложность изучения темы вследствие фрагментарности сведений, сомнительности многих известий и сложности их интерпретации. В качестве примера приводилась дискуссия по вопросу о численности населения Рима, без ответа на который не обойтись при изучении римских хлебных раздач, и перечислялись различные методы подсчетов: учет числа и размеров домов богачей и средней вместимости инсул, в которых проживали бедняки; сравнение сведений о населении Рима со свидетельствами о других древних городах, внимание к размерам общественных сооружений Рима в сопоставлении с размерами городских площадей нового времени; использование данных о погибших в периоды эпидемий в правление отдельных императорах и даже сравнение сведений о длительности пожаров в Риме при Нероне, в Лондоне 1666 г. и Москве 1812 г.[96] Заметим, что составитель статьи предостерегал читателей против модернизации истории, подчеркивал различия в образе правления, обычаях, нравственности и религии между древним и новым миром: «мы беспрерывно должны наблюдать за собой, чтобы избегнуть ошибки и не смешать учреждений и происшествий, которые, имея поверхностное сходство, совершенно противоположны по внутренней сущности»[97]. Автор тем не менее убежден, что изучение древней истории является полезным, помогая извлекать уроки из ошибок великих держав прошлого. Он провозглашал, что опыт Римской империи показывает

красноречивее и яснее самых знаменитых и добросовестных авторов»: *Частная жизнь греков и римлян* (1847) 172.

[94] *Достоевский* (1848) 80.

[95] *Ордынский* (1850) 33.

[96] *Хлебные законы в Афинах и Риме* (1846) 56–60.

[97] Там же, 48.

преимущества свободной торговли в сравнении с надеждами на подати с провинций: «золото проникает туда, где железо не может проложить себе дорогу»; «там, где продовольствие народа основано на системе провиантской заготовки хлеба, там малейшая ошибка в расчете, ничтожное повреждение колеса в административной машине может сделаться причиной недостатка в хлебе и даже голода»[98].

Заметное место в комплексе посвященных классической древности научных публикаций «Библиотеки для чтения» 1840-х гг. занимают статьи, связанные со сравнительной археологией и классической филологией, которые в одном из прижизненных очерков жизни и творчества Сенковского не просто названы его «любимыми предметами», но охарактеризованы как прибежище, в котором он надеялся найти отдохновение от нападок недоброжелателей и завистников, от вражды и соперничества[99].

Основу неустанного интереса Сенковского-редактора и Сенковского-профессора к материалам об археологических раскопках составляла, во-первых, уверенность, что данные археологии способны существенным образом расширить, дополнить или изменить научные представления о древнем мире, а во-вторых, убежденность, что рассказы об археологических открытиях могут стать прекрасным средством увлечь любознательных читателей в неведомый для них, но захватывающий мир древней истории и культуры.

Примечательно в этом отношении введение статьи «Подземная Этрурия»:

«По безотчетной привычке благоговеть перед Грецией и Римом нам както не верится или, точнее, не хочется верить, чтобы в Европе существовали другие образованные народы прежде чем процвело греческое искусство или загремело римское оружие <…> Случай привел науку к воротам целого города подземных гробниц, и она увидела там народ, который во времена основания Рима был уже наверху своего цветущего состояния»[100].

Этим шутливым пассажем открывается один из первых в отечественной литературе обзоров археологического изучения Этрурии, из которого публика узнала о загадках в составе этрусского вопроса, проблемах источниковой базы для изучения истории этрусков, трудностях интерпретации археологических материалов, полученных в результате открытия и изучения некрополей этрусских городов Тарквинии, Вульчи, Черветери. Автор статьи

---

[98] Там же, 67.

[99] *Сенковский* (1855) 373. Мы разделяем точку зрения В. А. Каверина о том, что статья была написана самим Сенковским, став его «авторской исповедью»: Каверин 1929, 217.

[100] *Подземная Этрурия* (1841) 73.

уделил внимание взглядам К. Нибура и Дж. Микали по вопросу о происхождении этрусков, выводам Дж. Микали и К. Мюллера о «национальном типе этрусков», основанным на фресковых изображениях, опровержению теории Ланци о родстве этрусского языка с греческим, дискуссии Ланци и Гелля относительно степени греческого влияния на искусство этрусков[101]. Составитель очерка представил читателям и собственные заключения о религии этрусков, возникшие из знакомства с их фресками, а также свои выводы об особенностях социального деления этрусков, сделанные на основе анализа надписей и данных археологии[102].

Описание отдельных фресок, ваз, саркофагов этрусков сопровождается в статье упоминаниями о трудностях сохранения находок и рассуждениями о наилучших способах их презентации широкой публике. Автор с похвалой отзывается о практике снятия копий с фресковых картин: «снятые очень тщательно, они сберегут для науки памятники, обреченные на скорое разрушение»[103]. Кроме того, он делится впечатлениями о модели этрусской гробницы: «Вы находитесь в святилище этрусской древности и видите около себя исторические предметы, но не встречаете ни одного из тех печальных образов разрушения, которые бы неприятно поразили вас в настоящей гробнице»[104].

К сожалению, имя составителя статьи о находках в некрополях древней Этрурии в журнале не обозначено, но широкий охват источников сведений об этрусках, профессиональная манера описания артефактов, прекрасная осведомленность о дискуссиях по рассматриваемым в статье вопросам, а также особый стиль обработки материалов, сочетающий занимательность изложения с умением ярко и ясно донести суть специальных ученых изысканий[105], характерны для писательской и редакторской манеры Сенковского.

Новым элементом в публикациях «Библиотеки для чтения», посвященных классической археологии, стал вопрос о подлинности находок. Так, сообщения об открытии римских восковых табличек в Венгрии и нового трактата Платона в одном из монастырей представлены как весьма сомнительные[106]. Отмечая, что обнаружение вещиц, уцелевших от блестящих времен Рима и Греции «становится для изыскателей древностей праздником, и все взапуски

---

[101] Там же, 74, 77, 93, 103–104

[102] Там же, 100–102, 105–108.

[103] Там же, 88.

[104] Там же.

[105] *Сенковский* (1855) 376; *Савельев* (1858) LXXXVI.

[106] *Открытие* (1842); *Открытие* (1848).

бросаются предлагать объяснения, строить новые теории и опровергать старые гипотезы»[107], автор статьи об издании археологом Массманом «очень ученой книги» о восковых дощечках раскрывает для читателей, как целый ряд нюансов их внешнего вида и начертанных в них текстов приводит к выводу о том, что это подделки. Шутливая ремарка о фантастической изобретательности мошенников и чрезмерной доверчивости антикваров, «жадных ко всему, что заржавело и сгнило»[108], призвана была показать сложности на пути развития античной археологии, ее увлекательность как занятия, похожего порой на детективное расследование, но главное, ее статус науки с особой методологией исследования, которая может достигать успехов только при условии специализированной антиковедческой подготовки.

Еще одним новшеством в публикациях «Библиотеки для чтения», посвященных античной археологии в период 1841–1848 гг., можно считать вопрос о форме изложения специализированных сведений, получаемых классической археологией, для широкого круга читателей. Поводом стала книга В. И. Классовского «Систематическое описание Помпеи и открытых в ней древностей»[109].

Сенковский, во-первых, критикует саму идею о систематическом описании находок в городе, открытом едва ли на одну пятую долю, и в условиях, когда предназначение почти каждого артефакта вызывает дискуссии и становится понятным лишь «от соприкосновения с самыми высокими и трудными вопросами классической эрудиции»[110]. Во-вторых, он отмечает, что сухое перечисление, без каких-либо комментариев и замечаний, найденных в ходе раскопок изделий из глины, стекла, мрамора, железа, — это для едва возникшей из могилы Помпеи «новое извержение», способное погубить весь интерес к неожиданно воскресшему городу. Сенковский утверждает, что важнее другое: живопись, резьба, надписи, понятие и растолкование сюжетов, сличение их с другими памятниками, определение их особенного местного значения; внимание к непримечательным для неопытного глаза простого наблюдателя деталям, способным подобно лучу яркого света пояснить многие страницы древней литературы; раскрытие для читателей важности упоминаемых артефактов исходя из оценки их новизны для науки и занимательности для искусства[111]. Наконец, иронизируя над наивностью ученых и

[107] *Открытие* (1842) 65

[108] Там же, 76.

[109] *Систематическое описание Помпеи* (1848).

[110] Там же, 14.

[111] Там же, 18–19.

нравственных примечаний автора книги, Сенковский убеждает читателей, что звание антиквария не присваивается каждому, кто только побывает в Помпее или прочитает книжку о ней[112]. Он доказывает, что классическая археология — это наука, и одного только усердия и трудолюбия недостаточно, чтобы избежать неудачных выражений, ложных выводов, промахов в определении новостей пустых и важных — для этого необходима серьезная антиковедческая подготовка.

Отметим, что Классовский хотя бы отчасти прислушался к замечаниям Сенковского: переизданная в 1849 г. книга получила новое название, без намека на «систематичность»[113]. Впрочем, автор не упомянул о каком-либо влиянии рецензии «Библиотеки для чтения»: в предисловии к обновленному изданию перечислены лишь положительные отзывы на первое издание — «лестные одобрения наших лучших журналов»[114].

Переходя к характеристике комплекса публикаций «Библиотеки для чтения», связанных с классической филологией, отметим их появление в качестве отклика на издание переводов сочинений античных авторов: «Одиссеи» Гомера, «Афоризмов» Гиппократа, трудов Платона и сатир Горация[115]. Рецензии на переводы публиковались в 1840-х гг. во многих популярных отечественных журналах, что по всей видимости было связано с зарождением филологического подхода к переводу классических сочинений в борьбе буквализма и лирических переложений[116]. Однако опубликованные в «Библиотеке для чтения» 1841–1848 гг. критические статьи Сенковского о переводах древнегреческих авторов заметно выделялись на фоне рецензий других критиков. Они представляли собой не столько разборы переведенных текстов, сколько оригинальные ученые трактаты: во-первых, о метрической системе стихосложения у древних греков, во-вторых, о жизни Гиппократа и его учении о болезни в контексте истории школ врачевания в древней Греции; наконец, об отличиях древнегреческой философии от новейшей и о жизненном пути и значении великих представителей древнегреческой мысли, создателей этики в Элладе — Сократа и Платона.

---

[112] Там же, 21–23.

[113] *Классовский* (1849).

[114] Там же, V. Классовский привел выходные данные отзывов, опубликованных в 1848 г. в четырех изданиях: «Отечественных записках», «Современнике», «Северной пчеле» и «Санкт-Петербургских ведомостях».

[115] *Март 1841. Новые книги* (1841); *Апрель 1841. Новые книги и брошюры* (1841); *О Ипократе* (1841); *Об Иппократе и его учении* (1841); *Пять сатир Горация* (1843); *Сочинения Платона* (1842) — далее цитируется по переизданию: *Сократ и Платон* (1859)

[116] Смышляева 2021б, 13.

Эти сочинения Сенковского любопытны переплетением в них серьезного с шутливым и сочетанием глубокого историко-филологического подхода с полемическим использованием античного материала. Озорной провокацией, иронично представленной читателям как «открытие, которое по меньшей мере, стоит шампольоновского ключа к египетским иероглифам»[117], были нотные записи для пения и фортепиано, демонстрирующие, как могли бы звучать «Илиада» и «Одиссея» (первая — строгая, торжественная, назидательно-духовная, вторая — более разнообразная, легкая и приятная)[118]. Однако вполне серьезным был поставленный Сенковским вопрос о том, как переводить Гомера, чтобы передать в его поэзии то, что восхищало древних[119]. В форму фельетона был облечен разгромный отзыв на книгу «Об Иппократе и его учении» С. Вольского[120]. Но статья, посвященная исправлению грубых промахов «виновника труда», написана в лучших традициях ученого изыскания[121]. В портретах Сократа и Платона на страницах отзыва о труде Карпова полемически заострены черты, намекавшие на сходство с редактором «Библиотеки для чтения»: первый «просто был остроумнейший и может быть умнейший человек своего времени, который постиг современников, презирал их в глубине души, любил тонко посмеяться над ними»[122]; второй «в совершенстве владел языком и юмором образованной беседы: самые тяжелые, самые темные, самые отвлеченные вопросы становятся под его пером ясными натуральными и улыбающимися»[123]. Характеристика недоброжелателей Платона — завистливых посредственностей, которые «терзали его немилосердно», — была словно составлена из обвинений критиков против Сенковского[124], лишь с иными названиями трудов:

«они кричали, что у Платона нет ничего своего; что все его сочинения набиты выписками чужих мыслей, что его “Беседы” —компиляция, “Тимей” — копия древней рукописи, “Республика” — переделка Протагоровых антилогий, юмор выкраден из комика Эпихарма, идеи бессовестно присвоены из книг Пифагора <…> что он пускается в туманные тонкости, хочет засыпать глаза пылью многословия, двусмысленностей <…> что, наконец, он не

[117] *Апрель 1841. Новые книги и брошюры* (1841) 15

[118] Там же, 23–24, 25–30, 33–37.

[119] Подробнее: Егунов 2001, 304–306.

[120] *О Иппократе* (1841), 51, 55, 56.

[121] *Об Иппократе и его учении* (1841).

[122] *Сократ и Платон* (1859), 268.

[123] Там же, 284.

[124] Подробнее см.: Каверин 1929, 58, 78, 116–118, 136–139; Гиляжева 2011, 325–327.

знает греческого языка и у него бездна солецизмов»[125].

Вместе с тем, Сенковский предстает в роли серьезного, не склонного к шутейности профессора словесности, когда формулирует условия для появления перевода античного текста, достойного подлинника. Непременными он полагает глубокое знание переводчиком классических языков и прекрасное владение родным языком; основательное понимание предмета, связанного с переводимым текстом, будь то особенности стихосложения, специфика врачевания или философские понятия; знание биографии, взглядов и особенностей языка переводимого автора; умение пожертвовать собственными воззрениями на предмет, чтобы не исказить воззрений и идей переводимого автора.

В целом, анализ комплекса научных публикаций «Библиотеки для чтения» 1841–1848 гг. свидетельствует о продуманной и многогранной системе репрезентации античного мира для широкого круга отечественных читателей. Ее основой был заявленный с первых лет существования журнала просветительский ориентир, предполагавший нацеленность на понятность и занимательность повествований об узкоспециальных вопросах классической филологии, археологии, истории. Важной чертой в создании образа классической древности на страницах «Библиотеки для чтения» в 1841–1848 гг. стал, на наш взгляд, заложенный целенаправленным редакторским отбором материалов фокус на вопросы повседневности и вещественного мира, художественной культуры и интеллектуальной жизни древних греков и римлян, открывающий широкие возможности для сопоставления Эллады и Рима, античности и современности. Научные обзоры и критические статьи по классической древности вовлекали читательскую публику с диалог с античностью, призванный помочь лучше понять не только прошлое древней Греции и Рима, но и специфику европейской культуры Нового времени. Еще одной особенностью репрезентации античности было неустанное стремление привлечь внимание читателей к самому процессу получения новых научных знаний о классической древности: проблемам полноты и достоверности сведений в литературных памятниках, трудностям в интерпретации вещественных и эпиграфических источников, ожесточенным дискуссиям исследователей и оставшимся без ответа загадкам. Наконец, отличительной чертой посвященных античности научных и критических публикаций «Библиотеки для чтения» в 1841–1848 гг. можно считать их заметный публицистический характер. Остроумные вступления, полемические выпады и смелые историче-

[125] *Сократ и Платон* (1859), 287–288.

ские параллели в текстах, ироничные пассажи в заключениях помогали воздействовать на публику, утверждая значимость критического мышления и ценность новых точек зрения на предмет, но предостерегая против дилетантизма и отстаивая необходимость серьезной антиковедческой подготовки и для создания переводов с классических языков, и для рассуждений об археологических открытиях или произведениях искусства древних, и при желании вступить на поприще исторического писателя.

Созданная в «Библиотеке для чтения» модель репрезентации греко-римской древности была уникальной для русской журналистики середины XIX века. Благодаря профессиональной подготовке Сенковского в области классических языков, его незаурядным литературным дарованиям и исключительной эрудиции изложение научных материалов сочетало научность и занимательность, глубокий историко-филологический анализ и публицистическую остроту, интерес к деталям и обобщающие философские истолкования; в комплекс сочинений изящной словесности были включены произведения, раскрывающие близость образцовых классиков проблематике Нового времени и новаторские подходы современных писателей к осмыслению литературного наследия древней Греции и Рима. Античность предстала перед читателями «Библиотеки для чтения» в притягательном образе цивилизации из далекого прошлого с уникальным культурно-историческим опытом, многие загадки которой еще ждут своего исследователя, и неисчерпаемого источника для творческого диалога времен, обращение к которому может помочь лучше понять современность. Эта модель стала для Сенковского, с одной стороны, средством популяризации античности для широкой публики, а с другой — способом поделиться с элитарным кругом высокообразованных читателей раздумьями о проблемах методологии античной истории, задачах перевода с классических языков, подходах к осмыслению значения исторического и культурного наследия древней Греции и Рима для современной Европы и России. В посвященных античности публикациях «Библиотеки для чтения» 1841–1848 гг. отразился и глубоко личный аспект осмысления классического наследия Сенковским в период выпавших на долю его журнала испытаний: в судьбах античных мыслителей он искал и находил примеры стойкости в отстаивании своих убеждений вопреки нападкам критиков и клевете недоброжелателей.

Сокращения

Александрийская школа (1842) — «Александрийская школа. Статья первая», *Библиотека для чтения* 53, отд. 3, 29–58.

Александрийская школа. Статья 2 (1842) — *«Александрийская школа. Статья вторая и последняя»*, *Библиотека для чтения* 53, отд. 3, 59–102.

Анакреон (1846) — [Ястребов А.] «Анакреон, А. Ястребова», *Библиотека для чтения* 75, отд. 1, 7.

Антигона (1846) — [Григорьев А. А.] «Антигона. Трагедия Софокла, А. Григорьева», *Библиотека для чтения* 77, отд. 1, 99–148.

Апрель 1841. Новые книги и брошюры (1841) — [Сенковский О. И.] «Апрель. Новые книги и брошюры», *Библиотека для чтения* 46, отд. 6, 1–66.

Ахматова (1889) — «Осип Иванович Сенковский (барон Брамбеус). Воспоминания Е. Н. Ахматовой», *Русская старина* 62, № 5, 273–312.

Белинский (1840а) — [Белинский В. Г.] «Репертуар Русского Театра, издаваемый И. Песоцким. Санкт-Петербург. В тип. А. Плюшара. 1840. Книжки 1 и 2. Пантеон русского и всех европейских Театров. Часть I. Издание книгопродавца В. Полякова. Санкт-Петербург. В тип. А. Плюшара. 1840», *Отечественные записки* 8, № 2, отд. 6, 68–74.

Белинский (1840б) — [Белинский В. Г.] «Репертуар русского театра, издаваемый И. Песоцким. Третья книжка», *Отечественные записки*, 9, № 4, отд. 6, 64–75.

Белинский (1840в) — [Белинский В. Г.] «Пантеон русского и всех иностранных театров. Март. № 3. Санкт-Петербург. 1840», *Отечественные записки* 10, № 5, отд. 6, 19–22.

Белинский (1843) — [Белинский В. Г.] «Русская литература в 1842 г.», *Отечественные записки* 26, №1, отд. 5, 1–25.

Библиографический список (1858) — «Библиографический список его сочинений», в: *Собрание сочинений Сенковского* (*Барона Брамбеуса*): В 9 томах. Т. 1. Санкт-Петербург, CXV–CXXXVIII.

Боги Греции (1846) — [Михайлов М. Л.] «Боги Греции. М. Михайлова», *Библиотека для чтения* 79, отд. 1, 8.

Бой (1845) — [Шершеневич И. Г.] «Бой (из пятой песни Энеиды), Шершеневича», *Библиотека для чтения* 70, отд. 1, 5–8.

Гомер-нищий (1845) — [Дуров С. Ф.] «Гомер-нищий, С. Дурова», *Библиотека для чтения* 72, отд. 1, 12–16.

Гробница римского актера (1842) — «Гробница римского актера времен Тиберия», *Библиотека для чтения* 54, отд. 7, 58–60.

Достоевский (1848) — Достоевский М. М. Сигналы литературные, *Пантеон и репертуар русской сцены* 3, № 5, отд. 8, 71–81.

Дружинин (1865) — Дружинин А. В. «Осип Иванович Сенковский», в: *Собрание сочинений* [в 8 томах]. Т. 7. Санкт-Петербург, 768-769.

Закулисный мир древних греков и римлян (1841) — [Сенковский О.И.] «Закулисный мир древних греков и римлян», *Библиотека для чтения* 48, отд. 3, 57–96.

Из Горация (1841) — «Из Горация, А.», *Библиотека для чтения* 48, отд. 1, 87–88.

Из Горация (1844) — [Крешев И. П.] «Из Горация, И. Крешева», *Библиотека для чтения* 65, отд. 1, 5.

Из Горация (1845) — [Крешев И. П.] «Из Горация. I. Лидии. II. Друг! Не всегда цветут холмы, И. Крешева», *Библиотека для чтения* 68, отд. 1, 13–14.

Из Ювенала (1848) — [Григорьев А. А.] «Из Ювенала. А. Григорьева», *Библиотека для чтения* 87, отд. 1, 5–7.

Изящные искусства (1842) — «Изящные искусства», *Библиотека для чтения* 50, отд. 3, 78–100.

Искусство и литература (1848) — [Стоюнин В. Я.] «Искусство и литература в древнем и новом мире. Статья первая. В. Стоюнина», *Библиотека для чтения* 90, отд. 3, 143–180.

История архитектуры (1842) — «История архитектуры (by Th. Hope)», *Библиотека для чтения* 50, отд. 3, 35–64.

История Святого града Ерусалима (1844) — «История Святого града Ерусалима, от времен апостольских и до наших», Библиотека для чтения 65, отд. 5, 33–48.

Кесарь (1846) — «Кесарь (Сен-Жюль)», *Библиотека для чтения* 75, отд. 1, 6–7.

Классовский (1849) — [Классовский В. И.] *Помпея и открытые в ней древности, с монографией Везувия и очерком Геркуланума. Соч. В. Классовского. С планами и пояснительными гравюрами* (*Второе, испавленное издание*). Санкт-Петербург.

Крюков (1841) — [Крюков Д. Л.] «О трагическом характере истории Тацита. Д. Крюкова», *Москвитянин*, ч. II, № 3, 119–128.

Лисистрата (1845) — [Карнович Е. П.] «Лисистрата. Комедия Аристофана. Перевод с греческого Евгения Карновича», *Библиотека для чтения* 73, отд. 1, 117–132.

Лукий (1842) — [Сенковский О. И.] «Лукий, или Первая повесть, Б. Б.», *Библиотека для чтения* 55, отд. 1, 75–132.

Любовь Дидоны (1845) — [Шершеневич И. Г.] «Любовь Дидоны (Из четвертой песни Энеиды), М. де-Ларю», *Библиотека для чтения* 68, отд. 1, 97–100.

Март 1841. Новые книги (1841) — [Сенковский О. И.] «Март 1841. Новые книги», *Библиотека для чтения* 45, отд. 6, 15–42.

Мемнонов колосс (1842) — [Барышов Е. Е.] «Мемнонов колосс, Е. Барышова», *Библиотека для чтения* 55, отд. 1, 67–69.

Михневич (1857) — [Михневич И. Г.] *Исторический обзор сорокалетия Ришельевского лицея, с 1817 по 1857 год*. Сост. инспектором лицея Иосифом Михневичем. Одесса.

Моя просьба (1841) — [Кропоткин Д.] «Моя просьба (подражание Горацию), Кн. Д. Кропоткина», *Библиотека для чтения* 44, отд. 1, 97.

