

ОБ ОДНОМ НЕОБЫЧНОМ  
ЭВГЕМЕРИСТСКОМ УЧЕНИИ:  
dei ex elementis nati

Как известно, в сочинении “Против язычников” Тертуллиан широко использует *Antiquitates rerum divinarum* Варрона при изложении римской культовой практики и теологических учений (другим важнейшим источником для восстановления трактата Варрона является *De civitate Dei* Августина). Варроновское деление теологии на три рода – физический, мифический и гражданский (*theologia tripartita*), – в соответствии с тремя источниками представлений о божестве – философское познание его через природу, поэтическая мифология и религиозные установления, – определило порядок опровержения языческих воззрений во второй книге полемического трактата африканского апологета. У Варрона в значительной мере были заимствованы и сами возражения (римский антиквар критиковал в первую очередь поэтические рассказы о богах и, в меньшей степени, философские теории, беря под защиту государственную религию). В этом изложении *theologia tripartita* Тертуллиан приписывает Варрону и его стоическим предшественникам странное утверждение, противоречащее в глазах апологета стоической догме о боге, никого не рождающем и никем не рожденном: от божественных “элементов”, то есть неба, земли и небесных светил,<sup>1</sup> произошли другие, “рожденные” божества (II, 3 Borleffs):

(1) His ita <expe>ditis videmus <p>hysicum istud ad hoc subornatum, ut deos elementa <cont>endat, cum ex his etiam alios deos natos alleget; dei enim non nisi de deis nascerentur... (6) Si vero institutus omnino non est ac propterea deus habendus, quod ut deus neque initium neque finem sui patitur, quomodo quidam assignant elementis, quae deos volunt, generationem, cum Stoici negent quicquam d<e deo> nasci? Item quomodo volunt, quos de elementis natos ferunt, deos <ha>beri, cum deum negent nasci? (7) Itaque quod mundi erit, hoc elementis ad<scri>betur, caelo dico et terrae et sideribus et igni, quae deos et deorum parentes adversus negatam generationem dei et nativitatem frustra

---

<sup>1</sup> Тертуллиан говорит здесь об “элементах” в принятом у христиан расширительном смысле, см.: В. Cardauns. (Hrsg.) *M. Terentius Varro Antiquitates Rerum Divinarum*, II: *Kommentar* (Abh. Akad. Mainz. Einzelveröffentlichungen 1, Wiesbaden 1976) 150.

v<obis> credi proposuit Varro et qui Varro<ni> indicaverunt animalia esse cae<lum> et astra.

Кого имеет в виду Тертуллиан, говоря о “рожденных богах”, видно из его замечания в том же разделе (II, 3, 2): хотя подобные существа должны, собственно, рассматриваться ниже, когда речь пойдет о *mythicum genus*, он намерен упомянуть о них и здесь, в той мере, в какой они имеют отношение к “физическому роду” и в какой “физический род” имеет отношение к ним. Рассуждения Тертуллиана о “мифическом роде” (II, 7) показывают, что для его противников поэтические рассказы о богах, отчасти достоверные, отчасти вымышленные, относятся к реально существовавшим людям, обожествленным после смерти за свои деяния. Очевидно, что именно их имеет в виду Тертуллиан, говоря в II, 2 о рожденных богах, происходящих от небесных богов.

Однако если трактовку богов мифологии в II, 7 как людей, получивших после смерти божественные почести, можно считать типичной для эвгемеризма, то замечание в II, 2 об их происхождении является из ряда вон выходящим и даже, казалось бы, противоречит главной тенденции этого направления мысли. Необычность этого положения Тертуллиана давно замечена исследователями фрагментов Варрона, однако попытки объяснить его происхождение и смысл не привели, на наш взгляд, к удовлетворительному результату. Эрдман Шварц, который не сомневался в том, что утверждение Тертуллиана восходит к Варрону, сопоставил его с пассажем из комментария Сервия к “Энеиде”, также предположительно заимствованным у Варрона (*Serv. In Aen. VI, 724, p. 99, 26 Thilo*),<sup>2</sup> однако у Сервия говорится о создании богом всего мироздания из четырех элементов (*deus est quidam spiritus divinus, qui per quattuor infusus elementa gignit universa, etc.*), но не о божественности самих элементов и не о рождении от них иных божеств.

Р. Агад, автор наиболее авторитетного исследования об источниках *Antiquitates rerum divinarum* Варрона и издатель основной части фрагментов этого сочинения, обративший внимания на необычность подобного представления, считал, что мы имеем здесь дело с домыслом самого Тертуллиана: Варрон, следуя стоическому учению, отрицал традиционные рассказы о браках и рождениях богов, что признает в другом месте и сам Тертуллиан. В то же время Варрон признавал

---

<sup>2</sup> Erdm. Schwartz. De Marci Terenti Varronis apud Sanctos Patres vestigiis capita duo // *Jahrbücher für classische Philologie*. Suppl. 16 (1888) 410.

“родившихся богов” (*dei nati*), но в ином смысле, считая таковыми людей, удостоившихся после смерти апофеоза (*Aug. De civ. D. VII, 6, 22*). Поскольку Тертуллиан, говоря о родившихся богах, подразумевает именно обожествленных смертных, то Агад делает вывод, что он попросту искажил варроновское разделение на вечных богов, представляющих собой физические явления, и обожествленных людей, домыслив рождение второго рода от первого. Агад даже полагал, что можно восстановить подлинный текст фрагмента Варрона, исправив фразу Тертуллиана (II, 3, 1) следующим образом: *his ita expeditis videmus physicum istud ad hoc subornatum, ut deos elementa contendat, cum natos alios deos allegat*, то есть сведя ее к простой констатации того, что наряду с физическим родом богов его противники признают и обожествленных смертных.<sup>3</sup>

В дальнейшем мы вернемся к тому, насколько надежны основания, на которых покоится этот вывод, в первую очередь прав ли Агад, считая вслед за Тертуллианом, что Варрон отрицал *всякое* рождение в божественной сфере. Пока же следует заметить, что предположение о домысле Тертуллиана выглядит неправдоподобным, если принять во внимание место этого положения в системе аргументации апологета. Даже в том виде, который пытается придать утверждению Тертуллиана Агад, оно подразумевает связь антропоморфных богов, героев мифических рассказов, с физическими принципами мироздания, и эта связь требует объяснения (как мы увидим дальше, взаимосвязь двух родов богословия, *physicum* и *mythicum*, появляется еще в одном месте Тертуллиана, также восходящем к Варрону). Но и само радикальное устранение мысли о происхождении “рожденных богов” от божественных элементов как случайного недоразумения вызывает возражения. Дело в том, что последующее рассуждение Тертуллиана, занимающее большую часть той же 3-й главы (3, 2–6), снова затрагивает вопрос о божественности существ, родившихся от элементов. Тертуллиан намеревается здесь показать, а) что рожденные от элементов существа не являются богами, а следовательно – породившие их элементы также не есть боги, и б) независимо от предыдущей аргументации, что элементы не являются богами, а значит – не божественны и родившиеся от них существа. Тертуллиан очевидным обра-

<sup>3</sup> R. Agahd. *M. Terenti Varronis antiquitatum rerum divinarum libri I XIV XV XVI // Ibid. Suppl. 24 (1898) 72–73*. С Агадом соглашается А. Ю. Братухин в своей диссертации “Языческие мифы и культы в произведениях Тертуллиана” (Санкт-Петербургский университет 2001, машинопись), во время рецензирования которой мы познакомились с этим любопытным пассажем Тертуллиана.

зом всерьез усматривает у своих противников связь между “рожденными богами” и богами “физического богословия”, иначе трудно объяснить появление в этом разделе столь пространной полемики, нарушающей последовательную критику богов различных категорий.

Против сознательного искажения Тертуллианом взглядов своих противников говорит то обстоятельство, что необычное воззрение усиливает позиции его противников, придавая божественности людей своего рода субстанциональный характер. Независимо от того, высказывались ли эти противники категорично *dei enim non nisi de deis nascerentur* или же сам Тертуллиан так истолковывает их стремление придать божественность космическим элементам (3, 1), он сам признает, что божественность рожденного напрямую зависит от божественности родителя (3, 4 *s<simus> deum de deo nasci, quemadmodum de non deo non deum*). Неправдоподобно, что Тертуллиан добавил к критикуемому им учению деталь, потребовавшую от него столь подробных возражений.

Последний по времени издатель фрагментов *Antiquitates rerum divinarum* Варрона Б. Кардаунс, справедливо, на наш взгляд, отказавшийся от предположения Агада, что речь идет о простом домысле Тертуллиана, согласен, тем не менее, с тем, что подобное учение чуждо Варрону. Кардаунс предполагает, что Тертуллиан приписал Варрону теологические воззрения Акусилая и Ксенократа, упоминавшиеся Варроном в обзоре учений его предшественников (*Ad nat.* II, 2, 15–16 = Varro. *Ant. rer. div.* fr. I, 12 b Agahd = fr. 23 Cardauns).<sup>4</sup> Тертуллиан приводит здесь положение Ксенократа о двух категориях богов, олимпийцах и титанах, которые происходят от Неба и Земли (*Xenocrates Academicus bifariam [formam divinitatis] facit, Olympios et Titanios, qui de Caelo et Terra*). Согласно другому свидетельству (*Aët.* I, 7, 30 Diels = *Xenocr.* fr. 15 Heinze), Ксенократ признавал в качестве богов небо, небесные тела, которые он отождествлял с олимпийскими богами, и подлунных даймонов. Комбинируя два эти места, можно сделать вывод, что Ксенократ интерпретировал титанов традиции как даймонические существа.<sup>5</sup> Эта теологема походила бы на интересующее нас

<sup>4</sup> Cardauns. *Op. cit.*, II, 136.

