

# ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ПИФАГОРЕЙСКИЕ ТЕКСТЫ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Е. В. АФОНАСИН

Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
afonasin@gmail.com

---

EUGENE AFONASIN

Immanuel Kant Baltic Federal University

PHILO OF ALEXANDRIA AND THE PYTHAGOREAN TEXTS OF THE HELLENISTIC PERIOD

ABSTRACT. Clement of Alexandria twice refers to Philo as a 'Pythagorean.' Obviously, this is how the early Christian writer imagined the Jewish exegete, famous for his allegorical interpretations of the Old Testament, characterized by numerical symbolism. However, the fascination with allegories is more likely to remind the reader of Stoicism, while the love of numerical speculation alone does not make a person a Pythagorean, for by the time of Clement all this had long since become commonplace in Greco-Roman literature. It seems to me that Clement, who was well acquainted with the school philosophy of his time, does not throw words to the wind, and when he calls Philo a Pythagorean, he means something more concrete. Moreover, numerical symbolism and allegories are not the most important parts of the story. The most striking similarity between Philo and the Pythagoreans is seen in his interpretation of the nature of the first principles. Of course, Philo is a strict monist and his first principles has a pronounced transcendental character, so not every version of Pythagoreanism is suitable for him. Nevertheless, since the transcendent deity must somehow manifest itself in the world, his metaphysical scheme cannot do without the principle of plurality, however subordinate its role. Thus, in the treatise *De ebrietate* 30, commenting on a place in Prov. 8.22, he writes that the demiurge who created the world is to be regarded as its 'father,' while the 'mother' may rightly be the creator's 'knowledge.' The reference is obviously to the biblical figure of Wisdom, who as a result, is quite similar to an indeterminate dyad of the Pythagorean *Anonymus Alexandri*. In *De opificio mundi* 8-9 Philo also cannot dispense with the secondary principle of creation, which must exist before the world, being at the beginning of time molded by measure and number into an ordered cosmos.

KEYWORDS: creationism, the first principles, the middle Platonism, early Jewish philosophy, time, matter.

\* Статья подготовлена в рамках реализации проекта БФУ им. И. Канта «Над разломом: Россия и западный мир в русской философии».

Климент Александрийский дважды называет Филона «пифагорейцем».<sup>1</sup> Очевидно, именно так раннехристианскому писателю представлялся иудейский экзегет, знаменитый своими аллегорическими толкованиями Ветхого Завета, одобренными числовым символизмом.<sup>2</sup> Однако увлечение аллегориями скорее напугает читателя стоицизм, тогда как любовь к числовым спекуляциям сама по себе не делает человека пифагорейцем, ведь ко времени Климента все это давно стало общим местом в греко-римской литературе. Мне кажется, что Климент, хорошо знакомый со школьной философией своего времени, слов на ветер не бросает и, называя Филона пифагорейцем, имеет в виду нечто более конкретное. Более того, дело тут вовсе не в числовом символизме и аллегориях.

Например, Климент несколько раз использует в *Строматах* трактат Филона «О том, кто наследует божественное» (*Quis rerum divinarum heres sit*), отдельные разделы которого, как показал еще Эрвин Гудинаф (Goodenough 1932, 115 sq.), Филон написал под влиянием псевдэпиграфического трактата, приписываемого пифагорейцу Экфанту (*Strom.* 2.110, 4–11, 2 = *Her.* 137; 6.134, 1 и 136, 4 = 167; 6.140, 1 = 170; 5.94, 5–6 = 231). Кроме того, Климент независимо знает тематически сходный псевдэпиграфический текст и цитирует его (5.29, 1–4), вероятно, путая Экфанта с другим пифагорейцем Эвритом. Теслефф (Thesleff 1961, 39, 65, 69 n. 4, 70) отмечает эту ошибку, добавляя (вопреки Гуди-

---

<sup>1</sup> *Строматы* 1.72, 4 и 2.103, 1. По имени Филон упоминается еще только два раза (*Строматы* 1.31, 1 и 1.152, 2). Более того, это первые упоминания александрийского толкователя Ветхого Завета в раннехристианской литературе. Анневис ван ден Хук (Ноек 1988) отлично показывает, что Климент в определенном смысле спас наследие Филона от забвения и способствовал популярности его метода толкования писания в последующей христианской литературе. О технике толкования Филона см. вводную статью Екатерины Матузовой (2000, 15 сл.). Как показывает индекс к критическому изданию *Стромат* (O. Stählin), Климент цитирует или перефразирует различные места из сочинений Филона более 200 раз, не указывая источника заимствования, однако, во-первых, Климент указывает свой источник сразу же, в первой книге, и, во-вторых, как резонно отмечает ван ден Хук, именно за вышеупомянутыми четырьмя упоминаниями следуют обширные заимствования и многостраничные парафразы, так что Климент «сознается» примерно в 38 % используемого из Филона материала.

<sup>2</sup> «Пифагорейство» Филона подробно обсуждается в статье Дэвида Рунии (Runia 1995), где говорится, что этим эпитетом Филон награждается дважды вовсе не для того, чтобы скрыть его иудейское происхождение, как это нередко ранее утверждалось. Как раз напротив, Климент стремится подчеркнуть природу метода экзегета, чье происхождение и так понятно.

нафу), что «Экфант» вряд ли повлиял на Филона. Скорее всего, они оба использовали один и тот же псевдо-пифагорейский источник. Филон выводит в трактате образ «разрезающего логоса», который «разделяет универсальную сущность, изначально бесформенную и бескачественную», выделяя из нее четыре элемента и соблюдая при этом совершенное равенство, обеспечивающее во всем идеальную пропорциональность (*Her.* 139 сл.). Разумеется, аргументация зависит от символического значения чисел 3, 7, 10 и др. (см., напр., *Her.* 167 сл.).

