

Илья Колесников

К вопросу об авторстве идеи «уподобления богу»
(Stob. 2.7.3f)*

ILYA KOLESNIKOV

NOTES ON THE AUTHORSHIP OF THE IDEA OF *HOMOIOÏSIS THEÏ* (Stob. 2.7.3F)

ABSTRACT. Stobaeus (2.7.3f) quotes an anonymous treatise *On the telos*, where the Platonic idea of “becoming like god” (ὁμοίωσις θεῶ) is attributed to Socrates, Pythagoras and Homer. Still, the Homeric formula ἵχνια βᾶινε θεοῖο, may not be identified as the source of the idea. Further on, the author of the treatise mentions Pythagoras’ formula ἔπου θεῶ. However, the first occurrence of this formula is found at best in Dicaearchus, and it was usually attributed not to Pythagoras, but to the “seven sages”. The Pythagorean source of Platonic ὁμοίωσις θεῶ is found, according to some scholars, in another Pythagorean formula, ἀκολουθεῖν τῶ θεῶ. We have no reason to attribute it to pre-Platonic Pythagoreans; the earliest mention may belong to Aristoxenus, but this also seems unlikely. This formula (like another one, ἔπου θεῶ) became popular in the 1st century BC. The third argument for the Pythagorean source was based on the phrase: “two most excellent things are given by the gods to men: to speak truth, and to do good (εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν)” (Ael. *VH* 12.59). But this is a *locus communis*, and not only Pythagoras, but also other philosophers and orators were regarded as authors of this saying. Thus, none of the three hypotheses about the Pythagorean source seem plausible. But the situation is different in the case of Socrates. Based on Xenophon’s evidence, it may be established that Socrates combined the ideas of his predecessors (Anaximenes, Anaxagoras and Archelaus) and reduced them to a scheme: the human soul is involved with god through νοῦς. Moreover, Socrates was the first to transfer the idea of “becoming like god” from physics to ethics: “to have no wants is divine” (X. *Mem.* 1.6.10).

KEYWORDS: *homoioïsis theï*, Pythagoreanism, Socrates, Plato.

© И.Д. Колесников (Саратов). kolesnikovid@mail.ru. Саратовская государственная юридическая академия. Саратовская государственная консерватория.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025)

DOI: 10.25985/PI.22.1.10

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00627, <https://rscf.ru/project/24-28-00627/>.

Теме «уподобления богу» (ὁμοίωσις θεῷ) в последние десятилетия посвящено множество публикаций, что не должно удивлять, ведь у средних платоников эта фраза стала нормативным определением телоса. Тем не менее, вопрос о происхождении этой идеи еще не был исследован в полной мере. Большинство ученых поддерживают версию о платоновском авторстве, а некоторые допускают и пифагорейский источник, ссылаясь, как правило, на ставший уже знаменитым пассаж у Стобея (2.7.3f = 2.49.16 Wachsmuth). В нем сказано, что до Платона о ὁμοίωσις θεῷ говорили не только Сократ и Пифагор, но даже Гомер. Но вместо того чтобы легкомысленно принимать эти слова на веру, следует провести сначала тщательный анализ каждой версии. Указать на происхождение идеи «уподобления богу» в данной статье едва ли возможно, поскольку это потребовало бы совершенно иного объема работы: для начала нужно было бы исследовать, как эта идея зарождается в греческой религии, затем распространяется по другим областям культуры, пока, наконец, не проникает в философию. Запечатлеть точный момент «возникновения» этой идеи в греческой философии попросту невозможно и вместо этого следует говорить о ее постепенном становлении. Наша задача еще *уже*: выяснить, насколько правомерно приписывать идею уподобления богу предшественникам Платона, и установить, у кого засвидетельствовано первое ясное (или, если угодно, «эксплицитное») выражение этой идеи.

«О телосе» (Stob. 2.7.3f)

Стобей цитирует сочинение «О телосе». До сих пор не решено, кто же был его автором: Арий Дидим или средний платоник Евдор¹; мы склоняемся ко второму варианту, хотя для решения нашей проблемы этот вопрос не стоит так остро, как для исследователей среднего платонизма. Среди прочего, в этом сочинении сказано следующее:

¹ Eudorus t. 25 Mazzarelli. См. Mazzarelli 1985: 537; Bonazzi 2011; Torri 2017: 88.

Σωκράτης, Πλάτων ταῦτά τῳ Πυθαγόρῳ, τέλος ὁμοίωσιν θεῶ. Σαφέστερον δ' αὐτὸ διήρθρωσε Πλάτων προσθεὶς τὸ 'κατὰ τὸ δυνατόν' φρονήσει δ' ἐστὶ μόνως δυνατόν, τοῦτο δ' ἦν τὸ κατ' ἀρετὴν <ζῆν>. Ἐν μὲν γὰρ θεῶ τὸ κοσμοποιοῖν καὶ κοσμοδιοικητικόν· ἐν δὲ τῳ σοφῷ βίου κατάστασις καὶ ζωῆς διαγωγή· ὅπερ αἰνίχασθαι μὲν Ὅμηρον εἰπόντα κατ' ἴχνια βαίνε θεοῖο· Πυθαγόραν δὲ παρ' αὐτὸν εἰπεῖν· Ἔπου θεῶ.