<sup>5</sup> Хайнце находил затруднительной гармонизацию свидетельства Тертуллиана с тем, что нам известно о трактовке даймонов у Ксенократа, по ряду соображений, из которых главным является следующее: если титаны равнозначны даймоническим существам, а олимпийские боги светилам, то это вступит в противоречие с тем, что в системе Ксенократа боги не причастны борьбе, и мифологические рассказы о титаномахию нужно интерпретировать как сражения даймонов между собой, см. *Plut. De def. orac.*

тертуллиановское учение, если бы Ксенократ сделал следующий шаг и отождествил своих подлунных даймонов, родившихся от неба и земли, с душами людей, обретшими после смерти некое подобие божественного состояния, в чем, однако, нет уверенности.<sup>6</sup> М. Уэст полагает, что именно так и было, основываясь на еще одном указании, принадлежащем неоплатонику Дамаскию: Ксенократ толковал платоновский пассаж из “Федона” (62 b), где говорится, что самоубийство не дозволено, ибо ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ’ ἀποδιδράσκειν, объясняя, что (φρουρά) Τίτανική ἐστὶ καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφῶται (Damasc. *In Plat. Phaed.* I, 2 p. 29 Westerink = fr. 20 Heinze). Отсюда Уэст заключает, что Ксенократ отождествлял души с даймоническими существами, которые, подобно титанам в Тартаре, заточены в теле, пока не вернуться в воздушное пространство, откуда им суждено снова подвергаться воплощениям.<sup>7</sup> Между тем другие толкования φρουρά, которые приводит здесь же Дамаский, объясняют, что или кто удерживает душу в теле, а не каково то состояние, в котором она пребывает,<sup>8</sup> так что и Τίτανική Ксенократа означает, очевидно, что душа находится под стражей титанов, то есть низших божественных существ. Поскольку во главе их стоит Дионис, стражу эту следует понимать как попечительную охрану со стороны божества.<sup>9</sup> Таким образом, нет уверенности в том, что Ксенократ видел в даймонических существах, происшед-

---

422 C–D (R. Heinze. *Xenokrates* [Leipzig 1892] 155–156). Но разделение космоса между различными божественными существами могло и не иметь отношения к титаномании (Ксенократ не считал всех даймонов антагонистами богов, см. далее). Отождествление даймонов с титанами ему понадобилось, чтобы найти для божеств низшего ранга опору в традиционной теогонической схеме.

<sup>6</sup> Хайнце возводил к Ксенократу Plut. *De def. orac.* 417 B (fr. 24 Heinze), где даймонам приписывается различная степень добродетели и *остаток* человеческих страстей, откуда можно заключить, что в число посредников между богами и людьми входят и души умерших (см. также С. Zintzen. *Geister // RAC* 9 [1976] 642), но в бесспорно принадлежащих Ксенократу фрагментах даймоны выступают в роли самостоятельного класса существ, занимающих промежуточное положение между богами и людьми (F. C. Andres. *Daimon // RE. Suppl.* 3 [1918] 297).

<sup>7</sup> M. L. West. *The Orphic Poems* (Oxford 1983) 21–22.

<sup>8</sup> Толкование φρουρά как “стража” встречается у античных комментаторов, хотя и реже, чем “темница”, см. Westerink, ad loc.

<sup>9</sup> Согласно приводимому здесь же Дамаскием толкованию другого платоника, Патерия, “стража” является божественным попечением демиурга. Позитивное значение φρουρά у Ксенократа подтверждается тем, что Дамаский, соглашаясь с Порфирием, принявшим в свою очередь интерпретацию Ксенократа, развивает эту мысль следующим образом: Зевс предводительствует высшими, олимпийскими божествами, Дионис же начальствует над титанами. Это согласуется с ксенократовским учением

ших от Неба и Земли, бессмертные души людей.<sup>10</sup> Нет и никаких признаков наличия у него интереса к апофеозу выдающихся людей, так что маловероятно, что идея о происхождении обожествленных людей от физических божеств могла возникнуть у Тертуллиана под влиянием теологии Ксенократа, даже если у Варрона она излагалась подробнее, чем в дошедшем до нас реферате самого африканского апологета. Еще более сомнительно, что на эту неожиданную идею Тертуллиана могло натолкнуть учение Акусилая,<sup>11</sup> который, судя по сохранившимся фрагментам, не был склонен трактовать традиционных богов как физические начала и как обожествленных смертных.

Поэтому стоит еще раз взвесить возможность того, что о рождении обожествленных за свои заслуги людей от божественных планет и стихий говорилось все-таки у самого Варрона. Тертуллиан утверждает, что физический род божеств нужен его противникам, а именно, как будет сказано далее, Варрону и стоикам, чтобы доказать, что богами являются и родившиеся от них боги. Это замечание непосредственно примыкает к уже упоминавшемуся доксографическому очерку взглядов на божество греческих философов, который начинается с “физического рода теологии” стоика Дионисия (*Ad nat.* II, 2, 14–20 = *Varro. Ant. rer. div. fr.* I, 12 b Agahd = fr. 23 Cardauns):

---

о двух категориях божеств, небесных и даймонических. Уэст, следовательно, ошибается, без всяких оснований отрывая упоминание о Дионисе от пересказа ксенократовского учения. Очевидно, Ксенократ и за ним Порфирий имели в виду в данном случае не растерзание Диониса титанами (так Westerink, ad loc. вслед за Хайнце), но предшествующую власть над ними, порученную ему Зевсом. Ксенократ мог рассматривать эту власть как постоянную и аллегоризировать титаническую стражу как надзор над людьми, который небесные боги поручили даймоническим существам. Заметим, кстати, что, если Ксенократ, отводивший верхнюю часть космоса вышнему Зевсу, а подлунную нижнему, и отождествлял второго из них с Дионисом (*Plut. Quaest. Plat.* 1007 F = fr. 18 Heinze), то в последнем не обязательно следует видеть Аида, а космосу Ксенократа придавать дуалистические черты (так J. Dillon. *The Middle Platonists* [London 1977] 27). Ксенократ признавал наличие и добрых, и злых даймонических существ (*Plut. De Is. et Os.* 360 B = fr. 25 Heinze), так что нижняя часть космоса, находящаяся в их ведении, была для него менее совершенной, чем вышняя область небесных светил, но не противостояла ей в религиозно-онтологическом плане.

<sup>10</sup> Кардаунс справедливо оставляет открытым вопрос, входят ли в число даймонов души умерших (*Cardauns. Op. cit.* II, 151).

<sup>11</sup> Чтение единственной сохранившейся рукописи *Ad nationes actesilaus* издатели обычно исправляли на *Arcesilaus*, но теологическая догма не совместима со скептическими воззрениями этого схолаха Академии, и Олаф Жигон предложил убедительное восстановление *Acusilaus*, имени известного мифографа V в. (O. Gigon. *Akusilaos, Cicero und Varro // WSt* 79 [1966] 213–218). Искажения имени Акусилая в рукописях встречаются довольно часто (см. особенно 9 B 36 DK [I, 59 ad loc.]), так что вряд ли

De mun<do deos di>dicimus. Hinc enim physicum theologiae genus cogunt, <qui elemen>ta deos tradiderunt, ut Dionysius Stoicus trifariam deos d<ividens> unam vult speciem, quae in promptu sit, ut Solem, Lunam, <...>; aliam, quae non compareat, ut Neptunum; reliquam, qu<ae de ho>minibus ad divi<ni>tatem transisse dicitur, ut Herculem Amphiarum.

Тертуллиан познакомился с учением Дионисия, как обычно думают, через Варрона.<sup>12</sup> О месте Дионисия в истории стоической школы трудно сказать что-либо определенное,<sup>13</sup> но учение о трех родах богословия, физическом, мифическом и политическом, так называемая *theologia tripertita*, указывает, очевидно, на время после Панэтия.<sup>14</sup> Деление в свою очередь богов физического рода на явных, скрытых и обожествленных людей не имеет аналогий в стоической традиции и, по всей вероятности, принадлежит самому Дионисию.

Это учение скорее, чем положения Акусилая и Ксенократа, могло послужить отправной точкой для высказываний Тертуллиана о происхождении обожествленных смертных от космических божеств. В самом деле, отнесение обожествленных людей к физическому роду богословия, который сводится к доказательствам явлений божества в природной сфере, объяснимо в том случае, если между смертными, которые стали, по крайней мере, *в глазах людей* (dicitur) богами, с одной стороны, и физическими явлениями как манифестациями божества, с другой, есть какая-то связь. Правда, и это указание Тертуллиана вызвало сомнения некоторых ученых, считавших невероятным, что Дионисий мог отнести обожествленных людей к *genus physicum*.<sup>15</sup> Но сопоставим это утверждение с замечаниями в следующей главе о том,

---

следует приписывать недоразумение самому Тертуллиану (pace H. D. Jocelyn. On Editing the Remains of Varro's *Antiquitates Rerum Divinarum* // *RFIC* 108 [1980] 23).

<sup>12</sup> См. Schwartz (см. прим. 2) 415; Agahd. *Op. cit.* 71; fr. 23; 30 Card.