Под влиянием пифагорейских текстов или нет, Филон пишет, что наш разум является образом «архетипического разума», который сам есть лишь слепок высшего божества (*Her.* 231). В «пифагорейском» трактате *О царе* Экфанта говорится, что царь – это совершенный образ бога, который напоминает остальных людей только своим видом (*σχαῖνος*). По сведениям же Климента, некий «пифагореец Эврит в книге *О случае* пишет о том, что demiург создал человека по своему образу», причем «из той же материи, подобно всему остальному, создано и тело тем совершенным художником, который, творя его, взял себя в качестве образца». Очевидно, что перед нами три весьма схожих интерпретации *Тимея* – в глазах Климента – «пифагорейского» трактата Платона, который, совершенно в духе методологии Филона, конечно же «хорошо усвоил слова Законодателя» и в меру своих сил «ухватил истину в пророчестве, пролив на нее свет и определив в терминах не совсем внешних по отношению к сокрытому в нем смыслу» (*Strom.* 5.29, 1–4). Разумеется, сопоставление бога с царем довольно распространено в эллинистической и римской литературе, в основном платонического и герметического толка, так что эта и подобные ей параллели могут иметь другое объяснение, однако мне представляется, что, называя Филона пифагорейцем, Климент по каким-то причинам усматривает связь Филона со школьным пифагореизмом в более точном смысле этого слова, и мы знаем, что он имел для этого все основания.

В общем-то сам Филон указывает, что, «по мнению некоторых», представления подобного рода имеют пифагорейское происхождение (*О вечности мира* 12). Так, он отмечает, что о вечности мира первыми заговорили пифагорейцы, а не Аристотель в *Метафизике* 1091a18. Ведь именно это утверждается в известном ему трактате (Псевдо)-Окелла «О природе универсума», который он считает подлинным. Этот текст обычно датируется II в. до н. э. или несколько позже (Harder 1926, Centrone, Macris 2005) и, очевидно, пользовался во времена Филона определенной популярностью. Кроме того, мы знаем, что о вечности и несотворенности души и мира писал, вслед за философами Древней Академии (в особенности, Крантором), отвергая буквальное

толкование *Тимея*, Евдор Александрийский, возможно, создатель неопифагорейской философии (Плутарх, О сотворении души в *Тимее* 1013a–b; Bonazzi 2013b, 168, о Евдоре; ср. Диллон 2005, 250–254, о Кранторе), а также то, что эта теория, кроме «Окелла», нашла отражение у Псевдо-Тимея, Псевдо-Аристее и в других псевдопифагорейских трактатах. Невозможно доказать, заключает Мауро Бонацци (Bonazzi 2013b, 169), что Евдор лично причастен к созданию этих текстов, однако все они выполняют одну и ту же задачу – обосновать переход от академического скептицизма к догматизму, связав его с якобы древним пифагореизмом. И Аристотель оказывается на этом пути скорее союзником платонизма, нежели его противником.

Во времена Филона «возрожденный» пифагореизм должно быть был последней философской модой, и нашел яркое воплощение в трудах таких «агрессивных» (по определению Джона Диллона) пифагорейцев, как Евдор и Модерат, первый из которых жил на поколение раньше Филона, а второй, возможно, был его младшим современником. Напомню, что они, в особенности Модерат, придерживались той же методологии, что и Филон: если для Евдора и Модерата платоники представлялись плагиаторами, которые скрывают свой подлинный источник – учение Пифагора, то для Филона таковыми были уже все греческие философы, включая Пифагора. Все они в действительности лишь неверные толкователи философии Моисея.

Иными словами, чтобы во времена Филона стать пифагорейцем, достаточно было разделять именно такое видение истории. При этом, увлекаться числовым символизмом или аллегорически толковать акусмы было, похоже, вовсе не обязательно. Многие псевдэпиграфические трактаты совершенно лишены этих элементов, однако «пифагорейскими» по этой причине быть не перестают. Неоднократно высказывалось предположение, что появились они, в частности, потому, что пифагореизм не нашел места в Новой Академии Аркесилая и Карнеада, а также благодаря переоткрытию в первом столетии до н. э. эзотерических сочинений Аристотеля (Burkert 1961, 236; Kalligas 2004, Dillon 2014, 260).<sup>3</sup>

О возрожденном пифагореизме мы впервые слышим от Цицерона, который, вспоминая претора 58 года и сторонника Помпея в гражданской войне Публия Нигидия Фигула (Предисловие к переводу *Тимея* Платона, ed. C. F. W.

---

<sup>3</sup> В целом о псевдопифагорейке см. новый сборник исследований: Macris, Dorandi, Brisson 2021.

Mueller, 1890),<sup>4</sup> пишет, что его друг не только «был сведущим во всех тех искусствах, в которых должен разбираться всякий образованный человек», но и «...вернул к жизни учение тех благородных пифагорейцев, чья философия, после нескольких веков расцвета в Италии и Сицилии, впоследствии пришла в упадок (post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, hunc extitisse, qui illam renovaret)». Следует заметить, что в настоящее время принято выстраивать более плавную пифагорейскую традицию от Спевсиппа и Ксенократа до Нумения и Ямвлиха (Dillon 2014), однако в этом сообщении легко усмотреть особый пафос, именно, переданное Цицероном ощущение новизны. Разумеется, Пифагор пользовался неизменной популярностью в Италии благодаря локальному патриотизму. В Риме стояла его статуя, воздвигнутая по прямому указанию Аполлона Дельфийского (Плиний, *Естественная история* 34.26), книготорговцы распространяли «пифагорейские» трактаты, якобы написанные различными древними пифагорейцами, такими как Лисид, Теано, Архит или Тимей, а другой известный интеллектуал того времени Варрон цитировал «неопифагорейское» *Второе письмо* Платона (ар. Цензорин, *О дне рождения* 4.3; кстати, первое упоминание об этом тексте) и «пространно рассуждал» (по сообщению Авла Геллия, *Аттические ночи* 3.10) о свойствах числа семь.<sup>5</sup>

Более важным источником для Нигидия Фигула могли стать труды близкого к пифагорейской традиции Александра Полигистора (род. ок. 105 г. до н. э. в Милете).<sup>6</sup> С опорой на Александра Диоген Лаэртий (8.24–33) подробно пересказывает некий «пифагорейский» источник, который получил в литературе

---

<sup>4</sup> Из произведений Публия Нигидия Фигула (98–45 гг. до н. э.) сохранились фрагменты трактатов *Грамматический комментарий*, *О богах*, *О человеческой природе*, *О ветре*, *О снах* и др. (изд. А. Swoboda, 1889). По-пифагорейски звучит название лишь одного – *О небесной сфере*. Об этом римском интеллектуале см. сравнительно недавно переизданную работу D'Anna 2008.