Муза (1847) — [Михайлов М. Л.] «Муза, М. Михайлова», *Библиотека для чтения* 80, отд. 1, 11.

Надеждин (*1830*) — [Надеждин Н. И.] «Опыт перевода Горациевых од, В. Орлова», *Московский вестник, ч.* IV, 254–294.

Надеждин (*1837*) — [Надеждин Н. И.] «Виргилий, Н.Н.», *в: Энциклопедический лексикон.* Санкт-Петербург, 10, 353–368.

Наяда (1843) — [Крешев И. П.] «Наяда, И. Крешева», *Библиотека для чтения* 57, отд. 1, 11.

Некоторые из новейших раскопок (1841) — «Некоторые из новейших раскопок в Помпее», *Библиотека для чтения* 49, отд. 7, 4–12.

Новые толки о гомерическом эпосе (1847) — «Новые толки о гомерическом эпосе», *Библиотека для чтения* 84, отд. 7, 52–61.

О Иппократе (1841) — [Сенковский О. И.] «О Иппократе и его учении, и проч.», *Библиотека для чтения* 46, отд. 5, 49–98.

О прекрасном и об искусстве (1845) — «О прекрасном и об искусстве (статья В. Кузена)», *Библиотека для чтения* 72, отд. 3, 59–102.

Об Иппократе и его учении (1841) — [Сенковский О.И.] «Об Иппократе и его учении. Новое прагматическое сочинение», *Библиотека для чтения* 47, отд. 5, 1–70 .

Ордынский (1850) — [Ордынский Б. И.] «Греческие женщины. Б. И. Ордынского», *Отечественные записки* 68, № 1, отд. 2, 31–48.

Открытие (1842) — «Открытие римских восковых записных книжек в Венгрии», *Библиотека для чтения* 50, отд. 3, 65–77.

Открытие (1848) — «Открытие нового творения Платона», *Библиотека для чтения* 86, отд. 7, 5.

Отправление на охоту (1845) — [Шершеневич И. Г.] «Отправление на охоту (из четвертой песни Энеиды)», *Библиотека для чтения* 69, отд. 1, 1–2.

Первые четыре века христианства (1841) — «Первые четыре века христианства. Санкт-Петербург, 1841», *Библиотека для чтения* 48, отд. 5, 1–32.

Пленники (1849) — [Кронеберг А. И.] «Пленники. Комедия Марка Акция Плавта, А. Кронеберга», *Библиотека для чтения* 98, отд. 2, 1–48.

Подземная Этрурия (1841) — «Подземная Этрурия», *Библиотека для чтения* 49, отд. 3, 73–110

Проект о воспроизведении (1845) — «Проект о воспроизведении парфенонской статуи Минервы», *Библиотека для чтения* 68, отд. 7, 11-13.

Пять сатир Горация (1843) — «Пять сатир Горация. В стихах. Перевод с латинского [Ивана Матвеевича Муравьева-Апостола]. Москва, в тип. Университетской, 1843. 40 с.», *Библиотека для чтения* 60, отд. 6, 7–9.

Рим в 1843 г. (1845) — «Рим в 1843 г. Альтемпская овальная урна России. Парижское издание сочинений С.С. Уварова. Академические беседы в 135 верстах от Москвы», *Библиотека для чтения* 68, отд. 7, 69–88.

Римский ужин (1843) — «Римский ужин во времена Августа», *Библиотека для чтения* 58, отд. 7, 89–94.

Савельев (1858) — [Савельев П. С.] «О жизни и трудах О. И. Сенковского», в: *Собрание сочинений Сенковского* (*Барона Брамбеуса*)*:* в 9 томах. Т. 1. Санкт-Петербург, XI–CXII.

Семейная жизнь римлян и греков…Статья 1 (1848) — [Ольхин П. М.] «Семейная жизнь римлян при Августе и греков при Перикле. Статья первая, П. Ольхина»,

Библиотека для чтения 86, отд. 3, 95–146.

Семейная жизнь...Статья 2 (1848) — [Ольхин П. М.] «Семейная жизнь римлян при Августе и греков при Перикле. Статья вторая», *Библиотека для чтения* 87, отд. 3, 47–67.

Семейная жизнь...Статья 3 (1848) — [Ольхин П. М.] «Семейная жизнь римлян при Августе и греков при Перикле. Статья третья», *Библиотека для чтения* 87, отд. 3, 127–148.

Семейная жизнь...Статья 4 (1848) — [Ольхин П. М.] «Семейная жизнь римлян при Августе и греков при Перикле. Статья четвертая», *Библиотека для чтения* 88, отд. 3, 1–40.

Семейная жизнь...Статья 5 (1848) — [Ольхин П. М.] «Семейная жизнь римлян при Августе и греков при Перикле. Статья пятая и последняя», *Библиотека для чтения* 88, отд. 3, 45–65.

Сенковский (1855) — «Сенковский (Осип Иванович)», в: *Справочный энциклопедический словарь*. Издание К. Крайя: в 12 томах. Т. 9, ч. 2. Санкт-Петербург, 370–377.

Систематическое описание Помпеи (1848) — [Сенковский О. И.] «Систематическое описание Помпеи и открытых в ней древностей, с монографией Везувия и очерком Геркуланума, с планами и пояснительными гравюрами. Сочинение В. Классовского. Санкт-Петербург, 1848», *Библиотека для чтения* 88, отд. 5, 13–24 .

Смерть Дидоны (1845) — [Шершеневич И. Г.] «Смерть Дидоны (из четвертой песни Энеиды), Шершеневича», *Библиотека для чтения* 69, отд. 1, 2–8.

Сократ и Платон (1859) — Сенковский О. И. «Сократ и Платон. По поводу перевода сочинений Платона профессором Карповым», в: *Собрание сочинений Сенковского* (*Барона Брамбеуса*): в 9 томах. Т. 8. Санкт-Петербург, 257–290.

Сочинения Платона (1842) — [Сенковский О. И.] «Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии Карповым. Часть первая», *Библиотека для чтения* 53, отд. 5, 33–68.

Старчевский (1891) — Старчевский А. В. Воспоминания старого литератора. IV. История «Библиотеки для чтения», 1848–1856 гг., *Исторический вестник* 45, № 8, 307–342.

Теокрит (1843) — [Крешев И. П.] «Теокрит, И. Крешева», *Библиотека для чтения* 57, отд. 1, 5–6.

Хлебные законы в Афинах и Риме (1846) — «Хлебные законы в Афинах и Риме», *Библиотека для чтения* 79, отд. 3, 48–68.

Цезарь (1842) — [Майков А. Н.] «Цезарь, Аполлона Майкова», *Библиотека для чтения* 55, отд. 1, 67.

Частная жизнь греков и римлян (1847) — «Частная жизнь греков и римлян», *Библиотека для чтения* 84, отд. 3, 171–198.

Шаховской (1840) — Шаховской А. А. «История театра. Статья первая. Театр древних греков (посвящено П.М.Б.)», *Пантеон русского и всех европейских театров,* ч. 2, 67–83.

Эллада (1847) — [Михайлов М. Л.] «Эллада», *Библиотека для чтения* 80, отд. 1, 12.

Юлиан (1847) — «Юлиан Отступник», *Библиотека для чтения* 85, отд. 7, 124–143.

Carmen Amoebeum (1843) — «Carmen Amoebeum (перевод из Горация), С-та», *Библиотека для чтения* 58, отд. 1, 11–12.

Библиография / References

Ворбс, Г. Х. (1966) *Феликс Мендельсон-Бартольди. Жизнь и деятельность в свете собственных высказываний и сообщений современников*. Пер. с нем. В. Розанова. Москва.

Гаспаров, М. Л. (1986) «Стихотворения Катулла в переводах русских писателей XIX – XX вв.», в: Катулл. *Книга стихотворений*. Москва, 278–285.

Гиляжева, Г. З. (2011) «Осип Иванович Сенковский в оценке критиков и литературоведов», *Проблемы истории, филологии, культуры* 2 (32), 323–334.

Егоров, Б. Ф. (2001) Аполлон Григорьев – поэт, в: *Аполлон Григорьев. Стихотворения. Поэмы. Драмы*. Санкт-Петербург, 5–47.

Егунов, А. Н. (2001) *Гомер в русских переводах XVIII-XIX веков*. Москва.

Каверин, В. (1929) *Барон Брамбеус. История Осипа Сенковского, журналиста, редактора «Библиотеки для чтения»*. Ленинград.

Кнабе, Г. С. (2000) *Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России*. Москва.

Любжин, А. И. (2007) *Римская литература в России в XVIII — начале XX века*. Москва.

Орлицкий, Ю. Б. (2022) «Стиховые новации Ап. А. Григорьева-переводчика: дольник, верлибр, прозаическая миниатюра, прозиметрия, новая силлабика», *Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология* 6, 171–184.

Саврей, В. Я. (2011) *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*. Москва.

Смирнова, Е. Л. (2023) «Греко-римская древность на страницах журнала “Библиотека для чтения” в 1834–1840 гг.», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 17.2, 1161–1195.

Смирнова, Е. Л., Литинская, Е. П. (2025) «”Лукий, или Осел” (“Λούκιος ἢ ”Ονος”) в переложении О. И. Сенковского», *Проблемы исторической поэтики* 23.4, 25–70.

Смышляева, В. П. (2021а) «Крешев Иван Петрович», в: *Словарь Петербургских антиковедов XIX — начала XX века: в 3 томах*, Санкт-Петербург, 1, 395–397.

Смышляева, В. П. (2021б) Российские филологи-классики XIX века: «германовское» направление. Санкт-Петербург.

Теперик, Т. Ф. (2023) «”Антигона” Софокла в переводе Аполлона Григорьева: проблемы поэтики», *Русская словесность*1, 55–61.

Тункина, И. В. (2002) *Русская наука о классических древностях юга России* (*XVIII – середина XIX в.*). Санкт-Петербург.

Фролов, Э. Д. (1999) *Русская наука об античности: историографические очерки*. Санкт-Петербург.

Шаронова, А. В. (2000) «К проблеме взаимоотношений редактора и авторов «"Библиотеки для чтения"», *Русская литература* 3, 83–95.

Щербакова, Г. И. (2005) Журнал О. И. Сенковского «Библиотека для чтения» 1834–1856 годов и формирование массовой журналистики в России: дис. … д-ра филол. наук. Санкт-Петербург.

Ярхо, В. Н. (2000) «Пиотровский – переводчик Аристофана», в: Аристофан. *Комедии. Фрагменты*. Москва, 936–959.

References In Russian:

Vorbs, G. Kh. (1966) *Feliks Mendel'son-Bartol'di. Zhizn' i deyatel'nost' v svete sobstvennykh vyskazyvaniy i soobshcheniy sovremennikov* [*Felix Mendelssohn-Bartholdy. Life and Work in Light of His Own Statements and Contemporaries' Reports*]. Transl. from Germ. V. Rozanova. Moscow.

Gasparov, M. L. (1986) «Catullus' Poems Translated by Russian Writers of the 19th – 20th Centuries», in: Katull. *Kniga stikhotvoreniy* [*Book of Poems*]. Moscow, 278–285.

Gilyazheva, G. Z. (2011) «Critique and Literary Critic Assessment of O. I. Senkovsky», *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [*Journal of Historical, Philological and Cultural Studies*] 2 (32), 323–334.

Egorov, B. F. (2001) «Apollon Grigor'ev, the poet», in: *Apollon Grigor'ev. Stikhotvoreniya. Poemy. Dramy* [Apollon Grigor'ev. Poems. Verses. Dramas]. St. Petersburg, 5–47.

Egunov, A.N. (2001) *Gomer v russkikh perevodakh XVIII-XIX vekov* [*Homer in Russian Translations of the 18th-19th Centuries*]. Moscow.

Kaverin, V. (1929) *Baron Brambeus. Istoriya Osipa Senkovskogo, zhurnalista, redaktora «Biblioteki dlya chteniya»* [*Baron Brambeus. The story of Osip Senkovsky, journalist, editor of the Library for Reading*]. Leningrad.

Knabe, G. S. (2000) *Russkaya antichnost'. Soderzhanie, rol' i sud'ba antichnogo naslediya v kul'ture Rossii* [*Russian antiquity. The content, role and fate of the ancient heritage in the culture of Russia*]. Moscow.

Lyubzhin, A. I. (2007) *Rimskaya literatura v Rossii v XVIII — nachale XX veka* [*Roman Literature in Russia in the 18th — Early 20th Centuries*]. Moscow.

Orlitsky, Yu. B. (2022) «Verse innovations of Apollon Grigoriev as a translator: accentual verse, vers libre, prose miniature, prosimetrum, new syllabics», *Vestnik Moskovskogo universiteta. Series 9. Filologiya* [*Moscow State University Bulletin. Series 9. Philology*] 6, 171–184.

Savrey, V. Ya. (2011) *Aleksandriyskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoy mysli* [*The Alexandrian School in the History of Philosophical and Theological Thought*]. Moscow.

Smirnova, E. L., Litinskaya, E. P. (2025) «"Lucius, or the Ass" as adapted by O. I. Senkovsky», *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*], 23.4, 25–70.

Smirnova, E. L. (2023) "Greco-Roman Antiquity in *The Library for Reading* journal of 1841-1848", *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 17.2, 1161–1195.

Smyshlyaeva, V.P. (2021a) «Kreshev Ivan Petrovich», in*: Slovar' Peterburgskikh antikovedov XIX — nachala XX veka: v 3 tomakh* [*A biographical dictionary of St-Petersburg classicists in the 19th – early 20th centuries: in 3 volumes*]. St. Petersburg, 1, 395–397.

Smyshlyaeva, V. P. (2021b) *Rossiyskie filologi-klassiki XIX veka: «germanovskoe» napravlenie* [*Russian Classical Philologists: "Germanic Trend": a Biographical Dictionary*]. St. Petersburg.

Teperik, T. F. (2023) «"Antigone" by Sophocles in the Translation of Apollon Grigoryev: Problems of Poetics», *Russkaia slovesnost'* 1, 55–61.

Tunkina, I. V. (2002) *Russkaya nauka o klassicheskih drevnostyah yuga Rossii* (*XVIII – seredina XIX*

v.) [*Russian science of the classical antiquities of the south of Russia* (*XVIII - middle of the XIX century*)]. St. Petersburg.

Frolov, E. D. (1999) *Russkaya nauka ob antichnosti: istoriograficheskie ocherki* [*Russian Science of Antiquity: Historiographical Essays*]. St. Petersburg.

Sharonova, A. V. (2000) «On the problem of the constitution of the editor and authors of the "Library for Reading"», *Russkaya Literatura* [*Russian Literature*] 3, 83–95.

Shcherbakova, G. I. (2005) *Zhurnal O. I. Senkovskogo «Biblioteka dlya chteniya» 1834–1856 godov i formirovanie massovoy zhurnalistiki v Rossii: dis. ... d-ra filol. nauk* [O. I. Senkovsky's Journal "Library for Reading" of 1834–1856 and the Formation of Mass Journalism in Russia*: DSc Dissertation Thesis*]. St. Petersburg.

Yarkho, V. N. (2000) «Piotrovsky, the translator of Aristophanes», in: Aristofan. *Komedii. Fragmenty* [*Comedies. Fragments*]. Moscow, 936–959.

Перипатетики в досоветской интеллектуальной литературе

(вторая половина XVIII – начало XX вв.)

О. С. Егорова
Институт философии и права СО РАН
oksana12egorova@gmail.com

Oksana Egorova
Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

Peripatetics in pre-soviet intellectual literature
(the second half of the 18th to the early 20th centuries)

Abstract: The article examines publications of various genres by Russian authors from the second half of the 18th to the early 20th centuries, which contain information about Aristotle's closest students, collaborators, and followers who lived in the 4th–3rd centuries BCE. Using these works as examples, demonstrating the history dissemination of knowledge about such figures as Theophrastus, Aristoxenus, Dicaearchus, Eudemus, and others, conclusions are drawn about the peculiarities of the reception of the Peripatetic legacy in Russian culture. Specifically, it demonstrates that, on the one hand, the Peripatetics remained little known to the Russian intellectual public throughout the period under study. On the other hand, their legacy remained relevant, and in addition to scholarly pursuits (research and translation), it was repeatedly used for didactic and educational purposes. The work also contains additions to the history of Russian Aristotelian studies. The results of the study, presented in the form of a "Bibliographic List," are published as an appendix to the article.

Keywords: Theophrastus, Aristotle, Peripatetics, classics in Russia, Russian philosophy, intellectual literature, reception of antiquity.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01811, https://rscf.ru/project/24-28-01811/ // The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation No. https://rscf.ru/project/24-28-01811/.

Ученикам и последователям Аристотеля отведено более скромное место в отечественной интеллектуальной литературе, чем персоналии самого Стагирита.

© О. С. Егорова, 2026

DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-511-544

Это закономерно, учитывая объем дошедшего до наших дней наследия Аристотеля, а также масштабность фигуры философа и ее значения для западной и русской культуры. Тем не менее, на протяжении исследуемого периода мы обнаруживаем неоднократные обращения к перипатетикам в публикациях различных жанров. Среди них научные и публицистические работы (как напрямую посвященные отдельным персоналиям, так и содержащие обстоятельные отсылки); энциклопедические статьи (где представлены биографические сведения о философах); обзоры и рецензии на труды российских и иностранных авторов, посвященные перипатетикам; переводы на русский язык как работ зарубежных авторов, так и, что более существенно, – сочинений и отдельных фрагментов из перипатетического наследия.

Одним из результатов исследования является «Библиографический перечень» публикаций отечественных авторов второй половины XVIII – начала XX вв., посвященных перипатетикам. В его основе лежат исправленные и дополненные библиографические материалы (как современные[1], так и более раннего периода[2]). Оформленный в качестве приложения «Перечень» структурирован по отдельным персоналиям античных философов.

Содержание основной части статьи разделено на разделы. Часть из них посвящена фигурам известнейших учеников Аристотеля – Теофрасту, Аристоксену, Дикеарху и Евдему, сведения о которых наиболее часто встречаются в отечественной литературе. Прочие ученики, сотрудники и последователи перипатетической школы, жившие в IV–III вв. до н. э., обращение к чьим персонам более редко, представлены в общем разделе. Также внесены дополнения к перечню публикаций русских авторов, посвященных Аристотелю. Рассмотренный нами массив интеллектуальной литературы (как и предложенный «Перечень»), посвященной перипатетикам, не претендует на исчерпывающую полноту, однако дает общие представления об особенностях восприятия античного наследия в интеллектуальных кругах прошлого.

Теофраст

Из числа аристотелевых учеников Теофраст является наиболее популярной фигурой в отечественной интеллектуальной литературе. Немногие из его трудов сохранились до нашего времени, но наиболее значимые из них переводились на русский язык, к наследию философа обращались исследователи,

---

[1] *Классическая древность в Журнале Министерства народного просвещения (ЖМНП): Аннотированный указатель статей 1834–1917 гг.* 2015.

[2] Ященко 1915; Прозоров 1898.

выходили рецензии и отзывы на публикации российских и зарубежных авторов, посвященные Теофрасту, ему уделялось внимание и в справочной литературе. Так из обширного наследия философа до наших дней сохранились в полном объеме два ботанических трактата – «О причинах растений» («Περὶ φυτῶν αἰτιῶν», «De causis plantarum»), «История растений» («Περὶ φυτῶν ἱστορίας», «Historia plantarum») и «Характеры» (= «Этические характеры»; «Ἠθικοὶ χαρακτῆρες»); многочисленные иные трактаты по философии, метафизике, физике, этике, истории, теории литературы, музыке, минералогии и прочим дисциплинам, полный список заглавий которых приводится у Диогена Лаэрция, известны лишь по отдельным фрагментам[3].

Однако всего этого оказалось недостаточно, чтобы личность Теофраста стала популярной в исследуемой литературе. Поэтому на протяжении изучаемого периода его имя оставалось малоизвестным отечественной интеллектуальной публике. Так в конце XIX в. один из авторов отмечал[4], что, не считая статьи Б. И. Ордынского[5] о Теофрасте, вышедшей в 1850 г., античный философ остается почти неизвестным в России. Сам Б. И. Ордынский также констатировал снижение интереса к Теофрасту, в частности, к его «Характерам», во всей европейской науке первой половины XIX в. По его мнению, это было связано с тем, что в XVIII в. классическая филология была более практически направленной, чем современная автору научно ориентированная дисциплина, мало интересующаяся такими авторами как Теофраст, писавшими преимущественно «о будничной жизни»[6]. Отмечалась нерелевантность ботанических трактатов Теофраста, не способствовавших научному прогрессу[7]. О малоизвестности Теофраста отчасти свидетельствует и плохая осведомленность об истории переводов его трудов на русский язык. Так один из авторов, указывая библиографические сведения о первом переводе «Характеров», ошибочно приводит иную фамилию переводчика, о чем подробнее скажем ниже[8].

---

[3] Стратановский 1974, 56; Диоген Лаэртий, *Жизни философов* 5, 36–51.

[4] Z. (1888) *Филологические записки* 1, 1.

[5] Ордынский Б. И. (1850) «Характеры Феофраста. (Ист.-лит. статья)», *Современник*, т. 23, № 9 (сентябрь), 37–72.

[6] Там же, 38, 71–72.

[7] Корш В. Ф. (1880) «Аристотель – Теофраст», в: *Всеобщая история литературы*, т. 1, ч. 2, СПб., 1204.

[8] Слепцов А. А. (1894) «"Характеристики" Теофраста и Ла-Брюйера», *Мир Божий* 11, 24.

Энциклопедии. В энциклопедической литературе статьи о Теофрасте появляются довольно поздно, преимущественно на рубеже XIX–XX столетий[9]. В них философ представлен читателям в качестве ученика Платона и Аристотеля, известного своими трудами в области ботаники, реже – минералогии и философии. Описанию ботанических трактатов перипатетика посвящена значительная часть содержания единственной обширной энциклопедической статьи о Теофрасте[10], написанной известным биохимиком и ботаником Г. А. Надсоном.

Переводы на русский язык. Возможно, что структура изложения материала нижеследующего раздела затруднит у читателя восприятие текста, поскольку в нем мы не всегда придерживаемся хронологии. Однако, ввиду содержательных особенностей текста, мы целенаправленно ориентируемся на полноту переводов отдельных трудов Теофраста: 1) полные, 2) неполные переводы «Характеров» и 3) фрагментарные переводы иных произведений философа. Вводя данное деление, далее мы будем придерживаться его.

***Характеры* (*полные переводы*).** Первые переводы отдельных работ Теофраста появились еще во второй половине XVIII в., однако до сих пор корпус его сочинений представлен на русском языке не в полном объеме. В исследуемый период наиболее востребованными являлись «Характеры». Впервые трактат полностью был переведен на русский язык в 1772 г. юристом, правоведом и переводчиком при Академии наук А. Я. Поленовым[11]. При переводе автор опирался на два текста: классическое издание «Характеров» на латинском языке под редакцией И. Казобона (1592 г.), а также перевод на французский язык, выполненный Ж. де Лабрюйером[12] (1687 г.). Издание также снабжено сокращенным переводом «Введения» Ж. де Лабрюйера, содержащим сведения об истории появления «Характеров» Теофраста и биографию античного деятеля. В русском editio princeps «Характеров» указаны лишь инициалы переводчика, но в настоящее время авторство Поленова не подлежит сомнению. Ранее, вероятно, из-за отсутствия полного имени переводчика в первом издании, а также в силу малой известности в России персоналии Тео-

---

[9] Теофраст (1901), в: *Энциклопедический словарь.* Ред. К. К. Арсеньев. Том XXXIIA. Тай – Термиты. СПб., 915–917; Феофраст (1897), в: *Настольный энциклопедический словарь.* Том VIII. Сладкое дерево – V. М., 5357.

