

ВЛАДИМИР МАРИНОВ

П О Р Ф И Р И Й

*ЗА 'ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ'*

ТЕКСТ, ПРЕВОД И КОМЕНТАР

2011

НАУЧЕН ЕЛЕКТРОНЕН АРХИВ НА НБУ

**ΠΟΡΦΥΡΙΝΗ**

—

## СЪДЪРЖАНИЕ

ПОРФИРИЙ, ЗА ‘ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ’: ОРИГИНАЛЕН ТЕКСТ И ПРЕВОД .....	2
КОМЕНТАРНИ БЕЛЕЖКИ .....	6
към Свидетелство 1 .....	6
към Фрагмент 1 .....	11
към Фрагмент 2 .....	15
към Фрагмент 3 .....	19
ЖАНР И ОБЩА ПРОБЛЕМАТИКА В ЗА ‘ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ’: ОСНОВНИ ПОЛОЖЕ- НИЯ И ХИПОТЕЗИ .....	26
(1) <i>Index fontium et auctorum</i> .....	27
(2) Въпросът за философския жанр на За ‘Познай себе си’ .....	29
(2.а) Речник и обща проблематика .....	31
(2.б) Посвещението: вероятна аудитория и философски контекст .....	33
(3) <i>Skoros</i> на съчинението: работна хипотеза .....	35
(3.а) За ‘Познай себе си’ и философската протрептическа литература ....	36
(3.б) Ограничения пред хипотезата: няколко възражения .....	39
(4) Заключение .....	39
ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА .....	41

1 **Πορφύριος**, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας· ὃς κυρίως ἐκα-  
2 λείτο Βασιλεύς· Τύριος, φιλόσοφος, μαθητῆς Ἀμελίου τοῦ  
3 Πλωτίνου μαθητοῦ, διδάσκαλος δὲ Ἰαμβλίχου, γεγονῶς ἐπὶ  
4 τῶν χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλητιανοῦ  
5 τοῦ βασιλέως. ἔγραψε βιβλία πάμπλειστα, φιλόσοφά τε καὶ  
6 ῥητορικὰ καὶ γραμματικά. ἦν δὲ καὶ Λογγίνου τοῦ κριτι-  
7 κοῦ ἀκροασάμενος.

...

13 **Περὶ τοῦ Γνώθι σαυτὸν δ'**

...

1 **Πορφυρίου ἐκ τοῦ α <Περὶ τοῦ γνώθι σαυτόν>.**  
2 Τί ποτε ἦν ἄρα καὶ τίνος τὸ ἱερὸν πρόσταγμα τὸ  
3 ἐν Πυθοί, ὃ γινῶναι ἑαυτὸν τοῖς τοῦ θεοῦ δεησομένοις  
4 προσαγορεύει; μήτε γὰρ τιμῆσαι θεὸν τὰ προσήκοντα  
5 μηδ' αὐτὸ τυχεῖν τοῦ θεοῦ δεηθέντα τὸν ἀγνοίᾳ τῆ ἑαυ-  
6 τοῦ ἐνισχύμενον παραγγέλλειν ἔοικεν. ἀλλ' εἴτε Φημο-  
7 νόη ἐπὶ πάντα λυσιτελοῦν τὰ ἀνθρώπινα τοῦτο ἐθέσ-  
8 πισεν, δι' ἧς πρώτης ὁ Πύθιος λέγεται τὰς εἰς  
9 ἀνθρώπους διαδοῦναι χάριτας, εἴτε Φανοθέα ἢ Δελ-  
10 φοῦ, εἴτε καὶ Βίαντος ἢ Θαλοῦ ἢ Χείλωνος ἦν ἀν-  
11 άθημα, ὀρμηθὲν ἀπὸ τινος θείας ἐπιπνοίας, εἴτε Κλε-  
12 άρχῳ προσεκτέον μᾶλλον τοῦ μὲν Πυθίου φράζοντι  
13 εἶναι παράγγελμα, χρησθῆναι δὲ Χείλωνι, τί ἄριστον  
14 ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένῳ, εἴτε καὶ πρὸ  
15 Χείλωνος ἦν ἔτι ἀνάγραπτον ἐν τῷ ἰδρυθέντι νεῶ  
16 μετὰ τὸν πτέρινόν τε καὶ χαλκοῦν, καθάπερ Ἀριστο-  
17 τέλης ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας εἴρηκεν· τὸ μὲν ὅτου ἀν-  
18 εἶη, Ἰάμβλιχε, ἀμφισβητήσιμον ἔστω· πάντως δ' ὅτι  
19 ὑπὸ θεοῦ ἢ οὐκ ἄνευ θεοῦ ἐρρήθη, ἐξ αὐτοῦ φαίνοιτ'  
20 ἀν τοῦ ἐν τοῖς Πυθίοις αὐτὸ κεῖσθαι ἀμφήριστον. τί  
21 ποτε δ' ἐστὶν ὃ φράζει καὶ πρό γε τῶν περιρραν-  
22 τηρίων προτελεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπιτάττει, ἀναγκαῖον ἀν-  
23 εἶη γινῶναι.

Свидетелство 1 = *De Nosce teipsum* 272T Smith (= 2T Smith)

### **Порфирий.**

Антихристиянски писател, чието собствено име било Василевс. Тириец, философ, ученик на Амелий (ученика на Плотин), учител на Ямблих. Достигнал разцвета си в годините на Аврелиан и живял чак до времето на император Диоклециан. Написал огромен брой философски, реторически и граматически книги. Бил също студент на критика Лонгин.

[Каталог на съчиненията:]

...

**За 'Познай себе си' в четири книги**

...

Фрагмент 1 = *De Nosce teipsum* 273F Smith

### **Из първа книга [на За 'Познай себе си'] от Порфирий**

И тъй, каква и чия е била свещената заръка в Делфи, която приканва всеки молител на бога да познае себе си? Изглежда, тя възвестява, че завладеният от незнание за себе си не почита подобаващо бог, нито пък молитвата му стига до него. Ала дали [предписанието] е било пророкувано в полза на всички човешки дела от Фемоня, чрез която – разказва се – Питиецът за пръв път започнал да предава благодеянията си на хората, или пък от Фанотея, [дъщерята] на Делф? Дали [надписът наистина] е бил посвещение от името на Биант, Талес или Хилон, подбудено от някакво божествено вдъхновение, или по-скоро следва да се съгласим с Клеарх, който твърди, че заръката принадлежи на Питиеца, но била съобщена на Хилон, който с питането си искал да разбере кое е най-добро за хората? Или пък още преди Хилон [заръката] вече е била изписана върху храма, построен след [първия], направен от пера, и [втория], направен от мед, както разказва Аристотел в *За философията*? Впрочем, Ямблихе, на кого точно следва да се [припише тя], нека остане спорно; във всеки случай това, че е била изречена от бога или поне не без негово участие, би трябвало да стане ясно от самото й нееднозначно положение върху Питийските храмове. Сега обаче се налага да узнаем какво всъщност е това, което тя съобщава и току пред съдовете с очистителна вода нарежда да се посвети на бога.

1 **Πορφυρίου ἐκ τοῦ α Περὶ τοῦ Γνωθὶ σαυτὸν.**  
2 Ἄλλὰ μήποτε ἔσφρονει ἔνεστιν ἀκοῦσαι λέγοντος  
3 ἀντὶ τοῦ ἔσφριε τὴν φρόνησιν· καὶ γὰρ σωφροσύνη  
4 σαοφροσύνη τις ἦν· οὕτω δὲ πρὸς τὸ φρονοῦν καὶ τοῦ  
5 φρονεῖν αἴτιον διαλέγοιτ' ἄν, σφῶζειν ἑαυτὸ παρακε-  
6 λευόμενος· τοῦτο δ' ἄν εἴη ὁ νοῦς. ἀλλ' εἰ τοῦτο, δεῖ  
7 πάλιν γνῶναι τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἥτις ἐστίν. ἄλλοι γε  
8 μὴν μικρὸν διάκοσμον καλῶς εἰρήσθαι φάμενοι τὸν ἄν-  
9 θρωπον, παρακελεύεσθαι μὲν φασι τὸ γράμμα γνῶναι  
10 τὸν ἄνθρωπον· ὄντος δὲ μικροῦ διακόσμου τοῦ ἄν-  
11 θρώπου, οὐδὲν ἄλλο κελεύειν ἢ φιλοσοφεῖν· εἶπερ οὖν  
12 ἀπταιστώως φιλοσοφεῖν σπουδάζομεν, προθυμώμεθα  
13 γνῶναι ἑαυτούς, καὶ ἔσται ἡμῖν τεύξις ὀρθῆς φιλοσο-  
14 φίας ἐκ τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως ἀναβαίνουσιν ἐπὶ  
15 τὴν τοῦ παντὸς θεωρίαν. ἀλλ' ὅτι μὲν ἀπὸ τῶν ἐν ἡμῖν  
16 συλλογιζόμεθα καὶ περὶ τῶν ἐν τῷ ὄλῳ καὶ ἡμᾶς ἐτά-  
17 ζοντες καὶ εὐρίσκοντες ῥᾶον μεταβαίνομεν ἐπὶ τὴν τοῦ  
18 παντὸς θεωρίαν, λέγεται ὀρθῶς· μήποτε δὲ τὴν ἑαυ-  
19 τοῦ θεωρίαν οὐ φιλοσοφίας ἕνεκα θεὸς ποιεῖσθαι πα-  
20 ρακελεύεται, ἄλλου δὲ τινος μείζονος ἕνεκα, δι' ὃ καὶ  
21 φιλοσοφία παρελήφθη. φιλοσοφία μὲν γὰρ ἐπετηδεύθη  
22 ἐκ προσπαθείας ἡμῶν τῆς πρὸς τὸ σοφὸν καὶ τῆς πρὸς  
23 τὴν θεωρητικὴν σοφίαν ἀγαπήσεως· ἡ δὲ σπουδὴ τῆς  
24 πρὸς τὸ γνῶναι ἑαυτὸν παρακελεύσεως εἰς τεύξιν τῆς  
25 ἀληθινῆς εὐδαιμονίας ἀποτείνεται, ἥτις συνίστατο ἐκ  
26 τῆς κατὰ σοφίαν διαθέσεως καὶ κατὰ κτήσιν τῆς σο-  
27 φίας θεωρίας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ὄντως ὄντων  
28 γνώσεως. θεωρεῖν οὖν καὶ μανθάνειν παρακελεύεται  
29 τοὺς ὄντως ἑαυτούς, οὐχ ἵνα φιλοσοφήσωμεν, ἀλλ' ἵνα  
30 σοφοὶ γενόμενοι εὐδαιμονήσωμεν. ἡ γὰρ τεύξις τῆς  
31 ὄντως οὐσης οὐσίας ἡμῶν καὶ ἡ ταύτης ἀληθῆς γνώσις  
32 σοφίας ἦν τεύξις, εἴ γε σοφίας ἴδιον ἢ τῆς ὄντως οὐ-  
33 σίας τῶν πραγμάτων ἀληθῆς ἐπιστήμη, διὰ σοφίας δὲ  
34 ἢ τῆς τελείας εὐδαιμονίας γίγνεται κτήσις.

**Из първа [книга] на За ‘Познай себе си’ от Порфирий**

Може би [на това място] следва да разбираме „бъди благоразумен” в смисъл на „запази разумността”. Наистина, благоразумието е – казахме – един вид здравомислие, и в тази връзка [богът] би следвало да се обръща към това [в нас], което притежава разумност и е причина да бъдем разумни, увещавайки го да спаси самото себе си; а това е именно умът. Но ако това е така, трябва на свой ред да узнаем какво представлява нашата същност. Впрочем други, които твърдят, че човек хубаво е наречен малък космос, казват, че надписът ни повелява да познаем човека; и след като той наистина представлява малък космос, то [заръката] – настояват те – не повелява нищо друго, освен това да философстваме. Така, щом неотклонно се стремим да философстваме, нека се постараем да познаем себе си – и срещата ни с правата философия ще се осъществи, когато от познанието за себе си възходим към съзерцанието на цялото. В някакъв смисъл правилно се твърди, че от нещата, които са в нас, заключаваме и за нещата във вселената, както и че преминаваме към съзерцанието на цялото по-лесно, когато изследваме и разкриваме самите себе си. И все пак, богът може би повелява съзерцаването на себе си да се прави не заради философията, а в името на друго, по-значимо нещо, заради което и самата тя е била възприета. Защото ние сме установили заниманията с философия вследствие на нашата привързаност към това, което е мъдро, и обичта ни към съзерцателната мъдрост, докато усърдстването в заръката [на бога] да познаем себе си се простира чак до постигането на истинското щастие, което се състои в разполагането [на духа ни] в съответствие с мъдростта, както и в съзерцанието на благото и в знанието за нещата, които съществуват действително, като нейно придобиване. Така [надписът] повелява да съзерцаваме и да узнаем истинските „себе си” не с цел да философстваме, а – станали мъдри – да бъдем щастливи. Защото постигането на нашата същност, която съществува действително, и нейното истинско познание е – казахме – постигане на мъдрост (нали собствен признак на последната е тъкмо истинното знание за действителната същност на нещата), а придобиването на съвършеното щастие става именно по пътя на мъдростта.