<sup>5</sup> Из сообщения Авла Геллия узнаем, что трактат *Седмицы* Варрон написал в преклонном возрасте, должно быть ок. 32 г. до н. э. и, возможно, под влиянием Нигидия Фигула, так как он сам говорит, что к тому времени «уже вступил в двенадцатую седмицу лет, и к этому времени уже написал семьдесят седмиц книг» (*Аттические ночи* 3.10.2 и 17). Заметим, что у Варрона не так уж много специфически пифагорейского, ведь о семи возрастах человеческой жизни, к примеру, пел еще Солон, а числовые спекуляции в связи с эмбриологией можно найти еще у Гиппократов.

<sup>6</sup> Иудей по происхождению, в Рим он попал как военнопленный в 82 г. после Митридатской войны, но впоследствии получил свободу и римское гражданство. Он преподавал в Риме и был и весьма плодовитым писателем (за что и прозван «Полигистор»), однако его наследие сохранилось очень фрагментарно (Мюллер выделяет

название *Anonymus Alexandri* (текст: Thesleff 1965, 234–237; подробное исследование: Festugière 1945; Long 2013). В нем сначала, в духе Древней Академии, излагается доктрина порождения чувственного мира из геометрических объектов, а последних – из математических, и после такой интерпретации *Тимея* неизвестный автор переходит сначала к описанию устройства одушевленного и шаровидного космоса, временам года, смена которых объясняется изменением соотношения света и тьмы, холода и жары, сухости и влажности (что напоминает Алкмеона, 24 В 4 DK, *Тимей* 82a, а также «Об отдельных законах» 1.208 Филона, который, по видимому, интерпретирует «равноправие» элементов в стоическом контексте, см. SVF 2.616 и 618), солнцу, луне и другим небесным телам. Душа объявляется «отрывком» (*ἀπόσπασμα*) эфира, причем в ней в определенной пропорции соединено теплое и холодное (что может напомнить Алкмеона, 24 А 12 DK, а также, как замечает А. Лонг (Long 2013, 152), показывает, что пифагорейцы Александра были физикалистами аристотелевского или стоического типа и не похоже, чтобы верили в бестелесное существование). Не обходится наш автор и без эмбриологии, причем этапы формирования плода, как и у Варрона, сопряжены с числовым символизмом и подчинены законам гармонии (*τοὺς τῆς ἀρμονίας λόγους*). Имя Пифагора упоминается в связи с его представлением о том, что глаза – это «врата солнца» (по-видимому, интерпретируется Гомер, *Одиссея* 24.9–12). Душа человека включает, по мысли неизвестного автора, три способности: ум (*νοῦς*), рассудок (*φρήν*) и страсть (*θυμός*), причем бессмертным объявляется лишь разум. В своем комментарии к этому месту Festugière (1945, 44) отмечает, что «гомеровский» термин *φρήν* в медицинской литературе эллинистическо-римского периода мог просто обозначать «мозг» (ср. *Anonymus Londinensis* IV, 13–17),

---

152 фрагмента). Античные авторы, такие как Вергилий, Плиний, Валерий Максим, Иосиф Флавий, Климент Александрийский, Евсевий Кесарийский, Стефан Византийский, Константин Багрянородный, средневековые схолиасты и др., цитируют выдержки из его исторических, экзегетических и географических произведений, в основном касающихся Ассирии, островов Средиземного моря, Иудеи и Малой Азии. Фрагменты исторических трудов собраны Мюллером и Якоби: K. Müller, *FHG* 3; F. Jacoby, *FrHG*, Nr. 273. Его интерес к античной философии и, в частности, к пифагореизму нашел отражение в истории философии в жанре «Преимств» (несколько раз цитируется Диогеном Лаэртием, при изложении жизни и учения Сократа, Платона, Карнеада, Хрисиппа, Пиррона, Пифагора) и в специальном трактате *О пифагорейских символах* (цитаты у Климента Александрийского, *Строматы* 1.70, 1 и Кирилла Александрийского, *Против Юлиана* 9 = фр. 138 a–b FHG). В *Комментарии к Тимею Платона* Калкидия сохранился небольшой пифагорейско-астрономический фрагмент (140 а FHG).

тогда как связь мышления с эфиром можно найти, к примеру, у философа IV в. Диогена из Аполлонии, который также писал об эмбриологии. Возможно, как предполагает Лонг (Long 2013, 156), пифагорейцы, в контексте учения о метемпсихозе, распространяют действие рационального начала на все живые существа, поэтому им понадобилось новое слово для обозначения собственно человеческого разума. Теплу в психофизических процессах большое внимание уделяли гиппократики и стоики, к примеру, Посидоний, однако тепло играло определенную роль и в биологии Филолая (Kahn 2001, 81; Huffman 1993, 289), так что, почему бы не возвести эту идею непосредственно к пифагорейцам и ранним медикам?<sup>7</sup> Перед нами, безусловно, пифагорейская теория формирования эмбриона «по законам гармонии» (которые одновременно называются «дуновениями», и «скрепами души»), хотя о гармонической слаженности элементов и затвердевании зародыша под действием тепла и огня говорится в трактатах Гиппократовского корпуса (к примеру, *О диете* 8, 1–2; 9, 1–3). А. Лонг (Long 2013, 155–157) также отмечает важные стоические параллели.

Завершается фрагмент религиозно-этическим поучением. Говорится, что Гермес возводит ввысь лишь чистые души, тогда как нечистые помещаются Эринниями в оковы и заставляют их томиться в одиночестве, поэтому философия Пифагора особое внимание уделяет культивированию добра и справедливости, которые «текут ровным потоком». При этом стремиться нужно к слаженности (гармонии, *ἁρμονία*), потому что от нее зависят здоровье и другие блага, такие как ключевая пифагорейская добродетель, дружба. Наконец, перечисляются традиционные пифагорейские пищевые запреты, которые должны соблюдаться в рамках определенных посвященных ритуалов (*τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες*).