Сократ и Платон [говорят] то же, что Пифагор: цель — это уподобление богу. Более ясно это разобрал Платон, прибавив «сообразно возможности»²; он имел в виду, что [для уподобления богу] есть только одна возможность — чтобы это была жизнь согласно добродетели. Во власти бога сотворение космоса и управление космосом, а во власти мудреца устройство и способ вести жизнь; на то же самое намекнул Гомер, сказав «следовал путями божества»; а Пифагор вслед за ним сказал: «следуй богу» (Stob. 2.7.3f.1–9).

Таким образом, выстраивается линия Гомер – Пифагор – Сократ – Платон. В том, что идея уподобления богу присутствовала у Платона, никаких сомнений быть не может, ведь и сама формула ὁμοίωσις θεῶ принадлежит именно ему:

οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιτολεῖ ἐξ ἀνάγκης, διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым (Tht. 176a6–b3)³.

По сути, этот отрывок из «Теэтета» — locus classicus. Евдор (Stob. 2.7.3f.9–19) прибавляет к этому диалогу еще три: «Тимей»

² У Платона в «Теэтете» (176b1–2) κατὰ τὸ δυνατόν означает ограничение возможности уподобиться богу; на это ограничение он вообще указывает достаточно часто: εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ (R. 500d1), εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ (R. 613b1), εἰς δύναμιν (Lg. 716c6–7), καθ' ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ (Phdr. 253a4–5). Евдор предложил другую интерпретацию κατὰ τὸ δυνατόν: не «насколько это возможно», а «в силу способности» (т.е. благодаря φρόνησις).

³ Пер. Т.В. Васильевой.

(Ti. 41d–47c, 90a–d), «Государство» (R. 500c2–501b7, 613a7–b1) и «Законы» (Lg. 716a2–4, 716c6–d3), а современные исследователи⁴ дополнили этот перечень «Федром» (*Phdr.* 252e5–253a5), «Федоном» (*Phd.* 64a–67e), «Филебом» (*Phlb.* 28c–30e) и «Горгием» (*Grg.* 507e6–508a4), а также одним местом из «Алкивиада I» (*Alc.* 1 133c1–6), которое, вероятно, является поздней интерполяцией⁵. Мы не будем вдаваться подробнее в платоновскую интерпретацию идеи «уподобления богу», поскольку ей посвящено внушительное число исследований; отметим лишь, что Платон говорил об этом уподоблении в свете этической добродетели (линия «Тезетета») и в свете причастности уму (линия «Тимея»). Рассмотрим же, был ли Платон первым и насколько прав Евдор?

Гомер

Евдор упомянул фразу ἵχνια βαῖνε θεοῖο. Эта эпическая формула повторяется в «Одиссее» четыре раза, в трех из которых мы имеем дело с целиком идентичным гекзаметром:

ὥς ἄρα φωνήσασ' ἠγήσατο Παλλὰς Ἀθήνη
καρπαλίμως· ὁ δ' ἔπειτα μετ' ἵχνια βαῖνε θεοῖο.

это сказав, впереди зашагала Паллада Афина
быстро; он же затем последовал бога путями⁶.

Дважды эти стихи завершают разговор Афины с Телемахом (*Od.* 2.405–406, 3.29–30), а один раз — с Одиссеем (*Od.* 7.37–38). В четвертом гекзаметре речь идет о Калипсо⁷, а потому слова Παλλὰς Ἀθήνη заменены на διὰ θεάων, «славнейшая из богинь»⁸.

⁴ Jedan 2013: 59–60; Männlein-Robert 2020: 136–140.

⁵ Renaud, Tarrant 2015: 57–71; Döring 2016: 135–136.

⁶ Мы не используем имеющиеся переводы этого гекзаметра, поскольку они всякий раз меняются в зависимости от контекста, в то время как у Гомера эти две строки повторяются в идентичном виде.

⁷ После речи Калипсо сын Лаэрта следует за ней в грот, чтобы перед его отплытием на Итаку они в последний раз насладились друг другом.

⁸ Hom. *Od.* 5.193. Автор сочинения «О телосе» не отказать в известной доле остроумия: у Гомера форма βαῖνε используется в качестве имперфекта изъяви-

Как и следовало ожидать, ссылка на Гомера не очень убедительна, хотя доводы Евдора вполне понятны: Гомер-де «намекнул» на идею уподобления богу, сказав буквально, что эпический герой последовал за богиней, а уже Пифагор выразился метафорически: в словах ἔλου θεῶν нужно слышать «следи за умо-стигаемой стройной гармонией вселенной» (Stob. 2.7.3f.9–11). Именно поэтому Евдор делает оговорку, что Гомер лишь «намекнул» на то же самое (на что только Гомер, по словам эллинистических философов, не «намекал»!). Кстати, засвидетельствована еще одна попытка связать гомеровские «намеки» с этой «пифагорейской» максимой: неизвестный автор «О Гомере» (Ps.-Plu. *De Homero* 2.1894–1897 Kindstrand) сопоставляет философские догмы со строками гомеровских поэм, и оказывается, что Гомер «предвосхитил многие и прекрасные апофтегмы мудрых мужей, как, например, «следуй богу» (ἔλου θεῶν), в словах «кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внемлют» (Il. 1.218)⁹.