1 **Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δ.**

2 Ἐπεὶ δὲ ἦν τις κατάβασις ἡμῖν εἰς τὰ τῆδε, καὶ τὸν ἐκτὸς  
3 περικειμένοις ἄνθρωπον καὶ ἠπατημένοις γε, ὅτι  
4 τοῦτό ἐσμεν τὸ ὀρώμενον, παραίνεσις οἰκεία εἰς τὴν  
5 γνῶσιν τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως. ὁ γὰρ δὴ Πλάτων ἐν τῷ  
6 Φιλήβῳ μνησθεὶς τοῦ 'γνώθι σαυτὸν' τριχῆ διαιρεῖται  
7 τὴν ἄγνοϊαν. πανταχοῦ τοίνυν ἢ ἑαυτοῦ ἄγνοϊα  
8 πονηρόν, ἂν τε κατὰ τὸ εἶσω τὸ μέγεθος τῆς ἀξίας  
9 ἀγνοήσας τις ταπεινώσῃ τὸ θεῖον, ἂν τε κατὰ τὸ ἔξω  
10 ἀγνοήσας τὸ φύσει προσὸν αὐτῷ ταπεινὸν ἐπαίρηται  
11 ἐπ' αὐτῷ. ἢ οὐ πᾶν γε τὸ θνητὸν ἀντικρυς  
12 ὥς ὅτε τις ψάμαθον πάσι ἄγχι θαλάσσης;  
13 ὅς τ' ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέησιν,  
14 ἂψ αὐτίς συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων.  
15 πᾶς οὖν ἀγνοίᾳ ἑαυτοῦ τὸ καθ' αὐτὸν ἐπαίρων ἀλίσ-  
16 κεται ὑπὲρ τῆς δημιουργησάσης αὐτὸν φύσεως πλεῖον  
17 ἢ ἐκείνη βεβούληται, τὰ αὐτῆς ὡς σεμνὰ θαυμάζων  
18 παίγνια· ἢ δὲ τηρεῖν ἔοικεν ἐν πᾶσι τῆς ἀξίας τὸ πρέ-  
19 πον, οὐδὲν τοῖς ἐπαίρουσι συνεξαπατωμένη. τὸ γνώθι  
20 οὖν σαυτὸν διήκει εἰς πᾶσαν ὑπόληψιν τῆς προ-  
21 σούσης δυνάμεως, παραγγέλλον γιγνώσκειν τὰ μέτρα  
22 ἐπὶ πάντων. τὸ μὲν οὖν γιγνώσκειν ἑαυτὸν τὴν ἀναφο-  
23 ρὰν ἔοικεν ἔχειν ἐπὶ τὸ γιγνώσκειν δεῖν τὴν ψυχὴν καὶ  
24 τὸν νοῦν, ὡς ἐν τούτῳ ἡμῶν οὐσιωμένων· τὸ δὲ πάντη  
25 γιγνώσκειν ἑαυτὸν συμπεριλαμβάνειν ἔοικεν ἡμᾶς καὶ  
26 τὰ ἡμέτερα καὶ τὰ τῶν ἡμετέρων. τοιαύτη μὲν καὶ ἡ  
27 ἐν τούτοις τοῦ Πλάτωνος ἀκρίβεια φιλοτιμηθέντος ἐκ-  
28 τὸς τῶν ἄλλων καὶ δίχα τῶν περὶ ἡμᾶς ἀπάντων  
29 γνῶναι ἑαυτόν, καὶ πάλιν πάντη γνῶναι ἑαυτόν, ἵνα  
30 καὶ ὁ ἐντὸς ἀθάνατος γνωσθῆ ἄνθρωπος καὶ ὁ ἐκτὸς  
31 εἰκονικὸς μὴ ἀγνοηθῆ καὶ τὰ τούτοις διαφέροντα  
32 γνώριμα γένηται. διαφέρει μὲν γὰρ τῷ ἐντὸς παντέ-  
33 λειος νοῦς, ἐν ᾧ αὐτὸς ἄνθρωπος, οὐ εἰκῶν ἕκαστος  
34 ἡμῶν· διαφέρει δὲ τῷ ἐκτὸς εἰδῶλω τὰ περὶ τὸ σῶμα



**Из четвърта книга [на За ‘Познай себе си’] от същия [автор]**

Ала тъй като ни е присъщо – както споменахме – определено низхождане сред нещата тук долу, щом обличаме външния човек и сме се поддали на заблудата, че сме ето това видимо нещо, [то надписът по всяка вероятност представлява] подходящо увещание да познаем собствено присъщата ни сила. Във *Филеб* Платон споменава „Познай себе си” и [във връзка със заръката] разграничава три значения на „незнание”. Във всяко едно от тях, разбира се, незнанието за себе си е нещо лошо – било ако човек не познава величието на вътрешното си достойнство и приизява божественото; било ако не познава присъщата му по природа външност и възвеличава нещо низко в себе си (нима всичко смъртно не прави точно това –

*Както дете край морето, натрупвайки купчина пясък  
да си направи от него играчка за детска забава,  
после отново я пръска с ръцете си и със нозете.)*

В такъв случай всеки, [завладян] от незнание за себе си, бива уловен да възвеличава своето заради природата, която го е сътворила, в много по-голяма степен, отколкото самата тя е пожелала, щом като се възхищава на нейните играчки, сякаш са светини. А тя, изглежда, запазва подобаващо достойнство във всичко и съвсем не споделя заблудата на тези, дето превъзнасят [смъртното]. В този смисъл, „Познай себе си” присъства във всяко предположение относно собствено присъщата ни сила, доколкото ни повелява да познаваме мярата във всичко. Така това да познаваме себе си, изглежда, се отнася най-общо към нуждата да познаваме душата и ума (доколкото в него именно притежаваме своята същност), а това да познаваме себе си във всяко едно отношение очевидно включва [още познаването на] *нас, нашите неща и нещата на нашите неща*. С подобна тънкост в тези работи Платон се е заел хем да познае себе си отделно от другите неща и това, което се отнася до нас, хем да познае себе си и във всяко едно отношение, така че и вътрешният човек да бъде разпознат като безсмъртен, и външният да се разглежда без колебание като изображение [на вътрешния], и различията помежду им да станат известни. Защото при вътрешния човек отликата се носи от всеобщия ум, в който съществува човекът сам по себе си (чието изображение е всеки един от нас), докато отличителна черта на външния ни образ са нещата, свързани с тялото и

35 καὶ τὰς κτήσεις. ὧν δεῖ καὶ τὰς δυνάμεις γινώσκειν  
36 καὶ τὸ ἄχρι τίνος τούτων φροντιστέον, ἵνα μήτε τὴν  
37 τοῦ ἀθανάτου ἀξίαν περιτιθέντες τῷ φθαρτῷ καὶ  
38 γήινῳ καταγέλαστον αὐτὸ ποιῶμεν καὶ πάλιν ἄξιον  
39 δακρύων ἐν τῇ κωμωδοτραγωδίᾳ τῇ τῶν ἀνοήτων βίων  
40 ἐνεχόμενον, μήτε τὴν τοῦ θνητοῦ ταπεινότητα τῷ  
41 ἀθανάτῳ προσάπτοντες ἐλεεινοὶ ὦμεν καὶ διὰ πάντων  
42 ἄδικοι τῇ τοῦ κατ' ἀξίαν ἀγνοίᾳ.

собствеността. Трябва също да познаваме и техните способности, както и докъде следва да се простира грижата за [всяка една от] тях, така че нито – придавайки на тленното достойнството, присъщо на безсмъртното – да го направим заслужаващо присмех или пък сълзи в трагикомедията на безумните съществування, нито обратно – приписвайки нищетата на смъртното на безсмъртното – да се окажем жалки и несправедливи във всичко поради незнанието за това, [което му се пада] по достойнство.

## Коментарни бележки към Свидетелство 1

**антихристиянски писател (272Г.1):** Още в края на III век Порфирий печели име на непримирим противник на триумфиращото християнство, съчинявайки 15 книги *Против християните* – по всяка вероятност сборник от кратки трактати, които нашият автор създава по време на престоя си в Сицилия (след 268 г.: 30Г Smith) и които впоследствие са осъдени от Църквата на изгаряне като източник на ереси и неверие (38-43Г Smith).<sup>1</sup> Двусмислено изказване от *Писмо до Марцела* (4.5-6 = 31Г.26-27 Smith) често се тълкува като знак, че даже на стари години Порфирий е бил сериозно ангажиран с антихристиянска дейност – в случая с гоненията на император Диоклециан от самото начало на IV век (cf. Bidez (1913), 65-79; Des Places (1982), 157). Въпреки това антихристиянската позиция на нашия автор не бива да се преувеличава; повечето свидетелства произхождат от късни и сериозно предубедени християнски писатели, които до голяма степен изопачават общата му критика на култово-ритуалната практика и ирационализма в религията изобщо (cf. Zambon (2002), 34-35; Димитров (2004), 69). В полза на това говори и положителното отношение на тириеца към юдейския монотеизъм (*In Or. Chald.* 365F Smith; cf. Num. fr. 1; 8-10 Des Places; Waszink (1966), 53) и към Христовата мъдрост (*PO* 344-346 Smith), контрастиращо с не особено ласкавото му мнение за апостолите и християнската общност (cf. *VP* 16.1). Отличната му запознатост със Стария и Новия Завет прави съвсем приемлива хипотезата за християнски произход, какъвто му приписват не малко от по-късните свидетелства (Den Boer (1974), 199; за Порфирий като апостат вж. 9-11Г Smith). Всичко това очертава достатъчно добре парадоксалния статут на тириеца като „враг” на вярата и едновременно с това „авторитет” във философията. По-подробно за огромното влияние, което Порфирий оказва върху християнската менталност през Късната Античност и Средновековието, вж. Theiler (1933); Courcelle (1948); Dörrie (1962); Smith (1987), 764-772; *etc.* За (липсата на) взаимно влияние между езическия (нео)платонизъм и църковните Отци вж. също Bernardini (1991) и Rist (1996).

---

<sup>1</sup> Различни опити за реконструкция на *Против християните* и на Порфириевата полемика с християнството предлагат J. O'Meara (1959); Den Boer (1974); Meredith (1980); Beatrice (1989); Berchman (2005); De Palma Digeser (2006) и Edwards (2007).

**ὁς κυρίως ἐκαλεῖτο Βασιλεύς (272Т.1-2):** С това *Суда* загатва за финикийското име на нашия автор – Малк или Малх (т.е. Малик: cf. Brisson (1982), 74-75), което означава „Цар” и чийто буквален превод на гръцки е „Василевс”. В *Животът на Плотин* (17.6-16; cf. 20.91; 21.14) тириецът обяснява преименуването си от Малк на Василевс и Порфирий като приумица на Амелий (а не на Лонгин, както твърди Евнапий: Т 1.25-26 Smith) от времето на престою му в Рим. Друга версия за избора на метафоричното „Порфирий” гласи, че името е съобразено с цвета на царските одежди или просто с изкуството да се извлича пурпурния цвят от мидите – нещо, с което родният Тир бил прочут в Античността (5aТ Smith; cf. J. Barnes (2003), x).

**тириец (272Т.2):** cf. *VP* 7.50; 20.91; 21.14; 2Т; 4-5Т; 29aТ; 44Т Smith. Като родно място – или по-скоро роден край (на семейството му?) – понякога се сочи също Батанея (8a-bТ Smith). Опровержение на „ориенталистката” интерпретация и доказателства за елинското културно самосъзнание на „финикиеца” Порфирий предлага Millar (1997); cf. Gerson (1994), 218.

**ученик на Амелий (ученика на Плотин) (272Т.2-3):** Гентилиан Амелий от Етрурия е най-близкият съмишленик на Плотин в Римския кръг за цели 24 години (приблизително от 246 до 269 г.: *VP* 3.38-42) и е сред най-споменаваните имена в *Животът на Плотин* (2.32; 33.38-48; 7.2-5; 10.33-35; 16.13-15; 17; 18.12-24; 19.22-32; 20-21; 22.9-10; повече за живота и личността му вж. *PLRE*, s.v. Amelius [i, 53]; Brisson (1982), 65-69; просопография на Платиновия философски кръг вж. при D. O’Meara (2003), 13-16 [ref. ad *VP* 7]). Въпреки че през Античността е споменаван заедно с Плотин и/или Порфирий (cf. Procl. *TP* 1.1, p.6.19-21), Амелий в не малко отношения поддържа различно мнение в сравнение с двамата (фрагментите и свидетелствата за философските му възгледи са събрани и анализирани от Brisson (1987)). Проблематичността на бележката на византийския лексикограф се състои най-вече в това, че Платиновият кръг не е представлявал школа в строгия смисъл на думата (cf. Armstrong (1967), 214-215; Smith (1974), xviii; Goulet-Cazé (1982), 231-276; Saffrey (1992); *etc*) и следователно е много трудно да говорим за реално ученичество на Амелий при Плотин или на Порфирий при Амелий. Съществува възможност Амелий да е поддържал собствен кръг или даже философска школа в Апамея Сирийска, където живее след 269 г. (*VP* 2.32-33; Goulet (1982), 405-409), но нашият автор със сигурност не е бил част от нея. Самият Порфирий е по-скоро

критичен към Амелий във *Vita Plotini*, като някои изследователи виждат зад това известна неприязън и съперничество между двамата (cf. Smith (1974), xiv-xvi). Тезата за „ученичеството” вероятно се дължи на известното място в *Животът на Плотин* (18.10-20), където тириеецът описва диспута си с Амелий в Рим, след който възприема принципите на Платиновия платонизъм.

**учител на Ямблих (272Т.3):** Античните свидетелства (6Т; 33Т Smith) за ученичеството на Ямблих при Порфирий не са достатъчно надеждни. Неясен е и въпросът дали Порфирий е „наследил” Плотин начело на Римския кръг и някога е ръководил своя философска школа (Zeller (1923), 735-737; Bidez (1913), 103-105; Beutler (1953), 278; P. Hadot (1968), 91-93) или авторитетът му се е дължал по-скоро на влиятелно творчество, неформални контакти и обществено положение (Smith (1974), xvii-xviii; Goulet (1982), 407). Списък с по-известните „ученици” на тириеца вж. в 33-35Т Smith; cf. Beutler (1953), 312-313. За неяснотата около личните контакти на Ямблих с Порфирий и проблематичността на посвещението на *За ‘Познай себе си’* (273F.15 Smith) вж. по-долу, с.33-36. Повече за школата на ямблихеанците в Сирия и Мала Азия вж. D. O’Meara (2003), 16-19. Относно живота, кариерата и идеите на самия Ямблих вж. Bidez (1919); Cameron (1968); Steel (1978); Dillon (1987); Shaw (1995); Светлов (2000). В основателността на не малко от Ямблиховите критики към нашия автор се съмняват Dörrie (1957), 429; Deuse (1977) и Smith (1987), 723.

**γενωνός ἐπί/достигнал разцвета си (272Т.3):** Димитров (2004), 67 превежда мястото по следния начин: „Появил се в Рим по времето на Аврелиан [270–275] и доживял до времето на Диоклециан [284–305].” Както знаем от хронологията на *Vita Plotini* (2.32; 4.1-3; 6.1; 11.16; 19.4), Порфирий пристига в Рим през 263 г. и отпътува за Сицилия през 268 г., където живее поне до смъртта на Плотин през 270 г. Това означава, че *Суда* или бърка датата на Порфириевата поява в Рим, или свидетелства за повторно пристигане в Града скоро след Платиновата кончина – събитие, за което не можем да знаем със сигурност (срв. предходните бележки). От друга страна, в кратките биографични справки на лексикона анонимният автор използва причастието γενωνός в три основни значения (cf. *LSJ*, s.v. γίγνομαι, I.1): (i) „родил се” (cf. 1.337; 4.447; etc); (ii) „живял” (в най-общ смисъл: cf. 4.430; *VP* 1.1); и (iii) „появил се на сцената” или „достигнал разцвет/зрялост” (= ἤκμαζε: cf.

1.3745; 1.3918). Предвид това, че управлението на Аврелиан съвпада със зрялата и най-активна възраст в живота на Порфирий (традиционното *aktē* около 40-ата годишнина), то най-разумно е да приемем, че употребата в случая клони към (iii) и че с нея *Суда* визира времето, когато тириецът окончателно се утвърждава като един от водещите мислители на III век (а именно изключително продуктивния му Сицилиански период). Почти същата конструкция обозначава и най-стойностните години във философската кариера на Ямблих (9.27: γεγονὼς κατὰ τοὺς χρόνους Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως; cf. 3.32: Гален; 1.3902). По-подробно за ключовите дати в живота на Порфирий вж. Bidez (1913); Pötscher (1972), 1064; Bouffartigue & Patillon (1977), xi-xiii; Smith (1987), 719-721; Brisson (1982), 104-108; Millar (1997); Маринов (2000), 7-8; Zambon (2002), 31; *etc.*

**в годините на Аврелиан (272Г.3-4):** Луций Домиций Аврелиан (215–275 г.), римски император от 270 до 275 г. (cf. *PLRE*, s.v. Aurelianus [i, 129-130]).