Можно ли, как полагает Чарльз Кан, считать это сообщение доказательством реального существования в этот период «орфико-пифагорейского» ритуального сообщества (Kahn 2001, 83)? Ведь от историка III в. до н. э. Тимея из Тавромения мы знаем, что дом Пифагора превратили в святилище (см. Lévy 1926, 53–59), известно, что одна из итальянских базилик была идентифицирована как «пифагорейский храм» (Carcopino 1927) и, кроме того, пифагореизм с древнейших времен тесно ассоциировался с орфикой, которая

---

<sup>7</sup> «Светоподобной» душу считал Гераклид Понтийский (фр. 46А–С, 48 Афонасин 2020, 51 [46А–48 Schütrumpf et al.; 98 и 99 Wehrli]), а также анонимный философ из трактата Плутарха *Об «Е» в Дельфах* (390 а). Диллон (2005, 241, сн. 424) заключает, что последнее положение – это также мнение Гераклида. Ч. Кан (Kahn 2001, 81–82) вспоминает в связи с этим текстом надпись из Потидеи (432 г. до н. э.), где говорится, что «эфир получает души, земля принимает тела».

вполне могла удовлетворять религиозные чувства приверженцев пифагорейского учения. Мне представляется, что двигаться лучше в противоположном направлении: религия – явление более массовое, так что приверженцы орфико-вакхического культа, вроде тех, которые засвидетельствованы золотыми табличками из италийских и греческих погребений и захоронениями в Дервени,<sup>8</sup> могли испытывать пифагорейские симпатии или даже принадлежать к одному из «подпольных» пифагорейских сообществ.<sup>9</sup>

Но вернемся к «пифагорейским» к первым принципам:

«Александр в *Преимствах философов* говорит, что в *Пифагорейских записках* находится также следующее: началом всех вещей является монада, этой монаде, как причине, подлжит, как материя, неопределенная диада. Из монады и неопределенной диады происходят числа; из чисел – точки, из них – линии, из линий – плоские фигуры, из плоских – объемные фигуры, из них – чувственно воспринимаемые тела, которые составлены из четырех первоэлементов – огня, воды, земли и воздуха. Эти элементы взаимодействуют друг с другом и подвергаются взаимным превращениям, создавая одушевленный, умный и сферический космос, с землей в центре, которая сама тоже шаровидна и повсеместно обитаема (пер. М. Л. Гаспарова, с изменениями)».<sup>10</sup>

В сообщении Секста Эмпирика (*Adv. Math.* 10.248–309; ср. 7.94–109) эта теория формулируется в эксплицитно платонических терминах:

«Пифагор говорил, что монада есть начало всего сущего, по причастности к которой каждая из существующих вещей называется единой. Будучи рассмотренной с

<sup>8</sup> Подробнее об этом см. Афонасин 2023.

<sup>9</sup> Уходить в «подполье», судя по всему, им иногда приходилось, о чем свидетельствует, к примеру, Тит Ливий (39, 8–19; 29, 9; 40, 19), рассказывая об уголовном преследовании приверженцев культа Вакха в Риме в 189 г. до н. э. Непосредственной связи с пифагорейцами в этом рассказе не просматривается, однако не стоит забывать обстоятельства разгрома древнего пифагорейского союза.

<sup>10</sup> Φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς καὶ ταῦτα εὐρηκῆναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. ἀρχὴν μὲν τῶν ἀπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς· ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα· ἐκ δὲ τούτων τὰς γραμμάς, ἐξ ὧν τὰ ἐπίπεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ στερεὰ σχήματα· ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσθητὰ σώματα, ὧν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα· μεταβάλλειν δὲ καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν, σφαιροειδῆ, μέσσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην.

точки зрения тождества по отношению к себе самой, она оказывается монадой, будучи добавленной к себе как иному она порождает неопределенную диаду, которая называется так потому, что сама она не является ни одной из исчислимых и определенных двоиц, напротив, все они получили название двоицы по причастности к ней, то есть в том же смысле, как и в отношении монады. Итак, есть два начала сущего, первая монада, по причастности которой все исчисляемые единицы мыслятся как единицы, и неопределенная диада, по причастности которой все определенные двойки являются двойками (261).<sup>11</sup>

Описываемая далее «пифагорейская» система категорий (которая вполне согласуется с категориями, принятыми в Древней Академии) призвана раскрыть процесс порождения числового универсума:

«Так, остальные числа происходят из этих двух: единица всегда полагает предел, а неопределенная диада порождает двойку, распространяя числа до бесконечного множества. Так оказывается, что среди этих причин монада приобретает смысл действующей причины, а диада – пассивной материи (τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχοῦσης ὕλης τὴν δυάδα). Создав из этих начал идеи чисел, они распространили далее этот процесс и на весь космос, и на все, что в нем (277)».

Затем подробно объясняется уже знакомая нам связь между первыми четырьмя числами и основными геометрическими объектами – точкой, линией, плоскостью и трехмерным телом (278–280). Причем, от Секста не ускользнуло, что древние пифагорейцы были дуалистами и выводили все числа из двух начал, монады и неопределенной диады, тогда как новые пифагорейцы – строгие монисты и все выводят из одной точки (282).

Сравним также сообщение Калкидия (*Комментарий к Тимею Платона* 295, p. 297 Waszink; Нумений, фр. 52 des Places):

«Нумений из школы Пифагора, отвергнув стоическое учение о началах, обратился к пифагорейской доктрине, которая, по его словам, согласуется с платонической. Он говорит, что Пифагор называет бога монадой (*singularitas*), а материю – диадой (*duitas*). В качестве неопределенной (*indeterminatam*) эта диада не рождена

<sup>11</sup> ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἣς κατὰ μετοχὴν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται· καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μονάδα νοεῖσθαι, ἐπισυντεθεισάν δ' ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα διὰ τὸ μηδεμίαν τῶν ἀριθμητῶν καὶ ὀρισμένων δυάδων εἶναι τὴν αὐτήν, πάσας δὲ κατὰ μετοχὴν αὐτῆς δυάδας νενοήσθαι, καθὼς καὶ ἐπὶ τῆς μονάδος ἐλέγχουσιν. δύο οὖν τῶν ὄντων ἀρχαί, ἢ τε πρώτη μονάς, ἣς κατὰ μετοχὴν πάσαι αἱ ἀριθμηταὶ μονάδες νοοῦνται μονάδες, καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἣς κατὰ μετοχὴν αἱ ὀρισμέναι δυάδες εἰσὶ δυάδες.