Это убедительно в той же степени, что и указание Евдора. Единственная ценность подобных свидетельств заключена в том, что они лишний раз демонстрируют любовь греческих философов отыскивать положения своей школы в глубокой старине¹⁰, и особенно у великого поэта (удивительно, что истоки этого учения не стали искать у египтян или вавилонян, чтобы оно было еще более почтенным и древним). Случай Гомера не представляет большой сложности, поскольку авторы обоих приведенных мест исходят из философского понимания идеи «уподобления богу», и им остается аллегорически интерпретировать древнего поэта, чтобы доказать, что он нечто «предвосхитил» или на что-то «намекнул». Во имя справедливости добавим, что стремлению отыскать у Гомера намеки на ὁμοίωσις θεῶν в какой-то мере поспособствовал и сам Платон¹¹.

тельного наклонения третьего лица единственного числа («следовал путями бога»), но эта же форма может означать императив настоящего времени второго лица единственного числа («следуй путями бога»), что здесь и обыграно.

⁹ Пер. Н.И. Гнедича.

¹⁰ Жмудь 2012: 77–84.

¹¹ Ср. Pl. R. 501b6–7.

Пифагор

1. Следуй богу (ἔπου θεῶ)

Ряд ученых склоняются к мысли, что идея уподобления богу зародилась в пифагореизме. Некоторые из них (например, Макс Поленц¹²) в качестве доказательства ссылались на «пифагорейскую» максиму ἔπου θεῶ (14 21b Lebedev). Но стоит нам всерьез обратиться к этой формуле, как оказывается, что Пифагору ее приписывает только Евдор в упомянутом пассаже из сочинения «О телесе» (Stob. 2.7.3f.1–9). Боэций называет ее «пифагорейской» (Cons. 1.4), и в пифагорейском контексте ее упоминает неоплатоник Гиерокл, не называя имени автора (In CA 23.11.4). Собственно, это всё.

Ситуация осложняется тем, что, во-первых, невозможно провести четкую смысловую линию между высказываниями «Пифагор говорил, что...» и «пифагорейцы считали, что...»; есть очень мало случаев, в которых мы можем с уверенностью приписать некую идею древним пифагорейцам, и уж тем более самому Пифагору. Во-вторых, упоминания о пифагорейском авторстве данной формулы встречаются именно в платонической традиции, причем впервые как раз у Евдора — того, кто превратил формулу ὁμοίωσις θεῶ из «Тезтета» в нормативное платоническое определение телеса, а Пифагора представил в качестве «духовного предка» Платона. Суждения платоников, следовательно, могут оказаться предвзятыми, и не исключено, что они говорят о «пифагорейском» авторстве формулы ἔπου θεῶ для обоснования древности телеса Академии. Обычно эта фраза приводится без указания имени автора, при этом все свидетельства начинаются с первого столетия до новой эры¹³, так что остается вопрос, могла ли эта формула вообще звучать до Платона, как в том нас пытается заверить Евдор?

¹² Поленц 2015: 486.

¹³ Cic. *Fin.* 3.53 (sequi deum); Hor. *Od.* 3.25.19 (sequi deum); Clem. Al. *Strom.* 2.15.70; Σ Pl. *Th.* 171d2; Sen. *Dial.* 7.15.5; Demetr. *Eloc.* 9.4; Diogenian. *Epit.* 3.31.1; Alex. *De fig.* 28.4; Clitarch. *Sent.* 1 Chadwick; Stob. 3.1.173.

Помимо пифагорейского контекста этой фразы, на который ссылаются платоники, некоторые авторы указывают и на «семерых мудрецов». Обратимся в качестве примера к «Римским апофтегмам»¹⁴. Неизвестный автор (Цецилий или Плутарх) говорит, что древние римляне доказывали свою мудрость делом, а не словом (как некоторые эллины, которым «начали верить больше, чем оракулам»), и приводит далее перечень из пяти апофтегм, среди которых и ἔλου θεῶ. Сразу после этого сказано следующее:

Δικαίαρχω δὲ οὐδὲ ταῦτα σοφῶν εἶναι ἀνδρῶν δοκεῖ, μὴ γὰρ δὴ γέ τοὺς πάλαι λόγῳ φιλοσοφεῖν.

Дикеарху они вовсе не казались мудрыми мужами, так как древние не «преследовали мудрость» одними лишь словами¹⁵.

Возникает дополнительное предположение, что перипатетику IV века до н.э. это изречение могло быть известно. Не исключено также, что Дикеарх славился неприязнью к подобным изречениям вообще, а уже автор «Римских апофтегм» включил в их перечень и ставшую в то время популярной ἔλου θεῶ. Но допустим даже, что Дикеарх и впрямь цитирует это изречение, — тогда у нас всё равно нет никаких указаний на Пифагора или древний пифагореизм. Подобным образом обстоит дело с упомянутым местом из «О Гомере», где изречения семи мудрецов сравниваются со строками гомеровских поэм. Лишь у одного изречения указано авторство, причем Пифагора, но это: «кто такой друг? другой я»¹⁶. Все прочие «прекрасные апофтегмы», предвосхищенные в поэмах Гомера (а это не только ἔλου θεῶ, но также «ничего сверх меры», «дал залог, жди беды»), приписаны неким «мудрым мужам»¹⁷. С этим согласуется включение фразы ἔλου θεῶ в перечень ста сорока семи «дельфийских максим», причем она возглавляет список, который Стобей предваряет словами: «„Наставления семи мудрецов“ Сосиада» (Stob. 3.1.173); об этом Сосиаде ничего не

¹⁴ Cod. Vat. gr. 435 (Arnim 1892).