[10] Фактически в данном томе энциклопедии содержатся две статьи о Теофрасте: развернутая, написанная Г. А. Надсоном (Теофраст (1901), в: *Энциклопедический словарь*, 915–917), и типовая, краткая, составленная Э. Л. Радловым (Там же, 917).

[11] Поленов А. Я. (1772) *«"О свойстве нравов человеческих" Теофраста».* Пер. с лат. СПб.

[12] Там же, 30–31.

фраста, в последующих библиографических описаниях встречались неточности. Так в справочнике А. С. Ященко автором данного перевода указан «Алексей Протасов»[13]. По всей видимости, здесь имеется ввиду анатом А. П. Протасов, исполнявший обязанности управляющего переводным отделом при Академии наук в период выхода перевода «Характеров». Общественный деятель А. А. Слепцов в статье, посвященной Теофрасту, вероятно, воспроизводя имя переводчика по памяти, ошибочно именует его «А. Поспеловым»[14].

Следующий полный перевод «Характеров» Теофраста на русский язык осуществил филолог, блестящий переводчик античных текстов В. А. Алексеев. Выдающаяся личность, он оставил после себя ряд переводов классиков греческой и римской литературы (Плутарха, Еврипида, Эсхила и пр.), а часть его наследия, до сих пор хранится в рукописном виде[15]. Перевод «Характеров» В. А. Алексеева, впервые вышедший[16] в 1888 г. и переизданный[17] автором с учетом поправок в 1893 г., пользовался популярностью. Фрагменты перевода использовались современниками в учебных целях[18]; труд В. А. Алексеева не потерял актуальности и в советское время[19]. Авторы неоднократно выходивших рецензий отмечали[20] значимость для русской культуры появления перевода. Критики указывали на профессионализм переводчика, подчеркивая достоинства текста (в частности, хороший литературный стиль, одновременно близкий по содержанию к оригиналу и легко воспринимаемый читателями) и его недостатки (наиболее существенные – наличие анахронизмов

[13] Ященко 1915, 98.

[14] Слепцов А. А. «Характеристики…», 24.

[15] Рукописные материалы В. А. Алексеева хранятся в Рукописном отделе Пушкинского дома (ИРЛИ РАН) в составе личного фонда № 642.

[16] «Теофраст. Характеристики» (1888). Пер. с греч. В. Алексеева, *Пантеон литературы*, т. 1, 1–32.

[17] Алексеев В. А. (1893) *«Библиотека греческих и римских классиков в русском переводе. V. Теофраст. Характеристики* (*Χαρακτήρες*)». Пер. с греч. Изд. 2-е, испр. СПб.

[18] Так в одном из учебных пособий по литературе за 1893 г. содержится перевод трех глав (X. Скупой, XXII. Скряга, XXX. Алтынник), взятых из «Характеров» Теофраста в переводе В. А. Алексеева (См.: *Типы скупого в произведениях литературы русской и иностранной* (1893). Серия: Русская классная библиотека, издаваемая под ред. А. Н. Чудинова. Пособие при изучении русской литературы. СПб., Вып. XV-й, 141–144).

[19] Так Г. А. Стратановский при работе над переводом «Характеров» Теофраста опирался на второе издание В. А. Алексеева (Стратановский 1974, 56).

[20] «Книжные новости» (1889), *Журнал Министерства народного просвещения* 2, ч. CCLXI, отд. 9, критика и библиография, 424–425; *Русская Мысль* (1888), 7, библиографический отдел, 343–344; Z. (1888), *Филологические записки* 1, отд. библиографии, 1–2.

и отсутствие примечаний к переводу в первом издании; замечания, учтенные В. А. Алексеевым в переиздании).

***Характеры* (*переводы фрагментов*).** Помимо полных переводов в исследуемый период неоднократно публиковались переводы отдельных глав из «Характеров» Теофраста. В 1771 г. в журнале для занимательного чтения «Трудолюбивый муравей» вышел перевод (вероятнее всего, с латинского языка) главы «О притворстве» (= I. «Ирония»)[21]. Имя переводчика остается спорным, поскольку в конце перевода оно не указано, а далее в разделе приведены инициалы сразу двух человек. Первый – «И. В.»[22] обозначен после перевода текста, следующего сразу за главой из «Характеров»; однако данные инициалы могут относиться к автору переведенного текста, а не к переводчику. В последнем случае, вероятнее всего, они принадлежат публиковавшимся в журнале И. У. Ванслову, либо И. А. Вейдемайеру. За вторыми инициалами, приведенными далее, после перевода следующей «прибасочки», стоящей в конце раздела – «перевел И. М.»[23], предполагается персоналия И. К. Мошкова.

В 1790-х гг. в одном из немногочисленных сибирских научно-литературных журналов XVIII в. «Библиотека ученая, экономическая, нравоучительная, историческая и увеселительная» был опубликован перевод на русский язык восьми глав из «Характеров» Теофраста: «О притворстве» (= I «Ирония»), «О пустословии» (= III «Пустословие»), «О невежливости» (= IV «Неотесанность»), «О недоверчивости» (= XVIII «Недоверчивость»), «О человеке, нетерпимом в обществе за неопрятность свою» (= XIX «Нечистоплотность»), «О злословии» (= XXVIII «Злоязычие»), «О хвастовстве» (= XXIII «Бахвальство»), «О человеке, делающем все не вовремя» (= XII «Бестактность»)[24]. Переводы помещены в разделе «нравоучительных статей», однако имя переводчика, как и издание, по которому они были сделаны, к сожалению, неизвестны.

---

[21] «О притворстве. Из характеров или нравоописаний Феофрастовых» (1771), *Трудолюбивый Муравей* 22, 172–174.

[22] Там же, 175.

[23] Там же.

[24] «Феофрастовы характеры или свойства людей» (1794a), в: *Библиотека ученая, экономическая, нравоучительная, историческая и увеселительная*. Тобольск. Часть IX, 125–134; «Феофрастовы характеры или свойства людей» (1794b), в.: Там же. Часть X, 127–134.

К Теофрасту неоднократно обращались и в XIX в. Так филолог-классик и переводчик Б. И. Ордынский в своей статье[25] при описании 27 теофрастовых характеров в качестве наглядного примера приводит перевод многочисленных цитат из античного трактата. При переводе «Характеров» он использовал «издание Аста (1816 года)»[26], под которым, предположительно, имеется в виду некая редакция древнегреческого текста, подготовленная немецким филологом Г. А. Ф. Астом. В справочной литературе мы обнаруживаем указание, что в работе переводчика и библиографа Н. Д. Мизко[27] приводится «перевод 4-х характеристик Феофраста)»[28]. В настоящее время издание Н. Д. Мизко является библиографической редкостью, поэтому более подробная информация о переводе отсутствует. Кроме того, авторский перевод XVI главы «Суеверие» содержится в фундаментальном научном труде историка литературы и переводчика В. Ф. Корша, посвященном истории греческой литературы[29]; а перевод главы VIII «Вестовщичество» (вероятно, с французского языка) приводится в статье А. А. Слепцова[30].

Иные работы Теофраста (переводы фрагментов). Обращение переводчиков к прочим трактатам Теофраста фиксируется, начиная с конца XIX в. Так в 1885–1887 гг. в философском отделе журнала «Вера и разум» публиковался перевод на русский язык изречений пятидесяти древнегреческих мыслителей, взятых преимущественно из трудов Диогена Лаэрция и дополненных сведениями из Стобея, Плутарха и прочих авторов. Каждый раздел, составленный и переведенный библеистом, филологом и переводчиком И. Н. Корсунским, также сопровождался биографическими сведениями об античных философах[31]. В разделе, посвященном Теофрасту[32], приводится 29

---

[25] Ордынский Б. И. (1850) «Характеры Феофраста. (Ист.-лит. статья)», *Современник*, т. 23, № 9 (сентябрь), 37–72.

[26] Там же, 41.

[27] Мизко Н. (1865) *Книга для чтения при изучении истории древней классич. Поэзии.* Москва.

[28] Прозоров 1898, отд. II, 87.

[29] Корш В. Ф. «Аристотель – Теофраст», 1203–1204.

[30] Слепцов А. А. *«Характеристики...»*, 22.

[31] Корсунский И. Н. (1885) «Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэрция, Плутарха, Стобея и др.», *Вера и разум* 1, ч. 1 (январь), отд. 2, 35, 39.

[32] Корсунский И. Н. (1887) «41. Феофраст. Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэрция, Плутарха, Стобея и др.», *Вера и разум* 9, кн. I (май), отд. II, 448–450.

нравоучительных изречений из Диогена Лаэрция («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»), Стобея («Florilegium») и Плутарха («De amore fratrum»). Пассажи из нескольких трактатов Теофраста приводятся в комментированном сборнике переводов на русский язык фрагментов из античных авторов, содержащих сведения о территории Кавказа и Северного Причерноморья, составленном филологом-классиком и эпиграфистом В. В. Латышевым[33]. Преимущественно это фрагменты из «Истории растений», а также отдельные цитаты из сочинений «О причинах растений», «О камнях», «О ветрах» и из «Фрагментов». Перевод сделан с научного издания текстов Теофраста на древнегреческом языке, подготовленного немецким ботаником Ф. Г. Виммером[34]. Значительный по объему перевод фрагментов из трактата Теофраста «Об ощущениях» («Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν», «De sensu» / «De sensibus», «De sensu et sensibilibus») содержится в переведенной на русский язык монографии «Первые шаги греческой науки» французского математика П. Таннери[35]. Посвященная истории древнегреческой философии до Сократа, она снабжена сборником сохранившихся фрагментов из текстов античных философов, также вошедших в состав русскоязычного издания. Приложение к монографии, практически полностью подготовленное филологом-классиком Г. Ф. Церетели (кроме фрагментов из Эмпедокла, переведенных историком философии, переводчиком Э. Л. Радловым), примечательно тем, что является первым отечественным изданием досократиков. При переводе текстов античных авторов (в том числе Теофраста) Г. Ф. Церетели использовал древнегреческий текст по изданию Г. Дильса[36], выбирая места, имеющие прямое отношение к работе П. Таннери[37]. Здесь содержится перевод фрагментов 1–4, 7–37 из трактата «Об ощущениях», представляющего собой отрывок из истории физики Теофраста, где изложены античные теории ощущения и их критика.

Научные работы. Научные и научно-публицистические работы о Теофрасте – редкое явление в русской интеллектуальной литературе. Они при-

---

[33] Латышев В. В. «Феофраст» (1890), в.: *Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе.* Т. I. Греческие писатели. СПб., 385–388.

[34] См.: Wimmer, Fr. (1854–1862) *Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia. Ex. recorn.* Lipsiae, Sumptibus et typis B. G. Teubneri, 3 voll.

[35] «Теофраст. Об ощущениях» (1902). Пер. с греч. Г. Ф. Церетели, в.: Таннери П. *Первые шаги греческой науки*. Приложение. СПб., 106–119.

[36] См.: Diels, H. (1879) *Doxographi Graeci.* Berlin: Reimer.

[37] См.: Таннери, П. (1902) Приложение, в: *Первые шаги греческой науки*. Пер. с греч. Г. Ф. Церетели. СПб., 2.

ходятся на вторую половину XIX в. и за редким исключением посвящены «Характерам». Первой, и, пожалуй, единственной обширной публикацией, содержащей биографию и подробный анализ «Характеров» Теофраста (с элементами перевода), является статья Б. И. Ордынского[38]. В ней автор, актуализируя античный трактат, приводит комментированный разбор каждого из 27 человеческих типажей, представленных в сочинении, сгруппировав их по схожести недостатков. Изложенный в доступной форме материал на несколько десятилетий оставался единственным источником знаний, подробно знакомящим широкую читательскую аудиторию с содержанием «Характеров». Само обращение Б. И. Ордынского к перипатетикам не было случайным, поскольку Теофраст, как и Аристотель[39] входили в область его научных интересов.

Еще одной работой, предназначенной для широкой читательской аудитории, является научно-литературная статья публициста и общественного деятеля А. А. Слепцова[40]. Посвященная истории публикации и анализу сочинения французского моралиста и писателя XVII в. Ж. де Лабрюйера «"Характеры" Теофраста, переведенные с греческого, с характерами и нравами нашего века»[41], она содержит раздел, непосредственно относящийся к Теофрасту. Работа Ж. де Лабрюйера, одним из прототипов для создания которой послужили «Характеры», включает перевод последних, а также авторские очерки, описывающие характеры и нравы людей его эпохи, количество которых пополнялось в каждом последующем издании. В связи с этим А. А. Слепцов приводит в статье биографическую справку о Теофрасте, общие сведения о «Характерах» и содержательных особенностях трактата, помимо прочего, ссылаясь[42] на вышеописанную статью Б. И. Ордынского.

Другая работа о Теофрасте, опубликованная в сборнике материалов «Melanges greco-romains», посвященных греко-римской тематике и входящем в состав «Вестника Императорской Академии наук Санкт-Петербурга» (где публиковались работы на французском, латыни и немецком языках),

---

[38] Ордынский Б. И. «Характеры Феофраста…».

[39] По «Поэтике» Аристотеля спустя несколько лет Б. И. Ордынский защитил диссертацию «О поэзии Аристотеля», за которую получил степень магистра; а сам античный трактат он перевел на русский язык. См.: Ордынский Б. И. (1854) *«О поэзии. Соч. Аристотеля»*, пер., излож. и объясн. Б. Ордынский. М.: тип. В. Готье.

[40] Слепцов А. А. *«Характеристики…».*

[41] См.: De La Bruyere, J. (1687) *Les Caracteres de Theophraste, traduits du grec, avec les Caracteres ou les Moeurs de ce siecle.* Paris.

[42] Слепцов А. А. *«Характеристики…»,* 20.

представляет интерес лишь для узкой аудитории специалистов. Это критические заметки[43] к трудам Теофраста[44], написанные немецким и российским филологом-классиком А. К. Науком. Вышедшие на немецком языке с использованием древнегреческой терминологии, они представляют собой лаконичные филологические замечания к интерпретациям античных текстов.

Рецензии. Помимо описанных выше рецензий на переводы В. А. Алексеева, также встречаются публикации, посвященные работе французского юриста Р. Дареста «Наука права в древней Греции»[45]. Она представляет собой изложение общих принципов античного законодательства на основе трудов Платона («Государство» и «Законы»), Аристотеля («Афинская полития», «Политика», «Риторика», «Этика») и Теофраста (фрагменты «Рассуждений о законах»). Уже в год своего издания сочинение Р. Дареста стало известно отечественной интеллектуальной публике по аннотации, вышедшей в «Филологическом обозрении»[46] и обширной рецензии филолога-слависта и историка славянского права Ф. Ф. Зигеля, опубликованной[47] в «Журнале Министерства народного просвещения» (далее – «ЖМНП»). Автор последней, высоко оценивая исследования Р. Дареста в области истории права, приводит краткий пересказ содержания рецензируемой работы, знакомя читателя с его ключевыми положениями.

Переводы иностранных работ. Сведения о Теофрасте читатель также мог почерпнуть из работ иностранных авторов, переведенных на русский язык. В качестве примера приведем перевод ставшей широкоизвестной в России публикации французского писателя и популяризатора науки

---

[43] Наук А. (1866) «Крит. заметки к Характерам Феофраста», *Melanges Greco-Romains* V. II, СПб., 477–479.

[44] В библиографическом указателе П. И. Прозорова приводится следующая информация: «Наук А. Крит. заметки к Характерам Феофраста. MGR, II, с. 480–482; IV, с 230–232» (Прозоров 1898, от. II, 87). Здесь обнаружены следующие несоответствия: 1) заметки А. К. Наука к Теофрасту во II томе находятся на стр. 477–479 вместо указанных стр. 480–482; 2) в указанном IV томе заметки А. К. Наука к Теофрасту отсутствуют. Поэтому в «Библиографической перечне» мы приводим лишь данные по II тому.

[45] См.: Dareste, R. (1893) *La science du droit en Grece. Platon, Aristote, Theophraste.* Paris.

[46] А. Ш. (1893), *Филологическое обозрение*, т. IV, кн. 1, отд. критики и библиографии, 13–14.

[47] Зигель Ф. (1893) «Наука права в древней Греции», *Журнал Министерства народного просвещения* 5 (май), отд. 2: критика и библиография, 267–277.

Л. Фигье под заглавием «Светила науки от древности до наших дней»[48], выполненный философом и переводчиком Н. Н. Страховым (1828–1896 гг.)[49]. Она представляет собой первый том трехтомника «Светила науки всех времен и народов», издававшейся на французском языке в 1866–1870-х гг. Один из разделов первого тома посвящен Теофрасту[50], где художественным стилем, обращаясь к трудам античных историков философии, а также современных ему исследователей, Л. Фигье излагает биографию философа. Примечательно, что знакомя читателей с наследием Теофраста, автор описывает исключительно ботанические трактаты. Существенным достоинством работы (как французского оригинала, так и русскоязычного издания) является наличие иллюстраций, сопровождающих текст, поскольку наличие изображений перипатетиков в отечественной литературе – явление скорее исключительное. В издании содержится два изображения Теофраста. Первое из них[51] (Рис. 1) – «Статуя Феофраста», срисованная из «Iconographie grecque» (1808) археолога, историка искусства и антиквара Э. К. Висконти, оригиналом для которой при изображении внешности философа послужил античный бюст из виллы Альбани. Второе[52] (Рис. 2) – гравюра «Последние слова Феофраста», вероятнее всего, подготовленная специально для оригинального издания сочинения Л. Фигье. При этом сюжет картины, по нашему мнению, существенно перекликается с произведением Э. Делакруа «Последние слова императора Марка Аврелия» (1844 г.).

Прочая литература. Упоминания Теофраста обнаруживаются и в прочей интеллектуальной литературе конца XIX в. В работе В. Ф. Корша, посвященной истории мировой литературы, философу уделено две страницы[53], где лаконично представлена биография и дана краткая характеристика его наследия. Примечательно, что автор лишь упоминает ботанические трактаты, уделяя особое внимание (ввиду специфики монографии), описанию «Характеров». Анализ сохранившихся фрагментов из трактатов Теофраста,

---

[48] Figuier, L. (1866) *Vies des savants illustres depuis l'antiquité jusqu'au dix-neuvieme siecle avec l'appreciation sommaire de leurs travaux.* Paris.

[49] Фигье Л. (1869) «Феофраст», в: *Светила науки от древности до наших дней. Жизнеописание знаменитых ученых и краткая оценка их трудов*. С 38 портретами и гравюрами, снятых с древних памятников гг. Верас, де Бар и др. Перев. с франц. под ред. Н. Н. Страхова. Изд. М. О. Вольфа. СПб., 197–212.

[50] Там же.

[51] Там же, между стр. 198–199.

[52] Там же, между стр. 211–212.

[53] Корш В. Ф. (1880) «Аристотель – Теофраст», в: *Всеобщая история литературы*, т. 1, ч. 2, СПб., 1192–1204.

раскрывающих его метафизические представления об идее божественного, обнаруживаются в исследовании И. Н. Корсунского[54].

Примечательным явлением русской культуры XIX в. является наличие книжных каталогов, рекомендованных в образовательных и просветительских целях для разных категорий обучающихся. Так в списке произведений[55], предложенном для формирования ученических библиотек средних учебных заведений ведомства Министерства народного просвещения, составленном в 1889 г., помимо прочего, содержатся сочинения Платона, Аристотеля и Теофраста, переведенные на русский язык. В разделе «Философских сочинений» для гимназистов «старшего возраста» (т. е. 7–8 классов[56]) обозначены сочинения Платона (в переводе В. Н. Карпова, без уточнения заглавий диалогов) и Аристотеля («Политика» в переводе Н. Е. Скворцова и «Этика» в переводе Э. Л. Радлова)[57]. В отделе «Классической словесности» список более обширный. Для среднего возраста (4–6 классов) рекомендован[58] том «Платон»[59] из пользовавшейся популярностью научно-популярной серии «Сборник древних классиков для русских читателей», состоявшей из переведенных на русский язык работ иностранных авторов. Гимназистам старшего возраста одобрены переводы на русский язык Платона (то же собрание сочинений в переводе В. Н. Карпова), Аристотеля («Поэтика» в переводе В. И. Захарова, «О поэзии» в переводе Б. И. Ордынского) и Теофраста (переведенные В. А. Алексеевым «Характеры»)[60]. Нужно отметить, что список литературы, представленный в каталоге, не являлся обязательной программой; это лишь общие рекомендации, предполагающие коррективы и дополнения, на которые могло ориентироваться руководство учебных заведений при формировании ученических библиотек.

---

[54] Корсунский И. Н. (1880) «Теофраст / Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге», *Вера и разум* 12, кн. II (июнь), отд. II, 520–528.

[55] «Опыт каталога ученических библиотек средних учебных заведений ведомства Министерства народного просвещения» (1889), *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. CCLXVI (ноябрь), отд. IV.

[56] Там же, V–VI.

[57] Там же, 12, 14.

[58] Там же, 80.

[59] См.: Коллинз, К. (1876) *Платон.* Перевод с английского Ф. Резенера. СПб., серия «Сборник древних классиков для русских читателей».

[60] «Опыт каталога…», 80–82.

Аристоксен из Тарента

Сведения о прочих перипатетиках, представленные в русской интеллектуальной литературе, более скупы. Так после Теофраста одним из наиболее известных последователей Аристотеля является Аристоксен. Из обширного наследия этого основателя биографического жанра и одного из главных в античности авторитетов в теории музыки, около 30 сочинений сохранились во фрагментах и свидетельствах и лишь два – «Начала гармоники» («Ἁρμονικὰ στοιχεῖα») и «Начала ритмики» («Ρυθμικὰ στοιχεῖα») – почти полностью.

В отечественных энциклопедиях рубежа XIX–XX вв. Аристоксен представлен читателю в качестве ученика Аристотеля, известного в первую очередь как теоретик музыки и реже – в роли биографа[61]. Составители статей зачастую приводят актуальные списки изданий наследия Аристоксена, вышедшие на европейских языках. При этом наиболее упоминаемой и значимой работой философа являются «Элементы гармоники», в то время как иные сочинения («О законах воспитания», «Жизнеописания знаменитейших философов» (в частности, Пифагора и Платона), «Основы музыки» (в данном случае имеются ввиду «Начала гармоники»)) называются лишь в исключительных случаях.

Как теоретик музыки Аристоксен был известен интеллектуальной публике и ранее, в частности, по обзорам книжных новинок зарубежных авторов, выходившим в «ЖМНП». Один из обзоров[62] информировал читателей о выходе работы немецкого филолога и историка музыки П. Маркварда, содержащей сохранившиеся фрагменты из «Элементов гармоник» (на греческом и немецком языках), а также комментарии и приложения фрагментов из «Элементов ритмик»[63]. В другом[64] представлены работы иного немецкого филолога и теоретика музыки Р. Вестфаля, также обращенные к музыкальным

---

[61] «Аристоксен» (1900), в: *Большая энциклопедия*. Том второй. Арбуа де Жюбанвиль – Беллингсгаузен. Под ред. С. Н. Южакова. СПб., 43–44; «Аристоксен» (1900), в: *Настольный энциклопедический словарь*. Том I. А–Ботнический залив. Изд. четвертое. М., 266; «Аристоксен» (1890), в: *Энциклопедический словарь*. Ред. И. Е. Андреевского. Том II. Араго – Аутка. СПб., 84.

[62] *Журнал Министерства народного просвещения* (1869), 8, ч. 144, от. критики и библиографии, 396.

[63] См.: Marquard, P. (1868) *Αριστόξενου άρμονικών τά σωζόμενα. Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus, Griechisch und deutsch mit kritischem und exegetischem Commcntar und einem Anhang die rhythmischen Fragmente des Aristoxenus enthaltend, herausgegeben von.* Berlin, 1868.