(*minime genitam*), будучи же ограниченной (*limitatam*) – рождена (*genitam*). То есть до украшения формой и порядком она была без начала (*ortus*) и рождения (*generatio*), но, будучи упорядоченной и оформленной богом-демиургом (*a digestore deo*), она рождается; кроме того, поскольку рождение – это ее последующая судьба (*firtuna*), то, неукрашенная и нерожденная, она должна считаться такой же древней (*aequaevum*), как и бог, который ее упорядочивает. Однако некоторые пифагорейцы не поняли этого положения и решили, что неопределенная и безмерная (*indeterminatam et immensam*) диада также была произведена единичной монадой (*ab unica singularitate*), как будто эта монада, отступив от своей природы, допустила появление двоицы. Однако это неверно, ибо тогда то, что было, монада, перестала бы существовать, а то, чего не было, диада, стала бы чем-то сущим (*subsisteret*) и бог превратился бы в материю, а монада – в неопределенную и безмерную диаду».

О возникновении чувственного мира из умопостигаемых сущностей говорится и в «пифагорейском» источнике, который пересказывает Фотий (*Bibl., Cod. 249*). Здесь монада сразу возводится в ранг высшего принципа, из которого затем возникают геометрические объекты, отличающиеся как от чисел, так и от трехмерных объектов, которые называются телами.

В трактате Псевдо-Архита *О началах* (*Stob. I, 41, 2, p. 278–279 Wachs. = Thesleff 1961, 19–20*) кроме двух первоначал – формы (*μορφώ*) и материи (*ὠσία*), которые соответствуют монаде и диаде, возникает третье высшее начало, «то, что движет само себя и первое по силе», причем «эта сущность должна быть не просто умом (*νόω*), но чем-то лучшим, нежели ум; и ясно, что именно то, что превосходит ум, мы называем богом».<sup>12</sup> Аналогично, комментируя *Метафизику* Аристотеля неоплатоник Сириан (*In Met., p. 166, 3 sq. Kroll*) сообщает, что пифагорейцы Архенет (вероятно, Архит), Филолай и Бронтин постулируют некий «общий каузальный принцип превыше двух причин», причем Архенет называет его «причиной причин», Филолай – «первоначалом всех

<sup>12</sup> Текст, имитирующий дорийский диалект (*Thesleff 1961, p. 19.21–27; p. 20.10–15*): «Ὅυτε δὲ τῆ ὠσίᾳ οἶόν τέ ἐντι μορφῶς μετεῖμεν αὐτῆ ἐξ αὐτᾶς, οὔτε μᾶν τᾶν μορφῶ γενέσθαι περὶ τᾶν ὠσίαν, ἀλλ' ἀνάγκη ἀτέραν τινὰ εἶμεν αἰτίαν, τᾶν κινᾶσοισαν τᾶν ἐστῶ τῶν πραγμάτων ἐπὶ τᾶν μορφῶ· ταύταν δὲ τᾶν πρᾶταν τῆ δυνάμι και καθυπερτάταν εἶμεν τᾶν ἀλλᾶν· ὀνομάζεσθαι δ' αὐτᾶν ποθάκει θεόν· ὠστε τρεῖς ἀρχὰς εἶμεν ἤδη, τόν τε θεόν και τᾶν ἐστῶ τῶν πραγμάτων και τᾶν μορφῶ. Και τὸν μὲν θεόν <τὸν> τεχνίταν και τὸν κινέοντα, τὸν δ' ἐστῶ τᾶν ὕλαν και τὸ κινεόμενον, τᾶν δὲ μορφῶ τᾶν τέχναν και ποθ' ἂν κινέεται ὑπὸ τῶ κινέοντος ἅ ἐστῶ... τρεῖς εἶμεν τὰς ἀρχὰς, τᾶν τε ἐστῶ τῶν πραγμάτων και τᾶν μορφῶ και τὸ ἐξ αὐτῶ κιναιτικὸν και πρᾶτον τῆ δυνάμι. Τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ νόον μόνον εἶμεν δεῖ, ἀλλὰ και νόω τι κρέσσον· νόω δὲ κρέσσον ἐντί, ὅπερ ὀνομάζομεν θεόν, φανερόν».

вещей», а Бронтин говорит, что он превосходит ум и сущность своей силой и властью.<sup>13</sup>

Сириан упоминает об этом не случайно, ведь нечто подобное действительно критикуется Аристотелем в седьмой главе тринадцатой книги *Метафизики*, и мы точно знаем, что эта доктрина может быть возведена к Спевсиппу и Ксенократу.<sup>14</sup> Источник Александра и Секста следует датировать временем не позже 80-х гг. до н. э., но, возможно, и ранее.<sup>15</sup> Представляется, что именно в подобных текстах впервые предпринимается попытка преодолеть исходный пифагорейский дуализм, что могло послужить образцом для Евдора Александрийского (I в. до н. э.), а затем Модерата из Гадиры (I в. н. э.), Никомаха из Герасы (II в. н. э.) и других неопифагорейцев, в том числе и вышеупомянутого Нумения из Апамеи (также II в. н. э.), причем в качестве ключевой фигуры, оказавшей определяющее влияние на этот процесс, многими исследователями рассматривается первый из них,<sup>16</sup> так как из Комментария

---

<sup>13</sup> Похожую триаду первых начал встречаем у Псевдо-Тимея (*О природе космоса и души*, 1–7, Афонасина 2014, 130–139 и, в несколько иных терминах, 24, Афонасина 2014, 142), и в других псевдэпиграфических трактатах, приписываемых Калликратиду, Дамиппу и др. Подробнее см. Centrone 2014 и Улассо, Orsomer 2014.

<sup>14</sup> Спевсипп приписывает «древним» пифагорейцам учение о сверхсущем и отделенном от всего Едином, и начале всякого существования Множестве, которое идентифицируется с неопределенной двоицей (Прокл, Комментарий к *Пармениду* Платона 7.38.32–40.7 Klibansky). Ксенократ отождествляет монаду с умом, созерцающим всю совокупность чисел, а диаду называет «вечнотекущей» и идентифицирует с материей или, как в пифагорейской клятве, природой (Аэгий 1.3.23, Плутарх, О сотворении души в *Тимее* 1012d–e, ср. Аристотель, *Метафизика* 1086a). Подробнее см. Dillon 2003, 40 sq., 90 sq.; рус. пер. Диллон 2005, 53 сл. (Спевсипп), 119 сл. (Ксенократ).