¹⁵ Dicaear. fr. 31 Wehrli (Wehrli 1967b: 19) = fr. 36 Afonasin (Афонасин 2017: 137–138); пер. Е.В. Афонасина.

¹⁶ Пс.-Плутарх находит ее аналог в *Nom. II*. 18.82.

¹⁷ Ps.-Plu. *De Homero* 2.1895 Kindstrand: πολλὰ καὶ καλὰ σοφῶν ἀνδρῶν ἀποθέγματα.

известно, в ряде рукописей его имя отсутствует, а перечень максим озаглавлен иначе¹⁸.

Помимо четырех возможных источников идеи уподобления богу мы получили еще и пятый — «дельфийские максимы». Но не может не настораживать, что авторы эпохи классики и раннего эллинизма, раз за разом повторяющие дельфийские надписи вроде $\gamma\upsilon\tilde{\omega}\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, ни словом не упоминают $\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$, из чего напрашивается вывод, что в те времена эта формула среди дельфийских надписей не числилась. Таким образом, при самых оптимистичных прогнозах наиболее раннее упоминание формулы $\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ может принадлежать Дикеарху, хотя большинство свидетельств начинается с первого столетия до новой эры. Мы допускаем, что эта формула могла возникнуть у пифагорейцев эллинистической эпохи, но даже тогда сказанное опровергает версию Евдора.

2. Следовать богу ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$)

Другие сторонники версии о пифагорейском происхождении идеи уподобления богу (например, Арман Делятт¹⁹ и Уильям Гатри²⁰) ссылались на формулировку $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ («следовать богу») из Ямвлиха (*VP* 18.86.17 = 58 D 2 DK). Обосновывали они это тем, что Ямвлих цитирует пусть и не ранних пифагорейцев, но хотя бы Аристоксена, то есть автора, к ним достаточно близкого. Вот интересующее нас место:

$\acute{\alpha}\lambda\alpha\nu\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota$, $\acute{\omicron}\sigma\alpha\ \pi\epsilon\tilde{\rho}\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu\ \eta\ \mu\eta\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu\ \delta\iota\omicron\rho\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$, $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\omicron}\chi\alpha\sigma\tau\alpha\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$, $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\lambda\alpha\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\tau\alpha\kappa\tau\alpha\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$, $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \tau\eta\varsigma\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma$.

Все, что они [пифагорейцы] указывают делать и что не делать, устремлено к божеству; именно это самое главное, и вся жизнь устроена так, чтобы следовать богу, вот истинный смысл этой философии (*Iambli. VP* 18.86.15–18).

¹⁸ Oikonomides 1980: 182

¹⁹ Delatte 1915: 60.

²⁰ Гатри 2015: 361.

Это рассуждение Ямвлих повторит еще раз практически в таком же виде, но если здесь говорится «устремлено к божеству» (ἐστόχασται πρὸς τὸ θεῖον, VP 18.86.16), то в другом месте сказано «устремлено к соответствию с божеством» (ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμολογίας, VP 28.137.6). Но ὁμολογία используется здесь явно в стоическом контексте²¹, что исключает возможность цитирования Аристоксеном и вообще ставит под вопрос раннепифагорейский источник всего фрагмента; Фриц Верли, например, предпочел не включать это место в собрание фрагментов Аристоксена²². Но даже если оставить в стороне вопрос о ὁμολογία, свидетельство Ямвлиха всё равно не может выступать источником надежных сведений о пифагореизме до Платона. Формула ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ набирает популярность опять же в первом столетии до новой эры, и можно допустить, что это происходило не без влияния неопифагореизма: но даже это ничего не меняет в интересующем нас вопросе хронологии.

*3. Быть подобным богу — творить добро
и говорить правду (ἀληθεύειν — εὐεργετεῖν)*

У сторонников пифагорейского происхождения идеи уподобления богу имеется еще один аргумент. Хуберт Мерки сопоставил следующие места²³:

Ael. VH 12.59: Πυθαγόρας ἔλεγε δύο ταῦτα ἐκ τῶν θεῶν τοῖς ἀνθρώποις δεδόσθαι κάλλιστα, τὸ τε ἀληθεύειν καὶ τὸ εὐεργετεῖν· καὶ προσετίθε ὅτι καὶ ἔοικε τοῖς θεῶν ἔργοις ἐκάτερον («Пифагор считал, что люди получили от богов две блаженные способности: говорить правду и творить добро. То и другое, по его мнению, сродни природе бессмертных»²⁴);

Isoc. fr. 34 Mathieu-Brémond: Οἱ ἄνθρωποι τότε γίνονται βελτίους ὅταν θεῷ προσέρχωνται· ὁμοιον δὲ ἔχουσιν θεῷ τὸ εὐεργετεῖν καὶ

²¹ Хотя ὁμολογίας стоит во всех рукописях, Скалигер предложил ὁμιλίας; этому чтению следует, например, Фрэнсис Корнфорд, и тогда: «устремлено к общению с божеством» (Гатри 2015: 361).