<sup>13</sup> Дионисия идентифицировали иногда с одноименным стоиком, которого Цицерон упоминает как своего старшего современника (Cic. *Tusc. disp.* II, 11, 26), но нет уверенности ни в этом, ни в других отождествлениях с многочисленными носителями этого имени в стоической школе (см.: M. Pohlenz. *Die Stoa* II<sup>3</sup> [Göttingen 1964] 124; R. Goulet. Denys [186] // *DPhA* II [1994] 870; P. Steinmetz. *Stoa // Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike: IV Die Hellenistische Philosophie* [Basel 1994] 707).

<sup>14</sup> Согласно господствующей точке зрения, обоснованной А. Шмекелем, Панэтий сформулировал стоическое учение о *theologia tripertita* (M. Pohlenz. *Die Stoa* I<sup>3</sup> [Göttingen 1964] 198; Steinmetz. *Op. cit.*, 653); ср., однако, обзор, в котором ставится под сомнение роль Панэтия в формировании этого учения: G. Lieberg. Die "theologia tripertita" in *Forschung und Bezeugung* // *ANRW*. I. 4 (1973) 63–115.

<sup>15</sup> W. Spoerri. *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9, Basel 1959) 198, со ссылкой на Агада, писавшего

что божества, родившиеся от физических богов, должны рассматриваться не только в связи с *genus physicum* теологии, но и как часть *genus mythicum* (*Ad nat.* II, 3, см. выше). Оба место предполагают одну и ту же связь между двумя категориями божеств, и крайне маловероятно, что Тертуллиан совершил в обоих случаях ошибку, выдающую один и тот же отнюдь не тривиальный ход мысли. Скорее, оба эти свидетельства Тертуллиана взаимно подтверждают друг друга, и было бы последовательным, не только принять, как это делают Поленц и Кардаунс, что стоик Дионисий действительно относил обожествленных людей к *genus physicum*,<sup>16</sup> но и допустить, что Варрон вслед за стоиками, вероятно, за тем же Дионисием, считал, что эти обожествленные смертные в том или ином смысле происходят от космических богов.

Кардаунс, тем не менее, как уже говорилось, не решается принять на веру это второе утверждение Тертуллиана, так как считает невероятным, что стоики могли учить о порождении божеством каких-либо существ. Он предлагает иное объяснение появлению у Дионисия обожествленных людей в физическом роде богословия: их связь с этим родом состоит в том, что души выдающихся людей бессмертны и являются в силу этого частью мирового божественного начала.<sup>17</sup> Очевидно, поэтому Кардаунсу кажется неправдоподобным, что Варрон мог рассматривать и земные деяния этих существ, и он игнорирует указание Тертуллиана (*Ad nat.* II, 3), что обожествленные люди должны позднее рассматриваться и в связи с “мифическим родом”. Рассуждение Тертуллиана об этом роде богословия в II, 7, где действительно упоминаются обожествленные люди, заимствовано, по его мнению, не из Варрона, а из какого-то другого источника.<sup>18</sup> Однако с последним соображением нельзя согласиться: Тертуллиан называет здесь двух героев, Мопса и Амфиарая, послед-

---

о других неточностях в этом разделе Тертуллиана, к которым он относил (напрасно, как мы пытаемся показать) и упоминание о *dei ex elementis nati* в II, 3. Исаак Хайнеман, мнение которого приводит Шперри, считал, что связь обожествленных людей с *physicum genus* возникла по ошибке, но что ее допустил уже Варрон, который неверно понял Дионисия (I. Heinemann. *Poseidonios' metaphysische Schriften* II [Breslau 1928] 79, нам недоступно), однако мы слишком мало знаем о Дионисии для столь решительных выводов.

<sup>16</sup> Pohlenz. *Die Stoa* II, 137; Cardauns. *Op. cit.* II, 150.

<sup>17</sup> Cardauns. *Op. cit.* II, 136; 153.

<sup>18</sup> Как полагает Кардаунс, без веских, на наш взгляд, оснований, Варрон после разделения богословия на три части в начале I книги уже специально не возвращался к *genus mythicum* (Cardauns. *Op. cit.*, II, 136).



ний из которых был уже упомянут им в II, 2, 14 как один из обоженных людей, входящих, согласно стоику Дионисию, в число богов “физического рода”.<sup>19</sup>

Поэтому, хотя варроновский очерк *theologia naturalis* включал, наряду с рассуждением о единой душе мира, описание частей космоса и, в частности, подлунной сферы, где обитают воздушные, невидимые души, зовущиеся героями, ларами и гениями (Aug. *De civ. D.* VII, 6 = XVI, fr. 6 Ag. = fr. 226 Card., см. подробнее далее), этого недостаточно, чтобы отвергнуть указание Тертуллиана о том, что Варрон рассматривал обоженных людей, кроме физического, и в мифическом роде богословия, то есть в разделе, посвященном критической оценке и истолкованию традиционных рассказов о богах и героях.

Свидетельства, восходящие к трактовке мифического богословия у Варрона, весьма скудны и содержат главным образом его критику в адрес обыкновения поэтов приписывать богам, в первую очередь, разумеется, тем, которых традиция не считает бывшими некогда людьми, поступки не совместимые с философским понятием божества и противоречащие представлениям о добродетели. Стоит, однако, обратить внимание на то, что к числу негативных влияний поэтической мифологии на государственную религию, в том числе и римскую, Варрон относит специально представление о браках богов и производстве ими на свет потомства (Aug. *De civ. D.* VI, 4 = fr. 60 Ag. = fr. 19 Card.); среди недостойных деяний богов упоминается *adulterarint* и говорится, в частности, о рождении бога *ex femore* (Aug. *De civ. D.* VI, 5 = fr. 6; 8 Ag. = fr. 7 Card.); понтифик Сцевола (Aug. *De civ. D.* IV, 27), которого цитирует Варрон,<sup>20</sup> порицает *poeticum genus* (то же, что *mythicum*), между прочим, за то, что

<sup>19</sup> Кардаунс, следуя за Агадом, возводит упоминание о Мопсе и Амфиарае, получивших божественные почести, в *Ad nat.* II, 7 к Варрону (fr. 23 Ag. = 31 Card.), но считает его, как и fr. 30: 32, относящимся у Варрона к *genus physicum*, а не *mythicum*. Но вряд ли Тертуллиан, перейдя к мифическому роду, где он критикует пороки языческих богов, по собственной инициативе вспомнил бы о сравнительно второстепенном Амфиарае, упоминавшемся у Варрона только в связи с физическим родом (fr. 23: 32 Card.), тем более, что как раз этот герой не давал повода для нападков.

<sup>20</sup> Вопреки обычной атрибуции рассуждения Сцеволы “Древностям” Кардаунс относит его к другому сочинению Варрона, логисторику “Курион”, главным образом из-за того, что считает неестественным появление в *Ant. r. d.* двух, как он думает, одинаковых учений о трех родах теологии, Сцеволы и самого Варрона (B. Cardauns. *Varros Logistoricus über die Götterverehrung [Curio de cultu deorum]: Ausgabe u. Erklärung der Fragmente.* Inaug.-Diss. [Würzburg 1958] 34–37, и, снова, несмотря на возражения: idem. *M. Terentius Varro Antiquitates Rerum Divinarum* II, 141). Учение Варрона, однако, отличалось от воззрений Сцеволы, см. далее.

он изображает любовные похождения Юпитера (*Iovem ipsum converti in bovem aut cugnum, ut cum aliqua concumbat*). В то же время варроновские главные божества, бывшие первоначально людьми, — это как раз те, кто, согласно традиции, являются детьми Зевса от подобных связей: Кастор, Поллукс, Дионис и Геракл (I fr. 22 e Ag. = fr. 32 Card.). Таким образом, вполне вероятно, что рождение подобных смертных, ставших богами, рассматривалось Варроном в *mythicum genus*.<sup>21</sup>

Мог ли Варрон при этом считать, что происхождение подобных божеств должно трактовать в свете *genus physicum*, философской теологии, иными словами, мог ли он находить что-то истинное в рассказах об их чудесных рождениях, как об этом дважды сообщает Тертуллиан? Тон изложения поэтических вымыслов в приведенных местах Августина полемичен, он был таким, несомненно, уже у Варрона, но это не исключает, что Варрон мог находить в мифах искаженное отражение истины.<sup>22</sup>

Отношение трех родов теологии у Варрона сводится в основном к тому, что положения мифического и физического рассматриваются в качестве источника гражданского рода и оцениваются с точки зрения их истинности, причем предпочтение отдается безусловно второму (Aug. *De civ. D.* VI, 6 = I fr. 54a Ag. = fr. 11 Card.). Недостаток философской теологии для Варрона состоит главным образом в ее недоступности для народной массы.<sup>23</sup> Осуждая многое в государственной религии с позиций *theologia naturalis*, Варрон считал, тем не менее, своей целью защиту, а не критику традиции (Aug. *De civ. D.* IV, 31 = I fr. 55 Ag. = fr. 12 Card.). Очевидно, такая позиция оставляла ему две возможности: он мог прибегать к тактике признания двух истин, то есть допускать, что правду луч-

<sup>21</sup> Агад. хотя и не верил, что Варрон мог считать обожествленных людей родившимися от божественных элементов, считал все же, что указания Тертуллиана о принадлежности их обоим родам богословия в какой-то степени соответствуют воззрениям Варрона (Agahd. *Op. cit.*, 72 adnot. 1).