**до времето на император Диоклециан (272Г.4-5):** Гай Аврелий Валерий Диоклециан (247/248–316 г.), римски император от 284 до 305 г. (cf. *PLRE*, s.v. Diocletianus [i, 253-254]) и създател на т.нар. доминат (повече за него и делото му вж. при Димитров (2000), 8-16).

**ἔγραψε βιβλία πᾶμπλειστα (272Г.5):** Без съмнение огромен, броят на книгите, създадени от Порфирий, е трудно да бъде установен със сигурност. Каталогът им варира както според античните източници (cf. 1-3Т Smith), така и в съвременните прегледи: Bidez (1913), 65\*-73\* предлага списък от 77 заглавия, приет и от Лосев (2000), 22-24; Beutler (1953), 278-301 разглежда свидетелствата за 68 съчинения; а в Тойбнеровата колекция на Порфириевите фрагменти Smith (1993), 1-iii изброява общо 75 творби, съществуването на поне 6 от които остава изключително спорно. Кратък обзор на *corpus Porphyrianum* вж. още при Bouffartigue & Patillon (1977), xiii-xvii. За проблемите около точното датиране на всички Порфириеви съчинения (с изключение на *Vita Plotini* от 301 г.) вж. Smith (1987), 721 и Zambon (2002), 32.

**φιλόσοφά τε καὶ ῥητορικὰ καὶ γραμματικά (272Г.5-6):** cf. 1Т.27-29 Smith (παρ' ἐκείνω [sc. Λογγίνω] δὴ τὴν ἄκραν ἐπαιδεύετο παιδείαν, γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἀπάσης, ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς); Olymp. *In Alc.* 131.11-22; *etc.* За философията, реториката и граматиката като трите професионално-образователни направления (или степени) в гръко-римската *paideia* вж. Маринов (2006b), 91.

**студент на критика Лонгин (272Т.6-7):** Сириецът Касий Лонгин (213–273), племенник на Фронтон от Емеса, е един от най-прочутите интелектуалци на III век. Филолог и енциклопедист (обявен от Евнапий за „жива библиотека и ходещ музей“: 1Т.19-20 Smith; *Suda* 11.645), от ранна възраст посещава видните умове в Империята и също като Плотин е ученик на Амоний в Александрия (*VP* 20; за Амониевия кръг, Ориген и влиянията върху нашия автор вж. още Theiler (1966b)). За известно време преподава философия, реторика и граматика в Атина, където част от аудиторията му става Порфирий (ἄκροασάμενος, букв. „слушател“: cf. *LSJ*, s.v. ἀκροάομαι, I.2; от този период датира и Порфириевата *Филологическа беседа*: 407-410F Smith). Прозвището „критик“ (cf. *VP* 20.1-2: τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου) означава приблизително „филолог“, за какъвто го обявява Плотин (*VP* 14.19-20; cf. Répin (1992b)). Най-общо за живота и кариерата на Лонгин вж. *PLRE*, s.v. Longinus [i, 514-515]; Brisson (1982), 91-95; Маринов (2000), 1661-167n78. За връзката между Лонгин и Порфирий, както и за основните средноплатонически елементи в творчеството на последния вж. Smith (1987), 747, 760; Zambon (2002), 17-19. Относно философските му възгледи вж. Brisson & Patillon (1994). Накрая, за Лонгин и сложните му отношения с Платиновия кръг вж. *VP* 19-21 и Goulet-Cazé (1982), 264-269, 273-276, 286-287.

**За ‘Познай себе си’ в четири книги (272Т.13):** Шесто поред в изброяването на *Суда*, съчинението фигурира под номер 40 в списъка на Порфириевите творби, изготвен от J. Bidez (1913), 69\*, под номер 39 в каталога на R. Beutler (1953), 291, както и под номер 38 в колекцията с фрагменти на Порфирий (Smith (1993), 308-313), по чийто текст е изготвен и поместеният по-горе превод. Няма данни нито през Античността, нито в наше време някой да оспорва автентичността на трите ексцерпта, които антологията на Стобей приписва на *За ‘Познай себе си’* (3.21.26-28). Текстът на *Суда* е единственото независимо свидетелство, което потвърждава авторството на тириеца, но не бива да се изключва възможността анонимният византийски лексикограф да е включил заглавието в списъка на Порфириевите съчинения само защото е ползвал откъсите в същата антология, която познава от първа ръка (cf. *Suda* 9.466). Относно историята и ценността на *Суда* като източник за живота и делото на неоплатоническите автори вж. Димитров (2004).



## Коментарни бележки към Фрагмент 1

τὸν ἀγνοῖα τῆ ἐαυτοῦ ἐνισχόμενον (273F.5-6): cf. 275F Smith; *In Tim.* fr. 21.8 Sodano (ἐνισχόμενος ταῖς ἀπορίαις); Procl. *In Remp.* 2.319.5; *etc.*

**Фемоноя (273F.6-7):** cf. Anon. Sch. in Plat. *Alc.* 129a; Antisthen. ap. DL 1.40. В античната традиция Фемоноя се счита за първата и най-прочута питийска жрица и пророчица (Paus. 10.5.7; Strab. *Geogr.* 9.3.5), дъщеря на Делф, легендарния основател на Делфи (Anon. Sch. in Euripid. 1094.4-6), или на самия Аполон (Plin. *NH* 10.7), която изобретила хекзаметъра за нуждите на своите прорицания (Georg. Syncell. *Chron.* 189.14-15; Eustath. *In Iliad.* 5.16-20; *etc.*). До нас са достигнали части от приписвани ѝ предсказания (Paus. 10.6.7; 10.12.10), както и няколко стиха, включени под нейно име от античния компилатор в раздела с „Аполонови” епиграми в самото начало на *Палатинска Антология* (*Anth. Pal.* 7).

**в полза на всички човешки дела (273F.7):** cf. Paus. 10.24.1 (делфийските максими като ὀφειλήματα ἀνθρώποις εἰς βίον); Epict. *Diss.* 3.1.16-18 (философското проблематизиране на Аполоновото „благодеение”); Olymp. *In Alc.* 175.3-5; *etc.*

**Фанотея (273F.9-10):** Бележката на Порфирий е единствена по рода си, тъй като не разполагаме с други свидетелства за личността на Фанотея; споменава я единствен Климент Александрийски (*Str.* 1.16.80), който казва, че е съпруга на Икарий и изобретателка на хекзаметъра. С оглед на това свидетелство, както и предвид идентичното родословие, струва ми се напълно разумно да приемем названието ѝ като различетене на Фемоноя (cf. 273F.6-7) в преписите на *Strōmata*. Това едва ли, обаче, би обяснило появата на името ѝ в текста на Порфирий. Възможно ли е тогава предполагаемата „грешка” да е била налице още в копието, с което евентуално е разполагал Порфирий, или нашият автор е разграничавал двете жени въз основа на други, недостигнали до нас свидетелства и източници? Очевидно не можем да дадем еднозначен отговор на въпроса, но доколкото пасажът обсъжда не толкова създаването на хекзаметъра, колкото авторството на делфийските максими, вторият вариант ми изглежда далеч по-приемлив.

**Клеарх ... за хората (273F.11-14):** Clearch. fr. 69 Wehrli. Cf. *Mant. Proverb.* 1.43.4-5; Anon. Sch. in Plat. *Phlb.* 48c; Stob. 3.21.13.

**храма ... от мед (273F.15-16):** Страбон (*Geogr.* 9.3.9) също говори за три храма в историята на Аполоновото светилище в Делфи: първи, изработен от пера,

който „следва да се отнесе към митовете“; втори, който Трофоний и Агамед създали от мед; и трети (а именно действащият Питийски храм в Античността), построен заедно с прочутите надписи в себе си от Амфиктионите (cf. Plut. *Garr.* 511b). Следвайки Хераклид Понтийски, Ератостен (*Cat.* 1.29 = Heraclid. fr. 51 Wehrli) обяснява необичайната направа на първия с аналогията между птичите пера и стрелата като архаичен символ на Аполон, силно застъпен в култа му при хиперборейците и експлицитно свързан с легендарния жрец Абарис (Hrdt. 4.36).

**Аристотел (273F.16-17):** Arist. *Phil.* fr. 3 Ross. Cf. Paus. 10.5.7.

**Ала дали ... Аристотел в *За философията?* (273F.6-17):** cf. Clem. *Str.* 1.14.60.3; DL 1.40. За 273F Smith като основен източник за античните дискусии по повод авторството на максимата вж. Wilkins (1980), 6. Гръко-римската традиция не е единодушна по въпроса и предлага множество алтернативни гледища. В най-общ план, можем да разграничим четири основни тези: (i) идеята за колективно авторство, според която „Познай себе си“ има фолклорен произход, свързан с делфийския култ, или пък съставлява част от общото дело на седемте мъдреци; (ii) възгледът, че надписът има свой отделен автор, който при това ни е известен; (iii) хипотезата за божествения произход на предписанието, според която то би трябвало да се отнася или към някоя от питийските жрици (например Фемоноя), или към самия Аполон; и накрая (iv) тезата за негръцкото начало на употребата му в Стария Завет (най-вече в Моисеевото *πρόσεχε σεαυτῶ*: *Бит.* 24:6; *Иzx.* 10:28; 19:12; 23:21; 34:12; *Втор.* 4:9; 6:12; 8:11; 11:16; 12:13, 19, 30; 15:9; 24:8; *Тов.* 4:12, 14; *Суп.* 29:20; cf. Clem. *Str.* 2.15.70-71; Orig. *In Cant.* 141.28-30 (цар Соломон в *Песен на песните*); Basil. *In Att.* passim; etc). Във философски контекст най-голямо влияние упражнява (i); в обсъждането на лаконичността в *Протагор* (342e-343b) Платон например отнася максимата към седемте мъдреци като цяло: „Както наши съвременници, така и наши предшественици са разбрали това нещо, че да се подражават лакедемонците значи много повече да се култивира науката, отколкото гимнастиката, понеже са схванали, че този, който може да употребява такива [лаконици] изрази, е крайно образован човек. Между тях са били Галес от Милет, Питак от Митилене, Биас от Приене, нашият съотечественик Солон, Клеобул от Линдос, Мизон от Хенея и на седмо място се споменава Хилон от Лакедемон. Всички те са били ревностни почитатели и ученици на лакедемонското възпита-

ние. И ние бихме разбрали, че такава е била тяхната наука, от произнесените от всеки един от тях кратки и достойни за запомняне изречения, които те, събрани в храма на Аполон в Делфи, са му поднесли като първи плодове на своята мъдрост и са му посветили надписите, които всички повтарят: „Познай себе си” и „Нищо неумерено”. Но защо казвам всичко това? Защото такъв е бил характерът на старата наука – известна лаконическа краткост.” Тезата за колективното посвещение се подкрепя и от други автори (Plut. *Or. Pyth.* 408e; Paus. 10.24.1; Iambl. *VPy* 83; *etc.*), като по всичко личи, че целият античен канон на седемте мъдречи е фиксиран и наложен от самия Платон (cf. Wilkins (1980), 5). Изказванията му на други места (*Charm.* 164c-e; *Alc.* 124a; *Phlb.* 48c; [Plat.] *Hipparch.* 228e), обаче, са доста стилизирани и често двузначни, което поражда допълнителни догадки относно името на евентуалния автор. Така не малко елинистически автори приписват „Познай себе си” на Хилон от Спарта (10 A 3 DK (= Dem. Phal. ap. Stob. 3.1.172); *Suda* 3.333; Anon. Sch. in Plat. *Alc.* 129a; in *Prot.* 343a; Diodor. 9.10.1; *Anth. Gr. App.* 48.4; Hesych. *Lex.* 3.743; Greg. *Paroem. Paroem.* 2.66; *etc.*), докато други свидетелства свързват максимата с някой от останалите седем мъдречи: с Талес от Милет (11 A 1 [DL 1.40]; 11 A 2 [Hesych. ap. *Sudam* 7.17.8-10]; 11 A 3 DK [Anon. Sch. in Plat. *Remp.* x, 600a]; Cham. fr. 2 Wehrli; Georg. Cedren. *Hist.* 1.275.17; *App. Proverb.* 1.80.3), с Биант от Приена (Theophr. ap. *Mant. Proverb.* 1.43; cf. Stob. 3.21.11 et 14) или със Солон от Атина (Diogenian. *Paroem.* 2.10; *Suda* 18.776.10). От друга страна, извън техния кръг като автори на предписанието се споменават още Лабис, пазачът-евнух на Питийския храм (Hermipp. fr. 47 Wehrli; Anon. Sch. in Plat. *Phlb.* 48c), някой си Содам<sup>2</sup> (Anon. Sch. in Pindar. *Pyth.* 2.63.3) и дори цар Соломон (вж. (iv)). Що се отнася до късната Античност, във философската литература по това време преобладава мнението, че „Познай себе си” има божествен произход и негов автор е бог Аполон (cf. Arist. *Phil.* fr. 1; 3b Ross; Plut. *Demosth.* 3.3; *Cons. Ad Apoll.* 116e; Sext. Emp. *Adv. Math.* 7.266; Dio Chrys. *Or.* 10.22; Alex. *An.* 1.6; Anon. *Phot.* 240.28-29; Greg. *Thaum. Paneg. In Orig.* 11.46-48; Iulian. *Adv. Her.* 7; *Adv. Syn.* 3.15; 4.2; 5.30; 8.19; Hierocl. *In CA* 10.13.3-4; Simpl. *In*

<sup>2</sup> За Содам знаем единствено, че е автор на елегии от Тегея, на когото перипатетикът Стратон (περὶ εὐρημάτων fr. 146-147 Wehrli) приписва и другата прочута делфийска максима – „Нищо прекомерно”; датите на живота му остават напълно неизвестни.

*Epict.* 59.16-17; *Olymp. In Alc.* 4.7; *Procl. In Alc.* 5.3; *Iuvenal. ap. Macr. Somn.* 1.9.2; *etc.*). Това, изглежда, е и позицията на Порфирий, който – макар първоначално да оставя въпроса отворен (273F.17-18: τὸ μὲν ὅτου ἂν εἴη ... ἀμφισβητήσιμον ἔστω) – със следващата си бележка (273F.18-19: πάντως δ' ὅτι ὑπὸ θεοῦ ἢ οὐκ ἄνευ θεοῦ ἐρρήθη) все пак потвърждава тезата за Аполонов произход. Вероятният мотив за сдържаността му тук е нежеланието да се спира по-подробно на историко-филологически детайли, които биха отклонили твърде много философското внимание към темата; доколкото Порфирий се е върнал към тяхното изясняване впоследствие, не можем да кажем със сигурност.