[64] *Журнал Министерства народного просвещения* (1884), 2, ч. 231 (январь), отд. критики и библиографии, 463.

сочинениям Аристоксена[65]. Примечательно, что в свое время работы представленных филологов-классиков являлись передовыми исследованиями по истории греческой музыки и ритмики, и наследия Аристоксена в области музыки в частности.

Иная тенденция прослеживается в истории переводов сочинений Аристоксена на русский язык. Первый и единственный обнаруженный нами в исследуемый период перевод относится не к теоретико-музыкальным, а к биографическим сочинениям философа. Это перевод отдельных фрагментов из «Пифагорейских мнений» и «Пифагорейского образа жизни», выполненный А. О. Маковельским[66]. Он опубликован в качестве приложения к собранию «Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, свидетельствах древности и в свете новейших исследований», содержащему переводы на русский язык фрагментов из трудов античных авторов. Публикация А. О. Маковельского является переводом древнегреческого текста из третьего издания «Фрагментов досократиков», составленного Г. Дильсом[67]. Как отмечал И. Д. Рожанский[68], несмотря на свою популярность, издание А. О. Маковельского имеет ряд недостатков: здесь опущен ряд разделов, представленных в собрании Г. Дильса, отсутствуют комментарии и весь справочный аппарат, а также имеются ошибки в переводе. Тем не менее перевод А. О. Маковельского является одним из первых (а вероятно, и самым первым) опытом трансляции наследия Аристоксена на русский язык.

Дикеарх из Мессины

Наряду с Теофрастом и Аристоксеном в отечественной литературе представлен еще один ученик Аристотеля – Дикеарх из Мессины. Современные научные представления об этом последователе Аристотеля, ни одно из сочинений которого не сохранилось до наших дней, основаны на свидетельствах и отдельных фрагментах, содержащихся в сочинениях позднейших античных авторов – Страбона, Афинея, Цицерона и др. Известно, что Дикеарх писал о

---

[65] См.: Westphal, R. (1883) *Aristoxenus von Tarent. Melik und Rhythmik des classischen Hellencnthums übersetzt und erläutert*. Leipzig; Westphal, R. (1883) *Die Musik des griechischen Alterthums nach den alten Quellen neu bearbeitet*. Leipzig.

[66] Маковельский А. О. (1919) «Из сочинений Аристоксена “Пифагорейские мнения” и “Пифагорейский образ жизни”», в: *Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала*, ч. III, Казань, 88–102.

[67] См.: Diels, H. (1912) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.

[68] Рожанский 1989, 6.

политике, философском образе жизни, культурной истории, литературе и географии, о душе; ему принадлежали такие сочинения как «Жизнь Эллады, в трех книгах», «О человеческой погибели», «О душе», «Очертания Земли», ряд политий и иные[69]. В настоящее время изучению и переводу на русский язык наследия античного автора посвящены работы Е. В. Афонасина[70].

В энциклопедических изданиях конца XIX – начала XX вв. лаконичные статьи о Дикеархе сообщают об обширных и многосторонних познаниях этого ученика Аристотеля и друга Теофраста, известного в области философии, истории, географии и математики[71]. Сообщается также, что Дикеарх был автором не сохранившихся до наших дней философских, географических, биографических, историко-культурных и психологических сочинений. При этом из конкретных наименований неоднократно приводится лишь «Βίος Ἑλλάδος» («Греческая жизнь», «Характеристика состояния Греции»), с указанием актуальных изданий сохранившихся фрагментов произведения. Внимание к данному трактату предсказуемо значительно, учитывая, что в XIX в. изучение Дикеарха фокусировалось преимущественно на интерпретации и реконструкции его трудов по истории культуры и общества.

Статья М. С. Куторги[72] «Взгляды Дикеарха на происхождение общества, а также объяснение его фрагмента из Стефана Византиского под названием πάτρα», опубликованная на немецком языке, – единственная научная работа, непосредственно касающяся наследия Дикеарха. Здесь анализируются взгляды античных философов (преимущественно Платона и Аристотеля) на происхождение и социальное разделение древнегреческого общества. При этом подробно рассматривается оригинальный греческий текст фрагмента из сочинения Дикеарха под заглавием «πάτρα», приводящийся в «Этнике»

---

[69] Афонасин 2017a, 117, 125.

[70] Указатель источников сохранившихся фрагментов из трудов Дикеарха, их перевод и наименования представлены в работе Е. В. Афонасина (Афонасин 2017a). Также Дикеарху посвящены другие статьи автора (Афонасин 2015; Афонасин 2017b).

[71] «Дикеарх» (1895), в: *Настольный энциклопедический словарь*, том III. Грация – Кальдерон. Изд. третье. М., 1513; «Дикеарх» (1893), в: *Энциклопедический словарь*. Ред. К. К. Арсеньев. Том X-a. Десмургия – Домициан. СПб., 593; «Диксарх» (1902), в: *Большая энциклопедия.* Том восьмой. Гюгсъ – Духовенство. Под ред. С. Н. Южакова. СПб., 454.

[72] Kutorha M. (1855) «Die Ansichten des Dikaearchos über den Ursprung der Gesellschaft nebst der Erklärung seines Fragments bei Stephanos von Byzanz s. v. πάτρα», *Melanges Greco-Romains: tires du Bulletin de l'Academie imperiale des sciences de St. Petersbourg*, vol. I, 62–70.

Стефана Византийского (*Steph. Byz. Eth-ni-ka, «πάτρα»*). Также в научной литературе встречаются отдельные упоминания о Дикеархе и о его трудах, преимущественно географических и историко-культурных[73].

В досоветский период не существовало сборников переводов на русский язык сохранившихся фрагментов из работ Дикеарха. Здесь мы ограничимся упоминанием работы В. В. Латышева[74], где содержится перевод на русский язык (с параллельным греческим текстом) одного предложения из «Греческой истории» Дикеарха (фр.: Eust. Ad Dion. Per. 767) по изданию К. Мюллера (*Müller, K. FHG, v. 2*), повествующего о наименовании жителей древней Халкиды.

Евдем Родосский

Отдельным пунктом можно выделить еще одного ученика Аристотеля – Евдема Родосского. Известно, что он оставил после себя сочинения по истории геометрии и истории астрономии, а именно «Историю геометрии», «Историю арифметики», «Историю астрологии», «Об угле», «Аналитику», «О толковании», «Физику», «Этику», трактат «О речах»[75]. Однако до наших дней ни одно из сочинений Евдема не сохранилось, а о самом философе мы имеем крайне ограниченные сведения.

В отечественной литературе редкие сведения об Евдеме Родосском содержатся в справочных изданиях начала XX в. Так в одной из энциклопедий[76] он представлен в качестве историка науки и автора, развивавшего и критиковавшего перипатетическое учение. Приводится здесь и краткая характеристика этических воззрений Евдема. В частности, согласно общепринятой на протяжении XIX в. теории, оспоренной в настоящее время, ему приписывается авторство «Евдемовой этики», входящей в состав аристотелева корпуса. В прочей литературе Евдем лишь упоминается[77], преимущественно как историк науки и автор трех вышеуказанных историко-научных сочинений. Наиболее содержательное обращение к его наследию представлено в работе

---

[73] Кронеберг И. Я. «Древняя география» (1836), *Журнал Министерства народного просвещения* 5, ч. X (май), отд II, 259–260.

[74] Латышев В. В. (1890) «Дикеарх Мессинский», в: *Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе*. Т. I. Греческие писатели. СПб., 389.

[75] Лосев 2000, 762.

[76] «Эвдем Родосский» (1904), в: *Энциклопедический словарь*. Под ред. К. К. Арсеньева. Т. XL. Шуйское – Электровозбудимость. СПб., 127.

[77] Корсунский И. Н. (1892) «Евдем / Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге», *Вера и разум* 12, кн. II (июнь), от. II, 528–533.

И. Н. Корсунского[78], где помимо прочего охарактеризованы воззрения Евдема о Боге в их сопоставлении со взглядами Аристотеля, Платона и Теофраста.

Прочие перипатетики

В отечественной литературе встречаются сведения и об иных учениках, сотрудниках и последователях перипатетической школы, живших в IV–III вв. до н. э. Преимущественно это энциклопедические статьи 1890-х – 1900-х гг., в частности, об учениках Аристотеля – Фании Эресском[79], Клеархе из Сол[80], Каллисфене[81] (который чаще фигурирует в качестве родственника философа), Гераклиде Понтийском[82] и учениках Теофраста – Стратоне[83] и Деметрии Фалерском[84]. Представленные в них сведения лаконичны, зачастую они содержат общие биографические данные об античных философах, перечисление направлений интеллектуальной деятельности, выдающихся заслуг и наименования трудов. Относительно персоналии Гераклида уточним, что факт его принадлежности к числу учеников Аристотеля как в досоветский период, так и в наше время является спорным. Так в обозначенных энциклопедических статьях чаще он указан в качестве ученика Платона, а не Аристотеля, либо привязка к персоне учителя отсутствует вовсе. В наше время к

[78] Там же.

[79] «Фаний» (1903), в: *Энциклопедический словарь*. Том XXXV. Усинский пограничный округ – Фенол. СПб., 293.

[80] «Клеарх» (1895), в: *Энциклопедический словарь*. Том. XV. Керосин – Коайе. СПб., 329.

[81] «Каллисфен» (1902), в: *Большая энциклопедия*. Десятый том. Идумэя – Китченер. Под ред. С. Н. Южакова. СПб., 392; «Каллисфен» (1895a), в: *Настольный энциклопедический словарь*. Том III. Грация – Кальдерон. Изд. третье. М., 2007; «Каллисфен» (1895b), в: *Энциклопедический словарь*. Том XIV. Калака – Кардам. СПб., 56.

[82] «Гераклид» (1901), в: *Настольный энциклопедический словарь*. Том II. Ботнический залив – Грациус. Изд. 4-е. М., 1177; «Гераклид Понтийский» (1901), в: *Большая энциклопедия*. Шестой том. Гадание – Глазчатка. Под ред. С. Н. Южакова. СПб., 471; «Гераклид Понтийский» (1892), в: *Энциклопедический словарь*. Т. VIII. Гельберг – Германий. СПб., 439.

[83] «Стратон» (1901), в: *Энциклопедический словарь*. Том XXXIa. Статика – Судоустройство. СПб., 734; «Стратон из Лампсака» (1904), в: *Большая энциклопедия*. Восемнадцатый том. Статистика – Ундозеро. Под ред. С. Н. Южакова. СПб., 59.

[84] «Деметрий Фалерийский» (1902), в: *Большая энциклопедия*. Восьмой том. Гюгс – Духовенство. Под ред. С. Н. Южакова. СПб., 312; «Димитрий Фалерийский» (1893), в: *Энциклопедический словарь*. Том Xa. Десмургия – Домициан. СПб., 612.

наследию Гераклида обращался Е. В. Афонасин, в статье[85] которого также указывается на неоднозначность факта приписывания философа к непосредственным ученикам Аристотеля. В редких энциклопедических статьях, посвященных перипатетической школе[86], содержится лишь перечисление имен наиболее известных ее представителей – Теофраста, Евдема, Аристоксена, Дикеарха, Стратона, Ликона, с указанием на их деятельность по комментированию трудов Аристотеля. В прочей интеллектуальной литературе содержательные упоминания о данных персоналиях крайне редки. Так в упомянутой работе Н. И. Корсунского присутствует раздел о Стратоне, его биографии и сущности научных воззрений в области физики, их соотнесение с учением Аристотеля[87].

В числе переводов на русский язык обнаруживаются следующие фрагменты. Наиболее обширные – из псевдоисторического романа «История Александра Великого» (хорошо известного на Руси с XIII века под заглавием «Александрия»), ошибочно приписываемого Каллисфену, содержатся в сборнике В. В. Латышева[88]. Перевод, в основе которого лежат различные редакции аутентичных кодексов, включен в раздел «Подложных сочинений». Здесь приводится перевод фрагментов из I (фрагменты из 23, 24, 26, 44 глав) и III книг (фрагменты из 25–28 глав), повествующих о походах Александра Македонского против скифов, а также о его переписке с амазонками. Кроме того в сочинении И. Н. Корсунского приводится перевод[89] двенадцати нравоучительных изречений Деметрия Фалерского, взятых из Диогена Лаэрция («О жизни, учениях…») и Стобея («Florilegium»).

Дополнения к Аристотелю

К охвату перипатетической традиции, для придания ей большей полноты, позволим себе внести незначительные по объему дополнения к истории оте-

---

[85] Афонасин 2019, 359.

[86] «Перипатетики» (1904), в: *Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии.* Под ред. [и с предисл.] Э. Л. Радлова. СПб., 198.

[87] Корсунский И. Н. (1891) «Стратон из Лампсака / Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге», *Вера и разум* 12, кн. II (июнь), отд. II, 533–537.

[88] Латышев В. В. (1890) «Каллисфен. Жизнь и деяния Александра Македонского [фрагменты]», в: *Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе*. Т. I. Греческие писатели. СПб., 897–904.

[89] Корсунский И. Н. (1887) «50. Димитрий Фалереский / Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэрция, Плутарха, Стобея и др.», *Вера и разум* 12, кн. II (июнь),отд. II, 598–599.

чественного аристотелеведения. Включение актуальных данных об Аристотеле позволит масштабировать восприятие перипатетического наследия в русской интеллектуальной традиции. Укажем, что в предыдущих публикациях мы уже обращались к вопросам рецепции биографии[90] и наследия Аристотеля в научной периодике[91], истории переводов его трудов на русский язык[92].

К числу биографических справок об Аристотеле можно присовокупить вышеописанный раздел из работы В. Ф. Корша[93], содержащий лаконичную биографию философа. Публикации в научной периодике дополнить «Опытом каталога ученических библиотек…»[94], подробно описанным выше в разделе о Теофрасте.

Помимо этого, в ряду прочих публикаций, содержащих сведения об Аристотеле, обозначим сочинение философа и популяризатора науки М. М. Филиппова[95]. В обширной главе, посвященной Стагириту, автор критически описывает естественно-научные взгляды античного мыслителя. Исходя из материалистической традиции, к которой принадлежал М. М. Филиппов, он охарактеризовал метафизические основы аристотелизма как устаревшие, препятствующие развитию естественнонаучного мировоззрения и требующие пересмотра с точки зрения современной автору науки. Одновременно с этим М. М. Филиппов видел в Аристотеле основоположника логики и способствовал популяризации его трудов среди широкой общественности.

---

[90] Егорова 2023.

[91] Егорова 2024.

[92] Орлов, Егорова 2025.

[93] Корш В. Ф. «Аристотель – Теофраст» (1880), в: *Всеобщая история литературы*, т. 1, ч.. 2, СПб., 1192–1202.

[94] «Опыт каталога ученических библиотек средних учебных заведений ведомства Министерства народного просвещения» (1889), *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. CCLXVI (ноябрь), отд. IV, 12, 80.

[95] Филиппов М. М. (1895) «Глава IV. Аристотель, как естествоиспытатель», *Философия действительности*. СПб., 239–402.

В качестве исключения также обратимся к переведенным на русский язык работам иностранных авторов, содержащим сведения об Аристотеле. Это сочинения М. Браша[96] и Л. Фигье[97]. В справочнике А. С. Ященко[98] мы обнаружили библиографическое описание I-го тома работы «Классики философии» немецкого философа и историка М. Браша, в котором популярно излагается история философии. Согласно описанию, переведенное издание (как и оригинал) снабжено рисунками, картами и портретами философов. Как указывает А. С. Ященко[99] здесь на страницах 153–165 содержится перевод на русский язык II и III книг «Метафизики» Аристотеля. К сожалению, издание осталось недоступным для автора статьи, и о наличие перевода мы можем судить лишь основываясь на замечании библиографа.

Вторая публикация – описанный ранее труд Л. Фигье. Он примечателен тем, что в отдельной главе[100], посвященной Аристотелю, содержится подробная биография философа (написанная художественным стилем и снабженная иллюстрациями), описано содержание его наследия, а также приведены авторские переводы некоторых фрагментов из аристотелевского корпуса. Изображения Аристотеля – редкое явление для отечественной литературы, и содержатся они преимущественно в энциклопедиях[101]. Поэтому включенные в русскоязычное издание работы Л. Фигье (также присутствующие и во французской версии), четыре изображения (гравюры), сопровождающие текст, представляют исследовательский интерес. Первое[102] из них (Рис. 3) – иллюстрация «Статуя Аристотеля», срисованная из «Iconographie grecque» (1808) Э. К. Висконти. Она воспроизводит римскую копию греческой статуи

---

[96] Браш М. (1907) *Классики философии: от древнейших греческих мыслителей до настоящего времени. Общепонятная история изложения их мировоззрений с выдержками из подлинных сочинений*. Рус. изд. знач. доп. ред. и украшено множеством портр., рис. в тексте, отд. картин, карт. и хромолитогр. Т. 1. Пер. с нем. Б. Ерогина. СПб.

[97] Фигье Л. «Аристотель» (1869), в: *Светила науки от древности до наших дней. Жизнеописание знаменитых ученых и краткая оценка их трудов*. С 38 портретами и гравюрами, снятых с древних памятников гг. Верас, де Бар и др. Перев. с франц. под ред. Н. Н. Страхова. Изд. М. О. Вольфа. СПб., 107–157.

[98] Ященко 1915, 87.

[99] Там же.

[100] Фигье Л. «Аристотель», 107–157.

[101] Егорова 2022, 73–77.

[102] Фигье Л. «Аристотель», между стр. 108–109.

«Сидящего философа» (предположительно – Аристотеля), хранящуюся в Палаццо Спада в Риме. Второе[103] (Рис. 4) – «Аристотель юноша», «иллюстрация с картины Безара в библиотеке медицинского факультета в Монпелье» – по всей вероятности воспроизводит картину французского религиозного художника Ж-Л. Безара «Aristotle As A Young Man». На третьей[104] (Рис. 5) представлена, впоследствии ставшая широкоизвестной, гравюра «Аристотель учит Александра», подготовленная специально для данного издания Фр. Верасом (художник) и Ш. Лаплантом (гравер). Четвертое[105] изображение (Рис. 6) – «Аристотель, обвиненный в безбожничестве, покидает с учениками Афины», предположительно, также было создано специально для монографии Л. Фигье. Из перечисленных иллюстраций в отечественных дореволюционных изданиях мы встречаем лишь первую[106]. По нашему мнению, она также восходит к работе Э. К. Висконти и в конечном итоге воспроизводит статую «Сидящего философа».

Кроме того, в издании Л. Фигье содержатся переводы на русский язык фрагментов из аристотелева корпуса, сделанные философом и переводчиком Н. Н. Страховым (1828–1896 гг.). В качестве наглядных примеров при описании биографии Аристотеля здесь приводятся лаконичные цитаты из I книги «Никомаховой этики» (критика идей Платона; фраза, ставшая впоследствии крылатым выражением «Платон мне друг, но истина дороже»), «Политики» (определение государства) и «О душе» (о различии между одушевленным и неодушевленным)[107]; содержатся переводы надписи к статуе Гермия, «Гимна Добродетели», а также «Завещания» Аристотеля, восходящие к свидетельству Диогена Лаэртского[108]; приводятся тексты из эпистолярного наследия философа. В числе последних три письма: 1) известное послание «От Филиппа к Аристотелю»[109], сообщающее о рождении Александра (неоднократно переводившееся в XIX в. на русский язык[110]); 2) письмо «От Александра к Аристотелю», упрекающее философа за обнародование акроматических уроков, и 3) ответное послание «Александру от Аристотеля»[111]

[103] Там же, между стр. 113–114.

[104] Там же, между стр. 120–121.

[105] Там же, между стр. 139–140.

[106] Егорова 2022, 76.

[107] Фигье Л. «Аристотель», 117, 146, 147.

[108] Там же, 118, 119, 138.

[109] Там же, 120.

[110] Орлов, Егорова 2025, 84.

[111] Фигье Л. «Аристотель», 127.

(последнее ранее было известно на русском языке лишь в переводе А. Ф. Лосева[112]). Перечень русских переводов Аристотеля также пополняет раздел «Аристотель» из работы И. Н. Корсунского[113]. Здесь содержится перевод на русский язык 42-х нравоучительных изречений Аристотеля, взятых преимущественно из Диогена Лаэрция («О жизни, учениях…») и дополненных цитатами из Стобея («Florilegium») и Плутарха («Apophthegmata»).

Заключение

На основе представленного анализа интеллектуальной литературы можно сделать следующие выводы об особенностях восприятия перипатетического наследия в русской культуре прошлого. С одной стороны, на протяжении исследуемого периода перипатетики оставались малоизвестными отечественной интеллектуальной публике. Об этом, в частности, свидетельствуют мнения современников, согласно которым даже имя Теофраста – наиболее известного из числа последователей Аристотеля, оставалось малознакомым. Сведения о прочих перипатетиках (за исключением Теофраста и в меньшей степени – Аристоксена) массовый читатель мог получить преимущественно из лаконичных энциклопедических статей конца XIX – начала XX вв. Помимо справочных изданий, за информацией о Теофрасте образованная публика могла обратиться к научно-популярным переводным работам (например, Л. Фигье, русс. пер. 1869 г.). Для более узкой аудитории также были доступны научные публикации (о Теофрасте, первая из которых вышла в 1850 г.), книжные обзоры (первые заметки, посвященные работам об Аристоксене, были опубликованы в 1869 г.) и прочие тематические публикации, выходившие в XIX в., не имеющие прямого отношения к отдельным персоналиям перипатетиков, но содержащим некоторые сведения о них. Однако данные публикации ввиду своей малочисленности и (за редким исключением) поверхностного и краткого изложения материала, не способствовали массовому распространению сведений о перипатетиках среди интеллектуальной публики.

---

[112] Орлов, Егорова 2025, 84.

[113] Корсунский И. Н. (1887) «40. Аристотель / Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэрция, Плутарха, Стобея и др.», *Вера и разум* 8, кн. II (апрель), от. II, 396–398; Корсунский И. Н. (1887) «40. Аристотель (Продолжение) / Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэрция, Плутарха, Стобея и др.», *Вера и разум* 9. кн. I (май), отд. II, 445–447.

С другой стороны, в изучаемый период наследие перипатетиков сохраняло свою актуальность для русской культуры. Помимо научных задач (исследований и переводов) к нему неоднократно обращались в дидактических и образовательных целях. Ярким примером служит включение едва вышедших на русский язык переводов Теофраста (наряду с существовавшими переводами Платона и Аристотеля) в перечень произведений, рекомендованных для формирования гимназических библиотек. В дидактических целях (преимущественно во второй половине XVIII в.) авторы неоднократно обращались к «Характерам», публикуя переводы отдельных глав; назидательность присуща и переводам из изречений античных философов, сделанным И. Н. Корсунским в 1880-х гг. Примечательным является и то, что вопреки общепринятым тенденциям восприятия отдельных персоналий, распространенным в европейской культуре и транслируемых в русскую (в частности, восприятие в XIX в. Теофраста преимущественно как ботаника, Аристоксена как теоретика музыки), запросы со стороны отечественной интеллектуальной публики были иными. Так на русский язык переводились не ботанические трактаты Теофраста и не музыкальные сочинения Аристоксена, а «Характеры» и отрывки из биографических работ.

Аббревиатуры

«БЭ» – Большая энциклопедия,
«ВиР» – Вера и разум,
«ЖМНП» – Журнал Министерства народного просвещения,
«НЭС» – Настольный энциклопедический словарь,
«ФСЛ» – Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии,
«ЭС» – Энциклопедический словарь,
«MGR» – Melanges Greco-Romains.