<sup>22</sup> Несмотря на критику поэтических домыслов о божестве с точки зрения философской теологии, стоики нередко искали в тех же традиционных мифах, интерпретированных должным образом, поддержку для собственных теорий. Cic. *De nat. deor.* I, 15, 41; II, 24, 64 sqq.; *De rep.* II, 56; Min. Fel. *Oct.* 18, 11 sqq.; согласно Диону Христовому (XII, 40–43), учения о богах поэтов и законодателей содержат не только заблуждения, но и нечто истинное, это рассуждение нередко возводили к Посидонию, см.: M. Pohlenz. *Die Stoa* II, 119; K. Reinhardt. *Poseidonios* // *RE* 43 (1953) 811; осторожнее W. Theiler. (Hrsg.) *Poseidonios*. II (Berlin – New York 1982) 280 f.

<sup>23</sup> Fr. 11 Card.: ea, quae scribunt poetae minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat.

ше скрывать от народной массы, которая из соображений государственной пользы должна придерживаться ошибочных воззрений. Но Варрон, очевидно, не был склонен подчеркивать опасность философской теологии.<sup>24</sup> По-видимому, он чаще использовал другой, также испытанный способ интерпретации уязвимых с философской точки зрения традиционных представлений и обычаев, объясняя их как символическое выражение лежащей в глубине истины.<sup>25</sup>

К особенностям варроновской трактовки *theologia tripertita* и ее отношению к предшественникам мы надеемся вернуться в специальной работе. Здесь заметим только, что учение понтифика Сцеволы о трех родах богословия, которое приводил Варрон и которое, как обычно считают, в модифицированной форме воспроизводит взгляды Панэтия (Pohlenz. *Die Stoa*. I, 262 f.), содержит критику философского и мифического рода, причем вредность философии для государственной религии состоит в том, что она отвергает божественность Геркулеса, Эскулапа, Кастора и Поллукса (non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem; proditur enim ab doctis, quod homines fuerint et humana condicione defecerint), а также изображения божеств в человеческом облике (Aug. *De civ. D.* IV, 27 = I fr. 7. 9 Ag = I App. V Card; об отношении к *Ant. r. d.* см. прим. 20). Неясно, оспаривает ли Сцевола подобные воззрения по существу или, если верить Августину (так Pohlenz. *Die Stoa*, loc. cit.), согласен с ними с философской точки зрения, но считает опасными для государства, haec pontifex nosse populos non vult; nam falsa esse non putat (ср. P. Boyancé. *Sur la théologie de Varron // REA* 57 [1955] 60–62; Буянэ не прав, предполагая, что Сцевола мог считать вредной саму трактовку этих божеств как бывших некогда людьми, ибо традиционное воззрение не отвергало ни того, ни другого, но выводило божественность из чудесной кончины; опасен, очевидно, тезис, будто из самого факта жизни и смерти следует, что это не боги). Напротив, Варрон одобряет обожествление с философской точки зрения и, признавая превосходство почитания бога без антропоморфных изображений, усматривает в них, тем не менее, символическое значение (см. прим. 25). Даже если учесть, что позиция Сцеволы известна нам только отчасти, Варрон явно не был склонен так, как его предшественник, противопоставлять философскую теологию гражданской религии, и, по-видимому, был настроен более примирительно, чем тот, даже по отношению к вымыслам поэтов (в этой общей оценке мы согласны с Буянэ).

<sup>24</sup> Согласно ценному свидетельству Августина, Варрон называл в качестве недостатка философской теологии лишь разногласия философов (Aug. *De civ. D.* VI, 5 = I fr. 10 a Ag. = fr. 8 Card.); рекомендация quae facilius in schola quam in foro ferre possunt aures, которой Варрон завершает перечень разнящихся философских суждений о природе богов, подразумевает, очевидно, недоступность для массы подобных разногласий, а не их общественную опасность.

<sup>25</sup> Так, отдавая предпочтение почитанию божества без противоречащих его природе антропоморфных изображений, как это было свойственно, по его мнению, древнейшей римской религии (I, fr. 59; 30 Ag. = fr. 18; 22 Card.), Варрон в то же время находит у создателей изображений в прикровенной форме указание на истинную природу бога (XVI, fr. 6 Ag. = fr. 225 Card.; ср. XV, fr. 3a Ag. = fr. 205 Card.). В *Ad nat.* II, 7 Тертуллиан, видимо, полемизируя с Варроном, обвиняет своих противников в том, что они, проявляя непоследовательность, то отвергают, то защищают поэтические мифы.

Высказывания Варрона о рождении людей от богов свидетельствуют на первый взгляд только о негативном отношении к этому представлению. Так, по Варрону, все, что относится к бракам и рождениям богов, проникло в римскую религию под влиянием поэтов (Aug. *De civ. D.* IV, 32 = I fr. 60 Ag. = fr. 19 Card.):

Dicit etiam (sc. Varro) de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos, et ideo et sexum et generationem deorum maiores suos, id est veteres credidisse Romanos et eorum constituisse coniugia.<sup>26</sup>

Соображение о склонности народа следовать скорее поэтическим вымыслам, нежели философской теологии, казалось бы, подразумевает осуждение этого воззрения в глазах Варрона. Однако Августин в другом месте (*De civ. D.* VI, 6) приводит еще раз это замечание Варрона, говоря, что оно противоречит его общему предпочтению философской теологии по сравнению с поэтической (Aug. *ibid.* = I, fr. 54 Ag. = fr. 11 Card.). По-видимому, слова Варрона все же означают, что он одобрял проникновение подобных воззрений в государственную религию как соответствующих уровню народной массы. Причину его согласия с этим можно усмотреть как раз в том, что за народной верой в браки антропоморфных богов и рождение у них детей просвещенное сознание способно усмотреть истину об особой причастности избранных божественному началу.

Варрон еще в одном фрагменте называет веру в рождение выдающихся людей богами ложной, но, вместе с тем, полезной для государства, ибо подобные люди, веря в свое сверхъестественное происхождение, черпают в нем побуждение к славным деяниям (Aug. *De civ. D.* III, 4 = I, fr. 24 Ag. = fr. 20 Card.):

Nam et vir doctissimus eorum Varro falsa haec esse, quamvis non audacter neque fidenter, paene tamen fatetur. Sed utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant, ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fiduciam gerens res magnas adgrediendas praesumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat securitate felicitus.

<sup>26</sup> На это место ссылаются Агад (Agahd. *Op. cit.*, 72) и Кардаунс (Cardauns. *Op. cit.* II, 136) в подтверждение того, что Варрон не мог допускать происхождение обожествленных людей от божественных элементов. То же утверждение Варрона использовал, вероятно, Тертуллиан, обвиняя его в том, что учение о рождении от элементов обожествленных людей противоречит стоическим принципам (*Ad nat.* II, 3, 6. 7; см. пассажи, приведенные в начале статьи).

Без сомнения, фрагмент обращен против тех же представлений об антропоморфных богах, способных вступить в связь со смертными и порождать детей. Он напоминает рекомендации интеллектуалов, не разделяющих традиционную веру, но заботящихся о ее поддержке исходя из соображений государственной пользы, и так его обычно понимают. Стоит, тем не менее, обратить внимание на некоторые особенности высказывания Варрона. Любопытно уже то, что он говорит о полезности веры в божественное происхождение, а не надежд на посмертный апофеоз, с которым в первую очередь ассоциировались устремления честолюбивых людей и который обычно не опирался прямо на представление о рождении от бога.<sup>27</sup> Еще более важно для нас, что Варрон явным образом надеется на сохранение веры в рождение от бога не только в невежественной толпе, но и среди самих выдающихся людей.<sup>28</sup> Вряд ли он мог рассчитывать на то, что *viri fortes* его времени смогут сохранить убеждение, идущее вразрез с господствующими философскими взглядами. Очевидно, Варрон надеется на то, что просвещенным людям можно дать более глубокое основание для веры в свое божественное происхождение, чем популярные рассказы о браках антропоморфных богов со смертными.<sup>29</sup>

При всей необычности этого учения Варрона о родстве обожествленных людей с космическими божествами его общие взгляды на апофеоз, несомненно, опираются на стоические положения. Кроме деления божеств “физического рода” на три категории, последнюю из которых составляют обожествленные люди, Варрон заимство-

<sup>27</sup> Таковы, в частности, утилитаристские рекомендации скептика Котты (Cic. *De nat. d.* III. 19, 50), с которыми сопоставляет этот фрагмент Варрона Кардаунс (Cardauns. *Op. cit.*, II. 149): нет упоминаний о происхождении и в тех местах, где в стоическом духе говорится об апофеозе за подвиги, с которыми сопоставляет рассуждение Варрона Буянсэ (P. Boyancé. *Sur la théologie de Varron*, 64 п. 2).

<sup>28</sup> Джослин, сближает это место Варрона с известным замечанием Ливия (praef. 7) о рождении Помула (H. D. Jocelyn. *Varro's Antiquitates rerum divinarum and Religious Affairs in the Late Roman Republic // Bulletin of the J. Ryland Library* 65 [1982]: 1, 171 п. 14), но Ливий оценивает достоверность расхожего представления о великом человеке, Варрон же говорит о его самосознании, имея в виду, очевидно, не только прошлое.