²² Wehrli 1967a.

²³ Merki 1952: 1–2.

²⁴ Пер. С.В. Поляковой.

ἀληθεύειν («Люди тогда становятся наилучшими, когда устремляются к богу; а имеют они сходство с богом, когда совершают благодеяния и говорят правду»);

Ps.-Longin. *Subl.* 1.2: εὖ γὰρ δὴ ὁ ἀποφηνάμενος τί θεοῖς ὅμοιον ἔχομεν «εὐεργεσίαν» εἶπας «καὶ ἀλήθειαν» («Ведь бесспорно прав был тот, кто на вопрос, чем мы подобны богам, ответил: „Добрыми делами и правдой“»²⁵).

На этом основании Мерки пришел к выводу о правоте сказанного в «О телесе», но он не учел того обстоятельства, что эти слова были общим местом, что в античной и христианской литературе они встречаются несколько десятков раз. И всё же его указание весьма ценно: речь идет уже не о конкретной формуле в духе ἔπου θεῶν или ἀκολουθεῖν τῷ θεῶν, а о смысловой схеме, допускающей некоторые вариации; в наиболее обобщенном виде она выглядит так: «человек тогда подобен богу, когда делает добро». Подробнейшее исследование всевозможных вариаций на эту тему осуществил Лео Штернбах²⁶, на которого мы и будем опираться в дальнейшем анализе.

Одни действительно приписывали эти слова Пифагору²⁷, но другие усматривали их автора в ком-то другом. Элиан, конечно, называет Пифагора, а неизвестный автор Δημοκρίτου γυνῶμαι — Демокрита²⁸, Пс.-Максим Исповедник и Антоний Мелисса — Исократ и Демосфена²⁹, а затем к этой фигуре обращается множество христианских авторов, которые по имени и вовсе никого не называют. Если мы откажемся от пары ἀληθεύειν – εὐεργετεῖν и оставим только «совершение добрых дел» (εὐεργετεῖν или εὖ ποιεῖν), то и тогда встретим указания не только на пифагореизм (Phot. *Bibl.* 249, 439a), но и на Аристотеля³⁰. Причем последнее то-

²⁵ Пер. Н.А. Чистяковой.

²⁶ Sternbach 1963: 25–27.

²⁷ Cic. *Leg.* 2.26; Sen. *Ep.* 94.42; Plu. *De sup.* 169e, *De def. orac.* 413b; Ael. *VH* 12.59; *Sent. Pyth.* 43 Chadwick; Porph. *VP* 41.

²⁸ 68 В 302.186 DK = CP3.185 Searby (Searby 2007: 239).

²⁹ Max. *Loc. comm.* 14, PG 91.812c; Ant. Mel. *Loc. comm.* 29, PG 136.877b.

³⁰ Arist. *Ep.* 3 Hercher; Gnom. Vat. 53 Sternbach; Alex. *Aphr. In Top.* 117a5, 2.2.243.25–27 Wallies.

же маловероятно: совершение богами благодеяний является, скорее, общим местом, а вот с аристотелевской теологией не согласуется: именно в этом вопросе Аристотель полемизировал с Платоном, доказывая, что богам мы можем уподобиться как раз *не* через добродетель (EN 1178b8–20), а через созерцательную деятельность (EN 1177b19–1178a2).

Так или иначе, помимо Пифагора всегда упомянут кто-то еще, и нет никаких причин, почему нам следовало бы предпочесть версию о его авторстве и отклонить остальные. Мы не исключаем, что это рассуждение действительно восходит к пифагорейской традиции, но едва ли к самому Пифагору или ранним пифагорейцам. И ни одна из трех рассмотренных нами формул не подтверждает пифагорейского авторства идеи уподобления богу.

Разумеется, сторонники версии о пифагорейском происхождении этой идеи не интересуются одними лишь формулировками, ведь речь идет о большем — о влиянии философии Пифагора на философию Платона. Да и сам Евдор пишет, что слова ἔλου θεῶν призывают «следить за стройной гармонией вселенной» и что в «Тимее» Платон говорит об уподоблении богу на пифагорейский лад (Stob. 2.7.3f.13: Πυθαγορικῶς). Эта идея привлекательна в силу своей простоты: пифагорейцы оказали влияние на «Тимей», в нем Платон пишет об уподоблении богу, а, следовательно, он почерпнул эту идею у них. Подобную реконструкцию философии ранних пифагорейцев предпринял Уильям Гатри. Схема такова: (1) пифагорейцы говорили о мире как κόσμος; (2) все составные части космоса состоят в тесном родстве, а потому человеческая душа связана с божественной вселенной; (3) поскольку «подобное познается подобным», человек уподобляется тому, что он познает; (4) познание божественного κόσμος означает развитие божественного начала в себе³¹. Если Гатри прав, то пифагореизм фактически предопределил мотив уподобления богу в платоновском «Тимее». Но проблема заключается в том, что даже взятые порознь эти тезисы не вполне подкреплены доксографическими свидетельствами о ранних пифагорейцах: напротив, что-

³¹ Гатри 2015: 372.