**Ямблихе (273F.18):** вж. бележката към **272Т.3** (по-горе, с.8) и дискусиата за личността на адресата (по-долу, с.33-36).

**ἀμφισβητήσιμον ἔστω (273F.18):** cf. *Gaur.* 17.2 (ἔστω εἰ βούλει ἀμφισβητήσιμον).

**би трябвало ... храмове (273F.19-20):** Неясно място в гръцкия текст – ἐξ αὐτοῦ φαίνοιτ' ἂν τοῦ ἐν τοῖς Πυθίοις αὐτὸ κεῖσθαι ἀμφήριστον може да се преведе по-свободно и като “би станало ясно (*или* би се сторило) от самото това, че максимата лежи в кръга на двусмислените прорицания на Питиеца”.

**току пред съдовете с очистителна вода (273F.21-22):** Античните автори изказват множество хипотези за оригиналното местоположение на делфийските надписи, но почти всички те са основани на предположения и реконструкции по стари разкази, а не на свидетелства на очевидци (cf. *Wilkins* (1980), 7). Смисълът на фразата при Порфирий също е неясен, тъй като позицията на надписа зависи изцяло от локализирането на споменатите „съдове”. Основните антични хипотези поставят „Познай себе си” на храмовия фронтон (*Plut. De E; Macr. Somn.* 1.9.2), на портите (*Macr. Sat.* 1.6.6) или на пропиците към храма (*Anon. Sch. in Plat. Phdr.* 229e; cf. *Procl. In Alc.* 5.4-9), някъде в съответния *pronaos* (*Paus.* 10.24.1), както и на колона във/покрай храмовия *temenos* (*Diodor.* 9.10). Археологическите данни и проучвания навеждат на мисълта, че максимите може да са били гравирани и на плочки, изработени от мед или друг материал (cf. *Plin. NH* 7.32).

## Коментарни бележки към Фрагмент 2

[на това място] (274F.2): Plat. *Charm.* 164e7; cf. 164d-169c.

**благоразумието ... здравомислие (274F.3-4):** cf. Hierac. ap. Stob. 3.5.44.

**τὸ φρονοῦν (274F.4):** Сравнително рядко срещана форма; открива се по-често у Плутарх (като синоним на душевния разсъдък и практическо мислене, cf. *Virt. Mor.* 447cd: οὐ γὰρ μάχεται πρὸς ἑαυτὸ τῆς ψυχῆς τὸ φρονοῦν, ἀλλὰ μιᾶ χρώμενον δυνάμει διαφόρων ἐφάπτεται λογισμῶν· μᾶλλον δ' εἰς λογισμὸς ἔστιν ἐν πράγμασι γινόμενος ἐτέροις ὥσπερ ὕλαις διαφερούσαις) и Гален (при когото означава по-скоро ръководното начало на духа ни в стоико-платонически контекст, cf. *PHP* 2.5.81: ἔξεστι δὲ δηλονότι καὶ τὸ κυριεῖον εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ τῆς διανοίας ὀνόματος, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ... τὸ νοοῦν καὶ τὸ φρονοῦν), а в по-ранно време се забелязва и при Аристотел (като най-общо обозначение на интелектуалната способност; cf. *An.* 2.5, 417b9-12: τὸ νοοῦν καὶ φρονοῦν). В контекста на самопознанието, формата е употребена в няколко от късноелинистическите (неопитагорейски?) максими, част от т.нар. *Сентенции на Секст*, където се свързва с духовното благо на човека и нивото на моралното му богоуподобление (cf. *Sent. Sext.* 315-316: „Считай, че човек е това в тебе, което притежава разумност (τὸ ἐν σοὶ φρονοῦν); където е то, там е твоето благо.”; 446-447: „Гледайки бога, ще видиш самия себе си; гледайки бога, ще направиш това в тебе, което притежава разумност (τὸ ἐν σοὶ φρονοῦν), такава, каквото е богът.” Cf. *Herm.* fr. 19.6).

**γνῶναι τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἣτις ἐστίν (274F.7):** cf. Procl. *In Alc.* 7.16 (τὴν οὐσίαν ἡμῶν ... ἣτις ἐστίν); *etc.*

**надписът ни повелява да познаем човека (274F.9-10):** срв. Фрагмент 3 (*NT* 275F Smith); cf. *Adv. Boeth.* 245F Smith.

**не повелява нищо друго, освен да философстваме (274F.11):** Идеята за максимата като начало на философията е несъмнено сократическа по произход: cf. e.g. Arist. *Phil.* fr. 1 Ross [= Plut. *Adv. Col.* 20, 1118c]; Olymp. *In Alc.* 4.5-7; 10.18-11.6 (λέγεται δὲ ὁ Σωκράτης ἐκ τοῦ ‘γνῶθι σαυτὸν’ ἐπὶ φιλοσοφίαν ἐλθεῖν); *etc.*

**ὀπταίστως/неотклонно (274F.12):** Думата (като наречие, прилагателно име или субстантивизирана форма) се употребява главно в протрешпическата литература на Античността, най-вече в съчетание с думи от семантичната група на „учене” и „обучение” (cf. Plat. *Tht.* 144b; Clem. *Str.* 2.15.69; 3.12.86; *etc.*), „знание-наука” (cf.

Max. Conf. *Quaest.* 137.17; *Myst.* 5.31-34; Ammon. *In APr* 2.34-35; *etc.*), както и „житейска цел” (cf. Philo *Post. Caini* 80; Galen. *Ther.* 230.15-16; Max. Tyr. *Diss.* 8, 7h; Favorin. fr. 96; cf. *Suda* 1.5706 [в смисъл на „неизкушим”]; *etc.*). В по-тясна връзка с нашия контекст е употребата в определението за наука при Давид Анахт (*Prol.* 44.17-20: ἐπιστήμη δὲ ἐστὶν ἡ τῶν καθόλου ἄπταιστος καὶ ἀμετακίνητος γνῶσις – ἀπταιστος γὰρ γινώσκει τὰ γινωσκόμενα, – ἡ γνῶσις ἄπταιστος τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ πραγμάτων, κτλ.), в дефиницията за добродетел и мъдрост в схолиите към Св. Максим Изповедник (Sch. In Max. Conf. *Myst.* 55.196-197: Ἀρετὴ δὲ τελεία ἐστὶν ἡ σοφία. Σοφία δὲ ἐστὶν ἄπταιστος γνῶσις τῆς ἀληθείας), както и в описанието на божественото мислене при Псевдо-Александър (*In Metaph.* 713.12: νοεῖν μὲν γὰρ ἐστὶ κατάληψις ἄπταιστος τοῦ νοητοῦ). Cf. Arist. *Protr.* B 5 Düring.

**спουδάζομεν (274F.12):** cf. 274F.23-24 (ἡ δὲ σπουδὴ τῆς πρὸς τὸ γνῶναι ἑαυτὸν παρακελεύσεως); *Marc.* 7.11-12 (πνεῖν ἀνάγκη τὸν τυχεῖν ἀρετῆς σπουδάζοντα); 24.7 (ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τὰ ληθῆ γνῶναι); *Alc. Did.* 3.1; *etc.* Относно значението на σπουδὴ като *усърдие*, но и *сериозност*, вж. Brandwood (1976), 823; Sleeman & Pollet (1980), 943-944. Вж. още бележката към **275F.18** (по-долу, с.21-22).

**правата философия (274F.13-14):** Във варианти „правата” или „истинната философия” (ὀρθὴ / ἀληθῆς / ἀληθινὴ φιλοσοφία) изразът се открива още у Платон (*Resp.* vii, 521c6-8: Τοῦτο δὲ ὡς ἔοικεν οὐκ ὀστράκου ἄν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινοῦς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν, τοῦ ὄντος οὐσαν ἐπάνοδον, ἣν δὲ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φησομεν εἶναι; cf. 358c4; 486b3; 490a3; 499c1; 521b2; *Ep.* 326a6) и е много често използван от Порфирий (cf. *Marc.* 1; 3; 5; 8; 31; *etc.*). Прекият му смисъл е безспорно да отграничи автентичните занимания с философия (които се случват в Сократовия кръг, Платоновата Академия или Аристотеловия Лицей) от софистиката, реториката и еристиката, които също претендират за определението φιλοσοφία (срв. Аристотеловото разграничение между философия, диалектика и софистика: Arist. *Metaph.* 4.2; срв. Маринов (2006b), 60-61). В това отношение, изразът визира не толкова „правилното” философско учение на една или друга школа, колкото *правилния начин на живот във философията* като цяло (cf. *VP* 3.14-17). В същата посока сочи и стоическата дефиниция на философията като „приучаване на разума в правилност” от морално и познавателно естество (*SVF* 3.293: ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος; cf. 2.131; Clem. *Str.* 1.20.97; Arist. *Protr.* B 9

Düring). Връзка между израза и статута на философията като теоретична наука може да се потърси по линията на Аристотеловата теза, че умът е непогрешим (cf. e.g. *An.* 3.5, 433a27). Най-общо по темата вж. Courcelle (1972); (1975), 706-715.

**ἐκ τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως (274F.14):** cf. Plot. 4.7.10.44-45; 5.3.1.4-5; 6.9.11.46-47; Epict. *Diss.* 1.1.1-4; Basil. *In Att.* 35.12 (ἡ ἀκριβὴς σεαυτοῦ κατανόησις). Cf. Plat. *Tim.* 90d; Sleeman & Pollet (1980), 545-546.

**съзерцаването на себе си (274F.18-19):** cf. Plot. 5.3.6.19; 3.8.3.11; Procl. *In Alc.* 9.5-6 (τὴν ἑαυτῶν γνῶσιν καὶ τὴν αὐτοφανῆ τῆς οὐσίας ἡμῶν θεωρίαν); 9.15 (ἡ θεωρία τῆς οὐσίας ἡμῶν); 14.20-21 (τὴν θεωρίαν τῆς ἡμετέρας ὑποστάσεως καὶ τὴν γνῶσιν τὴν ἑαυτῶν); *etc.*

**φιλοσοφία ... ἐπετηδεύθη (274F.21):** букв. „философията е започнала да се практикува” или „(традицията на) философията е била установена”. Cf. *VP* 3.15-16 (παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένη: [философията,] *практикувана* от персийците); *VPy* 6-7 (голяма част от своя *начин на живот* Питагор заимствал от магите); *Abst.* 4.6; 4.8; *CC* fr. 1.5 Harnack; Plat. *Resp.* x, 621c; *etc.*

**нашата привързаност (274F.22):** За *προσπάθεια* при Порфирий вж. *Abst.* 1.30-31; *Marc.* 32; *Sent.* 28.10; 29.10, 12; 32.106; *Gaur.* 4.9; cf. Sext. Emp. *PH* 1.230 (стоически произход). В случая прави впечатление положителният смисъл, в който думата е употребена на това място и който контрастира на фона на другите употреби при Порфирий. Дали това не значи, че имаме работа с цитат (парафраза) на друг автор? Трудно е да се прецени, но предвид точността, с която Порфирий обикновено цитира източниците си, в този случай става дума по-скоро за резюме на една твърде обща и неопределена позиция, вероятно изготвено от нашия автор.

**τὸ σοφόν / това, което е мъдро (274F.21):** Необичаен и нееднозначен израз, който може да се отнася както до човешката житейска мъдрост (cf. Plut. *Conv. Sap.* 160e: в смисъл на мъдро решение, съвет или позиция; Epicharm. 23 В 4.1 DK; cf. Xen. *Apol.* 16.6; Plat. *Resp.* viii, 568a: трагедията, и най-вече Еврипид, безспорно представлява „нещо мъдро”), така и до божественото знание и премъдрост (cf. Heracl. 22 В 41 DK: „мъдрото”, което управлява всичко; Plat. *Phdr.* 278d: контраст между τὸ σοφόν, присъщо единствено на бога, и чисто човешкото любомъдрие; *etc.*). В прочутата си „история на мъдростта” (*Phil.* fr. 8 Ross) Аристотел използва τὸ σοφόν и σοφία като взаимозаменими. В нашия текст изразът е неясно редополо-

жен със „съзерцателната мъдрост“ от следващия ред, чиято употреба тук също има твърде неопределен характер, но най-вероятно имплицира чистото умосъзерцание от Аристотелов тип (cf. Nightingale (2004), 187-252).

**ἀγαπήσεως / обичта (274F.22):** cf. *Suda* 1.152 (ἀγαπησμον λέγουσι καὶ ἀγάπησιν τὴν φιλοφρόνησιν); Arist. *Metaph.* 1.1, 980a21-22 (любовта към сетивата като знак за естествения стремеж на хората към познание); *etc.*

**постигането на истинското щастие (274F.24-25):** cf. *Abst.* 1.29; *Sent.* 32.95; cf. *Simpl. In Epict.* 74.45-47; Philop. *In Cat.* 10.10-13.

**ἦν (274F.32):** става дума за т.нар. „философски имперфект“, използван често в технически обсъждания, за да се подчертае завръщането към минал момент от дискусиата или към вече признато положение (cf. J. Pépin in Brisson *et al.* (2005), 485). Cf. *NT* 275F.2 Smith („...е – както споменахме – ...“).

**ἡ τῆς ὄντως οὐσίας τῶν πραγμάτων ἀληθῆς ἐπιστήμη (274F.32-33):** cf. Plat. *Resp.* vi, 508de; Iambl. *Protr.* 70.12 (γινῶσιν τῆς ὄντως ἀληθείας); Hierocl. *In CA* 23.7 (ἀλλὰ τοῖς τῆς ἀληθείας ὅροις ἐπομένως γινώσκειν τὰ ὄντα πάντα); *etc.* Друго много близко място *ad sensum* е следното твърдение на Аристотел (*Metaph.* 2.1, 993b19-21): „φιλοσοφία с основание се нарича наука за истината (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας). Това е така, защото целта на теоретичното познание е истината (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια), а на практическото – действието... Ние обаче не познаваме истинното, ако не знаем причината за нещата“, т.е. самата същност и определение на съответната субстанция. За ролята на истината в първата философия на Аристотел вж. Христов (2000), lix-lx.