<sup>29</sup> Если эти соображения правильны, то применительно к Цезарю, которому были посвящены *Antiquitates* и который, как известно, с молодых лет настаивал на происхождении своего рода от богини, учение Варрона оказывается *interpretatio philosophica* божественной природы диктатора, а не авгуровой усмешкой или даже выпадом в его адрес, как думает Кардаунс (Cardauns. *Op. cit.*, II. 149). Джослин, который детально разбирает вопрос о времени написания *Antiquitates*, датирует сочинение 62–55 гг. и, независимо от хронологии, критикует взгляд, что оно могло содержать

вал у стоика Дионисия разделение богов на *nativi* и *facti* (Tert. *Ad nat.* II, 14, 1 = I fr. 22 с Ag. = fr. 30 Card.), то есть на тех, кто были богами изначально, и тех, кто сделали богами, будучи людьми. Эти последние подразделяются в свою очередь на *dei communes*, то есть боги, признаваемые повсюду, как Кастор, Поллукс, Либер и Геркулес, и *dei privati*, то есть божества, почитаемые только в определенной местности, как Амфиарай, Тиндарей и Фавн (Serv. auct. *Ad Aen.* VIII, 275 = I fr. 22 e Ag. = fr. 32 Card.). Эти имена, очевидно, также восходят к Дионисию, так как, упоминая о трехчастном делении богов этого стоика, Тертуллиан приводит в качестве примера обожествленных людей Геркулеса и Амфиарая, то есть по одному представителю *dei communes* и *privati*. Сам перечень богов обоих разрядов, которые, согласно Варрону, были некогда людьми, — то есть Геркулес, Либер-Дионис, Диоскуры и Эскулап, с одной стороны, и Амфиарай и Мопс, с другой (fr. 3; 30; 32 Card.), — является, по крайней мере, в своей первой части стандартным для стоиков в эпоху Варрона.<sup>30</sup>

Вместе с тем сама идея божественного происхождения подобных людей, очевидно, не типична для стоических воззрений. Наиболее раннее из известных нам высказываний стоиков по этому поводу принадлежит Персею, ученику и земляку Зенона из Кития. Персей приводил и принимал учение софиста Продика (84 В 5 DK) о двух стадиях возникновения религии: сперва в качестве богов стали по-

---

программу реформы римской религии, адресованную Цезарю (Jocelyn [см. прим. 28] 156–177, 203–205), очевидно, правильно, что не исключает одобрительного отношения Варрона к претензиям великого понтифика на происхождение его рода от богини, правда, при условии их надлежащей интерпретации (pace Jocelyn. *Op. cit.* 169).

<sup>30</sup> Тот же перечень — Геркулес, Эскулап, Диоскуры — назван понтификом Сцеволой у Варрона, когда он говорит о философах, которые не признают подобных божеств (Aug. *De civ. d.* IV, 27 = fr. I, 7 Ag. = App. V Card., см. выше), он же появляется в школьных стоических изложениях, отражающих послехрисипповское учение: Cic. *De nat. d.* II, 24, 62; Aët. I, 6 ([Plut.] *Plac.* 880 d–e) = *SVF* II 1009; см. также: Cic. *De leg.* II, 8, 19 (с добавлением Ромула); *De nat. d.* III, 18, 45, см. перечень других мест: Euhemeri *Messenii Reliquiae* ed. M. Winiarczyk (Stuttgartiae et Lipsiae 1991) 18; 76. Из божеств второго ранга полемизирующий со стоиками академик Котта называет в качестве признаваемых ими Амфиарая и еще одного беотийского героя, Трофония (Cic. *De nat. d.* III, 19, 49), почитавшегося после смерти, как и Амфиарай, за то, что он открывает вопрошающим будущее. Мопс и Амфиарай фигурируют как древнейшие прорицатели (но не как божества) в стоических апологиях дивинации: Cic. *De nat. d.* II, 3, 7; *De div.* I, 40, 88. Понятно, что почитание местных божеств передавалось на усмотрение самих членов школы, и, видимо, поэтому перечни такого рода нам менее известны.

читать солнце, луну, реки, плоды земли, а также другие полезные явления природы; впоследствии были обожествлены открыватели полезных занятий и искусств (Персей называл Деметру, Диониса и, может быть, Диоскуров).<sup>31</sup> Тем не менее, судя по дошедшим свидетельствам, Персей имел в виду только истоки традиционной веры и не высказывался прямо о том, следует ли рассматривать обожествленных людей как богов с его собственной, философской точки зрения.<sup>32</sup> Поколение спустя Хрисипп, по всей вероятности, впервые в школе включил обожествленных людей в стоический пантеон, призванный теперь оправдать и, вместе с тем, переосмыслить богов традиционной религии (Philod. *De piet.* P Herc 1428, col. VI, 4–16 = *SVF* II 1076; Cic. *De nat. d.* I, 15, 39 = *SVF* II 1077).<sup>33</sup> К сожалению, хрисипповская мотивировка признания за людьми божественного статуса до нас не дошла. Однако школьный стоический источник Цицерона, отражающий уже более позднюю стадию развития учения,

<sup>31</sup> Philod. *De piet.* P Herc 1428, col. II 28 – III 13 (*SVF* I 448), см. уточненный А. Хенриком текст: А. Henrichs. Democritus and Prodicus on Religion // *HSCP* 79 (1975) 115 f. Хенрик доказывает, в целом убедительно, на наш взгляд, что обе признаваемые Персеем стадии древнейшей религии, а не только первая, восходят к Продику. Если это верно, то обе категории божеств, природные явления и эвергеты, игравшие значительную роль и в дальнейшем в стоической теологии, вошли в нее без посредства Эвгемера, принимавшего те же два этапа в развитии религии (см. далее). Примечательно, что в противоположность Эвгемеру, который, очевидно, имел в виду простое насаждение культа владык в политических целях, Стоя усвоила у Продика психологический подход к возникновению религии.

<sup>32</sup> Оба свидетельства, Philod. *De piet.* loc. cit. (см. предыд. прим.) и Cic. *De nat. d.* I, 15, 38 = *SVF* I 448, отражают эпикурейскую традицию, враждебную стоицизму (речь эпикурейца Веллея у Цицерона основывается либо на том же источнике, которым пользовался Филодем, либо прямо на сочинении последнего, см.: Philodemus. *On Piety.* Part I. Critical Text with Commentary ed. by D. Obbink [Oxford 1996] 96–98). То, что Филодем приписывает Персею полное отрицание реальности божественного (так же Цицерон, если понять слова *ut ne hoc quidem diceret, illa inventa esse deorum, sed ipsa divina* так: “Персей говорил не просто то, что выдуманы благодеяния богов, но и что само божественное выдуманно”, естественный упрек в устах эпикурейца), разумеется, не заслуживает доверия, но, очевидно, показывает, что Персей только говорил об истоках религии, но не выражал согласия с почитанием полезных вещей и эвергетов как богов. К сходным выводам приходит Хенрик на основании P Herc 1428, col. III 24 – IV 12 (Henrichs. *Op. cit.*, 120 ff.), где философу рекомендуется совершать жертвы неким богам, но, ввиду неясности знания о них, не обращаться к ним с просьбами о материальных благах. Нет, однако, уверенности в том, что высказывание принадлежит Персею и что оно относится именно к обожествленным людям.

<sup>33</sup> Оба свидетельства снова восходят к эпикурейской традиции (см. выше), но несомненно заслуживают доверия (нерешительно R. Hoven. *Stoicisme et stoiciens face au problème de l'au delà* [Paris 1971] 90), так как их подтверждают стоические компендии

констатирует, как некогда Персей, что апофеоз существ, подобных Гераклу, Дионису, Диоскурам и Асклепию, является повсеместно принятой наградой выдающимся людям за их благодеяния человечеству, но уже и признает сверх этого их божественный статус с философской точки зрения, *в силу добродетели и бессмертия их душ* (Cic. *De nat. d.* II, 24, 62):

Suscepit autem vita hominum consuetudoque communis, ut beneficiis excellentes viros in caelum fama ac voluntate tollerent... quorum cum remanerent animi atque aeternitate fruerentur, dii rite sunt habiti: cum et optimi essent et aeterni.<sup>34</sup>

Поскольку бессмертие душ добродетельных людей (то есть их пребывание в воздухе вплоть до возгорания мира) становится школьной догмой также при Хрисиппе (D. L. VII, 110 = *SVF* II 811),<sup>35</sup> кажется вероятным, что уже Хрисипп подвел подобную философскую основу под почитание божественности Геракла и других – тех, кто в глазах стоиков вел жизнь смертного, а после смерти стал богом (по-видимому, именно явным доказательством своего бессмертия обязаны включением в стоический пантеон герои, славившиеся, подобно Амфиараю, и после смерти своей пророческой силой). Со времени Хрисиппа немедленная гибель негодных душ сразу после отделения от тела и пребывание в воздухе душ добродетельных вплоть до всеобщей конфлаграции, когда они станут частью мирового разумного начала, превращается у стоиков в догму (спорным остается отношение Панэтия).<sup>36</sup> Стоики признавали, таким образом, прямое воздействие добродетельного состояния души на ее физическую прочность. Подобная

---

Cic. *De nat. deor.* II, 24, 62 и [Plut.] *Plac.* 880 d–e (см. далее), причем последний текст очень близок к учению Хрисиппа у Цицерона, *De nat. d.* I, 15, 39. Поленц ошибается, полагая, что признание Стоей обожествленных людей как богов в философском смысле относится только к началу императорской эпохи, а до того их почитание рассматривалось лишь как источник самого представления о боге (M. Pohlenz. *Die Stoa.* II, 140–141). То обстоятельство, что эпикурейский источник Цицерона не упоминает о признании этой категории богов в обзоре теологии Зенона и Клеанфа в *De nat. d.* I, 14, 36 – 15, 37 подтверждает новаторство Хрисиппа.