Библиографический перечень[114]

Аристоксен

Энциклопедии

Аристоксен // *БЭ.* Том второй. Арбуа де Жюбанвиль – Беллингсгаузен. / Под ред. С. Н. Южакова. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1900. С. 43–44.

[114] В «Библиографическом перечне» досоветские публикации, посвященные перипатетикам, для наглядности структурированы по соответствующим персоналиям, внутри разделов – по типам работ. Список персоналий, как и содержащихся в них публикаций, приводится в алфавитном порядке.

Аристоксен // *НЭС*. Том I. А–Ботнический залив. Изд. четвертое. М.: тип. Общества распространения полезных книг, 1900. С. 266.

Аристоксен // *ЭС* / Ред. И. Е. Андреевского. Том II. Араго – Аутка. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1890. С. 84.

Перипатетики // *ФСЛ* / Под ред. [и с предисл.] Э. Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1904. С. 198.

Переводы

Маковельский А. О. Из сочинений Аристоксена «Пифагорейские мнения» и «Пифагорейский образ жизни» // Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала. Ч. III. Казань, 1919. С. 88–102.

Рецензии, книжные обзоры

[Marquard, Paul. Αριστόξενου άρμονικών τά σωζόμενα. Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus, Griechisch und deutsch mit kritischem und exegetischem Commcntar und einem Anhang die rhythmischen Fragmente des Aristoxenus enthaltend, herausgegeben von. Berlin 1868]. *Обзор:*

1. *ЖМНП*. 1869, № 8. Ч. 144, от. крит. и библиогр., с. 396.

[Westphal, Rudolf. Aristoxenus von Tarent. Melik und Rhythmik des classischen Hellencnthums übersetzt und erläutert. Leipzig 1883. Die Musik des griechischen Alterthums nach den alten Quellen neu bearbeitet. Leipzig 1883]. *Обзор:*

1. *ЖМНП*. 1884, №2, январь. Ч. 231, от. крит. и библиогр., с. 463.

Аристотель

Переводы

Браш М. *Классики философии: от древнейших греческих мыслителей до настоящего времени. Общепонятная история изложения их мировоззрений с выдержками из подлинных сочинений.* Рус. изд. знач. доп. ред. и украшено множеством портр., рис. в тексте, отд. картин, карт. и хромолитогр. Т. 1. / Пер. с нем. Б. Ерогина. СПб.: Вестн. знания (В. Битнера), 1907, 512 с.[115]

Корсунский И. Н. 40. Аристотель / Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэрция, Плутарха, Стобея и др. // *ВиР*. 1887. №8. Апрель, кн. II, от. II, с. 396–398.

Корсунский И. Н. 40. Аристотель (Продолжение) / Там же // *ВиР*. 1887. №9. Май, кн. I, от. II, с. 445–447.

[115] Содержит перевод на русский язык II и III книг «Метафизики» Аристотеля, стр. 153–165 (См.: Ященко 1915, 87).

Фигье Л. Аристотель // *Светила науки от древности до наших дней. Жизнеописание знаменитых ученых и краткая оценка их трудов*. С 38 портретами и гравюрами, снятых с древних памятников гг. Верас, де Бар и др. / Перев. с франц. под ред. Н. Н. Страхова. Изд. М. О. Вольфа. СПб., 1869. С. 107–157[116].

Прочее

Корш В. Ф. Аристотель – Теофраст // *Всеобщая история литературы.* Т. 1. Ч. 2, СПб., 1880. С. 1192–1204.

Опыт каталога ученических библиотек средних учебных заведений ведомства Министерства народного просвещения // *ЖМНП*, 1889, ноябрь. Ч. CCLXVI. От. IV. С. I–VI + 1–102.

Филиппов М. М. Глава IV. Аристотель, как естествоиспытатель // *Философия действительности*. СПб., 1895. С. 239–402.

Переводы иностранных работ

Фигье Л. Аристотель // *Светила науки от древности до наших дней. Жизнеописание знаменитых ученых и краткая оценка их трудов*. С 38 портретами и гравюрами, снятых с древних памятников гг. Верас, де Бар и др. / Перев. с франц. под ред. Н. Н. Страхова. Изд. М. О. Вольфа. СПб., 1869. С. 107–157.

Гераклид Понтийский

Энциклопедии

Гераклид // *НЭС*. Том II. Ботнический залив – Грациус. Изд. 4-е. М.: типо-литография А. В. Васильева, 1901. С. 1177.

Гераклид Понтийский // *БЭ*. Шестой том. Гадание – Глазчатка. / Под ред. С. Н. Южакова. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1901. С. 471.

Гераклид Понтийский // *ЭС.* Т. VIII. Гельберг – Германий. СПб.: типо-литография И. А. Ефрона, 1892. С. 439.

Деметрий Фалерский

Энциклопедии

Деметрий Фалерийский // *БЭ*. Восьмой том. Гюгс – Духовенство. / Под ред. С. Н. Южакова. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1902. С. 312.

Димитрий Фалерийский // *ЭС*. Том Ха. Десмургия – Домициан. СПб.: типо-литография И. А. Ефрона, 1893. С. 612.

Переводы

Корсунский И. Н. 50. Димитрий Фалереский / Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэрция, Плутарха, Стобея и др. // *ВиР*. 1887. №12. Июнь, кн. II, от. II, с. 598–599.

[116] Содержит перевод на русский язык надписи к статуе Гермия (с. 118), «Гимна Добродетели» (с. 119), «Завещания» Аристотеля (с. 138), письма «От Филиппа к Аристотелю» (с. 120), «От Александра к Аристотелю» (с. 127), «Александру от Аристотеля» (с. 127).

Дикеарх

Энциклопедии

Дикеарх // *НЭС.* Том III. Грация – Кальдерон. Изд. третье. М.: типография Общества распространения полезных книг, 1895. С. 1513.

Дикеарх // *ЭС* / Ред. К. К. Арсеньев. Том X-а. Десмургия – Домициан. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1893. С. 593.

Диксарх // *БЭ*. Том восьмой. Гюгсъ – Духовенство. / Под ред. С. Н. Южакова. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1902. С. 454.

Перипатетики // *ФСЛ* / Под ред. [и с предисл.] Э. Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1904. С. 198.

Переводы

Латышев В. В. Дикеарх Мессинский // *Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе.* Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 389.

Научные работы

Kutorha M. Die Ansichten des Dikaearchos über den Ursprung der Gesellschaft nebst der Erklärung seines Fragments bei Stephanos von Byzanz s. v. πάτρα // *MGR*: tires du Bulletin de l'Academie imperiale des sciences de St. Petersbourg, Vol. I, 1855. Pp. 62–70.

Прочее

Кронеберг И. Я. Древняя география // *ЖМНП*. 1836, № 5, май. Ч. X, отд II, с. 246–267.

Евдем

Энциклопедии

Перипатетики // *ФСЛ* / Под ред. [и с предисл.] Э. Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1904. С. 198.

Эвдем Родосский // *ЭС* / Под ред. К. К. Арсеньева. Т. XL. Шуйское – Электровозбудимость. СПб.: Акц. общ. Брокгауз–Ефрон, 1904. С. 127.

Прочее

Корсунский И. Н. Евдем / Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге // *ВиР.* 1891. №12. Июнь, кн. II, от. II, с. 528–533.

Каллисфен

Энциклопедии

Каллисфен // *БЭ.* Десятый том. Идумэя – Китченер. / Под ред. С. Н. Южакова. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1902. С. 392.

Каллисфен // *НЭС.* Том III. Грация – Кальдерон. Изд. третье. М.: типография Общества распространения полезных книг, 1895a. С. 2007.

Каллисфен // *ЭС.* Том XIV. Калака – Кардам. СПб.: типо-литография И. А. Ефрона, 1895b. С. 56.

Переводы

Латышев В. В. Каллисфен. Жизнь и деяния Александра Македонского [фрагменты] // *Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе.* Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 897–904.

Клеарх из Сол

Энциклопедии

Клеарх // *ЭС.* Том. XV. Керосин – Коайе. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1895. С. 329.

Стратон

Энциклопедии

Стратон // *ЭС.* Том XXXIa. Статика – Судоустройство. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1901. С. 734.

Стратон из Лампсака // *БЭ.* Восемнадцатый том. Статистика – Ундозеро. / Под ред. С. Н. Южакова. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1904. С. 59.

Перипатетики // *ФСЛ* / Под ред. [и с предисл.] Э. Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1904. С. 198.

Прочее

Корсунский И. Н. Стратон из Лампсака / Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге // *ВиР.* 1891. № 12. Июнь, кн. II, от. II, с. 533–537.

Теофраст

Энциклопедии

Теофраст // *ЭС.* / Ред. К. К. Арсеньев. Том XXXIIA. Тай – Термиты. СПб. Типо-Литография И. А. Ефрона, 1901. С. 915–917.

Перипатетики // *ФСЛ* / Под ред. [и с предисл.] Э. Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1904. С. 198.

Феофраст // *НЭС.* Том VIII. Сладкое дерево – V. М.: типография Общества распространения полезных книг, 1897. С. 5357.

Переводы

Характеры (*Ἠθικοὶ χαρακτῆρες*)

Алексеев В. А. *Библиотека греческих и римских классиков в русском переводе*. V. Теофраст. Характеристики (Χαρακτήρες). / Перевод с греч. Изд. 2-е, испр. СПб., 1893. Тип. А. Суворина. XII+30 с.

Корш В. Ф. Аристотель – Теофраст // *Всеобщая история литературы.* Т. 1. Ч. 2, СПб., 1880. С. 1192–1204[117].

Мизко Н. *Книга для чтения при изучении истории древней классич. поэзии.* М. 1865. 370 с[118].

О притворстве. Из характеров или нравоописаний Феофрастовых // *Трудолюбивый Муравей*, 1771, № 22. С. 172–174.

Ордынский Б. И. Характеры Феофраста. (Ист.-лит. статья) // *Современник*, 1850. Сентябрь, т. 23, №9, с. 37–72[119].

---

[117] Содержит перевод на русский язык главы XVI «Суеверие» (с. 1203–1204).

[118] Содержит «перевод 4-х характеристик Феофраста)» (Прозоров 1898, 87).

[119] Содержит перевод на русский язык цитаты из 27 глав «Характеров».

Поленов А. Я. *«О свой-ст-ве нра-вов че-ло-ве-че-ских» Тео-фра-ста*. / Пер. с лат. яз. СПб., 1772. 112 с.

Слепцов А. А. «Характеристики» Теофраста и Ла-Брюйера // *Мир Божий*, 1894. №11, с. 16–35[120].

Теофраст. Характеристики / Пер. с греч. В. Алексеева // *Пантеон литературы*, 1888, Т. 1. С. 1–32. = СПб.: Типография Н. А. Лебедева, 1888. 32 с. (Доп. уч. библ. Кат. 1889 г.).

Феофрастовы характеры пли свойства людей // *Библиотека ученая, экономическая, нравоучительная, историческая и увеселительная.* Тобольск: типография В. Корнильева, 1794a. Часть IX. С. 125–134.

Феофрастовы характеры или свойства людей // *Там же*, 1794b. Часть X. С. 127–134.

Переводы прочих сочинений

Корсунский И. Н. 41. Феофраст / Изречения древнейших греческих мыслителей, выбранные из сочинений Диогена Лаэрция, Плутарха, Стобея и др. // *ВиР.* 1887. №9. Май, кн. I, от. II, с. 448–450.

Латышев В. В. Феофраст // *Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе*. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 385–388.

Теофраст. Об ощущениях / Пер. с греч. Г. Ф. Церетели // Таннери П. *Первые шаги греческой науки.* Приложение. СПб., 1902. С. 106–119.

Научные работы

Наук А. Крит. заметки к Характерам Феофраста // *MGR*, V. II, СПб., 1866. С. 477–479.

Ордынский Б. И. Характеры Феофраста. (Ист.-лит. статья) // *Современник*, 1850. Сентябрь, т. 23, № 9, с. 37–72.

Слепцов А. А. «Характеристики» Теофраста и Ла-Брюйера // *Мир Божий*, 1894. №11, с. 16–35.

Рецензии[121]

[Алексеев В. А. Библиотека греческих и римских классиков в русском переводе. V. Теофраст. Характеристики (Χαρακτήρες). Перевод с греч. Изд. 2-е, испр. СПб., 1893. Тип. А. Суворина. XII+30 с.]. *Рец.:*

1. *Новое время*. 1894. №6467.

2. Р. И. *Филологическая Библиотека*. 1894. Т. II, с. 58 (зам.).

[Теофраст. Характеристики / Пер. с греч. В. Алексеева // Пантеон литературы, 1888, Т. 1. С. 1–32 = СПб.: Типография Н. А. Лебедева, 1888. 32 с.]. *Рец.:*

1. Книжные новости // *ЖМНП*. 1889, № 2. Ч. CCLXI. От. 9. Критика и библиография. С. 424–425.

2. Н. П., *Библиограф*. 1888, №5–6, с. 249.

3. *Правда*. 1888, № 8.

[120] Содержит перевод на русский язык главы VIII «Вестовщичество» (с. 22).

[121] За отсутствием у автора доступа к источникам часть библиографических описаний в разделе приведена согласно библиографическим справочникам (См.: Прозоров 1898; Ященко 1915).

4. *Русская Мысль*. 1888, № 7, Библиографический отдел, с. 343–344.
5. Z., *Филологические записки*. 1888, №1. От. Библиографии, ст. 1-2.

[La science du droit en Grece. Platon, Aristote, Theophraste, par Rodolphe Dareste. Paris. 1893]. *Рец.:*

1. А. Ш. // *Филологическое обозрение*, 1893. Т. IV. Кн. 1. Критика и библиография, с. 13–14.
2. Зигель Ф. Наука права в древней Греции // *ЖМНП*. 1893. №5. Май. От. 2. Критика и библиография. С. 267–277.

Переводы иностранных работ

Фигье Л. Феофраст // *Светила науки от древности до наших дней. Жизнеописание знаменитых ученых и краткая оценка их трудов.* С 38 портретами и гравюрами, снятых с древних памятников гг. Верас, де Бар и др. / Перев. с франц. под ред. Н. Н. Страхова. Изд. М. О. Вольфа. СПб., 1869. С. 197–212.

Прочее

Корсунский И. Н. Теофраст / Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге // *ВиР.* 1891. № 12. Июнь, кн. II, от. II, с. 520–528.

Корш В. Ф. Аристотель – Теофраст // *Всеобщая история литературы.* Т. 1. Ч. 2, СПб., 1880. С. 1192–1204.

Опыт каталога ученических библиотек средних учебных заведений ведомства Министерства народного просвещения // *ЖМНП*, 1889, ноябрь. Ч. CCLXVI. От. IV. С. I–VI + 1–102.

Фаний Эресский

Энциклопедии

Фаний // *ЭС*. Том XXXV. Усинский пограничный округ – Фенол. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1903. С. 293.

Библиография / References

Афонасин, Е. В. (2019) «Гераклид Понтийский. Биографические свидетельства (Фр. 1–21 Schütrumpf)», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 13.1, 358–374.

Афонасин, Е. В. (2015) «Дикеарх о душе», *Платоновские исследования* 2, 226–243.

Афонасин, Е. В. (2017a) «Дикеарх. Фрагменты и свидетельства: предисловие, перевод и комментарий», *Аристотель: идеи и интерпретации*. Под ред. М. С. Петровой. Москва: Общество с ограниченной ответственностью "Аквилон", 116–171.

Афонасин, Е. В. (2017b) «„Лекарство для припоминания". Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции. Дикеарх и философская биография» *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 11.1, 271–282.

Егорова, О. С. (2022) «Аристотель в иллюстрациях в русской интеллектуальной литературе XIX века», *Языки и смыслы: Материалы XX Международной научной конференции молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук*, Новосибирск, 25–27 октября 2022 года. Новосибирск, 73–77.

Егорова, О. С. (2024) «Аристотель на страницах российской научной периодики (XIX – начало XX вв.)», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 18.2, 1059–1082.

Егорова, О. С. (2023) «Исторический обзор русских биографий Аристотеля (вторая половина XVIII – начало XX в.)», *Идеи и идеалы* 15 (4.1), 40–55.

Классическая древность в Журнале Министерства народного просвещения (*ЖМНП*)*: Аннотированный указатель статей 1834–1917 гг.* (2015). Сост. А. И. Рубан; вступит. ст. Е. Ю. Басаргиной. Санкт-Петербург: Bibliotheca Classica Petropolitana; «Реноме».

Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. Харьков: Фолио; Москва: ООО «Издательство АСТ».

Орлов, Е. В., Егорова, О. С. (2025) «Перечень русских переводов сочинений Аристотеля», *Respublica Literaria* 6.2, 71–101.

Прозоров, П. И. (1898) *Систематический указатель книг и статей по греческой филологии, напечатанных в России с XVII столетия по 1892 год, на русском и иностранных языках. С прибавлением за 1893, 1894 и 1895 годы.* Санкт-Петербург: Императорская Академия наук.

Рожанский, И. Д. (1989) «Ранняя греческая философия», в: Лебедев, А. В., сост. *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва: «Наука», 5–32.

Стратановский, Г. А. (1974) «Феофраст и его “Характеры”», *Феофраст. Характеры*. Перев., статья и примеч. Г. А. Стратановского. Ленинград: «Наука».

Ященко, А. С. (1915) *Русская библиография по истории древней философии*. Юрьев.

Rerefences in Russian:

Afonasin, E. V. (2019) «Heraclides of Pontus. Life and Writings (fr. 1–21 Schütrumpf)», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 13.1, 358–374 (in Russian).

Afonasin, E. V. (2015) «Dicaearchus on the Soul», *Platonovskie issledovaniya* [*Platonic studies*] 2, 226–243 (in Russian).

Afonasin, E. V. (2017a) «Dicaearchus of Messana. Fragments and Testimonia», *Aristotel': idei i interpretacii* [*Aristotle: Ideas and Interpretations*]. Petrova M. S., ed. Moscow: Obshhestvo s ogranichennoj otvetstvennost`yu "Akvilon" 2017, 116–171 (in Russian).

Afonasin, E. V. (2017b) «”Remedium memoriae”. The Peripatetic construction of the intellectual history of Greece. Dicaearchus' Biography of philosophy», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 11.1, 271–282 (in Russian).

Egorova, O. S. (2022) «Aristotle in illustrations in Russian intellectual literature of the 19th century», *YAzyki i smysly* [*Languages and meanings*]*: Materialy XX Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii molodyh uchenyh v oblasti gumanitarnyh i social'nyh nauk*, Novosibirsk, 25–27 oktyabrya 2022 goda. Novosibirsk, 73–77 (in Russian).

Egorova, O. S. (2024) «Aristotle on the Pages of Russian Scientific Periodicals (XIX – Early 20 Centuries)», *ΣΧΟΛΗ* (*Schole*) 18.2, 1059–1082 (in Russian).

Egorova, O. S. (2023) «Historical Review of Russian Biographies of Aristotle (Second Half of the 18th – Early 20th Centuries)», *Idei i idealy* [*Ideas and Ideals*] 15 (4.1), 40–55 (in Russian).

Classical Antiquity in the Journal of the Ministry of Public Education (*JMPE*)*: Annotated Index of Articles 1834–1917* (2015). Sost. A. I. Ruban; vstupit. st. E. YU. Basarginoj. Sankt-Peterburg: Bibliotheca Classica Petropolitana; «Renome» (in Russian).

Losev, A. F. (2000) *History of Ancient Aesthetics: Aristotle and the Late Classics.* Xar`kov: Folio; Moscow: OOO «Izdatel`stvo ACT» (in Russian).

Orlov, E. V., Egorova, O. S. (2025) «List of Russian Translations of the Works of Aristotle», *Respublica Literaria* 6.2, 71–101(in Russian).

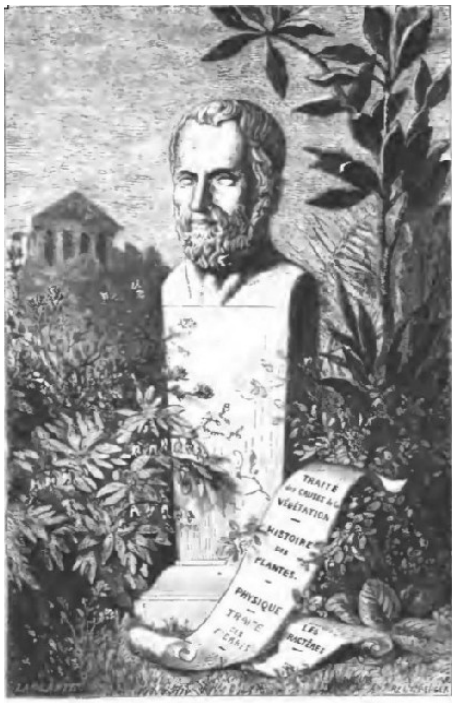
Prozorov, P. I. (1898) *A systematic index of books and articles on Greek philology published in Russia from the 17th century to 1892, in Russian and foreign languages. With additions for 1893, 1894, and 1895*. Sankt-Peterburg: Imperatorskaya Akademiya nauk (in Russian).

Rozhanskij, I. D. (1989) «Early Greek Philosophy», *Fragmenty rannih grecheskih filosofov. CHast' I. Ot e`picheskix teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki* [*Fragments of Early Greek Philosophers. Part I. From Epic Theocosmogonies to the Emergence of Atomism*]. Moscow: «Nauka», 5–32 (in Russian).

Stratanovskij, G. A. (1974) «Theophrastus and his "Characters"», *Feofrast. Haraktery* [*Theophrastus. Characters*]. Perev., stat'ya i primech. G. A. Stratanovskogo. Leningrad: «Nauka» (in Russian).

YAshchenko, A. S. (1915) *Russkaya bibliografiya po istorii drevnej filosofii*. YUr'ev (in Russian).

Иллюстрации



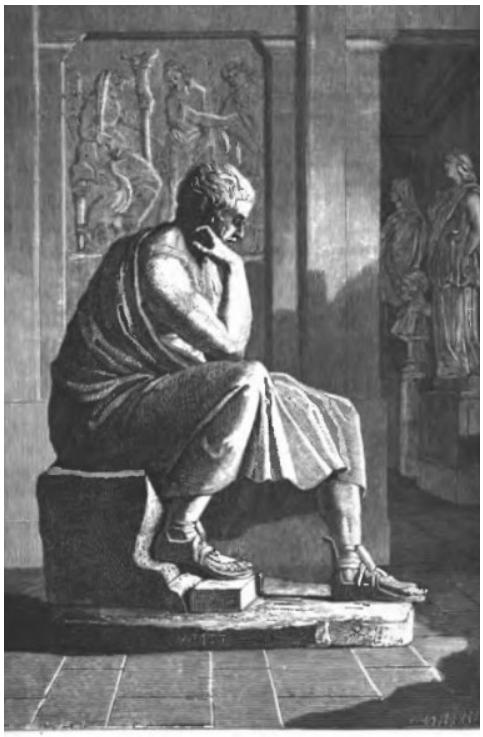
БЮСТЪ ѲЕОФРАСТА.
Съ античнаго бюста виллы Альбани, грессированнаго въ *Греческой Иконографіи* Висконти.

Рис. 1



ПОСЛѢДНІЯ СЛОВА ѲЕОФРАСТА.

Рис. 2



СТАТУЯ АРИСТОТЕЛЯ.
Съ античной статуи въ естественную величину, во дворцѣ Спада въ Римѣ, срисованной въ *Греческой Иконографіи* Висконти.

Рис. 3



АРИСТОТЕЛЬ ЮНОША.
Съ картины Безара въ библіотекѣ медицинскаго факультета въ Монпелье.

Рис. 4



АРИСТОТЕЛЬ УЧИТЪ АЛЕКСАНДРА.

Рис. 5



АРИСТОТЕЛЬ, ОБВИНЕННЫЙ ВЪ БЕЗБОЖИИЧЕСТВѢ, ПОКИДАЕТЪ СЪ УЧЕНИКАМИ АѲИНЫ.