<sup>15</sup> «Значит, еще в пятом столетии Сириану были доступны документы, содержащие такие воззрения, однако к какому столетию восходят источники, им используемые, к сожалению, установить невозможно» (Диллон 2002, 125).

<sup>16</sup> Евдор жил в Александрии в I в. до н. э., о чем мы узнаем благодаря Страбону, который жил между 64 г. до н. э. и 23 г. н. э. Как сообщает последний (*География* 17.1.5), Евдор и Аристон написали по книге о причинах разлива Нила и между ними возник спор о приоритете со взаимными обвинениями в плагиате. События описываются как более или менее современные. С другой стороны, Евдора не упоминает Цицерон, хотя, как замечает по этому поводу Диллон (2002, 119), Цицерон не очень следил за развитием философии в свои последние годы. Учителем Евдора обычно считают Диона Александрийского, друга и соученика Аристона как в школе Антиоха Аскалонского, так и в деле комментирования Аристотеля, и Диодора Александрийского, ученика Посидония. Евдор написал целый ряд работ, сведения о которых до нас дошли из различных источников (фрагменты и свидетельства: Mazzarelli 1985). Выдержки из его

Симпликия к *Физике* Аристотеля (181, 10–30 Diels) мы узнаем, что над монадой и неопределенной диадой он поместил высшее начало, Единое (10–17). Именно оно называется далее причиной для материи<sup>17</sup> и всего чувственно воспринимаемого мира, выступая по отношению к всему возникшему в качестве высшего божественного начала: «ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἓν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν» (17–19). При этом отмечается, что неопределенная диада и монада находятся в оппозиции друг к другу (22–30):<sup>18</sup>

«Должно сказать, что пифагорейцы превыше всего в качестве первого начала полагали Единое, а затем, на следующем уровне, помещали два начала сущих вещей, единицу и природу, ей противоположную. В соответствии с этими последними они располагали все то, что считали противоположностями, так, все изящное они относили к единице, а невзыскательное – к противоположному принципу. По этой же причине эти последние не рассматривались ими как абсолютные, ибо если одно является началом одного (набора противоположностей),

---

*Краткого очерка философии*, организованного по тематическому признаку, в кратком пересказе Ария Дидима сохранились у Стобея (Stob., *Ecl.* II 42, 7 sq. Wachs.). Комментарий Евдора к *Тимею* Платона используется Плутархом в его *О сотворении души* в Тимее. В своем *Комментарии* к Категориям Аристотеля Симпликий сообщает о том, что Евдор написал критический анализ *Категорий*. Александр Афродисийский в своем *Комментарии* к *Метафизике* (р. 59, 1 sq.) сообщает, что Евдор комментировал и этот трактат Аристотеля. Несколько упоминаний о Евдоре содержатся в *Комментарии* к *Явлениям Арата* Ахилла. Античные авторы называют Евдора платоником, однако, вопреки Тарранту (Tarrant 1985, 130), это вряд ли указывает на его приверженность академическому скептицизму (Bonazzi 2013b, 162–163). Скорее, его следует считать приверженцем более догматического подхода Антиоха Аскалонского.

<sup>17</sup> Согласно Александру Афродисийскому Евдор даже исправил текст *Метафизики* (I 6, 988a7) с тем, чтобы возвести к Платону этот важнейший принцип собственной философии и показать, что материя является порождением Единого.

<sup>18</sup> Джон Диллон (2002, 131) отмечает, что источником для Евдора здесь мог выступить как *Филеб* (26e–30e), так и какой-то псевдэпиграф, вроде вышеупомянутого Псевдо-Архита, а поэтому именно Евдора мог иметь в виду Сириан, комментируя *Метафизику* (8.1079a15 sq.): «Приверженцы теории идей имели обыкновение говорить, что после первого начала всех вещей, которое они называли Благом или Единым и которое находится выше бытия, идут две причины (каузальных начала) мира – монада и неопределенная диада, и они распространяли действие этих причин на все уровни бытия» (р. 112, 14 sq. Kroll).

а другое – другого, то они, в отличие от Единого, не могут считаться общим началом для них всех (Simplicius, *In Phys.* 181, 10–17 Diels).<sup>19</sup>

В других местах Евдор первое начало по-прежнему называет ἀρχή, а вторичные начала – уже не ἀρχαί, а στοιχεῖα, при этом, описывая аристотелевские категории, он также располагает их в соответствии со своей метафизической схемой. Сущность он соотносил с Единым, а качество и количество – с монадой и диадой соответственно. Качество как форма воздействует на количество и порождает идеи-числа (Simplicius, *In Cat.* 206, 10 sq. Kalbfleisch). Это напоминает вышеупомянутое сообщение Секста Эмпирика, а также фр. 4 Модерата, в котором последний рассуждает в похожих терминах (Simplicius, *In Phys.* 230, 34–232, 6 Diels; Афонасин 2014, 302–306). Так что Плутарх (О сотворении души в *Тимее* 1013b сл.) был прав, утверждая, что Евдор, в духе Древней Академии, истолковывал идеи как числа.<sup>20</sup> Все это, конечно, значительно развивает более простую метафизическую схему псевдэпиграфических пифагорейских трактатов и анонима Александра. Поэтому естественно предположить, что трактат Псевдо-Архита «Об цельной системе (категорий) [Περὶ τοῦ καθόλου λόγου]», сфабрикованный в качестве «оригинала» Аристотелевских *Κατηγοριῶν*, может быть все же датирован временем до Евдора (Bonazzi 2013 a, b), хотя, конечно, дела могли обстоять противоположным образом, и «Архит» сам мог зависеть от Евдора (Szlezák 1972, 13 sq., cf. Hatzimichali 2018, Mansfeld 2019).

В этой связи крайне примечательно, что именно такую последовательность категорий мы находим и у Филона (*De decalogo* 30): сущность – качество – количество (как в *Μεταφυσικῆ* Λ 1069a23–24). Причем «когда» и «где», которые Филон идентифицирует с временем и пространством, располагаются в конце списка, как и у Псевдо-Архита, тогда как Евдор помещает их следом за тремя первыми (Simplicius, *In Cat.* 206.10–15; Bonazzi 2013b, 179–183). От

<sup>19</sup> κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἐν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεῦτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τὸ τε ἐν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν. ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἐνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένη φύσει. διὸ μὴδὲ εἶναι τὸ σύνολον ταύτας ἀρχὰς κατὰ τοὺς ἀνδρας. εἰ γὰρ ἢ μὲν τῶνδε ἢ δὲ τῶνδὲ ἐστὶν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοινὰ πάντων ἀρχαὶ ὡσπερ τὸ ἐν.