<sup>34</sup> Ср. также Aët. I, 6 ([Plut.] *Plac.* 880 d–e = *SVF* II 1009, где, однако, названа только причина их обожествления – благодеяния обществу, но не основания для признания божественности *sub specie philosophica*; в основе школьный компендий, близкий по содержанию к источнику Цицерона (R. Philippson. Cicero, *De natura deorum* Buch II und III: Eine Quellenuntersuchung // *SO* 21 [1941] 37 f.; Pohlenz. *Die Stoa* II, 55; 118).

<sup>35</sup> Зенон считал в равной степени смертными все души (*SVF* I 146); Клеанф, напротив, все вечными, в характерном для стоиков смысле, то есть сохраняющимися до всеобщего возгорания (*SVF* I 522).

<sup>36</sup> См.: Hoven. *Op. cit.* 44–65.



позиция открывала путь для двух возможностей – либо добродетель в нашей власти и, будучи свободно приобретенной, каким-то образом оказывает воздействие на физические свойства души, либо души некоторых людей от рождения обладают некой особой субстанцией, которая способствует достижению выдающейся добродетели и последующему бессмертию. Стоическая антропология содержит, на наш взгляд, предпосылки для обоих вариантов решения этого вопроса, но нам неизвестны, как будто, эксплицитные высказывания в защиту одного из них.

Появление у Варрона, а до него, очевидно, у стоика Дионисия учения о происхождении обожествленных людей от божественных начал космоса, таким образом, необычно для стоиков, но подготовлено некоторыми особенностями стоического эвгемеризма. Одна из них состоит в том, что в противоположность учению самого Эвгемера стоики интерпретировали лишь незначительную часть традиционных богов в качестве людей (остальные космические божества, добродетели и др.), притом по преимуществу тех, кого уже дофилософская традиция считала происходящими от браков богов и смертных и кому приписывала человеческий образ жизни<sup>37</sup> (единственным исключением в этой части стоического пантеона был Дионис, родившийся от смертной, но бывший богом изначально, чьи благодеяния человечеству стоики, очевидно, были не готовы отнести на счет поэтической фантазии). Случайно или нет, стоики выбрали детей Зевса, который для них представлял собой космическое разумное начало, сам логос, хотя, очевидно, происхождение играло второстепенную роль по сравнению с самими деяниями.<sup>38</sup> Наконец, в противоположность обычному эвгемеризму, для которого апофеоз – только форма самоутверждения правителей или благодарности подданных, Стоя признала за обожествленными людьми реальную божественность, а именно бессмертие. Варроновское положение о происхождении божественных людей, таким образом, подготовлено стоической их трактовкой.

---

<sup>37</sup> Перечень основных стоических божеств сложился при Хрисиппе или уже после него, см. выше прим. 30; тот же перечень имен, Геракл, Дионис и Диоскуры, использовался в насмешках Анаксарха над божественными претензиями Александра (72 A 6; 7 DK). причем отчасти играло роль именно происхождение от Зевса, но, конечно, нет уверенности в том, что подробности анекдота достоверны.

<sup>38</sup> Скептические аргументы академика Котты, заимствованные у Карнеада и направленные против стоических доводов относительно божественности тех или иных существ традиционной религии, исходят из допущения, что дети бессмертных могут претендовать на божественный статус, но кончаются выводом, что основанием для

Есть одно указание на то, как трактовал Варрон ту субстанцию, которой κατ' ἔξοχὴν наделены обожествленные люди. Согласно уже упоминавшемуся фрагменту XVI книги (Aug. *De civ. D.* VII, 6 = fr. 6 Ag. = fr. 226 Card.), бессмертные души героев, ларов и гениев имеют невидимую воздушную природу и обитают в пространстве между эфирными небесными телами (они же эфирные души) и смертными душами, живущими на земле и в воде.<sup>39</sup> Истоки этого положения очевидно не стоические. Духовный элемент стоики отождествляли с пневмой, смесью огня и воздуха, которую они, начиная с Хрисиппа, идентифицировали с мировым разумом, Логосом.<sup>40</sup> Скорее это напоминает характерные для древней Академии попытки установить соответствие между иерархией душ и последовательностью космических элементов. Псевдоплатоновское “Послезаконие” (984 d–e) содержит первое по времени из известных нам упоминаний о божественных существах воздушной природы, обитающих в родственной им стихии.<sup>41</sup> Это учение примечательным образом возродилось в эпоху так называемого “Среднего платонизма”,<sup>42</sup> так что варроновский пассаж оказывается в свою очередь наиболее ранним из доступных нам свидетельств оживления интереса к этому положению Древней Академии.<sup>43</sup> Варрон отводит область воздуха в равной степени героям, то есть душам выдающихся людей, ларам, которых он сближает с манами и отождествляет с душами умерших (fr. 209 Card.), и гениям, которые, по Варрону, являются высшей разумной частью души (греческий δαίμων), соответствующей богу в космосе (fr. 227 Card.). Поскольку Вар-

---

апофеоза является в действительности добродетель, а не происхождение, как это признают и стоики (Cic. *De nat. d.* III, 19, 45–46). Происхождение от бога, как хорошо известно, обычно не играло роли и в официальном апофеозе, но рассказы о великих людях, в том числе и обожествленных, нередко содержат этот мотив.

<sup>39</sup> См. также XV, fr. 8 Ag. = fr. 209 Card.: Варрон в одних случаях отождествляет ларов с воздушными богами и героями, в других с душами умерших. Отсюда следует, что Варрон, хотя и различал смертных обожествленных и героизированных (судя по I, fr. 22 e Ag. = fr. 32 Card., где они противопоставляются как *dei communes* и *dei privati*, с точки зрения универсальности их почитания), считал их души имеющими одну и ту же природу.

<sup>40</sup> См., например: A. A. Long. *Hellenistic Philosophy* (Berkeley – Los Angeles 1986) 155.

<sup>41</sup> Автор “Послезакония”, называет три категории божественных существ – небесные тела, эфирные даймоны и воздушные божества, а также полубогов водной природы (984 d – 985 b). В отличие от Варрона он не отождествляет ни один из классов божеств с бессмертными душами.

<sup>42</sup> J. Dillon (см. прим. 9) 172–173; 288.

<sup>43</sup> Диллон полагает, что Варрон заимствовал это учение у своего учителя Антиоха Аскалонского, ключевой фигуры в возвращении платоновской школы от скептицизма

рон называл все вообще души умерших богами-манами (fr. 210; 211 Card.), то есть верил в бессмертие *любой* души, его различие ларов, героев и гениев, очевидно, предполагает, что они наделены божественной субстанцией не в одинаковой степени.

Хотя Варрон часто отождествляет воздух не с Юпитером, а с Юноной, однако в этих случаях подразумевается нижняя часть космоса в противоположность небу (fr. 28; 205; 272 Card.). В других случаях Юпитер-небо охватывает эфир и воздух в противоположность земле и воде (fr. 226, ср. fr. 206), а в одном случае вслед за Эннием Варрон прямо отождествляет Юпитера с воздухом (*LL V*, 65).<sup>44</sup> Таким образом, бессмертные души обожествленных существ обитают, по Варрону, в той части космоса, которая отождествляется с Зевсом. Поскольку боги, которых Варрон вслед за стоиками считает людьми, получившими апофеоз за свои благодеяния, согласно традиции, происходят от Зевса,<sup>45</sup> можно предположить, что это подтолкнуло Варрона истолковать мифы об их чудесном рождении как намек на причастность этих людей космическому божественному началу.<sup>46</sup> Кстати, Варрон со ссылкой на Элия Стилона, в этимологических занятиях которого усматривают влияние стоиков,<sup>47</sup> истолковывал имя римского божества *Dius Fidius* как *Diovis filius* и сопоставлял его с Кастором Диоскуром и Гераклом (*LL V*, 66). Это, как будто, подтверждает, что в своих энергичных попытках переосмыслить традицию стоики не прошли мимо рассказов о чудесном рождении детей Зевса.

Таким образом, не стоит, как нам представляется, пренебрегать тертуллиановским свидетельством о необычном учении Варрона, восходящем в свою очередь к практически неизвестному нам стоику Дио-

к догматической теологии Древней Академии (Dillon. *Op. cit.*, 90–91, ср. Cardauns. *Op. cit.*, II, 226–227).

<sup>44</sup> Сходным образом стоики отождествляют Зевса не только с эфиром, то есть чистым огнем верхней части неба, и с пневмой, смесью огня и воздуха, но и с воздухом (*SVF II* 1076; 1100).

<sup>45</sup> Варрон называет Геракла, Диониса, Диоскуров и Асклепия (fr. 3; 30; 32 Card., см. выше), из которых первые трое – сыновья, а последний – внук Зевса.

<sup>46</sup> Колебания в трактовке природы души как воздушной или огненной характерны для Цицерона в “Гускуланских беседах” (I, 16, 40–43), отражающих влияние того же круга идей. Решение в пользу воздушной субстанции у Варрона (у Цицерона огненные души выдающихся людей обитают среди звезд, *Somn. Scip.* 15, хотя обычные души пребывают в подлунной области, *ibid.* 17) объясняется, очевидно, локализацией душ в воздухе, а само это местоположение – стремлением отождествить их с невидимыми божественными существами, занимающими промежуточное положение между планетными богами и людьми.