Рис. 6

Abstracts / Аннотации

Claudia Maggi
University of Rome Tor Vergata
unotutto@yahoo.it
Numbering, Numbers, and Being: Proclus versus Plotinus
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 7-27
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-7-27
Keywords: Plotinus, Proclus, numbering, numbers, being, intermediates
Abstract. Plotinus' investigation into numbers has peculiar characteristics that cannot be confused with numbers' ontological role in late Neoplatonism. However, since, in his inquiry on the nature of Being and numbers, Proclus explicitly calls Plotinus into question, the analysis of such a comparison can contribute to understanding some different speculative assumptions of the two philosophers. With this in mind, I will focus on two issues: the role accorded by Plotinus and Proclus to arithmetic, and the different ontological rank of numbers.

Магги Клаудия
Римский университет Тор Вергата
unotutto@yahoo.it
Нумерация, числа и бытие: Прокл против Плотина
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 7-27
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-7-27
Ключевые слова: Плотин, Прокл, нумерация, числа, бытие, промежуточные звенья
Аннотация. Исследование чисел Плотином имеет особые характеристики, которые нельзя путать с онтологической ролью чисел в позднем неоплатонизме. Однако, поскольку в своем исследовании природы бытия и чисел Прокл явно ставит под сомнение взгляды Плотина, анализ такого сравнения может способствовать пониманию некоторых различий в спекулятивных предположениях двух философов. Исходя из этого, я сосредоточусь на двух вопросах: роли, которую Плотин и Прокл отводят арифметике, и различном онтологическом статусе чисел.

María-Pilar Molina-Torres
University of Cordoba (Spain)
pilar.molina@uco.es
Iunia Rustica: teaching religious practices as a Roman priestess of Cartima
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 28-40
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-28-40

Keywords: community, cultural transmission, education, gender roles, priestess, religion
Abstract: This article explores the role of *Iunia Rustica,* a Roman priestess from *Cartima*, in transmitting and teaching religious practices to her local community. As a Roman priestess, *Rustica* held a position of spiritual authority, extending beyond ritual performance to include the education of community members in religious norms, moral values and ceremonial traditions. Drawing on epigraphic evidence, archaeological findings and historical sources, the study examines the ways in which her role contributed to the continuity of Roman religious and cultural practices in provincial towns. Particular attention is given to the pedagogical dimension of her priesthood, demonstrating that rituals served as structured opportunities for learning and social cohesion, as well as acts of devotion. The article argues that an understanding of *Rustica's* activities provides valuable insight into the intersection of religion and education in the Roman Empire, demonstrating that priestesses could act as educators, mediators of knowledge and moral guides. By situating *Iunia Rustica* within the broader framework of Roman provincial religious life, the study emphasizes the significance of female religious authority in shaping local traditions and transmitting cultural knowledge across generations. Ultimately, it sheds light on how ritualized teaching practices reinforced communal identity while preserving the religious heritage of *Cartima*.

Молина-Торрес Мария-Пилар
Университет Кордовы (Испания)
pilar.molina@uco.es
Iunia Rustica: преподавание религиозных обрядов в качестве римской жрицы Картимы
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 28-40
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-28-40
Ключевые слова: сообщество, передача культуры, образование, гендерные роли, жрица, религия
Аннотация: В данной статье исследуется роль Юнии Рустики (Iunia Rustica), римской жрицы из Картимы, в передаче и преподавании религиозных обрядов местному сообществу. Как римская жрица, Рустика занимала положение духовного авторитета, которое выходило за рамки проведения ритуалов и включало в себя обучение членов сообщества религиозным нормам, моральным ценностям и церемониальным традициям. Опираясь на эпиграфические свидетельства, археологические находки и исторические источники, в исследовании рассматривается ее роль в сохранении преемственности римских религиозных и культурных практик в провинциальных городах. Особое внимание уделяется педагогическому аспекту ее священства, при этом оказывается, что ритуалы служили структурированными возможностями для обучения и социальной сплоченности. В статье утверждается, что понимание деятельности Рустики дает ценную информацию о взаимосвязи религии и образования в Римской империи, демонстрируя, что жрицы могли высту-

пать в роли педагогов, посредников знаний и нравственных наставников. Рассматривая Юнию Рустику в более широком контексте религиозной жизни римских провинций, исследование подчеркивает значение женской религиозной власти в формировании местных традиций и передаче культурных знаний из поколения в поколение. В конечном итоге, оно проливает свет на то, как ритуализированные методы обучения укрепляли общинную идентичность, сохраняя при этом религиозное наследие Картимы.

Kazimierz Pawłowski
Cardinal Stefan Wyszynski University (Warsaw, Poland)
kazimierzpawlowski2007@gmail.com
Demonology in the *De deo Socratis* and in other works of Apuleius of Madauros. Socrates' daimonion
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 41-67
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-41-67
Keywords: Middle Platonism, Apuleius, demonology, theology, Socrates' daimonion
Abstract. The article discusses one of the most interesting and important topics in the philosophy of Middle Platonism, namely demonological issues, including the topic of the Socrates' daimonion, in the writings of Apuleius of Madauros, one of the most important representatives of this trend of philosophy from the 2nd century AD. The issue of the historical sources of Apuleius' demonology is also discussed. The author is of the opinion that the main source of Apuleius' demonology were the works of Plato, alongside some influences from the beliefs of the Romans.

Павловский Казимеж
Университет имени кардинала Стефана Вышинского (Варшава, Польша)
kazimierzpawlowski2007@gmail.com
Демонология в «De deo Socratis» и других произведениях Апулея из Мадауроса. Даймон Сократа
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 41-67
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-41-67
Ключевые слова: средний платонизм, Апулей, демонология, теология, даймон Сократа
Аннотация. В статье рассматривается одна из наиболее интересных и важных тем в философии среднего платонизма, а именно демонологические вопросы, в том числе тема даймона Сократа, в сочинениях Апулея из Мадауры, одного из важнейших представителей этого направления философии II века н. э. Также обсуждается вопрос об исторических источниках демонологии Апулея. Автор считает, что основным источником демонологии Апулея были произведения Платона, наряду с некоторым влиянием верований римлян.

Alexey V. Appolonov
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)
alexeyapp@yandex.ru
Faris O. Nofal
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)
faresnofal@mail.ru
Comparison of Religions in the Medieval Arab and Latin Traditions
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 68-86
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-68-86
Keywords: philosophy of religion, medieval conceptualisations of religion, medieval Aristotelianism, al-Fārābī, Roger Bacon
Abstract. According to some recent studies, until the 16th or 17th century, there was no concept of religion as such ("religion in general"), because before then, people only recognised their own faith as religion, and it was only after the European Reformation, which created conditions for religious pluralism, that this situation changed. The purpose of this article is to introduce and validate an alternative perspective. The authors argue that long before the European Reformation, in both the Islamic East and Christian West, the concept of "religion" ("faith," "sect," etc.) was utilised by certain scholars, who were engaged in the comparative analysis of religions. Typically, the conceptual framework for such analysis was provided by (proto)science and philosophy: thus, ʾAbū Maʿšar (d. 886) examined religions in the naturalistic context of astronomy (astrology), while al-Fārābī (d. c. 950) used the core concepts of Aristotle's moral and political philosophy. As early as the 13th century, Roger Bacon (c. 1214 – c. 1294) developed the ideas of his predecessors and produced what might be referred to as a synthetic medieval theory of religion, which, in turn, influenced the later discussions on "religion" and religions.

Апполонов Алексей Валентинович
Институт философии РАН (Москва)
alexeyapp@yandex.ru
Нофал Фарис Османович
Институт философии РАН (Москва)
faresnofal@mail.ru
Сравнение религий в средневековой арабской и латинской традициях
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 68-86
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-68-86
Ключевые слова: философия религии, средневековые концептуализации религии, средневековый аристотелизм, ал-Фараби, Роджер Бэкон
Аннотация. Согласно некоторым современным исследованиям, вплоть до XVI или XVII столетия общего понятия «религия» не существовало, – поскольку люди признавали религией только свою собственную веру, – и такое положение дел измени-

лось лишь после европейской Реформации, которая создала ситуацию религиозного плюрализма. Цель данной статьи — представить и обосновать альтернативную точку зрения. Авторы утверждают, что задолго до Реформации как на исламском Востоке, так и на христианском Западе некоторые мыслители, занимавшиеся сравнительным анализом религий, использовали общее понятие «религия» («вера», «секта» и т.д.). При этом концептуальную основу для такого анализа обычно предоставляли (прото)наука и философия: так, ʾАбу Маʿшар (ум. 886) исследовал религии в натуралистическом контексте астрономии (астрологии), в то время как ал-Фараби (ум. ок. 950) использовал основные концепции моральной и политической философии Аристотеля. Роджер Бэкон (ок. 1214 – ок. 1294) обобщил и развил идеи своих предшественников, создав то, что можно назвать синтетической средневековой теорией религии, которая, в свою очередь, повлияла на более поздние дискуссии о «религии» и религиях.

Oleg Donskikh
Novosibirsk State University of Economics and Management
Novosibirsk State Technical University (Russia)
olegdonskikh@yandex.ru
Was there natural philosophy in Ancient Greece?
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 87-112
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-87-112
Keywords: natural philosophy, theology, metaphysics, immortality, infinity, “physis”, idea of unity, individual position referring to public consciousness
Abstract. The philosophy of nature is traditionally understood as the doctrine of the causes of the origin and structure of the world as a whole, while excluding everything supernatural. At the same time, it is usually assumed that philosophy began precisely as natural philosophy. This article examines the question of how such a characteristic is applicable to early philosophical constructions. We need to keep in mind that the word “physis” meaning “the outside world”, appears only in the 5th century BC. Thus, neither the Milesians, nor the Eleatics, nor the Pythagoreans study nature in the meaning of the world as a whole, but talk about the origin and development of certain principles that make up the essence of things. The Milesians are already radically divorced from sensuality, and in their teachings there is a gap between what leads to metaphysics and explanations of individual phenomena of the external world that are in no way related to their metaphysical speculations. At the same time, although the metaphysical doctrines of the fifth century can be considered as religious revelations, it is only a stretch to talk about ancient theology. It is stated that the movement towards metaphysical constructions begins with a change in attitude towards the previous worldview. This begins with Hesiod, followed by a group of poets, politicians, sages, and seers. A rational understanding of mythology and free reflection on it based on striving for a single beginning begins. It is the idea of the one that is fundamentally new, which is being developed by the genera-

tion of thinkers following Hesiod. Yet it is pointless to seek unity in the externally sensually given world, because it is infinitely diverse, and the appeal to the supersensible begins in those divine images that occupy a special, higher position in relation to others. We encounter such personified images as fate and justice. Philosophers begin to realize the divine (immortal) negatively as infinite, by denying what is inherent in man and what he is able to perceive with his senses. And it is only through denial that they move towards certain positive characteristics. Ultimately, it can be shown that metaphysical reflections led philosophers away from nature and into the realm of the divine and infinite, while reflections on the outside world led to what we call science.

Донских Олег Альбертович
Новосибирский государственный университет экономики и управления
Новосибирский государственный технический университет
olegdonskikh@yandex.ru
Была ли натурфилософия в Древней Греции?
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 87-112
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-87-112
Ключевые слова: натурфилософия, теология, метафизика, бессмертие, бесконечность, “фюзис”, идея единства, индивидуальная позиция в ее отношении к общественному сознанию
Аннотация. Философия природы традиционно понимается как учение о причинах происхождения и об устройстве мира в целом, исключающее при этом все сверхъестественное. В то же время обычно считается, что философия начиналась именно как натурфилософия. В данной статье рассматривается вопрос о том, как такая характеристика применима к ранним философским построениям. Нам нужно иметь в виду, что слово “фюзис”, означающее “внешний мир”, появляется только в 5 веке до н.э. Таким образом, ни милетцы, ни элеаты, ни пифагорейцы не изучают природу в смысле мира в целом, а говорят о происхождении и развитии определенных принципов, составляющих суть вещей. Причем уже милетцы радикально оторваны от чувственности, и в их учениях явно виден разрыв между тем, что ведет к метафизике, и объяснениями отдельных явлений внешнего мира, которые никоим образом не связаны с их метафизическими спекуляциями. В то же время, хотя метафизические доктрины пятого века можно рассматривать как религиозные откровения, говорить о древней теологии также можно лишь с большой натяжкой. В статье утверждается, что движение к метафизическим построениям в первую очередь связано с изменением отношения к прежнему мировоззрению. Данное изменение начинается, как минимум, с Гесиода, за которым следует группа поэтов, политиков, мудрецов и провидцев. Можно говорить об относительно рациональном понимании мифологии и свободном размышлении о ней, основанном на стремлении к единому началу. Это принципиально новая идея единого, которая разрабатывается следующим поколением мыслителей. Гесиод. Но бессмысленно искать единства во внешнем, чувственно данном мире, потому что он бесконечно

разнообразен, и обращение к сверхчувственному начинается с тех божественных образов, которые занимают особое, высшее положение по отношению к другим. Мы сталкиваемся с такими персонифицированными образами, как судьба и справедливость. Философы начинают воспринимать божественное (бессмертное) через противопоставление человеческому, как бесконечное, через отрицание того, что присуще человеку и того, что он способен воспринимать своими чувствами. И только через отрицание они движутся к определенным положительным характеристикам. В конечном счете, можно показать, что метафизические размышления увели философов от природы в царство божественного и бесконечного, в то время как размышления о внешнем мире привели к тому, что мы называем наукой.

Svetlana Tarkhanova
National Treasures Department of the Israel Antiquities Authority
svetlanat@israntique.org.il
From “Pure” Roman to “Pure” Byzantine, Through Spolia: The Architectural Details in Afridar (Ashkelon)
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 113-155
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-113-155
Keywords: Ascalon-Afridar, polis, Roman basilica, Byzantine church, architectural details, capitals, columns, bases, pedestals, fluted cornice
Abstract. Modern Ashkelon, founded on the extensive remains of ancient Ascalon, is rich in architectural details; most are focused in the National Park near the Severan Basilica. However, many other artifacts are scattered throughout the current city. In the northern suburb known as Afridar, several collections of architectural elements are displayed at three open-air exhibitions—the “Court of Sarcophagi” and two locations on the shore. The origins of most of these items cannot be determined at this time, although some appear in documentation from the British Mandate period (1930s). This article highlights architectural details from Afridar, mainly from the “Court of Sarcophagi” exhibition, as well as from other sites in Ashkelon. Besides three items with Greek inscriptions, the rest have not been published until now. The author groups them into four categories based on style and date: 1. The “Purely” Roman details; 2. The Roman-Period Spolia Group; 3. The Byzantine-Period Spolia Group; 4. The “Purely” Byzantine-Period Group. All likely belonged to colonnaded structures of Roman and Byzantine Ascalon, such as streets, basilicas, and churches. Some elements are unique in style and lack parallels in local Roman-Byzantine art, and therefore deserve special attention and analysis despite their unclear original context.

Тарханова Светлана
Государственная сокровищница управления древностей Израиля
svetlanat@israntique.org.il
От «исключительно» римских к «исключительно» византийским деталям, сквозь сполии: архитектура в Афридаре (совр. Ашкелон)
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 113-155
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-113-155
Ключевые слова: Аскалон-Афридар, полис, Римская базилика, Византийская церковь, архитектурные детали, капители, колонны, базы, пьедесталы, карниз с короткими каннелюрами
Аннотация. Современный Ашкелон, основанный на обширных остатках древнего Аскалона, богат различными архитектурными деталями. Большая их часть сосредоточена в Национальном Парке рядом с римской базиликой Северов. Помимо этого, множество каменных артефактов разбросано по всему современному городу. В северных окрестностях, таких как Афридар, несколько коллекций архитектурных деталей представлены на трех выставках (со свободным доступом, под открытым небом): «Двор саркофагов» и две точки на побережье вдоль моря. Происхождение большей части этих предметов уже не представляется возможным определить, хотя некоторые из них появляются в архивной документации времен Британского Мандата (1930-е гг.). Данная статья посвящена избранным деталям, находящимся во «Дворе саркофагов», а также в других местах Ашкелона. Помимо трех деталей с греческими надписями, остальные не были опубликованы до настоящей работы, несмотря на то, что они полностью открыты для публики. Разнообразные архитектурные детали были разделены автором на четыре группы, в соответствии с их стилем и датировкой: 1. «Чисто» римские детали; 2. Римские сполии; 3. Византийские сполии; 4. «Чисто» византийские детали. Все элементы принадлежали определенным сооружениям с колоннами, относящимся к римскому и византийскому периодам, таким как улицы, базилики, и церкви. Некоторые детали уникальны по своему стилю и не находят параллелей в местном римско-византийском искусстве, и поэтому заслуживают особенного внимания и анализа, несмотря на свой неясный археологический контекст.

Arturo Sanchez Sanz
Universidad Complutense de Madrid
asblade@msn.com
Call me Batieia. The meaning of nicknames in Amazon myths
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 156-188
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-156-188
Keywords: Amazons, onomastics, Hippolyta, Antiope, Penthesilea
Abstract. The Amazon stories in written sources have provided us with most of the names of their protagonists. Antiope, Hippolyta and Penthesilea are the best known, but there were many others. Sometimes they corresponded to secondary characters in works by lesser-known authors, which prevented them from achieving the same renown. The iconographic sources not only reveal the scope of these myths in certain social spheres, but also provide new variants, to the point of creating a panorama that is necessary for the analysis of the Amazon universe. Despite this, and the large volume of information available in art, only a small part of it includes written references to its protagonists. The present work offers a broad and complete record of Amazon onomastics present in art and literature throughout antiquity. Its study provides a basis for unravelling not only the Amazon image in the Hellenistic collective imaginary, but also its political organisation and the transfer of power associated with its mythical culture.

Санчес Санс Артуро
Мадридский университет Комплутенсе
asblade@msn.com
Зовите меня Батиея. Значение прозвищ в мифах об амазонках
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 156-188
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-156-188
Ключевые слова: амазонки, ономастика, Ипполита, Антиопа, Пентесилея
Аннотация. Истории об амазонках, встречающиеся в письменных источниках, предоставили нам большинство имен их главных героинь. Антиопа, Ипполита и Пентесилея – самые известные из них, но было и много других. Иногда они соответствовали второстепенным персонажам в произведениях менее известных авторов, что не позволяло им достичь такой же известности. Иконографические источники не только раскрывают масштабы этих мифов в определенных социальных сферах, но и предоставляют новые варианты, создавая панораму, необходимую для анализа мира амазонок. Несмотря на это и на большой объем информации, доступной в искусстве, лишь небольшая часть ее включает письменные упоминания о ее героях. Настоящая работа предлагает обширную и полную запись ономастики амазонок, присутствующей в искусстве и литературе на протяжении всей античности. Ее изучение дает основу для раскрытия не только образа амазонок в эллинистическом коллективном воображении, но и позволяет лучше понять их политическую

организацию и принципы передачи власти, в контексте связанной с ними мифической культурой.

Andrei Shchetnikov
a.schetnikov@gmail.com
Cuneiform tablet Plimpton 322 and Pythagorean triples in ancient Babylon
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 189-199
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-189-199
Keywords: Old Babylonian mathematics, Pythagorean triples, Plimpton 322
Abstract. The article proposes a new reconstruction of the ancient Babylonian cuneiform tablet Plimpton 322, containing 15 Pythagorean triples. This reconstruction is based on a sequential listing of sexagesimal fractions that have a finite number of digits and lie within the specified interval.

Щетников Андрей Иванович
a.schetnikov@gmail.com
Клинописная табличка Plimpton 322 и пифагоровы тройки в древнем Вавилоне
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 189-199
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-189-199
Ключевые слова: Математика древнего Вавилона, пифагоровы тройки, Plimpton 322
Аннотация. В статье представлена новая реконструкция древневавилонской клинописной таблички Plimpton 322, содержащей 15 пифагоровых троек. Эта реконструкция основана на последовательном перечислении шестидесятеричных дробей, содержащих ограниченное число цифр и лежащих в определённом интервале.

Andrei Shchetnikov
a.schetnikov@gmail.com
Geometric creativity of Ajami ibn Abubakr Nakhchivani
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 200-216
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-200-216
Keywords: Ajami ibn Abubakr, Nakhchivan, Islamic geometrical patterns, medieval Islamic architecture
Abstract. This article examines the geometric patterns that decorate three mausoleums from Nakhchivan, built in the second half of the 12th century. The architect of two mausoleums was Ajami ibn Abubakr, and the third mausoleum was also built either by him or by someone from his school. Among these patterns are simple and well-known ones, as well as complicated and original ones, undoubtedly invented by him. For each pattern, its structure and the possible idea of its invention are discussed.

Щетников Андрей Иванович
a.schetnikov@gmail.com
Геометрическое творчество Аджеми ибн Абубекра Нахчивани
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 200-216
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-200-216
Ключевые слова: Аджеми ибн Абубекр, Нахичевань, Исламские геометрические орнаменты, средневековая исламская архитектура
Аннотация. В статье рассмотрены геометрические орнаменты, украшающие три мавзолея в Нахичевани, построенные во второй половине 12-го столетия. Архитектором двух мавзолеев был Аджеми ибн Абубекр, и третий мавзолей также был построен им самим или кем-то из его школы. Среди этих орнаментов есть простые и широко известные, но есть также и сложные и оригинальные, автором которых Аджеми несомненно является. Для каждого орнамента обсуждается его структура и возможный ход его изобретения.

Alexander A. Sinitsyn
The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities
aa.sinizin@mail.ru
Socrates the Athenian sage and Khor the Russian peasant: The character through the eyes of the narrator of one of I. S. Turgenev's short stories
Language: English
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 217-241
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-217-241
Keywords: I. S. Turgenev, *Khor and Kalinych*, Socrates and Khor, Russian peasant, Athenian sage, Xanthippe, reception of Ancient Culture
Abstract. In Ivan S. Turgenev's *Khor and Kalinych* (1846), which opens the collection of stories *A Sportsman's Sketches*, the narrator compares the Athenian sage to one of the main characters of the sketch, Khor. This old man, whose family has long moved away from the rest of the private peasants, resembles Socrates in appearance. Turgenev's character resembles Socrates in more ways than one: his manner of speaking – "a simple, wise discourse of a Russian peasant". The narrator highlights his "philosophical" traits that liken him to Socrates: he is referred to as "an old sceptic", "a positive man", "a rationalist"; he is a clever old man who "speaks ingeniously". These two characters (Socrates of Athens is known to us as a hero in the writings of his disciples – Xenophon and Plato) are akin in their propensity to ask questions, ironic as they might be. The narrator speaks about Khor's contempt for women and his own old wife, who was "cross, <...> and incessantly grumbled and scolded". Which immediately evokes Socrates' old woman – perhaps, one of the best-known women of Antiquity and, surely, the best-known wife of philosophers of all times. It is crossness that made Socrates' spouse notorious. Khor and Socrates are brought close even in their care of themselves and their homestead. The comparison of the peasant Khor with the ancient sage Socrates testifies to the tradition

of perceiving in our national culture a simple, peasant-like, wise, original, our Russian Socrates.