### Коментарни бележки към Фрагмент 3

**κατάβασις/низхождане (275F.2):** Освен с традиционната си употреба като обозначение на слизането в царството на Хадес (Nightingale (2004), 102), думата се свързва тясно и с класическата платоническа тема за низхождането на душата в света на ставането и сетивността, чийто най-известен образ без съмнение е повторното попадане в пещерата от прочутото място в *Държавата* (cf. Plat. *Resp.* vii, 516e; 519d). Всъщност, платоническата традиция работи с няколко версии за низхождането на душата, които се свеждат до позитивно и негативно гледище по въпроса още при Платон (cf. Festugière (1953), 63-96; Dörrie (1957); Merlan (1963), 11-13; Маринов (2006a)). Според второто, слизането на душата (като безтелесна и божествена) в света на телесното и смъртното не може да се нарича иначе, освен падение и даже смърт в гробницата на тялото (cf. *Phaed.* 62b *et passim*). На свой ред, по-положителната оценка гласи, че попадането ѝ тук долу е просто резултат от естественото ѝ желание – или дори божествената ѝ мисия – да украси и да се погрижи за сетивния свят (cf. *Phdr.* 246bc). Платон и цялата традиция след него се опитва да примири двете становища; още в *Тимей* (41d-42e) бива аргументирана схемата на двустепенното vyplъщение или „възникване” (γένεσις), която полага двата типа низхождане във времева последователност – първото като естествен и позитивен резултат от пратеничеството на душата, второто като извратената ѝ дързост да се отдаде на тукашния свят изцяло и да остане в него (cf. [Plat.] *Epin.* 981b; Plot. 4.8; 2.9.7-8). Доколкото Плотин и Порфирий поддържат далеч по-оптимистичния възглед, че душата е в състояние да се освободи от сетивността и да се върне в умозримия свят по силата на философската аскеза и съзерцателност *още приживе* (cf. Smith (1974), 29-39; относно ревизията на Ямблих вж. Shaw (1995), 21-57), при тях κατάβασις се свързва не толкова с онтологическия (и по-скоро неутрален) факт на раждането на душата в тяло като човешко същество, колкото с духовния (и отрицателен) смисъл на едно пристрастено отдаване на сетивното и забрава-нежелание за завръщане в божествената родина (cf. *AN* 2-3; *Abst.* 1.30.6; Plot. 4.8.1.8, 7.17; *etc.*). Връзката с (i) *нещата тук долу* и с (ii) темата за *заблудата* според мен доказва употребата му на това място именно във втория смисъл. За онтологическото низхождане отново в отрицателен план вж. *Sent.* 11 (ὕποβαίνουσαι).

Другият термин, който платоническата традиция без разлика използва при обозначаване на „низхождането“, е κάθοδος (cf. *AN* passim; *In Tim.* fr. 10.11; 80.11 Sodano; Plot. 4.3.12.18, 21; 4.8 *titulus*; 4.8.3.6; 4.8.5.2, 7; 6.4.16.3; *etc.*).

**обличаме външния човек (275F.3):** Една от метафорите на низхождането в платонизма, която започва с орфико-питагорейската идея за тялото като хитон на душата (cf. *Emp.* 31 В 126 DK; Plat. *Phaed.* 87b-e; Philo *LA* 2.56) и намира широка употреба при Плотин и Порфирий (cf. *Sent.* 29.36, 38; *VP* 23.28; *Marc.* 33; *etc.*; cf. Plot. 6.9.9.51-52; 1.4.4.15-17; 6.4.14.24; 5.1.2.15). Трябва обаче да отбележим, че тук „дреха“ се явява не просто тялото, а външният човек, т.е. цялостният психофизичен комплекс, който душата създава при обръщането на енергиите си навън (cf. *Sent.* 16; Smith (1974), 23-27).

**сме се поддали на заблудата (275F.3):** Следващата метафора за духовното низхождане на душата в сетивно-материалния свят (cf. *Abst.* 1.36.2; 1.51.3; *Aneb.* 1.5; *Sent.* 35.31-34; *etc.*). Традиционно, темата за самозаблуждаването се свързва със сократическите мотиви за невежеството, сънния унес и забравата (cf. *Marc.* 6; Procl. *In Alc.* 7.4-8), както и с идеята за увеличащото течение на земния живот (*ibid.* 5) и неговите явни и неявни окови (*ibid.* 7). Вж. също отказа на Природата (в качеството ѝ на нисш дял на световната душа) да споделя заблудата на хората за голямата ценност на телата (*NT* 275F.19: οὐδὲν τοῖς ἐπαίρουσι συνεξαπατωμένη). По-общо по тези въпроси вж. Courcelle (1975), 295-324, 415-436.

**да познаем собствено присъщата ни сила (275F.5):** cf. Betz (1970); Wilkins (1980), 23-32. Още Сенека експлицитно свързва познаването на истинските ни сили с интровертното вглеждане вътре в духа (cf. *Ep.* 76.32: *cum voles veram hominis aestimationem inire et scire qualis sit, nudum inspice ... animum intueri qualis quantusque sit, alieno an suo magnus*; cf. Macr. *Somn.* 2.12.5-6), а Олимпиодор го свежда до единство на знание и правилен начин на живот (*In Alc.* 36.14-17: ἴμαθε τίς ἢ ὄντως δύναμις, ὅτι ἢ ἐπιστήμη' ... μόνη γὰρ αὕτη καὶ ἢ εὐζωΐα οὔτε ἀλίσκεται ὑπὸ τυράννων οὔτε ἀφαιρεῖται; cf. 55.15-56.5; 96.7-12).

**Във Филеб Платон (275F.5-6):** Plat. *Phlb.* 48c-49a. Cf. Dam. *In Phlb.* 202; Olymp. *In Alc.* 170.6-171.3; Psell. *OD* 47.

**ἀξία (275F.8):** cf. 18, 37, 42. Терминът има подчертано онто-аксиологически смисъл и обозначава положението на дадена същност в йерархията на реалността (cf. *Hist. Phil.* 223F.16 Smith; Theiler (1933), 19-20; Zambon (2002), 289).

**Както дете ... със нозете (275F.12-14):** Цитат от Омир (*Il.* 15.362-364; превод на А. Милев и Бл. Димитрова). Същият мотив – но вече в космогоничен контекст – е използван от Порфирий (456F.49-52 Smith; cf. *Philop. Aet. Mundi* 86.1-3) против християнската идея за унищожението на света: ако Бог стори това, а после създаде нов (както обещава Христос), то Той би приличал на въпросното дете. Като цяло, при тириецата често забелязваме отрицателния образ на „детето в нас” (*ἐν ἡμῖν παῖς*; *Abst.* 1.41.3-4; 1.44.3; *Gaur.* passim), т.е. нисшия Аз, който се нуждае от непрекъснатата санкция на разумната душа като негов педагог (срв. замисъла на *Clem. Paed.*; cf. Hierocl. ap. Phot. *Bibl. cod.* 251, 464d). Що се отнася до корените на този негативен образ, те се откриват още при Хераклит (22 В 117 DK [= 231 KRS]: *ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων*; cf. В 20; 52; 70; 74; 79) и Платон (*Phaed.* 77e5), където детето е символ на неразумната страна на личността с всичките ѝ лоши желания и капризи. Cf. Theiler (1966a), 91-92; Armstrong (1967), 229.

**παίγνια (275F.18):** *LSJ* (s.v.) различават две основни значения на *παίγνιον* – (i) *играчка* и (ii) *детска игра, детинщина*. Като примери за (i) в платоническата литература авторите посочват Plot. 3.6.7, *Porph. Sent.* 20.13-16 (материята е „сякаш играчка, бягаща към небитието”; cf. Brisson (2005), 109-110), както и прочутото място от *Закони* на Платон (803c), където човекът е представен като марионетка в ръцете на боговете: „бог по природа си е достоен за всяка блажена сериозност (*πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον*), а човек, както казахме преди, е създаден като някаква играчка на боговете (*θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον*) и всъщност това е най-доброто, което му се е случило.” В същия дух звучи и не по-малко известното място от *За промисъла* на Плотин (3.2.15.21-62), което сравнява живота ни тук долу със случващото се на театрална сцена – каквито и трагични образи да се налага да играе, актьорът (т.е. душата) не страда и умира истински, а рано или късно напуска представлението и се прибира у дома. В същия смисъл – продължава Плотин – и „пълнокръвният живот на вселената ... не престава да сътворява неспирно прекрасните си, благовидни и живи играчки (*καλὰ καὶ εὐεῖδη ζῶντα*

παίγνια; cf. 4.3.10.13-19).” В тази перспектива, земният живот се оказва нещо крайно *несериозно*, сравнен с възможността да станем богоподобни и да заживеем в божествения свят. Ето защо истинският философ трябва да е наясно, „че е попаднал сред деца, в чиято *игра* сам се е включил (*παρὰ πλεσῶν παίδων παιδιᾶ τὸ περὶ αὐτὸν ἀποθέμενος παίγνιον*). Защото дори и Сократ да играе, то играе единствено външният Сократ.” В току-що предадения текст, следователно, можем да отличим поне три мотива, формиращи контекста на обсъжданото понятие при Порфирий: (i) вече коментиранията тема за играта на детето в нас, попадаща под второто главно значение на *παίγνιον*, макар и обозначена при Плотин с друга дума (*παιδιά*; cf. *Plat. Phlb.* 30e); (ii) споменатото разграничение между вътрешен и външен човек, което е *Leitmotiv* за целия фрагмент; както и (iii) разбирането за външния човек и за сетивния живот изобщо като играчка на природата или боговете, която не бива да се възприема сериозно в контекста на вселенския театър. За съжаление, няма преки текстуални съответствия, които да докажат директното влияние на Плотин върху нашия текст; концептуалният *background* обаче е същият – парафраза или тълкуване на мястото от *Закони* във връзка с учението за външния човек. Cf. *Marc.* 2; *Abst.* 1.47.2; 448F.12-28 Smith.

**щом като ... светини (275F.17-18):** свидетелство на Ямблих (*In Alc.* фр. 5 Светлов = *Procl. In Alc.* 88.10-92.2) ни помага да схванем още по-ясно смисъла на цялата фраза. Там (89.9-10) е казано, че в едноименния диалог младият Алкивиад „се възхищава (*ἀποθαυμάζειν*) на вътрешните статуи на добродетелите (*τὰ ἔνδον ἀγάλματα τῶν ἀρετῶν*)” в Сократ „като на свети и ценни” (*ὡς σεμνὰ καὶ τίμια*). Прекият паралел с *ὡς σεμνὰ θαυμάζων* от нашия текст потвърждава, че на това място Порфирий започва голямата тема за театъра на живота, с която завършва Фрагмент 3 (275F.38-40), и в тази връзка противопоставя марионетките на природата (телата и външния живот изобщо: cf. 275F.34-35) на истинския предмет на почитание – ума (275F.32-33), който другаде (*Marc.* 11.7) е наречен „статуя на бога” (*ἄγαλμα τοῦ θεοῦ* като паралел на Ямблиховите „статуи”).

**γινώσκειν τὰ μέτρα ἐπὶ πάντων /да познаваме мярата във всичко (275F.21-22):** cf. Wilkins (1980), 12-22, 52-59. Cf. *Pallad. ap. Anth. Gr.* 11.349; *Ael. Arist. περὶ παραφθέγματος* 368.10-17.

ἀναφορὰν ... ἔχειν (275F.22-23): cf. Arist. *Metaph.* 4.2, 1004a25-27; Epicur. fr. 409 Usener; Polyb. *Hist.* 4.28.3.8; Alex. *In Metaph.* 2.10-11; Psell. *OD* 41; *etc.*

**нуждата да познаваме душата (275F.23):** cf. Plat. *Alc.* 130e8-9 (ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γινώρισαι ὁ ἐπιτάττων γινῶναι ἑαυτόν); *etc.* Олимпиодор (*In Alc.* 171.11-19) предлага следния аргумент: максимата се отнася без съмнение до разумната душа на човека, тъй като единствено тя е способна (а) да се обръща към себе си (за разлика от тялото и ирационалната душа; cf. *Sent.* 41) и заедно с това (b) да познава (себе си) в смисъл на преход от незнание към знание (за разлика от ума, който е винаги знаещ; cf. 8.15-9.19; cf. *Sent.* 44.17-18; Procl. *ET* 184; Psell. *OD* 30).

**ума (... своята същност) (275F.24):** cf. *Adv. Boeth.* 244F Smith; *Abst.* 1.29; *Sent.* 39.8; 41.2, 3, 8; *In Cat.* 99.7, 10; *In Harm.* 12.1. Cf. Plat. *Soph.* 248d-249a; Plot. 6.1.10.67; Anon. *In Parm.* 12.6, 9; Them. *In Phys.* 79.22; [Alex.] *In Metaph.* 602.3, 7; 612.16; 712.11-13; 799.13; Eus. *HE* 1.3.18-19; *DE* 4.3.4; 5.1.6, 20, 28; *etc.*

**нас, нашите неща и нещата на нашите неща (275F.25-26):** прочутата диайреза от Платоновия *Алкивиад* (128a-129a; 131e; 133c-e), която разграничава съответно (i) душата, (ii) тялото и (iii) външните притежания (cf. Plat. *Apol.* 29d-30b [σώματα-χρήματα-ψυχή]; *Gorg.* 477b [χρήματα-σῶμα-ψυχή]; *Resp.* iv, 443cd [ἑαυτόν – τὰ ἑαυτοῦ]); cf. Plot. 1.4.15.23; 1.6.2.10-11; 3.1.4.24; Iambl. *Protr.* 28.19-29.14; Olymp. *In Alc.* 3.11-12; 197.13-14; 200.6; 225.2-11; 227.16-228.18; *etc.*)

**ἀκρίβεια (275F.27):** cf. Plat. *Gorg.* 487c; *Leg.* vi, 769d; ix, 876c; *Tht.* 184c; Plot. 5.1.8.24; Basil. *Att.* 27.16-17; Procl. *In Tim.* 1.3.14-15; *etc.* Обобщаващ коментар към 275F.26-35 вж. при Wilkins (1980), 63.

**всеобщия ум (275F.32-33):** изразът има перипатетически произход и визира съвършенството на първия или външния ум (Alex. *De Intellectu* fr. 1.13; Philop. *In An.* 518.16; Simpl. *In Phys.* 965.3-4). В случая παντέλειος означава „всеобщ“ както в смисъл на универсален (cf. *Sent.* 22 [μερικὸς vs. παντέλειος νοῦς]; cf. Herm. *In Phdr.* 90.10-12: ἔστι γὰρ μερικῶς τὸ ὅλον, ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος λέγεται μέρος ὄν τοῦ κόσμου, καὶ ὁ μερικὸς νοῦς πάντα ἔχει τὰ εἶδη ὅσα ὁ παντέλειος), така и на цялостен, завършен (Procl. *TP* 3.27, 95.12; cf. 3.18, 62.2; 5.5, 24.19 SW). Разликата на божествения ум от производното мислене на душата е предмет на интензивно обсъждане и при Плотин (cf. e.g. Plot. 5.1.4.13-16: „Ето защо всичко у него е всесъвършено (πάντα τέλεια), та той да е целият съвършен (πάντη ἢ τέλειος) и да

не носи нищо, което да не е такова, сиреч да не мисли; затова мисленето му е не търсене, а притежаване (νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων)...”).