<sup>47</sup> G. Goetz. *L. Aelius Stilo Praeconinus* // *RE* 1 (1893) 533.

нисию. В реальности самого, очевидно, необычного для Стои, развития идей об обожествленных людях не следует сомневаться, и, может быть, в дальнейшем удастся ответить на вопрос, что отражают упомянутые платонические элементы этого учения, – влияние на Стою Антиоха Аскалонского или же обращение стоиков к аналогичным положениям Древней Академии, как это было характерно для Посидония.

Существует, однако, хорошо известный пассаж, отражающий влияние совсем иного направления мысли, который подтверждает, что этот необычный вариант эвгемеризма был известен, даже пользовался влиянием в эпоху Варрона и, возможно, возник задолго до этого времени.

Диодор Сицилийский, излагая теологию египтян, называет две категории богов: первых, вечных, – солнце (Осирис), луна (Исида), пять “частей” космоса, а именно пневма (Зевс), огонь (Гефест), земля (Деметра), вода (Океан, он же Нил), воздух (Афина) (I, 11–12), – и смертных, “обретших бессмертие за свою разумность и благодеяния человеческому роду”. Особенность этого учения, мимо которой удивительным образом прошли занимавшиеся Диодором ученые, состоит в том, что обожествленные люди представлены здесь, как у Тертуллиана, в качестве порождений космических божеств (I, 13, 1):

Ἄλλους δ' ἐκ τούτων (sc. τῶν οὐρανίων θεῶν) ἐπιγείους γενέσθαι φασί, ὑπάρξαντας μὲν θνητούς, διὰ δὲ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν τετευχότας τῆς ἀθανασίας. ὧν ἐνίους καὶ βασιλεῖς γεγονέναι κατὰ τὴν Αἴγυπτον.

В значении этих слов едва ли можно сомневаться,<sup>48</sup> как и в необычности учения, которое приводит здесь Диодор. Хорошо знакомый с эвгемеристскими воззрениями (заимствованные из различных источников, они представлены во многих разделах его труда), Диодор нигде, однако, не упоминает о необычном рождении обожествленных эвергетов. Учение самого Эвгемера, к которому особенно близка теология Диодора, где также наличествуют две категории богов, солнце,

<sup>48</sup> Это место переводят обычно так, словно речь идет о простом сосуществовании двух категорий богов (*Diodorus of Sicily with an English translation by C. H. Oldfather*. I [LCL, Cambridge, Mass. – London 1933] 44: “And besides these there are other gods...”; *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique*. T. I. Introduction générale par P. Chamoux et P. Bertrac. Livre I. Texte établi par P. Bertrac et trad. par Y. Vernière [Paris 1993]: “Mais à côté de ces dieux, il en est d' autres...”). Однако, хотя γενέσθαι само по себе могло бы означать “сделались” или даже “были” (богами), выражение ἐκ τούτων γενέσθαι недвусмысленно указывает на происхождение одних богов от других. На необычность стоящего за этими словами представления обратил наше внимание несколько лет назад В. В. Ребрик.

луна, небесные тела, ветры и т. д.,<sup>49</sup> с одной стороны, и обожествленные смертные, с другой (Euseb. *Praep. ev.* II, 2, 50–53 = Diod. VI, fr. 1, 2 = Euhem. T 25 W [iniarczyk]), не содержит даже намека на происхождение обожествленных людей от космических божеств.<sup>50</sup> Тем удивительнее, что никем не было замечено совпадение теологии Диодора с учением, которое приводит Тертуллиан, заимствовавший его, как мы пытались доказать, у Варрона. Это тем более странно, что принадлежащее стоику Дионисию деление богов на земных и небесных, которое Тертуллиан заимствовал у того же Варрона, не раз сопоставлялось с аналогичной дихотомией в обоих местах Диодора – там, где он излагает египетскую теологию, и там, где он передает воззрения Эвгемера.<sup>51</sup> Очевидно, это объясняется давно укorenившимся скепсисом

---

<sup>49</sup> Те же два класса богов встречаются еще в теологии мероитов, которую также излагает Диодор (III. 9. 1), и в финикийской теологии Филона из Библа (Euseb. *Praep. evang.* I, 9, 29 = *FGrHist* 790 F 1). Ни в том, ни в другом учении также не предполагается рождение земных божеств от небесных. Сомнение в том, что Эвгемер признавал небесных богов и, следовательно, не был безусловным атеистом, основывается в первую очередь на противоречии между Diod. VI, fr. 1, 8 (= Euhem. T 49 W), где говорится, что Уран первым совершил жертвоприношение небесным богам и отсюда получил свое имя. διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορεύθησαν. и Lact. *Div. inst.* I, 63 (= Euhem. T 62), где рассказывается о Зевсе, который воздвиг алтарь небу и дал ему имя своего деда Урана, причем предпочтение отдается второму свидетельству (Spoerri [см. прим. 15] 191–193; T. Cole. *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* [Atlanta 1990] 156 n. 29, ср. 202–205), но трудность устраняется, если вслед за Якоби читать οὐρανὸν и считать, что речь идет о получении небом своего названия по имени Урана, а не наоборот (F. Jacoby. *Euhemerus* // *RE* VI [1907] 957). Поскольку Евсевий сильно сократил изложение Диодора, можно допустить, что здесь имеется в виду то самое позднейшее переименование Зевсом неба в честь Урана, о котором говорится и у Лактанция: ср. также в защиту достоверности свидетельства о двух категориях богов у Эвгемера: A. Henrichs. *The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies* // *HSCP* 88 (1984) 151; A. Baumgarten. *Euhemerus' Eternal Gods* // *Classical Studies in Honor of D. Sohlberg*. Ed. by R. Katzoff (Bar-Ilan University, Ramat Gan 1996) 91–103; M. Winiarczyk. *Theologische Ansichten des Euhemerus von Messene und ihre "Quellen"* // *Eos* 87 (2000) 63–99, insbes. 64 f.

<sup>50</sup> Сходство двух учений обычно объясняли тем, что Диодор в своей египетской теологии следует Гекатею, который в свою очередь оказал влияние на Эвгемера, см. особенно с разбором параллелей F. Jacoby. *Euhemerus*. 969 f.; ср.: idem. *Hekataios aus Abdera* // *RE* VII (1912) 2759 и против критики Шперри (Spoerri [см. прим. 15] 189–195) новые аргументы в пользу этого влияния: Cole (см. прим. 49) 153–155.

<sup>51</sup> Шперри (Spoerri [см. прим. 15] 194–196) обратил внимание на сходство теологической схемы Диодора не только с тематизированным противопоставлением изначальных и установленных богов у стоика Дионисия (Tert. *Ad nat.* II, 14, 1 = Varro fr. 30 Card.), но и с его же трояким делением божеств на небесные тела, элементы и обожествленных людей (Tert. *Ad nat.* II, 2, 14 = Varro fr. 23 Card.), ср.: Cardauns. *Op. cit.* II, 151, P. Bertrac – Y. Vernière (см. прим. 48) 189 n. 2.

в отношении свидетельства Тертуллиана, из-за чего необычное учение выпало из поля зрения ученых,<sup>52</sup> а, кроме того, привычкой воспринимать учение Диодора как обычный вариант эвгемеризма, то есть как низведение богов до уровня обыкновенных смертных.

Как бы то ни было, появление этого воззрения не только у Варрона, но и у Диодора заставляет задуматься о его истоках. Источником египетской теологии Диодора (I, 11–13), как и в основном его описания истории и нравов египтян в I книге, долгое время считалось сочинение *Αἰγυπτιακά* Гекатея Абдерского, но после появления книги Шперри<sup>53</sup> этот раздел все чаще рассматривают как отражение современных Диодору расхожих философских воззрений. Казалось бы, сходство с Варроном является еще одним подтверждением этой крепнущей современной догмы. Однако сама по себе схема деления божеств у Диодора и Дионисия не является столь уж редкой, она характерна для Эвгемера и его подражателей. Напротив, представление о внутреннем родстве обожествленных людей с космическими началами необычно для школьных философских воззрений позднего эллинизма. Поэтому отказ от гипотезы об использовании Диодором Гекатея представляется нам преждевременным.

Теологические воззрения Гекатея плохо известны, но даже то немногое, что дошло, показывает, что он допускал божественное происхождение выдающихся людей прошлого, а не только объяснял их почитание благодарностью наивных подданных. Так, Гекатей сделал наследственными царями и жрецами на острове гипербореев потомков божественного ветра Борея (Diod. II, 47, 7 = 73 В 5 DK), что немаловажно, несмотря на полуфантастический антураж, так как напоминает порождение первых правителей богами природных стихий в египетской теологии Диодора. Относящееся, очевидно, к *Αἰγυπτιακά* упоминание о воззрениях персидских магов, – Ἐκαταῖος δὲ καὶ γενητοῦς τοὺς θεοὺς εἶναι κατ' αὐτοὺς (D. L. I, 9 = 73 В 6 DK), – возможно, означает, что, согласно Гекатею, маги признают, наряду с вечными богами, такими, как природные стихии, также и рожденных (в человеческом облике) богов, что еще ближе к египетскому учению Диодора. Поскольку почитание египтянами солнца как Осириса, а луны как Исиды надежно засвидетельствовано для Гекатея (D. L. I, 10 = 73 В 6

<sup>52</sup> Как уже говорилось выше (см. прим. 15), Шперри усомнился в том, что физический род богословия у Дионисия был связан с мифологическим, и прошел мимо сходства тертуллиановских людей, родившихся от космических божеств, с теологией Диодора.