Синицин Александр
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского
aa.sinizin@mail.ru
Афинский мудрец Сократ и русский крестьянин Хорь: персонаж одного из рассказов И.С. Тургенева глазами повествователя
Язык: английский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 217-241
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-217-241
Ключевые слова: и. С. Тургенев, «Хорь и Калиныч», Сократ и Хорь, русский крестьянин, древнегреческий мудрец, Ксантиппа, рецепция античной культуры
Аннотация. В рассказе И. С. Тургенева «Хорь и Калиныч» (1846), которым открывается сборник «Записки охотника», повествователь сравнивает с афинским мудрецом одного из главных героев очерка — Хоря. Сей мужичок, давно уже живущий со своей семьей отдельно от других помещичьих крестьян деревни, похож на Сократа внешним видом: «лысый, низкого роста, плечистый и плотный. <…> Склад его лица напоминал Сократа: такой же высокий, шишковатый лоб, такие же маленькие глазки, такой же курносый нос». Тургеневский герой схож с Сократом не только внешне, но также манерой разговора, его речь — «простая, умная речь русского мужика». Рассказчик подмечает в Хоре «философические» черты, которые сближают его с Сократом: он назван «старым скептиком», «человеком положительным», «рационалистом», это «умный мужик», который «выражается мудрёно». Этих двух персонажей (ведь и Сократ Афинский нам известен как герой сочинений его даровитых учеников — писателей Ксенофонта и Платона) роднит друг с другом еще и то, что оба любят задавать вопросы, и им обоим присуща ирония. Их сближает и то, что Хорь, как и Сократ, не жаловал грамоты, правда, о Хоре говорится, что он ее и не знал вовсе, поскольку не был обучен, а вот афинский философ, хотя и не написал никаких сочинений, был знатоком языка, лексикологии, этимологии, семантики (см., например, платоновский диалог «Кратил»). Рассказчик говорит о пренебрежительном отношении Хоря ко всем женщинам и к своей жене-старухе, которая была «сварливой, <…> беспрестанно ворчала и бранилась». Сразу вспоминается пресловутая Ксантиппа, женушка Сократа, — пожалуй, одна из наиболее известных женщин античности и уж точно самая известная из жен философов всех времен и народов, которая прославилась как раз-таки своей сварливостью, руганью и бранью, о чем сообщает устойчивая античная традиция. Сближает Хоря с Сократом даже такая бытовая деталь как нежелание следить за собой, ухаживать за своим домом и хозяйством. Сократ не заботился о своем внешнем виде, поэтому в сочинениях Платона и Ксенофонта есть указания на то, что умытый, в сандалиях и чистом плаще Сократ — явление редкостное (см. Pl. *Symp*. 174a; Pl. *Phdr*. 229a; Xen. *Mem*. I. 6. 2). И в рассказе Тургенева повествователь отмечает этот «грешок» своего героя-собеседника. В целом, можно сказать, что сравнение

мужика Хоря с древним мудрецом Сократом свидетельствует о традиции восприятия в отечественной культуре простоватого, мужиковатого, умудренного, исконного, нашего русского Сократа.

Svetlana Mesyats
Institute of Philosophy RAS
Immanuel Kant Baltic Federal University
messiats@mail.ru
Proclus on eternity and time
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 242-273
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-242-273
Keywords: philosophy of late Antiquity, Neoplatonism, Proclus, Plotinus, Iamblichus, Aristotle's time paradoxes, Simplicius, theory of time, Plato's *Timaeus*, time and eternity, now, parts of time, continuity, soul, intelligent time, participation
Abstract. The starting point for Proclus's reflections on the nature of time is Plato's definition of time as "the image of eternity" (εἰκόνα αἰῶνος) in *Timaeus* (37 de). This definition seems aporetic to Proclus, since despite the fact that an image should be similar to its prototype, Plato focuses exclusively on the differences between time and eternity, calling the former "moving according number" and the latter immovable and "abiding in unity". Proclus rejects as inconsistent the solution of Plotinus, who proposed to consider time as the 'life' of the Soul, just as eternity itself is the "life" of the divine Intellect. Analyzing the text of *Timaeus*, Proclus shows that, although eternity is the archetype of time, it cannot serve as its immediate cause; therefore between time and eternity there must be some kind of mediating hypostasis that combines the properties of both extremes, and is therefore both immovable and multiple. This kind of entity was first introduced into Neoplatonism by Iamblichus, who called it "intelligent time" in order, on the one hand, to distinguish it from the flowing time of the material cosmos, and, on the other hand, to show its belonging to the same level of reality as the demiurgic Intellect. The concept of intelligent time, developed by Iamblichus and elaborated further by Proclus, allowed the latter to resolve the difficulty with the definition of time in *Timaeus,* showing that Plato must have meant not the visible time of the material cosmos, but the immovable partial Intellect which proceeds from the Demiurge and in its procession determines the measures of movement and change of all generated things. Only such immaterial substantial time could be considered the true image of eternity. In this paper, I will attempt to outline the main features of the concept of intelligent time in its evolution from Iamblichus to Proclus, as well as to demonstrate that, contrary to the popular opinion, there were three paths that led the Neoplatonists to the invention of this concept, namely: the theory of participation, the exegesis of Plato's *Timaeus* and the attempts to resolve Aristotle's paradoxes of time.

Месяц Светлана Викторовна
Институт философии РАН (Москва)
Балтийский федеральный университет им. И. Канта
messiats@mail.ru
Прокл о вечности и времени
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 242-273
DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-2-242-273
Ключевые слова: позднеантичная философия, неоплатонизм, Прокл, Плотин, Ямвлих, Аристотель, Симпликий, теория времени, «Тимей» Платона, время и вечность, длительность, дискретность, непрерывность, душа, умное время, приобщимое и неприобщимое, момент теперь
Аннотация. Отправной точкой рассуждений Прокла о природе времени служит платоновское определение времени как «образа вечности» (εἰκόνα αἰῶνος) в *Тимее* (*Tim.* 37 de). Это определение выглядело в глазах неоплатоников апорией, поскольку образ должен быть подобен прообразу, а Платон обращает внимание исключительно на различия между временем и вечностью, называя первое «движущимся от числа к числу», а вторую – неподвижной и «пребывающей в единстве». Решение Плотина, предложившего считать время «образом вечности», поскольку оно представляет собой «жизнь» Души, как и сама вечность есть «жизнь» божественного Ума, Прокл отвергает как не соответствующее платоновскому учению. Анализируя текст *Тимея*, философ показывает, что, хотя вечность и является у Платона прообразом времени, она не может служить его непосредственной причиной, а значит между временем и вечностью располагается некая сущность-посредник, которая, согласно закону о среднем термине, должна объединять в себе свойства обоих крайних членов, т.е. быть одновременно и неподвижной, и множественной. Впервые подобного рода сущность была введена в неоплатонизм Ямвлихом, который назвал ее «умным временем», чтобы, с одной стороны, отличить от времени «физического», в котором протекает жизнь материального космоса, а с другой, показать ее принадлежность тому же уровню реальности, что и божественный Ум-Демиург. Концепция умного времени Ямвлиха, получившая свое дальнейшее развитие у Прокла, позволила последнему окончательно решить апорию с определением времени в *Тимее*, показав, что под «образом вечности» в нем подразумевается не текучее время физического космоса, но исходящий из Демиурга неподвижный частный ум, который, с одной стороны, обладает неподвижной вечной сущностью и в этом отношении оказывается похож на вечность, а с другой – движущейся вместе с приобщающимися к нему вещами внешней энергией, за счет которой как раз и отличается от вечности. В этой статье на материале *Короллария о времени* Симпликия, а также теорем 52-55 *Начал теологии* и III книги *Комментария к «Тимею»* Прокла я попытаюсь проследить возникновение и развитие теории умного времени в позднем неоплатонизме и показать, что в отличие от бытующего в совре-

менной науке представления, эта теория имела своим истоком не только платоновское определение времени в *Тимее*, но также парадоксы времени Аристотеля и общую неоплатоническую теорию приобщения.

Rustam Galanin
The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities
The Saint Petersburg University
mousse2006@mail.ru
Anti-Semitism *v.s.* Jewish Identity in the Book of *Esther*
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 274-308
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-274-308
Keywords: anti-Semitism in antiquity, biblical studies, biblical archaeology, ancient Judaism, Jewish identity, history of Persia
Abstract. In the book of Esther, we find a classic example of anti-Semitic politics and propaganda, when Haman incites the Persian king to exterminate all the Jews of the empire because they are *different*. The book of Esther was often viewed as a historical novel far removed from reality. However, research in the second half of the 20th century, when the archives of the fortifications and the archives of the treasury of Persepolis were published, as well as the excavation of Apadan from Susa, confirmed with great accuracy that the events described in Esther were not fiction. On the clay Elamite cuneiform tablets of these archives, we find names identical to many of the characters from the book of Esther. Historians have reconstructed a hypothetical chronology of the book's events. An Akkadian tablet from Borsippa (*Amherst* 258), published by Ungnad, confirmed that Mordechai indeed held a high administrative post at the court, i.e., as stated in Esther, "sat at the gates" of the King (*Esth*. 2:21; 3: 2-4; 5: 13). It follows from the Aramaic documents of the Persepolis treasury that in the 19th year of the reign of Xerxes, the royal treasury underwent a reshuffle, as a result of which the main *segan* was replaced: a certain Mithraka unexpectedly received the position, who remained in this post until the 7th year of the reign of Artarkserxes 1 (458/457 BC), and then disappeared as suddenly as he appeared. Thanks to the analysis of Mithraka name, it was noted that through metathesis, the transcription *mrtk* is given in one tablet, which, according to some scholars, phonetically may be identical to the name Mordechai. It is assumed that the figure of Mordecai from the book of Esther may be hiding under these names. Attention was also drawn to the fact that this name disappears from their archives precisely in the 7th year of the reign of Artaxerxes (458) - that is, when "some of the children of Israel, and of the priests and Levites, and singers and gatekeepers and the Nephites went to Jerusalem in the seventh year of King Artaxerxes" (*Ezra* 7:7). Also in the 19th year of Xerxes, when Mithraka/Mordechai was appointed *segan*, and a new royal seal "Xerxes, the Great King" was put into circulation, the use of which, however, disappeared in the year of Mordechai's disappearance – in the 7th year of Artaxerxes. It is possible that in the 19th year of his reign, "the king took off his ring, which he had taken from Haman, and gave it to

Mordecai" (Esther 8:2). Our article is devoted to the reconstruction of this historical background.

Галанин Рустам Баевич
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского
Санкт-Петербургский государственный университет
mousse2006@mail.ru
Антисемитизм *v.s.* еврейская идентичность в книге *Эсфирь*
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 274-308
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-274-308
Ключевые слова: антисемитизм в древности, библейские исследования, библейская археология, древний иудаизм, еврейская идентичность, история Персии
Аннотация. В книге *Эсфирь*, мы находим классический пример антисемитской политики и пропаганды, когда визирь Аман науськивает персидского царя истребить всех евреев империи за то, что они - *другие*. Часто книга *Эсфирь* рассматривалась как историческая новелла, далекая от реальности. Однако исследования второй половины 20 в., когда были опубликованы архивы укреплений и архивы казны Персеполя, а также раскопана ападана с Сузах, с большой точностью подтвердили, что описанные в *Эсфири* события – не вымысел. На глиняных эламских клинописных табличках этих архивов мы находим имена, идентичные многим героям из книги *Эсфирь*. Ученые реконструировали гипотетическую хронологию событий книги. Табличка на аккадском из Борсиппы (*Amherst* 258), опубликованная Унгнадом, подтвердила, что Мордехай действительно занимал высокий административный пост при дворе, т.е., как сказано в *Эсфири*, «сидел у врат» царя (*Есф*. 2:21; 3: 2-4; 5: 13). Из арамейских документов казны Персеполя следует, что в 19-ый год правления Ксеркса в царском казначействе произошли перестановки, в результате чего был замещен и главный сеган: должность неожиданно получил некий Митрака, который пробыл на этом посту до 7-го года правления Артарксеркса 1 (458/457 гг. до н.э.), а потом исчез так же внезапно, как и появился. Благодаря анализу имени Митрака было отмечено, что через метатезу в одной табличке дана транскрипция *mrtk*, что, как отмечают ученые, фонетически может быть тождественно имени Мордехай. Предполагается, что под этими именами может скрываться фигура Мордехая из книги *Эсфирь*. Также было обращено внимание на тот факт, что это имя исчезает их архивов именно в 7-ой год правления Артаксеркса (458 г.) – т.е. тогда, когда «пошли в Иерусалим и некоторые из сынов Израилевых, и из священников и левитов, и певцов и привратников и нефинеев в седьмой год царя Артаксеркса» (1 *Езд*. 7:7). Также в 19-ый год Ксеркса, когда Митрака/Мордехай был назначен сеганом, вводится в оборот новая царская печать «Ксеркс, Великий Царь», использование которой, однако, исчезает в год исчезновения Мордехая – в 7-ой год Артаксеркса. Не исключено, что в 19-ый год своего правления «снял царь перстень свой, который он

отнял у Амана, и отдал его Мордехаю» (*Есф*. 8:2). Реконструкции этого исторического бэкграунда посвящена наша статья.

Igor Tantlevskij
Saint Petersburg University
i.tantlevsky@spbu.ru
“Silence” in the other world as a noetic indicator: From the Bible to Marsilio Ficino and “Hamlet”
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 309-327
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-309-327
Keywords: Judean heterodox spiritual tradition, the transcendent world, Qumran soteriology, the concept of “silence” in heaven, the Psalms, the Apostle Paul, Hesychasm, Marsilio Ficino, “Hamlet”
Abstract. The author analyzes the Qumran community’s views on the nature of the divine and human mind, universal “knowledge” and their correlation, as well as the community members’ ideas about the transcendent world, its inhabitants and their hypothetically “silent” communication in heaven on a noetic level. An attempt is made to identify the influence of these views on the passage from the Apostle Paul in 2 Corinthians 12:4 about “inexpressible words” in Paradise. At the same time, the mystical experience of the Qumranites and “a man” (in all likelihood, Paul himself) reflected in 2 Corinthians 12:2–4 is compared. An allusion to the idea of “silent” spiritual communication, expressed by Marsilio Ficino in “Platonic Theology”, XIII, 2, 31, is also considered. The article further proposes a hypothesis concerning the influence of the conception reflected in *2 Cor*. 12:2–4 and in the aforementioned passage of Ficino’s “Platonic Theology” upon Shakespeare—particularly upon the way in which, in “Hamlet”, the playwright characterizes the ontological essence of the earthly world as “words, words, words” (II, 2, 210), in contrast to the heavenly world, which he characterizes as “silence” (V, 2, 395: “the rest is silence,” that is, “further (*i.e.*, in the heavenly world)—silence”).

Тантлевский Игорь Романович
Санкт-Петербургский государственный университет
i.tantlevsky@spbu.ru
«Молчание» в потустороннем мире как ноэтический индикатор: от Библии к Марсилио Фичино и «Гамлету»
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 309-327
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-309-327
Ключевые слова: иудейская гетеродоксальная духовная традиция, трансцендентный мир, кумранская сотериология, концепт «молчания» на небесах, Псалмы, апостол Павел, исихазм, Марсилио Фичино, «Гамлет»
Аннотация. Автор анализирует воззрения Кумранской общины на природу Божественного и человеческого разума, универсального «Знания» и их корреляцию, а

также представления общинников о трансцендентном мире, его обитателях и их гипотетически «безмолвной» коммуникации на небесах на ноэтическом уровне. Сделана попытка выявить влияние этих воззрений на пассаж из апостола Павла *2 Кор.* 12:4 о «неизрекаемых словах» в Раю. При этом сопоставляется мистический опыт кумранитов и «мужа» (по всей вероятности, самого Павла), отраженный в *2 Кор.* 12:2–4. Рассматривается также аллюзия на идею о «безмолвном» духовном общении, выраженная Марсилио Фичино в «Платоновской теологии», XIII, 2, 31. В статье выдвигается также предположение о влиянии представления, нашедшего отражение во *2 Кор.* 12:4 и в указанном пассаже из «Платоновской теологии» Фичино, на Шекспира, в частности, на то, что в «Гамлете» драматург характеризует бытийную суть земного мира как “words, words, words” (II, 2, 210) — в противоположность миру небесному, который характеризуется им как silence (V, 2, 395: “the rest is silence”, «далее (то есть, в небесном мире) — молчание»).

Oleg N. Nogovitsin
The Sociological Institute of the RAS – Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences
onogov@yandex.ru
Basic concepts of the Late Antique and Byzantine school grammar and philosophical theory of language: grammatists and philosophers on *phone, onoma, rhema, logos* and *lexis*
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 328-375
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-328-375
Keywords: Late Antique and Byzantine grammar and philosophy, theory of language, phone, name, verb, sentence, affirmative sentence, speech
Abstract. In the paper, we analyze the basic terminological apparatus of the Late Antique and Byzantine grammar and philosophical theory of language, as well as the conceptual grounds and problem spots that determined the divergence between the concept of language among grammatists and philosophers at the stage of formalizing the grammar and philosophical knowledge where, in the imperial world of the early and classic Byzantium, they acquired a stable form of school disciplines with a unified curriculum and a primordial authoritative text. The core subject of our study is thematization of differences and identities in the gramma and philosophical interpretation of the terms φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος and λέξις. As primary research material for the philosophical school tradition, we engaged the commentaries on Aristotle’s “On Interpretation”, with the commentary of Ammonius of Alexandria in the first turn, for, as our paper demonstrates, it was the primary text of the Byzantine tradition of teaching the philosophical grammar and the guideline for newly written educative commentaries, paraphrases and scholia on “On Interpretation”. For its part, as research material for grammar school tradition, we took commentaries on Ars grammatica of Dionysius of Thracia that, being partly preserved in the educative codices of the scholia to this treatise that held in the grammar theory of

language the similar place to the first six chapters of “On Interpretation” in the philosophical branch.

Ноговицин Олег Николаевич
Социологический институт РАН филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург
onogov@yandex.ru
Основные понятия позднеантичной и византийской школьной грамматической и философской теории языка: грамматики и философы о *phone, onoma, rhema, logos* и *lexis*
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 328-375
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-328-375
Ключевые слова: позднеантичная и византийская грамматика и философия, теория языка, φωνή, имя, глагол, предложение, утвердительное предложение, речь
Аннотация. В статье анализируется базовый терминологический аппарат позднеантичной и византийской грамматической и философской теории языка, а также концептуальные основания и проблемные места, определявшие расхождения между понятием о языке грамматиков и философов на том этапе формализации грамматического и философского знания, когда они в имперском мире ранней и классической Византии приобрели устойчивую форму школьных дисциплин с единой программой обучения и базовым авторитетном текстом. Ведущим предметом исследования выступает тематизация различий и тождеств в грамматическом и философском понимании терминов φωνή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος и λέξις. В качестве основного материала исследования для философской школьной традиции были приняты комментарии на «Об истолковании» Аристотеля и прежде всего комментарий Аммония Александрийского, который, как показано в статье, был основным текстом византийской традиции обучения философской грамматике, на который были ориентированы вновь создававшиеся в целях обучения комментарии, парафразы и схолии на «Об истолковании». В свою очередь, для грамматической школьной традиции в качестве материала исследования использовались комментарии на Ars grammatica Дионисия Фракийского, части которых сохранились в учебных кодексах схолий к этому сочинению, которое заняло в грамматической теории языка такое же место, как и первые шесть глав «Об истолковании» в философской.

Yaroslav Slinin
Saint Petersburg University
slinin@mail.ru
The Structure of Aristotle's logic
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 376-384
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-376-384
Keywords: Aristotle, possibility, necessity, opposition, existence, implication, law of excluded middle
Abstract. The easiest way to unravel the complex structure of Aristotle's logic is to start with the definition of possibility that he gives in Chapter 13 of Book I of the First Analytics. The possibility that Aristotle uses as the basis for his logic is two-sided. It is a possibility and only a possibility: it is opposed not only to impossibility but also to necessity. Aristotle considers this understanding of possibility to be "ordinary and inherent in the nature of things." An alternative interpretation of possibility, when it is recognized as one-sided, opposed only to impossibility but subordinate to necessity, Aristotle rejects it, considering it inconsistent with the nature of things, purely homonymous and irrelevant to his logic. In the same chapter 13, Aristotle writes that all premises about the possible are mutually reversible in the sense that if the presence of something is possible, then its absence is always possible. In other words, the Aristotelian possibility is such that the premises "it is possible that p" and "it is possible that not-p" are equivalent. Thus, it turns out that the basis of the structure of Aristotelian logic is the "triangle of opposites", in the corners of which are the modalities "it is necessary that p", "it is necessary that not-p" and "it is possible that p" ("it is possible that not-p"). All three modalities are incompatible, but their incompatibility is "one-sided". If any one of them is true, then the other two are false, but if any one is false, then uncertainty arises: it is not known which of the remaining modalities is true and which is false. This is because the law of the excluded middle does not apply here: after all, the "third" is not excluded here. Aristotle, however, does not limit himself to considering only the two above-mentioned modalities. In Chapter 2 of Book 1 of the First Analytics, he writes that for him every premise is a premise about what is inherent, or about what is necessarily inherent, or about what is possibly inherent. The premisses about what is inherent are p and not-p. They are incompatible with each other, but how do they relate to the premisses about what is possibly inherent and what is necessarily inherent? It is clear that the premisses about what is inherent cannot be incompatible with the premise about what is possible. After all, if this were to happen, then a repetition of the triangle considered above would arise: p would coincide with "it is necessary that p", and not-p would coincide with "it is necessary that not-p". A careful examination of the proofs of syllogisms with mixed premises shows that Aristotle postulates an implicative relation between the inherent and the possibly inherent. He accepts the following propositions: (1) if p, then it is possible that p, and it is possible that not-p; (2) if not-p, then it is possible that p, and it is possible that not-p. As a result, it turns out that the modality "it is possible that p" and "it is possible that not-p" turns out to be true both when p is true and when not-p is true. In other words, it becomes always true and

ceases to influence what happens in the area of p and not-p. It becomes the “third” that is excluded, and in the area of p and not-p the law of the excluded middle begins to operate. In Chapter 9 of the treatise “On Interpretation,” Aristotle speaks of “conditional necessity.” It arises when one of the possibilities p or not-p is realized, and the other is not realized. But this is not the unconditional necessity that opposes possibility in the triangle of opposites. Conditional necessity remains a possibility, albeit a realized possibility. It is the necessity of an accomplished fact. What is unconditionally necessary always exists and cannot not exist, and what is conditionally necessary arises only when some possibility becomes a fact. According to Aristotle, everything that simply exists is one of the realized possibilities and could not exist, in contrast to what is unconditionally necessary and is not capable of not existing.

Слинин Ярослав Анатольевич
Санкт-Петербургский государственный университет
slinin@mail.ru
Структура логики Аристотеля
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 376-384
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-376-384
Ключевые слова: Аристотель, возможность, необходимость, противоположность, существование, импликация, закон исключенного третьего
Аннотация: Раскрыть сложную структуру логики Аристотеля легче всего, если начать с определения возможности, которое он дает в 13 главе первой книги «Первой аналитики». Возможность, положенная Аристотелем в основу своей логики, является двусторонней. Это возможность и только возможность: она противостоит не только невозможности, но и необходимости. Такое понимание возможности Аристотель считает «обычным и свойственным природе вещей». Альтернативную трактовку возможности, когда она признается односторонней, противостоящей только невозможности, но подчиненной необходимости, Аристотель отвергает, полагая ее не соответствующей природе вещей, чисто омонимической и не имеющей отношения к его логике. В той же 13 главе Аристотель пишет о том, что все посылки о возможном взаимно обратимы в том смысле, что если возможно присутствие чего-либо, то всегда возможно и его отсутствие. Иначе говоря, аристотелевская возможность такова, что посылки «возможно, что *p*» и «возможно, что *не-p*» эквивалентны. Таким образом, оказывается, что в основе структуры аристотелевской логики лежит «треугольник противоположностей», в углах которого расположены модальности «необходимо, что *p*», «необходимо, что *не-p*» и «возможно, что *p*» («возможно, что *не-p*»). Все три модальности несовместимы, но несовместимость их – «однобокая». Если какая-нибудь из них истинна, то две другие – ложны, но если какая-нибудь ложна, то возникает неопределенность: неизвестно, какая из оставшихся модальностей истинна, а какая – ложна. Это происходит из-за того, что закон исключенного третьего здесь не действует: ведь «третье» тут не исключено.