то находим у Эмпедокла, что-то у Анаксагора и т.д. Исключение составляет второе положение, которое подкрепляется сведениями о близких к пифагореизму Алкмеоне (24 A 12) и Экфанте (51 A 1 DK). Но представленная Гатри реконструкция обобщенной схемы сама основана на «Тимее», она пытается представить древних пифагорейцев в свете платоновского диалога.

Сказанное не было нацелено на снижение или отрицание роли пифагореизма. Мы утверждаем лишь, что гипотеза о пифагорейском влиянии на платоновское учение об «уподоблении богу» должна быть сначала доказана.

Сократ

Третьим «предшественником» платоновского учения Евдор называет Сократа. Для установления его роли сочинений одного Платона, по понятной причине, оказывается недостаточно. Мы вынуждены опираться на другие источники, прежде всего на Ксенофонта. Разумеется, у нас нет полной уверенности в том, что взгляды учителя он изложил беспристрастно: «Меморабилии» проникнуты апологетическим характером, так что закрадывается подозрение, а был ли Сократ, например, настолько консервативно набожным, каким его изображает Ксенофонт, и не является ли это преувеличенное благочестие «ответом» на обвинения в безбожии? В то же время, свидетельства этого автора обладают тем преимуществом, что, по общепризнанному мнению, Ксенофонт не был оригинальным мыслителем и едва ли мог «приписать» Сократу собственные или несвойственные тому взгляды.

Сократ убежден в божественной природе человеческой души:

ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ, ἢ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρώπων, τοῦ θεοῦ μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁράται δὲ οὐδ' αὐτή.

Наконец, и душа человека, которая более, чем что-либо другое в человеке, причастна божеству, царит в нас, — это ясно, — но сама она невидима (X. *Мет.* 4.3.14)³².

³² Здесь и далее пер. С.И. Соболевского.

Первый аргумент исходит из того, что именно душа обладает властью и относится к телу как ведущая к ведомому. Аналогия «наилучшего» с «властвующим» была широко укоренена в греческом языке; в другом месте Ксенофонт говорит ἡ ψυχή κρατίστη (X. *Mem.* 1.4.13), что можно перевести как «совершенная душа» и «сильнейшая душа», поскольку прилагательное κράτιστος одновременно указывает на превосходную степень как к κράτις, так и ἀγαθός (семантическое сближение «правлящего» с «божественным») мы можем постепенно проследить от Анаксимандра и Анаксимена до Анаксагора и Диогена Аполлонийского).

Второй аргумент связывает совершенство человеческой души с тем, что она обладает представлениями о богах (X. *Mem.* 1.4.13). Именно здесь и говорится ἡ ψυχή κρατίστη. Вероятно, основанием для такого вывода является схема «подобное к подобному»: то, что обладает представлением о богах и почитает их, само в некоторой степени им подобно, божественно. Тем не менее, у Ксенофонта этот довод не развит и не обладает той диалектической тонкостью, какую придаст ему дальнейшая философская традиция.

Наибольший интерес представляет третий аргумент, изложенный в «Киропедии». Как известно, описываемые в данном произведении персонажи и реалии достаточно условны, и нас не должно настораживать отсутствие упоминания имени Сократа, который скрывается в «Киропедии» под разными масками (в данном случае, под маской Кира). Дебора Гера посвятила целую главу своего исследования «Киропедии» присутствию в ней Сократа (с примечательным названием «Сократ в Персии»)³³; среди «сократических» мест этого произведения она рассматривает и то, которое нас интересует.

Итак, перед лицом скорой кончины Кир созывает друзей и родственников; в своей речи он затрагивает тему бессмертия и говорит, что после смерти душа либо присоединится к бессмертным, либо погибнет вместе со смертным телом. Вот что следует далее:

³³ Gera 1993: 26–131. Она опирается на следующие места: 1.3.15–18, 1.6, 3.1, 5.5–37, 3.3.48–56, 8.7.

οὐδέ γε ὅπως ἄφρων ἔσται ἡ ψυχὴ, ἐπειδὴν τοῦ ἄφρονος σώματος δίχα γένηται, οὐδὲ τοῦτο πέλεισμαι· ἀλλ' ὅταν ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ἐκκριθῆ, τότε καὶ φρονιμώτατον αὐτὸν εἰκὸς εἶναι. διαλυομένου δὲ ἀνθρώπου δῆλὰ ἔστιν ἕκαστα ἀπλόντα πρὸς τὸ ὁμόφυλον πλὴν τῆς ψυχῆς· αὕτη δὲ μόνη οὔτε παροῦσα οὔτε ἀπιοῦσα ὁράται. ἐννοήσατε δ', ἔφη, ὅτι ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδὲν ἔστιν ὑπνου· ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ· τότε γάρ, ὡς ἔοικε, μάλιστα ἐλευθεροῦται.

Равным образом я не верю, что душа останется бессознательной, когда она отделится от лишенного сознания тела. Напротив, когда разум обособится в чистое и несмешанное состояние, тогда, естественно, он и исполнится высшего сознания. Затем, когда человек умирает, видно, как каждый элемент его, кроме души, возвращается к однородному началу; душа же одна не доступна нашему наблюдению, ни когда она присутствует в теле, ни когда уходит. Примите во внимание, что из всех состояний человека нет ничего ближе смерти, чем сон; между тем человеческая душа именно тогда оказывается более всего сродни богу и способна предвидеть будущее, поскольку в тот момент она, по-видимому, более всего освобождается от телесных уз (X. Суг. 8.7.20–21)³⁴.