<sup>53</sup> Spierri (см. прим. 15) 164–212.

ДК), он остается, на наш взгляд, наиболее вероятным источником двухчастной теологии Диодора в I, 11–13.

То, что необычное воззрение о божественной природе существ, родившихся от космических богов, восходит к Гекатею Абдерскому, можно, кажется, подтвердить с помощью еще одного соображения. Дело в том, что не только вступительный раздел, но и общая схема египетской истории Диодора отводит определенное место существам, жившим на земле, но обладавшим сверхчеловеческой природой. Родившиеся от небесных божеств существа, названные в теологическом разделе, появляются снова, уже в хронологической части, в качестве богов-царей, предшествующих людям-царям (I, 44, 1; 45, 1; последним царем из числа богов и героев назван Гор, сын Исиды, ср. I, 25, 7). Само это воззрение, как известно, восходит к Геродоту, но Диодор определенно использует позднейший, зависящий от Геродота источник. Судя по тому, что Диодор называет лишь нескольких божественных царей для очень длительного периода, он, как и Геродот (II, 144), имеет в виду действительно сверхъестественные существа, а не просто людей, обожествленных за свои деяния.<sup>54</sup> Для исторической части первой книги Диодора использование Гекатея как основного источника является в целом менее спорным, чем для вступительного теологического раздела. Упомянувшиеся же выше следы интереса к божественному происхождению выдающихся людей в несомненных фрагментах Гекатея подтверждают, что именно ему Диодор следует в своей трактовке первых египетских царей как детей космических божеств. Не кажется невероятным и то, что необычное учение Гекатея, считавшего

---

<sup>54</sup> М. Виньярчик (M. Winiarczyk [см. прим. 47] 96 f.) высказывает предположение о том, что для Гекатея первые египетские цари были действительно богами, а не просто выдающимися людьми, получившими апофеоз, опираясь лишь на то, что так считал Геродот, а впоследствии Манефон, а также на отсутствие Гекатея в “каталогах атеистов”. По этой причине, полагая, что Диодор, напротив, был чистым эвгемеристом, Виньярчик сомневается в том, что Гекатей был его источником в I книге, не заметив, как и другие ученые, необычного родства обожествленных царей с небесными богами в I, 13, 1 и влияния геродотовской хронологии правления богов и людей в исторической части. Сомнения Виньярчика в том, что учение Гекатея повлияло на Эвгемера, сводятся к тому, что Гекатей едва ли считал правителей Египта обычными людьми, обожествленными за свои заслуги, а именно это и составляет наиболее характерную черту учения Эвгемера. Но, принимая во внимание многочисленные совпадения между теологией Диодора и учением Эвгемера, не следует ли скорее предположить, что Эвгемер довел до логического конца гекатеевское учение о царях, наделенных божественной природой, но ведших человеческую жизнь, достигших апофеоза и превратившихся в сознании потомков в настоящих богов? Не в качестве ли своего рода “рудиментарного мотива” сохранился в его теологии уже без ясного функционального назначения класс космических богов?

ся экспертом в области египетской теологии, оказало влияние и на стоиков, со времени Хрисиппа интересовавшихся философской интерпретацией различных, в том числе и иноземных, богов, а через них на Варрона.

А. Л. Верлинский

*Санкт-Петербургский университет*  
*Bibliotheca Classica Petropolitana*

In seiner aus Varros *Antiquitates rerum divinarum* entlehnten Darstellung der sog. *theologia tripertita* erwähnt Tertullian (*Ad nat.* II, 3) Götter des *genus physicum*, die von göttlichen "Elementen" (im christlichen Sinn, d. h. von Himmelskörpern und Stoicheia) geboren wurden. Wie aus dem Kontext und von Tertullians Darstellung des *genus mythicum* der Götter (II, 7) folgt, versteht er darunter die Menschen, die für ihre Verdienste vergöttlicht worden sind. Die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses wurde von Forschern mehrfach in Zweifel gezogen, einerseits weil sich diese Doktrin vom üblichen Euhemerismus unterscheidet, demzufolge die Vergöttlichten ihrer Natur nach gewöhnliche Menschen sind, andererseits weil dies der philosophischen Auffassung von Gott widerspricht, welche den Anthropomorphismus einer solchen Vorstellung ablehnt. Der Versuch, diese Doktrin zur bloßen Erfindung von Tertullian zu erklären, stößt jedoch auf die Schwierigkeit, daß Tertullian diese offenbar als eine gefährlichere Lehre als den gewöhnlichen Euhemerismus betrachtet und ihrer Widerlegung einen gewichtigen Platz einräumt. Auch die Vermutung, daß Tertullian Varro die Theologumena von Xenokrates und Akusilaos zugeschrieben hat, ist nicht stichhaltig, weil von beiden keine Lehren von vergöttlichten Menschen überliefert sind. Tertullian jedenfalls kannte aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine kurze Darstellung ihrer Ansichten vermittelt Varro, die ihm keinen Anlaß zu derartigen Vermutungen gab.

Diesen Versuchen, die ungewöhnliche Lehre als Tertullians Erfindung zu atheisieren, steht eine Tatsache im Wege. Diese Varro zugeschriebene Lehre stimmt mit der Dreiteilung der Götterwelt des Stoikers Dionysios überein, die Tertullian zitiert (*Ad nat.* II, 2, 14–20) und auch der varronischen *Antiquitates* entlehnt hat. Außer den Himmelskörpern und den Stoicheia sind nach dieser Lehre auch die vergöttlichten Menschen ein Teil des *physicum genus* der Götter. Die wahrscheinlichste Erklärung dafür ist, daß Dionysios den Ursprung der zu Göttern erhobenen Menschen in kosmischen Gottheiten erkannte. Die Vermutung liegt nahe, daß Varro die Lehre von der übernatürlichen Geburt der Vergöttlichten bei dem uns näher nicht bekannten Dionysios gefunden hat. Als eine Bestätigung für Varros Annahme eines irgendwie gearteten göttlichen Ursprungs, kann seine merkwürdige Aussage dienen, daß zwar die Vorstellung von der göttlichen Geburt falsch sei, hervorragende Menschen aber an diesen Ursprung glauben müssen, um damit zu großen Taten angeregt zu werden (Aug. *CD* III, 4 = fr. 20 Cardauns). Es ist ungläubwürdig, daß es



Varro um eine Selbstaüschung dieser Personen geht. Vielmehr bedeutet diese Empfehlung, daß die hervorragenden Menschen (was auch die gebildeten miteinschließt), selbst wenn sie eine göttliche Geburt im gebräuchlichen Sinn ablehnen müssen, an dieselbe in einem tieferen Sinn glauben können. Wahrscheinlich meinte Varro, der den Seelen großer Menschen nach deren Tod den Bereich der Luft als ihnen verwandt zuteilte, daß diese bei ihrer Geburt an den göttlichen Elementen der Welt teilhaben und insbesondere an dem Geistigen der Luft. Im Ganzen folgt Varro der stoischen Lehre, nach der die vergöttlichten Menschen Götter sind, weil ihre Seelen dank ihrer Tugend Bestand haben. Doch die Idee von anfänglicher Verwandtschaft mit der göttlichen Substanz ist aus anderen Darstellungen nicht bekannt und kann daher als besondere Lehre von Dionysios betrachtet werden.

Als mögliche Quelle dieser neuen Nuancierung kommt der wiedergeborene (dogmatische) Platonismus in Betracht, wo die Luftnatur der Seele und ihr Fortleben in diesem Element seit langem zuhause war. Die Idee von der Geburt vergöttlichter Menschen aus den Elementen war jedoch wahrscheinlich auch aus der Zeit vor Varro bekannt. Erstaunlicherweise wurde früher nicht erkannt, daß die Darstellung der ägyptischen Theologie bei Diodor von Sizilien (I, 13, 1) dieselbe Doktrin beinhaltet. Als Quelle dieser Partie wurde lange Hekataios von Abdera betrachtet, was jedoch heute oft bestritten wird. Nichtsdestoweniger bestätigt diese Bemerkung von Diodor, daß seine Theologie auf Hekataios zurückgeht. Einerseits finden wir in Fragmenten von Hekataios die Spuren vom Interesse am göttlichen Ursprung von Menschen (73 B 5; 6 DK), andererseits liegt der diodorischen Chronologie der ägyptischen Geschichte die Idee zugrunde, daß die ersten Könige nicht einfach die vergöttlichten Menschen, sondern wirklich Götter waren (I, 44, 1; I, 45, 1; vgl. I, 25, 7). Diese herodoteische Vorstellung wurde von Diodor wohl durch Vermittlung von Hekataios benutzt. So ist zu vermuten, daß Hekataios diese Idee in philosophischem Sinn modifizierte und zu einem Teil seiner Theologie machte. Dieser Versuch, eine populäre Vorstellung vom philosophischen Standpunkt zu verteidigen, konnte Anhänger finden und die späteren Stoiker in ihren Bestrebungen, einen Kompromiß mit der staatlichen Religion zu finden, beeinflussen.