**изображение ... образ (275F.33-34):** cf. ὁ ἐκτὸς εἰκονικός [ἄνθρωπος] (275F.30-31). Темата за образа и образеца е традиционна за (нео)платоническата философия, в чиято йерархия на реалностите всяко ниво се разглежда като образ на по-висшето и заедно с това като образец на по-нисшето (cf. Smith (1974), 11; Périn (1992a), 302-303; обичайните термини за *изображение* са εἰκών, εἶδωλον, ἴνδαλμα и μίμημα). Тук обаче можем да говорим за различен контекст и различни значения на двете понятия. В първия случай εἰκών изразява *причастността* на отделния индивид към общата му идея (т.е. на ἕκαστος ἡμῶν към αὐτὸς ἄνθρωπος; cf. Plot. 6.5.6) и най-вероятно включва в себе си още човешката душа и индивидуалния ум. Във втория „външният образ” препраща конкретно към *външния човек*, т.е. към нисшата ирационална душа като образ на разумната (съответстваща на вътрешния човек като наша същност; cf. Plot. 1.1.7-8; 6.7.4-5; P. Hadot (1968), 335-336). Отношението тук, в този смисъл, е не толкова онтологическо участие на копие към образец, колкото сравнение между външния живот-като-образ, свързан с нисшата душа и оформеното от нея тяло, и далеч по-съвършения живот-като-образец в себе си, свързан с рационалната душа и ума (cf. Gerson (1994), 208). За нисшата душа като опосредстващ образ/образец във връзката *душа – тяло* вж. Smith (1974), 2-18; Deuse (1983), 117n3; cf. Plot. 6.2.22.33-46 [„Може би онова, което наричаме най-долна част на душата, е някакво нейно копие (ἴνδαλμά ἐστιν αὐτῆς), което не е отделено от нея, ами е като огледалният образ, който е на лице, докато е на лице външният образец.”].

**ἐλεεινοί/жалки (275F.41):** в цялото заключително изречение („така че ... по достойнство”: 275F.36-42) Порфирий обобщава наблюденията си за нуждата от изчерпателно самопознание с понятия на „театралната метафора”, с която дебатът за вътрешния и външния човек беше обвързан още в 275F.17-18. Така в първия вариант на незнанието за себе си, когато приписваме на външния човек върховна стойност, ние ставаме комични или трагични в зависимост от ситуацията, точно както се случва и във втория, когато по обратния път приписваме на вътрешния човек малоценността на външния. „Жалки” следователно би трябвало да разкрива и двата аспекта на житейската трагикомедия в нашия образ – нещо едновременно

καταγέλαστον и ἄξιον δακρύων (275F.38-39). Заедно с това, с израза διὰ πάντων ἄδικοι (275F.41-42) Порфирий очевидно напуска „сценичната” терминология и акцентира върху сериозността на втория тип невежество: ако в първия случай „божественото” е само илюзорна – и в този смисъл крайно несериозна – проекция върху небожественото в нас, то във втория имаме реално подценяване на нашата същност, което води до реална и напълно сериозна неправда (cf. *Marc.* 22.1-4: „А пък всички тези, които нито вярват, че съществуват богове, нито че всемирът се управлява по божи промисъл, *съгласно правдата търпят наказание* (δίκης κόλασιν) да нямат вяра ни в себе си, ни в другите, че всъщност има богове и не безумният ход на нещата властва в света...” [cf. *Sal.* 18.3]; 32.8-10: „И до каквата степен човек се е извърнал към смъртното, до такава е направил собствената си мисъл несъразмерна (ἄσύμμετρον) с величината на неунищожимостта...”; *etc.*). В тази връзка, ἐλεεινοί/„жалки” в нашия текст притежава не само драматичен, но и морален смисъл. (За ἐλεεινοί при Плотин вж. *Plot.* 1.4.8.3; 4.4.40.22.)

**μέν (275F.26):** появата на μέν 12 реда преди края на фрагмента и липсата на съответно δέ, което да въвежда втората част от аргумента, създават впечатление за незавършеност на пасажа. Не бива да изключваме възможността на това място Порфирий да преминава към по-конкретно разглеждане на вътрешния и външния човек или към по-детайлен сравнителен анализ на техните главни особености. Така или иначе, предвид загубата на цялата Четвърта книга, това предположение не може да ни помогне за локализирането на фрагмента в нея.

**ЖАНР И ОБЩА ПРОБЛЕМАТИКА В**

***ЗА ‘ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ’***

**ОСНОВНИ ПОЛОЖЕНИЯ И ХИПОТЕЗИ**



Въпреки богатото си и интригуващо съдържание, фрагментите на *За 'Познай себе си'* далеч не се радват на изследователско внимание в модерността. Към днешна дата знаем само за един пълен превод на съвременен език,<sup>1</sup> а в монографиите за Порфирий не намираме глави или по-големи пасажки, посветени на тълкуването им; всичко, с което разполагаме като наличност, са кратки и често повърхностни бележки. Най-вероятната причина за това, разбира се, са големите неясноти около нашия текст. Както внимателният поглед показва, от запазените ексцерпти не може да се направи сигурен извод нито за датата и периода на създаването, нито за жанра и общия облик на съчинението, още по-малко за преките му източници.

### (1) *Index fontium et auctorum.*

Макар че паралелите с места от Платиновите *Енеади* са не малко, не можем да установим директно влияние от римския мислител – а оттам и по-късната дата на трактата – просто защото не разполагаме с преки текстуални съответствия.<sup>2</sup> Единственият експлицитно заявен източник на Порфирий си остава Платон (275F.5-6 Smith; cf. 274F.2-3). Аристотел е споменат в съвсем странична връзка (273F.16-17) и философското му присъствие в текста – подобно на това на Плотин – също следва да се доказва.<sup>3</sup> Още по-проблематично е евентуалното влияние от

---

<sup>1</sup> Porfirio, *Vangelo di un pagano: Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso*, ed. A. R. Sodano, Milano, 1993. Френски превод на целия втори фрагмент (274F Smith) предлага Saffrey (1992), 41-42.

<sup>2</sup> Разбира се, не можем да настояваме и за обратното: че Плотин не е упражнил влияние върху творбата. Сложната ситуация около употребата на *Енеади* (а вероятно и на устно споделяни възгледи на римския философ) в творчеството на тириеца е обобщена по чудесен начин от Smith (1987), 745: „Porphyry has a remarkable capacity for compartmentalisation. He can be most Plotinian when ... he is dealing directly with metaphysical and Plotinian themes, but elsewhere hardly betrays it when keeping close to the demands of another genre or area of study.”

<sup>3</sup> Във всички издания на Аристотеловите фрагменти досега като думи на Философа се привежда не само пряко упоменатото му твърдение от 273F.16-17 Smith, а целият текст от самото начало (273F.1-17). Това – убеден съм – е погрешно, тъй като внимателният прочит свързва обяснението на Стагирит не с цялото изброяване дотук, а единствено със съществуването на надписа в храма още във времето преди Хилон (273F.14-17). Що

страна на Плутарх, в чийто творчески каталог фигурира заглавието на загубеното *За 'Познай себе си'* и това дали душата е безсмъртна (Περὶ τοῦ γινῶθαι σαυτὸν καὶ εἰ ἀθάνατος ἢ ψυχὴ).<sup>4</sup> Както и най-беглият поглед показва,<sup>5</sup> интерпретацията на делфийската максима, засвидетелствана у писателя-жрец от Херонея, е в известен смисъл диаметрално противоположна на духа и посланието, които виждаме при Порфирий. Вярно е, че тириецът има навика да реферира и съпоставя различни позиции по даден въпрос, което изисква цитиране, парафразиране и компилиране на обширни пасажии от чужди автори; и все пак, той почти винаги намира начин

---

се отнася до евентуално влияние от Аристотеловия диалог *За философията*, който се занимава с историята на мъдростта и древната философия чак до епохата на своя автор и чиито начални свидетелства третираат именно делфийската тема (fr. 1-4 Ross), то тук неяснотите, изглежда, са още повече. Най-напред, само в нашия фрагмент (= *Phil.* fr. 3a Ross) съчинението се споменава поименно; в останалите свидетелства за максимата, за Делфи и за историята на Сократ не е даден конкретният източник сред Аристотеловите творби, което прави обсъжданото влияние още по-хипотетично. Освен това, името на Сократ така и не се появява в нашия текст, а в оцелялото от *История на философията*, където е представен животът на атинянина (210-217F Smith), Аристотел изобщо не е упоменат сред източниците. В този смисъл, много по-вероятно е евентуалното влияние да идва от страна на Аристотеловия *Протретики* (най-общо за него вж. Düring (1961); Nightingale (2004), 191-197; cf. Karamanolis (2006), 269), който и жанрово, и тематично стои много по-близо до *За 'Познай себе си'* (срв. **(3)** по-долу, с.36-40).

<sup>4</sup> Става дума за т.нар. *Каталог на Ламприй* (един от синовете на Плутарх), съчинен по всяка вероятност от късноантичен или византийски библиотекар, в който – измежду изброените 227 съчинения – под № 177 е запазено и въпросното заглавие. Ziegler (1951), 705-706 го отнася към Питийските диалози на Плутарх и дори го определя като „диалог-близък“ (*Zwillingdialog*) на *De E apud Delphos*, в който очевидно се е поставял силен акцент върху същността и съдбата на душата, както подзаглавието му подсказва. Според него съчинението почти сигурно е било от посветените на Сарапийон делфийски творби, и доколкото Порфирий е известен (по)читател на Плутарх, по всяка вероятност е оказало значително влияние върху нашия автор и запазените фрагменти (вж. особено с.828-829, където Ziegler се опитва да направи връзка между подзаглавието и 275F.22-24 Smith). За никое от тези предположения обаче не можем да намерим каквото и да е пряко потвърждение.

<sup>5</sup> Cf. e.g. Plut. *De E* 17, 392a; 21, 394c.

да посочи произхода на своя материал,<sup>6</sup> точно както прави и във Фрагмент 1 (273F Smith). Затова и не бива да твърдим, че в трите свидетелства се съдържат идеи на Плутарх или на който и да е друг автор, без наистина да сме в състояние да предоставим категорично доказателство за тяхното присъствие.

## (2) Въпросът за философския жанр на *За 'Познай себе си'*.

Също толкова трудно и несигурно е определянето на жанра и общата насока на *За 'Познай себе си'*. Трите фрагмента са част от предпоследния, традиционно определян като „етически” раздел на антологията на Стобей.<sup>7</sup> Същият морален етикет е възприет масово и в съвременните класификации, които единодушно дефинират съчинението като „етическо”, въпреки че ексцерптите се доближават по смисъл и терминология много повече до метафизическите работи на нашия

---

<sup>6</sup> В предговора си към най-голямото запазено съчинение на Порфирий (*De Abstinentia*) Bouffartigue & Patillon (1977), xxv-xxxvii щателно разграничават шест типа референции у Порфирий: (i) цитати с пряко позоваване на автор и творба; (ii) цитати с позоваване единствено на автор (най-вече на Платон); (iii) парафрази, резюмета и алюзии отново с пряко позоваване на автор или творба; (iv) цитати и парафрази на автори, които не са споменати поименно, но са ясни по подразбиране; (v) позоваване на (части от) учения, приписани не на отделен автор, а на група или цяла школа (cf. 274F.7 Smith); както и (vi) употреба на най-общи мотиви без каквото й да е позоваване. Изводът на двамата е, че – макар интегрирането на чужди мисли и думи, което в повечето случаи променя смисъла на източника, да е често срещано явление при Порфирий – като цяло тириецът прави коректни препратки към изворите. Затова и единственият вариант да разполагаме с „нещо от Плутарх” тук си остава (vi); това обаче може да се докаже само по линия на общо доктринално влияние, което в нашия случай е практически невъзможно.

<sup>7</sup> 3.21. Условно четирите книги на *Антология* могат да се дефинират последователно като „физическа” (включваща също места от учението за ума и душата, теологията и биологията); „логическа” (2.1-6: посветена на диалектиката, реториката и поетиката) и „етическа”(2.7-46); изцяло „етическа”; и предимно „политическа”. Може би тук е редно да споделим и наблюдението си, че големите авторитети на Стобей по философските въпроси са Сократ и Платон, след които – донякъде парадоксално – се нареждат херметическата и псевдо-питагорейската литература наравно с Ямблих и Порфирий. В секцията за самопознанието, обаче, от втората група е представен единствено нашият автор.

автор.<sup>8</sup> Наистина, основание за такава оценка дава началото на първия фрагмент, което – по всичко личи – е и начало на цялото произведение.<sup>9</sup> В него е поставен въпросът за автора и предназначението на прочутата делфийска максима, и от претрупаната скица на различните позиции за авторството ѝ, съчетана с митични и легендарни мотиви, лесно може да направим паралел с уводната секция на съчинение като *Пещерата на нимфите* например: налице е проблематично място (стих или фраза), което е част от древната божествена мъдрост и трябва да се разтълкува в контекста на „старата философия“ и по-новите (платонически) интерпретации.<sup>10</sup> Всичко това, разбира се, пасва чудесно на рубриците *Ethica*, *Mythica* или *Homerica*, които днес маркират големи дялове от Порфириевото творчество.<sup>11</sup> Прочитът на следващите два фрагмента обаче ни показва същото съчинение от доста по-различен ъгъл – този на класически за метафизиката топоси като мъдрост и философия, душа и ум, вътрешен и външен човек, съзерцание на благо, и пр. В този ракурс, уводът на нашия трактат също добива нов облик: като централен проблем за обсъждане вече се поставя не толкова издирването на автора или историческото тълкуване на максимата, колкото изтъкването на самопознанието

---

<sup>8</sup> Отново Bidez (1913), 109-110 е първият, който налага както цялостната схема, така и конкретната оценка за *De Nosce teipsum*. Според него, при Порфирий максимата се интерпретира не толкова като насърчение към метафизически спекулации, колкото като средство за постигане на нравствени ценности като мъдрост, щастие и благоразумие. Cf. Courcelle (1974), 87-89.

<sup>9</sup> Най-силният довод за това е поименното обръщение към адресата (273F.18 Smith), което по презумпция се прави в началния параграф на всяка книга.

<sup>10</sup> Cf. AN 2. В контекста на изследванията за душата (FA 251F.3-5 Smith) Порфирий прави разлика между два основни типа източника: митологизираната *ἱστορία* на древните и научните понятия и възгледи на различните философски школи (cf. *Adv. Boeth.* 246F.2-3 Smith: *ὡς τὰ μὲν τῶν ἐννοιῶν καὶ τὰ τῆς ἱστορίας*). В екзегетичните си работи тириецът ползва обичайно и двата, макар че висшата санкция е задължение на научно-философската теория. По сходен начин Порфирий критикува и ограничеността на поезията и сетивно-образното представяне на съвършения живот на боговете в сравнение с философското му разглеждане (cf. *In Tim.* fr. 8-9 Sodano). Относно методологическото разнообразие на Порфирий вж. най-вече VP 15.5-6.

<sup>11</sup> Cf. Smith (1993), xii.

като необходимо условие за богопознание (273F.4-6, 17-23 Smith). Въпросът „Какво ни казва максимата?“ се оказва колкото морално-религиозен или екзегетичен, толкова и богословско-философски.<sup>12</sup> Следователно жанровата и тематична специфика на *За ‘Познай себе си’* не бива да се измерва с помощта на общи класификационни схеми или съвременни модели; действителният смисъл на трите фрагмента може да стане достъпен за изследването ни само след подробен анализ на тяхното концептуално послание.