Человеческая душа является божественной благодаря обладанию умом, νοῦς. Отметим, что ум здесь связан, прежде всего, со способностью предвидеть будущее, знать нечто наперед³⁵; Сократ у Ксенофонта вообще очень часто обращается именно к этому свойству ума, однако ясно, что в полной мере им наделен только бог³⁶. Не исключено, что здесь присутствует отсылка к фрагменту Анаксагора В 12, DK согласно которому ум обладает знанием обо всём (γνώμην γε περὶ παντὸς λάσσαν ἴσχει); на этот же фрагмент указывают и слова о «чистом» уме (у Анаксагора он «чистейший», καθαρώτατος). Правда, у Анаксагора не было учения о «смешанном» уме, зато оно засвидетельствовано у учителя Со-

³⁴ Пер. Э.Д. Фролова.

³⁵ Тем не менее, мы не можем здесь целиком исключать из рассмотрения вклад в разработку понятия νοῦς раннегреческих философов, с чьими сочинениями Сократ, несомненно, был знаком (Pl. Phd. 97c–98c).

³⁶ X. Ap. 13; Met. 1.1.7–9, 1.3.2, 1.4.18.

крата Архелая, который полагал, что в уме изначально содержится $\mu\upsilon\mu\alpha$, «смесь» (60 A 4 DK).

На основании трех приведенных аргументов можно реконструировать следующую схему: наилучшая часть человека — душа, поскольку она причастна уму и, тем самым, божественному. На это указывает то, что она, во-первых, властвует над телом³⁷ (это учение, кстати, также принадлежит Анаксагору и было развито Архелаем³⁸), во-вторых, имеет представление о божественном, а в-третьих, в состоянии свободы от тела душа обретает способность предвидеть будущее (что выступало свойством ума у Анаксагора).

Для истории идеи «уподобления богу» это очень важный материал. Хотя по сравнению с Платоном вклад Сократа в развитие этой идеи не настолько весом, однако и недооценивать его роль также не стоит. Пусть он и не использует никакой точной формулы вроде $\delta\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$, а говорит в более общем ключе $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon$, но в таком случае нам придется воздержаться от привлечения множества мест из платоновского корпуса — скажем, того же «Тимея», где эта причастность уму вообще положена в основу. К тому же и сам Платон не использовал $\delta\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ в качестве устойчивой формулы, это выражение приобретет понятийный характер только в среднем платонизме.

Выше мы уже упоминали часто встречающуюся схему рассуждения: на «Тимей» повлияли пифагорейцы, в «Тимее» большую роль играет идея уподобления богу, а следовательно, Платон унаследовал ее именно от них (ведь это так на них похоже, согласно нашим представлениям). Мы сейчас не касаемся проблем, связанных с «Тимеем», но удивляет вот что: мы встречаем учение о родстве человека с божеством посредством $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ в философии Сократа, причем он развивает линию мысли от Анаксимандра — через Анаксимена и Анаксагора — до Архелая. Не орфики, не пифагорейцы перенесли в философию идею уподобления богу, а ионийцы с Сократом.

³⁷ Ср. Pl. Ti. 44d.

³⁸ Ср. 60 A 12, A 18 DK.

В чем же его отличие от Платона? Во всех приведенных свидетельствах Сократ утверждает, что человеческая душа уже подобна божественному или в некотором отношении является божественной; то есть, «божественность» мыслится как уже имеющееся состояние, а не как цель, которой еще нужно достигнуть (по крайней мере, отсутствуют любые указания на то, как добиться большей чистоты ума и, соответственно, большей причастности божеству). Правда, у Платона в ряде мест близость божеству также мыслится как некое исходное состояние: от подобия вообще (*Alc.* 133c1–6) через дружбу и общение (*Grg.* 507e6–508a4) до родства (*Ti.* 46d–47c, 90ad; *R.* 611e1–3); в том же «Тимее» о человеке говорится как о «небесном, а не земном порождении» (*Ti.* 90a). И всё же в большинстве случаев Платон понимает ὁμοίωσις θεῶν как некую цель, когда близость божеству должна быть достигнута.

Но и у Сократа есть высказывание того же рода. Во время беседы с софистом Антифонтом, касающейся темы счастья, Сократ говорит следующее:

ἔοικας, ὦ Αντιφῶν, τὴν εὐδαμονίαν οἰομένῳ τρυφήν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δ' ἐνομίζον τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτῳ τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτῳ τοῦ θεοῦ ἐγγυτάτῳ τοῦ κράτιστου.

Похоже, Антифонт, что ты видишь счастье в роскошной, дорого стоящей жизни; а по моему мнению, не иметь никаких потребностей есть свойство божества, а иметь потребности минимальные — это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству — это быть очень близким к совершенству (*X. Мет.* 1.6.10).

Насколько мы можем судить, в этом отрывке засвидетельствовано первое обсуждение идеи уподобления богу в этическом контексте (в связи с темой счастья). Мысль о том, что боги ни в чем не нуждаются, Сократу не принадлежит: впервые ее высказал Ксе-

нофан³⁹, встречается она и у Еврипида⁴⁰. Но Сократ впервые ясно связал ее с возможностью уподобиться богу, а впоследствии эта идея будет встречаться у Аристотеля⁴¹, киников⁴² (по понятной причине) и особенно часто у поздних стоиков⁴³, на которых, как известно, повлиял именно ксенофоновский Сократ, дав им возможность опираться на другое основание «уподобления богу», альтернативное платоническому.