<sup>20</sup> Описывается процесс порождения души как числа, начиная с единицы и заканчивая четверкой. Причем этот процесс носит вневременный характер: душа и мир существуют вечно и творятся лишь в смысле зависимости от внешней причины. В результате, к слову сказать, при посредстве Плутарха Евдор, наряду с Аристотелем, оказывается важнейшим источником наших сведений о Ксенократе и Кранторе. Подробнее см. Диллон 2005, 119 сл., а также фр. 4 Модерата (Афонасин 2014, 302 сл.).

исследователей не ускользнуло и сходство рассуждений Филона с трактатами Псевдо-Архита «О противоположностях», «О мудрости» и «О разуме», в которых универсальный логос охватывает как роды сущего, так и выражение мысли (22.8, 44.8, 38.10 Thesleff; Centrone 2014, 325). Вполне вероятно, что, истолковывая на новый лад *Тимей* Платона (относительно которого к его времени уже сложилось разветвленная традиция комментирования) и *Метафизику* Аристотеля (которую прокомментировать еще предстояло), Евдор целенаправленно выделяет (в духе *Метафизики* Λ 2) базовые στοιχεῖα (считая их началами числа), к которым могли бы в конечном итоге сводиться все остальные элементы, дополняя этот числовой атомизм трансцендентным началом (ἀρχή), к которому базовые «стихии» не сводятся даже в своем пределе.

Ярче всего сходство Филона и пифагорейцев проявляется в его интерпретации первых начал. Разумеется, Филон строгий монист и его первое начало носит выражено трансцендентный характер, поэтому ему подходит не всякая версия пифагореизма. И все же, так как трансцендентное божество должно как-то проявить себя в этом мире, его метафизическая схема не может обойтись без начала множественности, сколь бы подчиненную роль оно не играло. Так, в трактате «Об опьянении» (*De ebrietate* 30), комментируя место из *Притч* (8.22), он пишет, что демиург, сотворивший мир, должен считаться его «отцом», тогда как «матерью» по праву может стать «знание» (ἐπιστήμη) творца. Именно в нее он «посеял семена творения», она же, зачат от творца, породила сына – наш чувственно воспринимаемый мир, ведь «мать и кормилица (τιθήνησ) творения должна быть старше всего возникшего». Очевидно, что речь идет о библейской фигуре Премудрости, которая в результате, совершенно как в *Анониме Александра*, представляет собой неопределенную диаду, которая «подлежит в качестве материи, монаде как причине». Более того, в вышеупомянутом трактате «О том, кто наследует божественное» (156) он эксплицитно указывает на роль идей и чисел в оформлении мира. И разумеется, в своих комментариях к Ветхому Завету Филон постоянно обращается к пифагорейской аритмологии. Самым известным местом, должны быть, является пространный дискурс о свойствах числа семь в «О сотворении мира согласно Моисею» (90–127).<sup>21</sup> Таким образом, как и у пифагорейцев, мир порождается не только словом, но и числом.

---

<sup>21</sup> Приведу один пример. В трактате «О сотворении мира согласно Моисею» Филон пишет, что шестерка – это самое «продуктивное» (γεννητικώτατος, *Opif.* 13) число, так как именно в соответствии с ним устанавливается космический порядок. И это потому, что шесть – это первое совершенное число, так как является «суммой его

Ранее в том же трактате (8–9) Филон пишет, что Моисей, постигнув при-  
роду вещей благодаря божественным речениям (букв., оракулам: *χρησμοῖς*),

«... понял, что среди сущих вещей обязательно должна быть как действующая причина (*δραστήριον αἴτιον*), так и другая, претерпевающая (*παθητόν*), причем действующей причиной является наичистейший и беспримесный универсальный разум (*ὁ τῶν ὅλων νοῦς*), превосходящий добродетель (*ἀρετή*), превосходящий знание (*ἐπιστήμη*) и даже превосходящий благо и красоту сами по себе (*αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν*), тогда как претерпевающая (причина), сама по себе бездушная и неподвижная (*ἄψυχον καὶ ἀκίνητον*), будучи приведена в движение и будучи одушевлена умом, превращается в совершеннейшее творение (*ἔργον*), каковым является космос».<sup>22</sup>

Очевидно, что даже такой монист, как Филон, не может обойтись без вторичного начала творения, которое должно существовать до возникновения мира

---

частей» ( $6 = 1 + 2 + 3$ ), причем 3 – это его половина, а 2 – треть, что имеет далее значение для установления гармонических пропорций. Кроме того, оно представляет собой комбинацию четного женского и нечетного мужского ( $2 \times 3 = 6$ ), поэтому не зря считается, что именно в этом первом четно-нечетном числе содержится начало всякого рождения. О числе шесть Филон подробно пишет в *Аллегориях законов* (*Leg.* 1.2–6), кратко отмечает его роль в творении частей космоса в *Об особенных законах* (*Spec.* 2.58), *Вопросах и ответах на книгу Бытия* (*QG* 1.91; 2.17; 3.38) и других своих трактатах. Вслед за ним это повторяют раннехристианские писатели, такие как Климент Александрийский (*Strom.* 5.93.4–5) и Ориген (*Sel. Gen.* 27). Брачным числом шесть называет и Теон Смирнский («Изложение математических предметов, полезных для чтения Платона», 102), отмечая, что именно на его основе строят арифметическую (6, 9, 12), геометрическую (3, 6, 12) и гармоническую пропорции (6, 8, 12). Заметим, что гармоническую пропорцию можно построить и из чисел 2, 3 и 6, но Теон наименьшей считает именно эту. Ну и, разумеется, во всех подробностях свойства числа шесть исследует Анатолий Лаодикийский (*Теологумены арифметики*, 42 сл.; Подробнее см. Щетников 2014, 624–640). Традиция подобных толкований восходит, должно быть, к пифагорейцам (Филолай, А 15, В 11–15 ДК) и Древней Академии (трактат Спевсиппа «О пифагорейских числах»), и Филон выглядит в этой связи промежуточным звеном, хотя мы и не знаем его непосредственных источников. См. также Dillon 2014, Афонасина 2014, Zhmud 2016, 321–346.