## (2.a) Речник и обща проблематика.

В това отношение от огромна важност за нас е да намерим правилния „вход“ към тяхната проблематика. За тази цел – смятам – е нужно най-напред да разгледаме речника, който Порфирий ползва за обсъждането на „Познай себе си“. Още в първия ред на Фрагмент 1 (273F.2 Smith) той говори за „свещена заповед (или заръка)“ (τὸ ἱερὸν πρόσταγμα),<sup>13</sup> като „божественният“ характер на максимата се потвърждава по-долу и от употребите на ἐθέσπισεν (273F.7-8), ἀνάθημα ὀρηθὲν ἀπὸ τινος θείας ἐπιπνοίας (273F.10-11) и ὑπὸ θεοῦ ἢ οὐκ ἄνευ θεοῦ ἐρρήθη (273F.19; cf. 12-13: τοῦ μὲν Πυθίου ... εἶναι ... χρησθῆναι δὲ Χείλωνι; 274.19-20: θεὸς ... παρακελεύεται). Наред с неоспоримото си религиозно звучене, обаче, „надписът“ (τὸ γράμμα: 274F.9) разкрива и една друга страна на Порфириевата интерпретация. Божията заповед за самопознание не е чисто култово-йератична формула; процедурата по изпълнението ѝ очевидно изисква лични, вътрешни усилия, и затова богът не просто „нарежда“ (cf. 273F.22: ἐπιτάττει), но най-вече „възвестява“, „увещава“ и „повелява“ – нюанси, които тириецът пресъздава с помощта на προσαγορεύειν

---

<sup>12</sup> Cf. Betz (1970), 484. Паралелът с общия тон на „етическото“ *Писмо до Марцела* също свързва посоченото място по-скоро с духовно-метафизическото, отколкото с историко-филологическото или пък с чисто моралистичното тълкуване на Аполоновата заръка. Относно определянето на *Писмото* като жанр и тематика вж. Whittaker (2001); cf. R. Goulet in Brisson *et al.* (2005), 15. Като точно толкова изкуствено и погрешно следва да се разглежда и категоричното отделяне на метафизическата от морално-религиозната проблематика; както се опитваме да докажем, в античния платонизъм и специално при Порфирий двете са на практика неотделими (cf. *e.g.* Zambon (2002), 47-48; *etc.*).

<sup>13</sup> Cf. Greg. Thaum. *Paneg. In Orig.* 11.25-30 (πάνσοφον πρόσταγμα τὸ Γνώθι σαυτόν).

(273F.4), παραγγέλλειν (273F.6; 275F.21; cf. 273F.13: παράγγελμα<sup>14</sup>) и κελεύειν/ παρακελεύεσθαι (274F.5-6, 9, 11, 19-20, 28; cf. 23-24: τῆς πρὸς τὸ γνῶναι ἑαυτὸν παρακελεύσεως). По този начин обсъждането се дистанцира както от чисто филологическото разискване на „Познай себе си” като „гнома” и „сентенция”<sup>15</sup> на някой от седемте мъдречи или пък като *clausula* от теориите на ораторите<sup>16</sup>; така и от крайната религиозно-морална линия на тълкуване, позната ни да кажем от *De E* на Плутарх (17, 392a; 21, 394c) и *Хармид* на Платон (164d-165b), която разглежда надписа като „поздрав” (πρόσρησις) от страна на Аполон, принасящ смирение на смъртните.<sup>17</sup> Началото на Фрагмент 2 (274F.2-7 Smith) наистина ни въвлича в Порфириевата екзегеза на съответното място при Платон, но това съвсем не значи, че тириецът приема Платоновата версия. Тук в много по-голяма степен той се интересува от предмета, а не от формата и жанра на „поздрава”. Аргументът му е следният: „Бъди благоразумен” в смисъл на σαφροσύνη означава „Запази

---

<sup>14</sup> Cf. Plut. *Adol.* 35f-36a.

<sup>15</sup> γνῶμη: cf. Didym. Caes. *In Eccl.* 238.7-8 (βραχεῖα ἐστὶν ἡ φωνή, πολλὴ δὲ ἐστὶν ἡ διάνοια). ἀπόφθεγμα: cf. Eustath. *In Iliad.* 2.772.11-12 (βιωφελὴς τις προφορὰ δι' ὀλίγων λέξεων, οἷον τὸ 'γνῶθι σαυτὸν', καὶ 'ἐγγύα πάρα δ' ἄτα', καὶ τὰ ὅμοια); Anon. ap. Phot. *Bibl. cod.* 249, 440b23 (εἰ καὶ εἰς Χίλωνα τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἕνα τὸ ἀπόφθεγμα ἀναφέρουσι); etc.

<sup>16</sup> κόμμα [*dictio concisa et sententiosa*]: cf. Syrian. *In Herm.* 7.10-14 (ἔστι τοίνυν κόμμα μὲν λόγος διάνοιαν δηλῶν ἐν δύο ἢ τρισὶ λέξεσιν, ὡς τὸ 'μηδὲν ἄγαν' 'γνῶθι σαυτὸν'); Longin. *Rhet.* 565.18-566.6; Dem. *Eloc.* 9; Ael. Arist. *Rhet.* 1.13.1; Simpl. *In Epict.* pr.62-64; etc.

<sup>17</sup> Cf. Plat. *Charm.* 164d-165b: „Този надпис, тъй мисля, е поставен като един вид поздрав на бога, отправен към влизащите в светилището вместо „Здравей” (πρόσρησις οὐσα τοῦ θεοῦ τῶν εἰσιόντων ἀντὶ τοῦ Χαίρε). Според бога не е правилно да се поздравява със „Здравей” и не това трябва да си пожелават хората помежду си, а „Бъди разумен”. И всъщност по този начин богът отправя към влизащите в светилището поздрав, който се различава от поздрава на хората... Иначе „Познай себе си” и „Бъди разумен” (Σωφρόνει) са едно и също нещо, за което според мен говори надписът. А може би някой би помислил, че не е така. Струва ми се, именно това се случило с тия, които са поставили по-късните надписи „Нищо прекомерно” и „Поръчителството води до нещастие”. Те са помислили, че „Познай себе си” е наставление (συμβουλή), а не поздрав (πρόσρησις) към влизащите в храма. И за да поставят и те не по-малко полезни наставления, поставили са тия надписи.”

разумността”; това, което е носител на разумността в нас, е умът; „Познай себе си” *ergo* представлява обръщение на бога към ума в един особен сотериологичен план, предполагащ метафизическото опазване на ума като истинска същност на човека. Γνῶθι σαυτόν, следователно, е не толкова религиозен поздрав, констатиращ неотменен факт, а точно това, което Платон и Плутарх отричат – наставление от бог, чието реализиране е в наши ръце. Думите на Аполон, в този смисъл, се оказват „подходящо увещание да познаем собствено присъщата ни сила” (275F.4-5: παραίνεσις οἰκεία εἰς τὴν γνῶσιν τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως). Тъй като обаче – продължава Порфирий – това може да стане единствено по пътя на философията, която преди нашата сила познава и самата ни същност (274F.7-11), „Познай себе си” в крайна сметка трябва да се разбира като *увещание към философията*. В подкрепа на това утвърдено в древността<sup>18</sup> тълкуване можем да посочим и употребата на типични за паренетичния жанр през Античността понятия, свързани с изразяването на усърдие, неотклонност и сериозност (cf. 274F.12: ἀπταιστώς ... σπουδάζομεν ... προθυμώμεθα; 23: σπουδῆ), както и на грижа и практикуване на философския начин на живот (cf. 273F.22: ἀναγκαῖον; 274F.6 et 275F.35: δεῖ; 274F.21: φιλοσοφία ... ἐπετηδεύθη; 275F.36: φροντιστέον). Подобно на Сократовата лична история за „служба към бога” от Делфи, и Порфириевият анализ на максимата в нашите фрагменти носи преди всичко изразността на философския протрептик, въвличаща читателя в размисъл за най-значимите проблеми и понятия, представяни от въпросния жанр.

## **(2.b) Посвещението: вероятна аудитория и философски контекст.**

Доколкото всяко увещание има свой адресат, а по щастливи обстоятелства ние притежаваме името на човека, на когото е посветено *За ‘Познай себе си’*, то е много вероятно изясняването на личните и философски отношения между него и нашия автор да хвърли допълнителна светлина върху жанра и общата насока на съчинението. Беглите опити в съвременните Порфириански студии обаче не ни помагат особено в тази насока. Големият проблем всъщност е идентифицирането на личността, стояща зад името „Ямблих” от обръщението (273F.12 Smith). В

---

<sup>18</sup> Cf. e.g. Eustath. *In Iliad.* 2.412.14-18 (γνῶθι σαυτόν представлява ὑποθήκη и παραίνεσις); Procl. *In Alc.* 5.3; 8.15-9.1; Simpl. *In Epict.* pr.62-64 et passim; etc.

своите кратки бележки по случая Zeller и Bidez категорично свързват адресата с прочутия неоплатоник от Халкида (най-известния „ученик” на тириеца) и оттам заключават за късната дата на съчинението (между 290 и 300 г.).<sup>19</sup> В същия дух, от посвещението P. Hadot извежда довод в подкрепа на това, че ученичеството на Ямблих при Порфирий е напълно реално, дори да става дума единствено за лично познанство и кореспонденция, както впоследствие твърдят още Goulet и Saffrey.<sup>20</sup> Последният отива по-далеч в предположенията си и опитва да обясни замисъла на творбата с въпросното посвещение. Според него *De Nosce teipsum* има за цел да защити Платиновия тип (нео)платонизъм, основан на съзерцателното единение с бога, от критиките на Ямблих, който вече е поддържал възгледа си за ритуалния път на богопостигане чрез теургията. Като такава, съчинението би следвало да представлява опит за връщане на непокорния последовател обратно в „правата философия” чрез разясняване на най-значимата интелектуалистка тема в нея.<sup>21</sup> Така на границата между III и IV век За ‘Познай себе си’ – заедно с *Животът на Плотин* и редакцията на *Енеади* – е образувало ядрото на Порфириевите усилия Платиновата мисъл да се утвърди като стандарт в платоническите кръгове, и в този смисъл нашата творба е най-удачно да се схваща като реплика към Ямблих и теургичната му идея за философстване.<sup>22</sup>

Проблемът на такава интерпретация се състои главно в липсата на директни сведения за контактите между Порфирий и Ямблих. Наистина, на едно място във *Vita Plotini* (9.3-5) нашият автор изброява жените-почитателки на Платиновата философия и сред тях споменава „Амфиклея, която беше жена на Аристон, сина на Ямблих”, като от начина, по който Порфирий вметва имената им, можем да заключим, че двамата също са били част от вътрешния кръг на римския философ. Доколкото обаче този Ямблих е известният мислител от Халкида, е много трудно да се каже, най-малкото защото все още се спори за датите в живота на последния.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Zeller (1923), 737; Bidez (1913), 105; (1919), 32.

<sup>20</sup> P. Hadot (1968), 91-92; Goulet (1982), 407; Saffrey (1990), 98-99; (1992), 40.

<sup>21</sup> Saffrey (1992), 41-42. Cf. Smith (1974), 83-88; Shaw (1995), 10-17.

<sup>22</sup> Saffrey (1992), 42, 47-53.

<sup>23</sup> Bidez (1919); Cameron (1968); Dillon (1987), 863-878. Засега съществува относителен консенсус, че Ямблих е роден най-вероятно около 245-250 г. и умира някъде към 325 г.



Дори да приемем, че през 60-те години съвсем младият Ямблих е бил част от кръга, почти необяснимо остава как синът му Аристон има брак с жена, която по всяка вероятност е далеч по-възрастна от собствения му баща.<sup>24</sup> Освен това, името Ямблих – очевидно от арамейски произход – е добре засвидетелствано в ономастиката на източните римски провинции през късната Античност,<sup>25</sup> което прави вероятността измежду множеството почитатели на Плотин с ориенталски произход да е имало друг Ямблих много по-голяма. При това положение, щом не можем да идентифицираме сирийския мислител със споменатия във *Vita Plotini* мъж, то не можем да бъдем сигурни и в това, че *За 'Познай себе си'* наистина е посветено на първия. Факт е, че Порфирий се опитва да поддържа контактите си с (поне част от) членовете на Римския кръг, като често прибегва до писма и други писмени увещания (каквото е случаят с Фирм Кастриций<sup>26</sup> и *De Abstinencia*). Не бива, следователно, да изключваме вариант, в който нашето произведение е посветено на „римския“ Ямблих по неизвестен за нас повод и няма нищо общо с дебата с прочутия му съименник относно теургията и Платиновата философия.

### (3) *Skopós* на съчинението: работна хипотеза.

Насетне, дори да приемем Ямблих за истинския и единствен адресат, с това съвсем не решаваме проблема за предназначението на Порфириевия трактат. Действително, между нагласите на двамата мислители съществуват не малко различия и това се отчита още в древността.<sup>27</sup> Вярно е и това, че те по всяка ве-

---

<sup>24</sup> Brisson (1982), 88; cf. Cameron (1968), 374.

<sup>25</sup> *PLRE*, s.v. *Iamblichus* [i, 450-451]. Разполагаме, например, с данни за съществуването на лекар с това име в Константинопол от късния VI век [*ibid.*, i, 609-610]; през IV-V век пък имаме дълга поредица от едноименни неоплатоници, най-известен от които остава племенникът на Сопатър (един от влиятелните ученици на халкидеца) [*ibid.*, i, 451-452]. Преди нашия философ се открояват имената на още двама Ямблиховци: арабски династ от времето на Август (вт. пол. I в. пр. Хр.), както и авторът на прочутите *Babyloniaca* (II в.). Относно най-вероятната етимология на името вж. Dillon (1987), 863-865.

<sup>26</sup> За него вж. Bouffartigue & Patillon (1977), xix-xxiii.

<sup>27</sup> Прокъл (*TP* 1.1, p.6.16-7.4 = 36T Smith) изброява пет поколения „тълкуватели на Платоновата епоптия“: (i) Плотин, (ii) „възприелите от него съзерцанието“ Амелий и

роятност водят дълъг и задълбочен спор за ролята на популярната религия във философското учение – спор, довел до написването на *Писмо до Анебон* и още по-известния му отговор *За египетските мистерии*. И все пак, нашите фрагменти ни въвличат в друг тип дискусия, в която Порфирий и Ямблих може би са били не опоненти, а по-скоро съмишленици. Противно на честите обвинения в окултизъм и прекален афинитет към религиозно-теософските теми, прегледът на запазените съчинения от сирийския философ показва – с малки изключения – една учудваща традиционност на тематиката и заглавията. Един от грандиозните проекти на Ямблих – *Свод на питагорейските учения*, към който се предполага, че са принадлежали пет от оцелелите му творби, – е включвал биография на Питагор, *Протрептик към философията* и три трактата, третиращи математическите науки в целия спектър на тяхното разнообразие, приложимост и сложност.<sup>28</sup> Именно във второто от тези произведения са запазени, както днес се счита,<sup>29</sup> дълги парафрази и цитати от Аристотеловия *Протрептик*, които недвусмислено обвързват Ямблих с „най-доброто“ от класическата философия и гръцкия рационализъм. Ето защо е много вероятно в нашите фрагменти да открием повече допирни точки, сходства и паралели със сириецата, отколкото полемични мотиви или скрити атаки срещу него. А с това трябва да признаем, че между посвещението „на Ямблих“ и общия дух и теми в *За ‘Познай себе си’* е неоправдано да правим каквито и да е връзки, касаещи датата, целта, съдържанието и цялостния облик на Порфириевата творба.