Таким образом, в отношении Сократа ситуация иная, чем у Гомера и Пифагора. Двое ближайших учеников, пусть и по-разному, отразили присутствие в его рассуждениях мотива уподобления богу, и потому мы склонны признать, что их разрозненные свидетельства покоятся на надежном основании. Какова же роль Сократа? Невозможно сказать, что именно ему принадлежит «открытие» идеи уподобления богу. «Физические» аргументы были подготовлены его предшественниками: сначала это учение о том, что некая стихия пронизывает собою все и придает единство всем частям космоса; затем уточнение, что воздух является той стихией, которая связывает между собой все души, и что эта стихия ближе всего к душе — именно она властвует над всем остальным (и над телом), а потому является божественной. Наконец, что можно больше не связывать эти свойства с воздухом или чем-то еще, а наделить ими *νοῦς*. Роль Сократа в том, что он был первым — если основываться на сохранившихся свидетельствах, — кто связал эти тезисы воедино и привел их к схеме: человеческая душа божественна, поскольку ей присущ ум: в той мере, в какой человек причастен чистому уму, он причастен божественному. Наконец,

³⁹ 21 A 32 DK: ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπότησθαι τινα τῶν θεῶν· ἐπιδείσθαι τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως.

⁴⁰ Eur. *Herc.* 1345–1346: δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός.

⁴¹ Arist. *EE* 1244b8–11, 1245b14–19, 1249b9–25; *Pol.* 1253a27–28.

⁴² D.L. 6.105; Dio Chrys. 6.31.

⁴³ В контексте уподобления богу через презрение к богатству: Sen. *Ep.* 18.13, 31.10–11, 48.11, 92.29, *Ben.* 3.15, 4.25; Muson. p. 35, 90–91 Hense; Arr. *Epict.* 3.22.45–46; *Epict. Ench.* 15.

именно Сократ превратил физическое учение о подобии человека божеству в этическую идею уподобления богу.

Литература

- Афонасин, Е.В., пер. (2017), “Дикеарх из Мессины. Фрагменты и свидетельства”, in М.С. Петрова (ред.) *Аристотель: идеи и интерпретации*, 116–171. М.: Аквилон.
- Гатри, У.К.Ч. (2015), *История греческой философии*. Том 1: *Ранние доократики и пифагорейцы* (пер. под ред. Л.Я. Жмудя). СПб.: Владимир Даль.
- Жмудь, Л.Я. (2012), *Пифагор и ранние пифагорейцы*. М.: Университет Дмитрия Пожарского.
- Поленц, М. (2015), *Стоя. История духовного движения* (пер. В.М. Линейкина). СПб.: Quadrivium.
- Afonasin, E.V., tr. (2017), “Dicaearchus of Messana. Fragments and Testimonia”, in M.S. Petrova (ed.), *Aristotle: Ideas and Interpretations*, 116–171. Moscow: Aquilon. (In Russian.)
- Arnim, H., ed. (1892), “Ineditum Vaticanum”, *Hermes* 27.1: 118–130.
- Bonazzi, M. (2011), “Il platonismo nel secondo libro dell’*Anthologium* di Stobaeo: il problema di Eudoro”, in G. Reydams-Schils (ed.), *Thinking through Excerpts: Studies on Stobaeus*, 441–456. Turnhout: Brepols.
- Chadwick, H. (1959), *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Oxford University Press.
- Delatte, A. (1915), *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris: Champion.
- Döring, K., tr. (2016) *Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar*. Bd. 4.1: *Erster Alkibiades*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gera, D.L. (1993), *Xenophon’s Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*. Oxford University Press.
- Jedan, C. (2013), “Metaphors of Closeness: Reflections on Homoiosis Theoi in Ancient Philosophy and Beyond”, *Numen* 60: 54–70.
- Mazzarelli, C., ed. (1985), “Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria”, *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 77.2–4: 197–209, 535–555.
- Merki, H. (1952), *Ἠμοίωσις θεῶν. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag.

- Oikonomides, A.N. (1980), “The Lost Delphic Inscription with the Commandments of the Seven and P. Univ. Athen 2782”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 37: 179–183.
- Renaud, F.; Tarrant, H. (2015), *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge University Press.
- Searby, D., ed. (2007), *The Corpus Parisinum. A Critical Edition of the Greek Text with Commentary and English Translation. A Medieval Anthology of Greek Texts from the Pre-Socratics to the Church Fathers, 600 B.C. – 700 A.D.* Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.
- Sternbach, L., ed. (1963), *Gnomologium Vaticanum (e Codice Vaticano Graeco 743)*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Torri, P. (2017), *Homoiōsis Theōi. A Study of the Telos in Middle Platonism*. Diss. Università degli Studi di Milano.
- Wehrli, F., ed. (1967a), *Aristoxenos (Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar)*. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co.
- Wehrli, F., ed. (1967b), *Dikaiarchos (Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar)*. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co.
- Zhmud, L.J. (2012), *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Moscow: University of Dmitry Pozharsky. (In Russian.)