<sup>22</sup> ...ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμῃ καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, τὸ δὲ παθητόν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινήθην δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον.

и дать ему жизнь, в начале времен будучи оформлено мерой и числом в упорядоченный космос.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2020) *Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В. (2023) «Орфические» золотые таблички», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 120–137.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2014) *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург: РХГА.
- Афонасина, А. С. (2014) «Трактат Тимея Локрского *О природе космоса и души*», Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2014) *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург: РХГА, 114–195.
- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва: Университет Дмитрия Пожарского.
- Матузова, Е. Д., ред. (2000) *Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета*. Москва: ГЛК.
- Bonazzi, M. (2013a) “Eudorus of Alexandria and the ‘Pythagorean’ Pseudepigrapha,” in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris, eds. (2013) *On Pythagoreanism*. Berlin: Walter de Gruyter, 385–404.
- Bonazzi, M. (2013b) “Pythagoreanizing Aristotle: Eudorus and the Systematization of Platonism,” in M. Schofield, ed. (2013) *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*. Cambridge University Press, 160–86.
- Burkert, W. (1961) “Hellenistische Pseudopythagorica”, *Philologus* 105 (1961) 226–246 (repr. in Burkert, W. (2006) *Kleine Schriften III: Mystica, Orphica, Pythagorica*, hrsg. von F. Graf. Göttingen, 16–43).
- Carcopino, J. (1928) *La basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore*. Paris.
- Centrone, B. (2014) “The pseudo-Pythagorean writings,” in Huffman, Carl A. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Cambridge University Press, 315–340.
- Centrone, B.; Macris, C. (2005) “Pseudo-Occelos,” in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. IV. Paris, 748–750.
- D’Anna, N. (2008) *Publio Nigidio Figulo: un pitagorico a Roma nel 1. secolo a. C.* Milano.
- Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*. Rev. edn. 1996 with a new afterword. Ithaca, NY/New York: Cornell University Press.
- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Dillon, J. (2014) “Pythagoreanism in the Academic tradition: the Early Academy to Numenius”, in Carl A. Huffman, ed. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Cambridge University Press, 250–273.
- Festugière, A.-J. (1945) “Les ‘Mémoires pythagoriques’ cités par Alexandre Polyhistor,” *Revue des études grecques* 58, 1–65.

- Goodenough E. (1932) "A neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus," *Yale Classical Studies* 3, 115–164.
- Harder, R. (1926) *Ocellus Lucanus, Text und Kommentar*. Berlin.
- Hatzimichali, M. (2018) "Pseudo-Archytas and the *Categories*," in J. Bryan, R. Wardy & J. Warren, eds. *Authors and Authority in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, 162–183.
- Hoek, A. van den (1988) *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis*. Leiden: Brill.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge.
- Kahn, C. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Kalligas, P. (2004) "Platonism in Athens during the First Two Centuries AD: An Overview," *Rhizai* 1.2, 37–56.
- Lévy, I. (1926) *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris: Leroux (reprint New York: Garland Publ. 1987).
- Long, A. A. (2013) "The eclectic Pythagoreanism of Alexander Polyhistor," in M. Schofield, ed. *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*. Cambridge University Press, 139–159.
- Macris, C.; Dorandi, T.; Brisson, L., eds. (2021) *Pythagoras Redivivus. Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*. Academia Verlag.
- Mansfeld, J. (2019) "Pythagoras' and ps.-Archytas *On Principles*," *Elenchos* 40.1, 123–135.
- Mazzarelli, C. (1985) "Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria," *Rivista di filosofia neoscolastica* 77, 535–55.
- Runia, D.T. (1995) "Why does Clement of Alexandria call Philo 'the Pythagorean?'" *Vigiliae Christianae* 49, 1–22.
- Szlezak, Th. A. (1972) *Pseudo-Archytas über Die Kategorien*. Berlin / New York.
- Tarrant, H. (1985) *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge.
- Tarrant, H. (2009) "Eudorus and the Early Platonist Interpretation of the *Categories*," *Laval théologique et philosophique* 64, 583–595.
- Thesleff, H. (1961) *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo: Akademi.
- Thesleff, H. (1972) "On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica. An alternative Theory of Date and Purpose" in K. Von Fritz, ed. PSEUDEPIGRAPHA I. Pseudopythagorica. *Lettres de Platon. Littérature pseudépigraphique juive. Entretiens sur l'antiquité classique*, Tome XVIII. Vandoeuvres–Genève, 57–102.
- Thesleff, H., ed. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Akademi.
- Ulacco, A.; Opsomer, J. (2014) "Elements and elemental properties in Timaeus Locrus," *Rheinisches Museum* 157.2, 154–206.
- Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford University Press.
- Zhmud, L. (2016) "Greek arithmology: Pythagoras or Plato?" in A.-B. Renger, A. Stavru, eds. *Pythagorean knowledge from the ancient to the modern world: askesis, religion, science*. Harrassowitz Verlag, 321–346.

*References in Russian:*

- Afonasin, E. V. (2020) Geraklid Pontijskij [Heraclidus Ponticus]. S. Petersburg.
- Afonasin, E. V. (2023) "The "Orphic" Gold Tablets," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 120-137.
- Afonasin, E. V., Afonasina, A. S., Shchetnikov, A. I. (2014) Pifagoreiskaya traditsiya [The Pythagorean Tradition] S. Petersburg.
- Afonasina, A. S. (2014) «Traktat Timeya Lokrskogo O prirode kosmosa i dushi [Timaeus of Locri on the nature of the kosmos and the soul],» in Afonasin, E. V., Afonasina, A. S., Shchetnikov, A. I. (2014) Pifagoreiskaya traditsiya [The Pythagorean Tradition] S. Petersburg, 114–195.
- Matusova, E. D., ed. (2000) Filon Alexandrijskij. Tolkovaniya Vetkhogo Zaveta [Philo of Alexandria, Commentaries to the Old Testament]. Moscow.