Аристотель, однако, не ограничивается рассмотрением только двух вышеупомянутых модальностей. Во 2 главе первой книги «Первой аналитики» он пишет, что у него всякая посылка есть посылка о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще. Посылки о присущем – это *p* и *не-p*. Друг с другом они не совместимы, но как они относятся к посылкам о возможно присущем и необходимо присущем? Ясно, что посылки о присущем не могут быть несовместимыми с посылкой о возможном. Ведь если бы так случилось, то возникло бы повторение вышерассмотренного треугольника: *p* совпало бы с «необходимо, что *p*», а *не-p* совпало бы с «необходимо, что *не-p*». Внимательное рассмотрение доказательств силлогизмов со смешанными посылками показывает, что Аристотель постулирует импликативное соотношение присущего и возможно присущего. Он принимает следующие положения: (1) если *p*, то возможно, что *p*, и возможно, что *не-p*; (2) если *не-p*, то возможно, что *p*, и возможно, что *не-p*. В результате получается так, что модальность «возможно, что *p*», и «возможно, что *не-p*» оказывается истинной и тогда, когда истинно *p*, и тогда, когда истинно *не-p*. Иначе говоря, она становится всегда истинной и перестает влиять на то, что происходит в области *p* и *не-p*. Она становится тем «третьим», которое исключается, и в области *p* и *не-p* начинает действовать закон исключенного третьего. В 9 главе трактата «Об истолковании» Аристотель говорит об «условной необходимости». Она возникает тогда, когда одна из возможностей *p* или *не-p* осуществляется, а другая не осуществляется. Но это не та безусловная необходимость, которая противостоит возможности в треугольнике противоположностей. Условная необходимость остается возможностью, пусть осуществленной возможностью. Это необходимость свершившегося факта. То, что безусловно необходимо, существует всегда и не может не существовать, а то, что необходимо условно, возникает лишь тогда, когда какая-нибудь возможность становится фактом. Согласно Аристотелю, все то, что просто существует, представляет собой какую-то из осуществившихся возможностей и могло бы не существовать, в противовес тому, что безусловно необходимо и не существовать не способно.

Svetlana Demina
Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs
ist-drev@yandex.ru
Fata, fortuna, gods, and free will in Seneca's tragedies
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 385-394
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-385-394
Keywords: Ancient Rome, Seneca, tragedies, Stoicism, fata, fortuna, gods, free will, Roman religion
Abstract. This article investigates Seneca's thoughts about fate (fata), fortune (fortuna), gods, and free will based on the analysis of his tragedies. In all his plays and philosophical works, this Roman author writes about the power of fata, fortuna and the gods, about the predestination of the course of events, and about the necessity to evince humility

and honor the gods. However, in the tragedies, written in the 40s – 50s, the personages blame fata, fortuna, and the gods, who can feel emotions (hatred, anger, vexation) and harm mortals, for their misfortunes. This contradicts Seneca's Stoic views. The ideas about fata, fortuna, gods, and free will, presented in dramas of 60s, are more similar to his thoughts, declared in the philosophical works.

Демина Светлана Сергеевна
Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых
ist-drev@yandex.ru
Fata, fortuna, боги и свобода воли в трагедиях Сенеки
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 385-394
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-385-394
Ключевые слова: Древний Рим, Сенека, трагедии, стоицизм, fata, fortuna, боги, свобода воли, римская религия
Аннотация. В статье изучаются представления Сенеки о судьбе (fata), фортуне (fortuna), богах и свободе воли на основе анализа его трагедий. Во всех пьесах и философских произведениях этот римский автор пишет о могуществе fata, fortuna и богов, предопределенности хода событий, необходимости проявлять смирение и почитать богов. Однако в трагедиях 40-х – 50-х гг. персонажи винят в своих бедах судьбу, удачу и богов, которые способны испытывать эмоции (ненависть, гнев, досаду) и вредят смертным. Это противоречит стоическим взглядам Сенеки. Идеи о fata, fortuna, богах и свободе воли, представленные в драмах 60-х гг., более близки к его представлениям, изложенным в философских трудах.

Victoria Pichugina
HSE University (Moscow)
Pichugina_V@mail.ru
Philoctetes' cave and possibility of teaching virtue
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 395-415
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-395-415
Keywords: the allegory of the cave, virtue, Plato, Sophocles, Philoctetes
Abstract. Plato's cave is one of the most striking and discussed metaphors not only in Plato's philosophy but in philosophy as a whole. However, the image of the cave as a place associated with the acquisition of new knowledge and the affirmation of one's own opinion appears in Sophocles' Philoctetes, that is, somewhat earlier than in Plato's Republic. The question of why Sophocles places the wounded archer Philoctetes on Lemnos in a cave with two mouths has been debated by scholars on numerous occasions, but the cave's design has most often been explained by the ease of movement of actors on stage or by poetic expediency. Both explanations are vulnerable to evidence, so the question of why Sophocles needed the cave's two mouths has remained controversial for over a hundred years. The presence of the cave two mouths could indeed have been caused by both

technical and poetic necessity, but the special structure of the cave could have allowed not only to effectively hide or reveal one or another hero from the audience. It's no coincidence that Sophocles' cave alludes to both the Odyssey, which features several significant caves, and the Iliad, which also features a diplomatic mission involving Odysseus. Referring to Homeric plot lines, Sophocles makes the cave not just a setting, but a metaphor explaining the complexities of Neoptolemus's moral choice, who, upon arriving on Lemnos, finds himself under the influence of two mentors - Odysseus and Philoctetes. Each has their own arsenal of pedagogical methods for instilling virtue in Neoptolemus, but the success of this indoctrination is called into question when, at the end of the tragedy, Heracles appears—a hero traditionally associated with the choice between virtue and vice.

Пичугина Виктория Константиновна
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
Pichugina_V@mail.ru
Пещера Филоктета и возможность научения добродетели
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 395-415
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-395-415
Ключевые слова: метафора пещеры, добродетель, Платон, Софокл, Филоктет
Аннотация. Пещера Платона – одна из самых ярких и обсуждаемых метафор не только в философии Платона, но и во всей философии в целом. Однако образ пещеры как места, которое связано с приобщением к новому знанию и утверждением собственного мнения, появляется в трагедии Софокла «Филоктет», то есть несколько раньше, чем в «Государстве» Платона. Вопрос о том, зачем Софокл помещает раненого лучника Филоктета на Лемнос в пещеру с двумя выходами не раз обсуждался исследователями, однако особенности устройства пещеры чаще всего объяснялись удобством передвижения актеров по сцене или поэтической целесообразностью. Оба объяснения уязвимы с точки зрения доказательности, поэтому вопрос о том, зачем Софоклу была нужна пещера с двумя выходами, более ста лет продолжает оставаться дискуссионным. Наличие двух выходов из пещеры действительно могло быть вызвано как технической, так и поэтической необходимостью, но особое устройство пещеры могло позволять не только эффектно скрыть или явить от зрителя того или иного героя. Неслучайно пещера Софокла отсылает как к «Одиссее», где было несколько значимых для развития событий пещер, так и к «Илиаде», где также имела место дипломатическая миссия с участием Одиссея. Обращаясь к гомеровским сюжетным линиям, Софокл делает пещеру не просто местом действия, а метафорой, объясняющей сложности морального выбора Неоптолема, который, попадает на Лемнос, оказывается под влиянием сразу двух наставников – Одиссея и Филоктета. Каждый из них демонстрирует свой арсенал педагогических методов для приобщения Неоптолема к добродетели, но успешность

этого приобщения ставится под сомнение, когда в конце трагедии появляется Геракл – герой, которого традиция прочно связала с выбором между добродетелью и пороком.

Syumbel Zainullina
HSE University (Moscow)
zainullinasymbel@gmail.com
A Historical-Philosophical Analysis of the Concept of Metempsychosis in Ancient Greece (6th–5th centuries BCE)
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 416-446
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-416-446
Keywords: metempsychosis, soul, life, death, immortality
Abstract. This article proposes a reconsideration of the conventional scholarly use of the term “metempsychosis” in relation to Greek thought of the 6th–5th centuries BCE. We proceed from the assumption that the term is laden with a range of anachronistic meanings which, when applied to archaic sources, tend to distort their ideas and obscure their diversity. An analysis of early texts (Xenophanes, Pindar, Empedocles, Herodotus, the Orphics) shows that what is usually reduced to “transmigration of souls” in fact comprises a set of distinct and sometimes incompatible models of life, death, and subjectness, which cannot be integrated into a single doctrine. It is concluded that it is methodologically justified to adopt a more conceptually pure notion “proto-metempsychosis”, which denotes a minimal unity of two components: the idea of a continuous alternation of life and death, and the presence of a subject participating in this process. Such a definition allows for a more accurate description of archaic views, avoiding the projection of later frameworks onto earlier material and preserving their originality.

Сюмбель Зайнуллина
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
zainullinasymbel@gmail.com
Историко-философский анализ концепции метемпсихоза в Древней Греции VI–V вв. до н.э.
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 416-446
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-416-446
Ключевые слова: метемпсихоз, душа, жизнь, смерть, бессмертие
Аннотация. В статье предлагается пересмотреть привычное исследовательское использование понятия «метемпсихоз» применительно к греческой мысли VI–V вв. до н.э. Мы исходим из предположения, что оно нагружено множеством разнообразных анахроничных смыслов, которые, при переносе на архаические источники, искажают их идеи и скрывают их разнообразие. Анализ ранних текстов (Ксенофан, Пиндар, Эмпедокл, Геродот, орфики) показывает: то, что обычно сводят к «пересе-

лению душ», на деле представляет собой набор разных, иногда несовместимых моделей жизни, смерти и субъектности, не укладывающихся в рамки единой доктрины. Делается вывод о том, что методологически оправдано использовать концептуально более чистое понятие — «прото-метемпсихоз», подразумевающее минимальное единство двух составных элементов: идеи непрерывной смены жизни и смерти и наличие субъекта, участвующего в этом процессе. Такое определение должно позволить точнее описывать архаические представления, избегая проецирования на них более поздних схем и сохраняя их оригинальность.

Alexei Garadja
Russian State University for the Humanities
agaradja@yandex.ru
Michael Psellus' Allegories II (A Translation and Notes)
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 447-460
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-447-460
KEYWORDS: Michael Psellus, allegorical interpretation, Neoplatonism
ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of Michael Psellus' two minor works written in the genre of allegory, meaning a philosophical interpretation of characters and plots from Ancient Greek mythology and literature, primarily Homeric. The method of allegorical philosophico-philological commentary was first fully elaborated by adherents of Stoa (from Zeno to Cornutus), was later expansively exploited by Platonists (Plutarchus), Alexandrian scholars, Fathers of the Church among them, and subsequently by Neoplatonists (Porphyry of Tyre should be mentioned here in particular). This means that Psellus is guided by an ancient tradition and in his turn transfers it on to the next generations of Byzantine scholars (John Tzetzes, Eustathius of Thessalonica). Other considerations aside, the undoubted service rendered to us by all these commentators inclined to allegorical interpretations is the enormous volume of information on Ancient Greek mythology we have at our disposal nowadays. In both allegories presented here — on the "assembly of gods", and on the "golden chain" in Homerus (*Il.* 4.1–4 и 8.18–27) — one may find a problematization of allegory as such, an original juxtaposition of the two ways to "express things differently", the "Hellenic" (i.e. pagan) and Christian interpretations. The first critical edition of the two allegories had been published by K. Sathas (Sathas 1875: 211–219). The present translation is based on the currently authoritative edition of Psellus' minor works by J.M. Duffy (Duffy 1992: 148–152 and 164–168).

Гараджа Алексей Викторович
Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru
Аллегории Михаила Пселла II (перевод и комментарии)
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 447-460
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-447-460

Ключевые слова: Михаила Пселл, аллегорическое толкование, неоплатонизм
Аннотация. В публикации представлен комментированный русский перевод двух малых произведений Михаила Пселла (1018 – ок. 1078), созданных в жанре «аллегорий» — философских толкований персонажей и сюжетов древнегреческой мифологии и литературы, прежде всего гомеровской. Метод аллегорического философско-филологического комментария в полной мере впервые освоен в стоической школе (от Зенона до Корнута), широко использовался платониками (Плутарх), александрийскими учеными, в том числе отцами церкви, далее неоплатониками (здесь выделяется Порфирий Тирский), то есть Пселл опирается на древнюю традицию и сам, в свою очередь, передает ее следующим поколениям византийских ученых (Иоанн Цец, Евстафий Солунский). Помимо прочего, безусловная заслуга комментаторов-аллегористов — тот огромный объем знаний о древнегреческой мифологии, которым мы располагаем сегодня. В отобранных для настоящей публикации произведениях — о «совете богов» и о «золотой цепи» у Гомера (*Il.* 4.1–4 и 8.18–27) — проблематизируется аллегория как таковая, в своеобразной манере сопоставляются возможности «эллинского» (то есть языческого) и христианского иносказания. Первое критическое издание указанных двух аллегорий подготовлено К. Сафой (Sathas 1875: 211–219). Настоящий перевод выполнен по стандартному на сегодня изданию малых произведений Пселла, выполненному Дж.М. Даффи (Duffy 1992: 148–152 и 164–168).

Eugene Afonasin
St. Petersburg University
Novosibirsk State University of Economics and Management
afonasin@gmail.com
Philo of Alexandria on the eternity of the world (*De aeternitate mundi*, 20–73)
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 461-476
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-461-476
Keywords: Judaism, Platonism, creationism, Stoicism, time, eternity, the first principles
Abstract. In the treatise ‘On the Eternity of the World’, translated below, Philo appears not only as a key figure in the history of the interpretation of the biblical books, but also as a crucial witness to the development of Platonism in the first century BCE. This philosophic work of the Alexandrian exegete can be subdivided into two unequal parts. In an introductory part (sec. 1-19) Philo speaks for the most part on his own behalf, making comparison between Aristotelian, Stoic, Epicurean, and Platonic approaches to the problem of the elemental status of the world and the question of its everlasting existence; the reader will find it published in the previous issue of the journal (Schole 19.2 (2025) 1243-1257). A section of the doxographic part of the treatise (sec. 20–73), translated in this publication, systematically presents the positions of other philosophers, most notably curious arguments of the Peripatetic Critolaus and the Stoic Chrysippus for whom Philo is a unique witness. He also discusses the original Platonic arguments based on the idea

of the closed nature of the world and its immunity to disease, the integrity of its composition, its transformation and the impossibility of its complete disintegration, moving from the Peripatetic idea of natural movements to teleological considerations and criticising the Stoic theory of the cosmic cycle from various angles. The treatise not only provides a wealth of important information about the philosophical discussions on the eternity of the world that preceded Philo, but also allows us to better understand his own theological position, which is not always clearly stated in his exegetical works.

Афонасин Евгений Васильевич
Санкт-Петербургский государственный университет
Новосибирский государственный университет экономики и управления
afonasin@gmail.com
Филон Александрийский о вечности мира (De aeternitate mundi, 20–73)
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 461-476
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-461-476
Ключевые слова: иудаизм, платонизм, стоицизм, время, вечность, первые начала
Аннотация. В трактате «О вечности мира», перевод которого приводится ниже, Филон предстает не только как ключевая фигура в истории толкования библейских книг, но и как важнейший свидетель развития платонизма в I веке до н. э. Это философское произведение александрийского экзегета можно разделить на две неравные части. Во вводной части (разделы 1-19) Филон в основном высказывается от своего имени, сравнивая аристотелевский, стоический, эпикурейский и платонический подходы к проблеме элементарного статуса мира и вопросу о его вечном существовании; читатель найдет его в предыдущем выпуске журнала (Schole 19.2 (2025) 1243–1257). В доксографической части трактата (разд. 20–73), переведенном в данной публикации, систематически представлены позиции других философов, в частности, любопытные аргументы перипатетика Критолая и стоика Хрисиппа, единственным свидетелем которых является Филон. Он также обсуждает изначально платонические аргументы, основанные на представлении о замкнутости мира и неподверженности его болезням, цельности его состава, его трансформации и невозможности полного распада, от перипатетической идеи естественных движений переходя к телеологическим соображениям и критикуя с разных сторон стоическую теорию космического цикла. Трактат не только предоставляет много важной информации о философских дискуссиях о вечности мира, предшествующих Филону, но и позволяет лучше понять его собственную теологическую позицию, не всегда отчетливо обозначенную в его экзегетических трудах.

Ekaterina Smirnova
Petrozavodsk State University (Russia)
Greco-Roman Antiquity in *The Library for Reading* journal of 1841-1848
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 477-510
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-477-510
Keywords: Ancient Greece, Ancient Rome, O. Senkovsky, classical Studies, Russian journalism of the 19th century
Abstract. The article attempts to identify the characteristics of classical antiquity representation in O.I. Senkovsky's *Library for Reading* during 1841–1848 — a time of decline in popularity for the journal and a period of ambiguous perception of the classical heritage in Russian literature. Analysing twenty-four literary and more than thirty scholarly items on Greco-Roman subjects, the study reconstructs Senkovsky's multifaceted editorial strategy for the popularisation of antiquity. In the literary section, the extracts from the works of classical authors selected by Senkovsky for publication aimed to highlight romantic features in Horace's poetry and Virgil's "Aeneid," the woman question in Aristophanes' "Lysistrata", and potential for Christian perception of Sophocles' "Antigone". They also displayed innovative approaches by younger generation of translators to interpreting masterpieces of classical literature. Works by contemporary poets posited antiquity not as a rejection of modernity, but as a means to better understanding of modern conflicts, values, and anxieties. The key features of the scholarly and critical materials, many written or extensively edited by Senkovsky, were: first, a focus not on political history but on everyday life, material culture, arts, and intellectual history of ancient Greece and Rome; second, an interest not only in the results of recent research but also in the very process of generating new knowledge about classical world; and finally, a deliberately lucid, engaging, public-facing style. Antiquity was thus presented as an appealing civilization with a unique cultural-historical experience, its mysteries still awaiting researchers, and as an inexhaustible source for creative dialogue across times. This model allowed Senkovsky to address both a broad reading public, thereby fulfilling the educational mission of the journal, and the learned elite, inviting them to reflect on the methodology of ancient history, translation from classical languages, and effective ways of presenting specialized issues in classical philology and archaeology to public.

Смирнова Екатерина Леонидовна
Петрозаводский государственный университет
esmirnova@petrsu.ru
Греко-римская древность на страницах журнала «Библиотека для чтения» в 1841–1848 гг.
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 477-510
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-477-510
Ключевые слова: древняя Греция, древний Рим, О. Сенковский, антиковедение, Российская журналистика 19 века

Аннотация. В статье предпринята попытка выявить характерные черты репрезентации античности в журнале «Библиотека для чтения» в 1841–1848 гг. — в период, который стал для издания временем постепенного заката популярности, а для отечественной литературы — эпохой неоднозначного отношения к наследию классической древности. Основу исследования составили связанные с греко-римской древностью 24 художественных и свыше 30 научных публикаций журнала общим объемом более 1000 страниц. Анализ материалов, принятых редактором О.И. Сенковским к изданию, свидетельствует о реализуемой в журнале многогранной стратегии, направленной на популяризацию античного наследия. Переводы из сочинений античных авторов раскрывали романтические черты в поэзии Горация и «Энеиде» Вергилия, внимание к женскому вопросу в комедиях Аристофана, возможность христианской интерпретации «Антигоны» Софокла; знакомили публику с новаторскими подходами молодых переводчиков и показывали потенциал занятий переводом для философского осмысления античного наследия. Творения современных поэтов убеждали, что обращение к античности — не отказ от современности, а способ глубже понять ее проблемы, противоречия и ценности. Важнейшими чертами научно-критического блока статей 1841–1848 гг., значительная часть которого писалась или кардинально редактировалась самим Сенковским, следует признать, во-первых, интерес не к политической истории, но вопросам повседневности и вещественного мира, художественной культуры и интеллектуальной жизни древних греков и римлян; во-вторых, внимание не только к результатам новейших исследований, но самому процессу получения новых научных знаний о классической древности; наконец, стремление к понятности и увлекательности изложения и заметный публицистический характер повествования. Античность предстала перед читателями «Библиотеки для чтения» в притягательном образе цивилизации из далекого прошлого с уникальным историческим опытом, многие загадки которой еще ждут своего исследователя, и в качестве неисчерпаемого источника для творческого диалога времен. Эта модель позволила Сенковскому адресовать материалы по античности не только широкой публике, реализуя просветительскую направленность журнала, но и элитарному кругу высокообразованных читателей, приглашая к размышлению о проблемах методологии античной истории, задачах перевода с классических языков, эффективных способах изложения узкоспециализированных вопросов классической филологии и археологии, о значении наследия древней Греции и Рима для современной Европы и России.

Oksana Egorova
Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)
Peripatetics in pre-soviet intellectual literature (the second half of the 18th – early 20th centuries)
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 511-544
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-511-544
Keywords: Theophrastus, Aristotle, Peripatetics, classics in Russia, Russian philosophy, intellectual literature, reception of antiquity
Abstract. The article examines publications of various genres by Russian authors from the second half of the 18th to the early 20th centuries, which contain information about Aristotle's closest students, collaborators, and followers who lived in the 4th–3rd centuries BC. Using these works as examples, demonstrating the history dissemination of knowledge about such figures as Theophrastus, Aristoxenus, Dicaearchus, Eudemus, and others, conclusions are drawn about the peculiarities of the reception of the Peripatetic legacy in Russian culture. Specifically, it demonstrates that, on the one hand, the Peripatetics remained little known to the Russian intellectual public throughout the period under study. On the other hand, their legacy remained relevant, and in addition to scholarly pursuits (research and translation), it was repeatedly used for didactic and educational purposes. The work also contains additions to the history of Russian Aristotelian studies. The results of the study, presented in the form of a "Bibliographic List," are published as an appendix to the article.

Егорова Оксана Сергеевна
Институт философии и права СО РАН
oksana12egorova@gmail.com
Перипатетики в досоветской интеллектуальной литературе
(вторая половина XVIII – начало XX вв.)
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 20.1 (2026) 511-544
DOI: 10.25205/1995-4328-2026-20-1-511-544
Ключевые слова: Теофраст, Аристотель, перипатетики, антиковедение, русская философия, интеллектуальная литература, рецепция античности
Аннотация. В статье исследуются разножанровые публикации отечественных авторов второй половины XVIII – начала XX веков, содержащие сведения о ближайших учениках, сотрудниках и последователях Аристотеля, живших в IV–III вв. до н. э. На примере данных работ, показывая историю трансляции знаний о таких персоналиях как Теофраст, Аристоксен, Дикеарх, Евдем и прочих, делаются выводы об особенностях рецепция перипатетического наследия в русской культуре. Показано, что, с одной стороны, на протяжении исследуемого периода перипатетики оставались малоизвестными отечественной интеллектуальной публике. С другой, их наследие сохраняло свою актуальность, и помимо научных задач (исследований и переводов) к нему неоднократно обращались в дидактических и образовательных

целях. Также для масштабирования восприятия перипатетического наследия в русской интеллектуальной традиции в работе приводятся дополнения к истории отечественного аристотелеведения. Результаты исследования, представленные в виде «Библиографического перечня», опубликованы в качестве приложения к статье.

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2026. Том 20. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2026. 577 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/ и schole.ru), а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2026. Volume 20. Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2026. 577 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 and classics.nsu.ru/schole/ (journal's home pages) and www.ceeol.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 06.02.2026
Формат 70 x 108 1/16. Уч.-изд. л. 21,5
Редакционно-издательский центр НГУ,
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2