### **(3.а) За ‘Познай себе си’ и философската протрептическа литература.**

Какво обаче представлява философският протрептик през Античността и доколко имаме правото да свързваме нашето съчинение с този жанр единствено въз

---

Порфирий, и чак след тях (iii) божествения Ямблих, от когото именно Прокъл извежда философското си родословие [(iv) е представено от Плутарх Атински, а (v) от Сириан].

<sup>28</sup> Cf. Dillon (1987), 879.

<sup>29</sup> Düring (1961), 14-16; срв. бел. 3. Освен че получава първоначалното си образование по философия при перипатетика Анатолий (Eun. 5.1.2 = 33aГ Smith; cf. *QH* 1.11; *etc.*), Ямблих следва Порфириевата линия на хармонизиране на Платон с Аристотел (за нея вж. Sorabji (1990), 3-5; P. Hadot (1990); Blumenthal (1996), 24; Karamanolis (2004); *etc.*) и пише коментари към Аристотеловите съчинения, които ползва в преподаването си.

основа на трите оцелели фрагмента? По правило, появата на въпросния тип литература се обяснява с нарастващата конкуренция между паралелните форми на интелектуална култура в класическа Гърция и най-вече в Атина. Казано иначе, философското „увещателно слово“ (λόγος προτρεπτικός) възниква като средство за привличане на млади умове и налагане на собствения модел за духовна култура и образование (παιδεία) в среда, където представители на софистиката, реториката, медицината и философията взаимно си оспорват водещата роля в онова, което гърците все още наричат φιλοσοφία в неспециализиран смисъл.<sup>30</sup> Вероятно още в края на V век пр. Хр. широко разпространение получават т.нар. „рекламни речи“ (или ἐπαγγέλματα), които повечето софисти изнасят пред широка аудитория под формата на демонстрация или открита лекция с цел набиране на ученици.<sup>31</sup> Като своеобразна Платонова реплика към тази софистическа активност се появяват и първите собствено философски опити за протрептическо слово – лекцията му *За благо*<sup>32</sup> и някои места от *Диалози* (например водещият аргумент в *Евтидем* или прочутото сравнение между оратора и философа в *Теетет*).<sup>33</sup> След него Исократ и Аристотел също предлагат дълги и убедителни увещания към философията,<sup>34</sup> а съревнованието кой ще обясни по-ясно и въздействащо смисъла и измеренията на истинското образование очевидно продължава с пълна сила също през епохата на елинизма и Римската империя. В този смисъл, макар и слабо документирана, със сигурност знаем за съществуването на устойчива и богата традиция в античния жанр на протрептика, включително по времето на Плотин и Порфирий.<sup>35</sup> В по-конкретен план, най-влиятелен през целия този период – изглежда – е бил именно Аристотеловият *Протрептик*, замислен като реплика към „кипърските творби“ на Исократ и обърнал във философията имена като Епикур и Цицерон например (чийто *Хортензий*, на свой ред, оказва решаващо въздействие на Августин). В съдържателно отношение той може да се опише като амалгама от платонически

---

<sup>30</sup> P. Hadot (2002), 15-51; срв. Маринов (2006b), 54-56.

<sup>31</sup> Düring (1961), 19.

<sup>32</sup> За характера, смисъла и неяснотите, свързани с нея, вж. Бояджиев (1984), 59-64.

<sup>33</sup> Plat. *Euthyd.* 278e-282d; *Thet.* 172d-177c.

<sup>34</sup> Düring (1961), 20-35.

<sup>35</sup> Cf. e.g. Clem. *Protr.*; Galen. *Adhort. Ad Med.*; etc.

мотиви, заимствани пряко от *Евтидем*, *Теетет* и (най-важното!) *Алкивиад*, който в по-късно време също се разглежда като протрептик.<sup>36</sup> В съвсем синтезиран вид, негова цел е отстояването на истинското (а за Аристотел от 50-те години на IV в. пр. Хр. това значи академическото) понятие за философия, изградено около вече обсъденото Сократово разбиране за познание и не малко собствени и Платоновни философски положения.<sup>37</sup> Доколкото представлява увещание към хора *извън* философията, философският протрептик е нужно да изхожда от общоприетите блага и ценности, които владеят умовете и сърцата на младежите; затова и тук, и в *Евтидем* основен предмет на обсъждане е постигането на висшето благо и щастие. За разлика от простолюдието и ораторите, обаче, Платон и Аристотел твърдят, че то се състои не в трупането на богатство, слава, власт и удоволствия, а в умственото причастяване към божественото мислене и мъдрост, които далеч надхвърлят всяко земно блаженство. Това, в което двамата намират ценността и смисъла на философстването, е тъкмо нравствено-интелектуалното съвършенство (ἀρετή), което ни прави богоподобни и което е достижимо само за „съзерцателите на истината“, водещи живот във философията.<sup>38</sup> За да докаже тази постановка и убеди аудиторията си, обаче, Аристотел (както впрочем и всеки автор на подобно увещание) трябва недвусмислено да покаже, че човешкото същество притежава нещо божествено в себе си, че това божествено са всъщност душата и умът, както и че те съставляват неговия истински Аз и че всички хора – следователно – са способни на върховно щастие единствено в рамките на философското умозрение (θεωρία) и живота в съответствие с ума (ὁ κατὰ νοῦν βίος).<sup>39</sup>

В тази връзка можем с основание да заключим, че протрептическият жанр неизбежно навлиза в тематиката на самопознанието, понеже е нужно да подплати своя модел със съответния разрез на човешката ситуация, обясняващ как и защо

---

<sup>36</sup> Cf. Olymp. *In Alc.* 12.1-4; 201.7-15.

<sup>37</sup> Cf. Düring (1961), 180-182.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, 271-274.

<sup>39</sup> Cf. Arist. *Protr.* В 108 Düring: „Впрочем, нищо божествено или блажено не е присъщо на хората, освен единственото заслужаващо усърдие – *онова в нас, което принадлежи на ума и разумността* (ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως). Защото, изглежда, само то измежду всички наши части е безсмъртно и божествено.”

следва да се стремим към философското благополучие. От своя страна, един от главните мотиви в античните дискусии на „Познай себе си” е насърчението да разберем природата си, за да проумеем и възможността на своето щастие. Това, както и многобройните паралели между части от трите фрагмента и места от обсъжданата литература, ни дава – струва ми се – правото да отстояваме, че в *За ‘Познай себе си’* Порфирий стои много близо по внушение, терминология и теми до протретическия жанр; в интерпретацията му на максимата като увещание към философията, следователно, няма нищо случайно или нетрадиционно.

### **(3.b) Ограничения пред хипотезата: няколко възражения.**

За да бъдем докрай честни в разбирането си, обаче, трябва да поддържаме тезата в разумни граници. В противовес на множеството паралели, краткостта на фрагментите и твърде общото им звучене – както многократно отбелязвахме – представляват сериозна пречка пред жанровата идентификация на съчинението. Освен това, наличието на конкретен предмет на изследване, различен от „крайна цел на философията”, „висше благо”, „мъдрост” и т.н., неизбежно е придавал на творбата по-специфична структура и я е отправял по-скоро в групата на частните философски *zētēmata*, контрастиращи с твърде общия и на моменти реторичен тон на увещателната литература. Накрая, независимо дали става въпрос за Ямблих, прочутия неоплатоник, или за евентуалния му римския съименник, посвещението ясно загатва, че *За ‘Познай себе си’* не е било предназначено за напълно външни или пък тепърва встъпващи във философията хора; очевидно разбирането му вече е изисквало известна философска култура, каквато протретическият жанр не би следвало да предполага, достигайки до своята аудитория.

### **(4) Заключение.**

От друга страна, съвременните изследвания изпитват сериозни трудности при жанровото дефиниране не само на това съчинение, но и на други работи на тириецата, както и на множество трактати от Платиновите *Енеади*.<sup>40</sup> Изглежда, че особеният „Амониев дух” на разискванията в Римския кръг до голяма степен е

---

<sup>40</sup> Goulet-Cazé (2005), 26.

притъпил у двамата навика на схоластичното придържане към точно зададени форми и модели на композиция, характерен за късноантичния платонизъм.<sup>41</sup> Подобно на своя учител, когото съвсем съзнателно имитира, Порфирий често придава на метафизичните си спекулации облика на общи духовно-интелектуални упражнения, имащи за цел с всички дискурсивни средства (включително това на парадокса и противоречието) да изведат ума на писателя/читателя от полето на тривиалното, буквалното и техническото, за да го въведат в пространството на живия философски смисъл.<sup>42</sup> Доколкото изпълняват ролята на подобно увещание към вътрешен прогрес, неговите *Сентенции*, например, правилно се определят като „протрептик към себе си и за употреба от близките”.<sup>43</sup> В каква степен такава дефиниция подхожда и на нашата творба, е невъзможно да кажем със сигурност. Сигурно е обаче, че Порфирий често адресира своите философски медитации и коментари до съмишлениците като един вид покана за съвместно философстване, което всеки път достига до задълбочена рефлексия върху няколко фундаментални теми в платоническата мисъл, пречупени през призмата на конкретния проблем, зададен в началото. По всяка вероятност, *De Nosce teipsum* не е било изключение от това правило. Затова и най-сигурното определение, което можем да дадем на нашето съчинение, е *философски коментар или духовно упражнение по въпроса за самопознанието, който силно се доближава – може би не толкова жанрово, колкото тематично – до античния философски протрептик.*

---

<sup>41</sup> *VP* 14.15-16.

<sup>42</sup> *Ibid.* 8.8-19; 13-14; 21.12-18. Cf. Smith (1987), 723.

<sup>43</sup> Goulet-Cazé (2005), 27.

## ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

### (1) СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА.

#### **DK**

*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., ed. H. Diels, W. Kranz, Berlin, <sup>6</sup>1959–1960.

#### **KRS**

Kirk, Raven & Schofield (1983).

#### **LSJ**

*A Greek-English Lexicon*, ed. H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones, Oxford, <sup>10</sup>1996.

#### **PG**

*Patrologiae cursus completus, seu Bibliotheca universalis ... omnium S. S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum*, Series Graeca, in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptorumque Ecclesiae Graecae a S. Barnaba usque ad mortem Cardinalis Bessarionis, 161 vols., Paris, 1857–1866.

#### **PLRE**

*The Prosopography of the Later Roman Empire [260–641AD]*, 3 vols., ed. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1971–1992.

#### **RE**

*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. G. Wissowa *et al.*, Neue Bearbeitung, Stuttgart, 1894–

## (2) ΣΥΧΙΝΗΝΕΙΑ ΚΑΙ ΙΣΔΑΝΙΑ ΝΑ ΠΟΡΦΙΡΙΑΙ.

### **Abst.**

Porphyre, *De l'abstinence*, 3 vols., ed./transl. J. Bouffartigue, M. Patillon, A.-P. Segonds, L. Brisson, Paris, 1977–1995.

### **Adv. Boeth.**

Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον [*De anima adversus Boethum*], in Smith (1993), 259–268.

### **AN**

Πορφύριος, *Πεϋερατα να νιμφίτε*, в Πορφύριος, *Πεϋερατα να νιμφίτε*, πρєв. В. Маринов, София, 2000, 87–122.

Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, ed. J. M. Duffy, P. F. Sheridan, L. G. Westerink, J. A. White, New York, 1969.

### **Aneb.**

Porfirio, *Lettera ad Anebo*, ed. A. R. Sodano, Napoli, 1958.

### **CC**

Porphyrius, *Gegen die Christen*, 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate, ed. A. von Harnack, Berlin, 1916.

Berchman (2005).

### **Diss. Phil.**

Φιλολόγος ἀκρόασις [*Dissertatio philologica*], in Smith (1993), 478–486.

### **F/T Smith**

Porphyrius Philosophus, *Fragmenta*, ed. A. Smith, Stuttgart-Leipzig, 1993 = **Smith (1993)**.

### **FA**

Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων [*De facultatibus animae*], in Smith (1993), 268–278.

### **Gaur.**

*Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift* Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα, ed. K. Kalbfleisch, Berlin, 1895.

Porphyre, *A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, transl. A.-J. Festugière, in Festugière (1953), 265–302.

### **Hist. Phil.**

Φιλόσοφος ἱστορία [*Historia philosophiae*], in Smith (1993), 220–249.

Porphyre, *Les fragments de l'Histoire de la philosophie*, transl. A.-P. Segonds, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, 1982, 163–197.



**In Cat.**

Porphyrius, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, in *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1887, 55–142.

Porphyry, *On Aristotle Categories*, transl. S. K. Strange, London, 1992.

**In Harm.**

Porphyrios, *Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, ed. I. Düring, Göteborg, 1932 (New York, <sup>2</sup>1980).

**In Or. Chald.**

Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου [*In Oracula Chaldaica*], in Smith (1993), 435–440.

**In Tim.**

*Porphyrii In Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta*, ed. A. R. Sodano, Neapoli, 1964.

**Marc.**

Πορφύριος, *Πισμο до Марцела*, в Πορφύριος, *Πεϋεpατα на нимфите*, прев. В. Маринов, София, 2000, 173–206.

Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, ed. É. Des Places, Paris, 1982, 105–161.

**NT**

Περὶ τοῦ Γνωθὶ σαυτόν [*De Nosce teipsum*], in Smith (1993), 308–313.

**PO**

Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας [*De philosophia ex oraculis haurienda*], in Smith (1993), 351–407.

**QH**

Porphyrius, *Quaestionum Homericarum ad Iliadem et Odysseam pertinentium reliquiae*, 3 vols., ed. H. Schrader, Leipzig, 1880–1890.

**Sent.**

Πορφύριος, *Μисли върху умопостижимото*, в Πορφύριος, *Πεϋεpατα на нимфите*, прев. В. Маринов, София, 2000, 37–84.

Brisson *et al.* (2005).

**VP**

Πορφύριος, *Животът на Плотин*, в Πορφύριος, *Πεϋεpατα на нимфите*, прев. В. Маринов, София, 2000, 125–170.

Brisson *et al.* (1992).

**VPy**

Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, ed. É. Des Places, Paris, 1982, 36–88.

### (3) АНТИЧНИ И СРЕДНОВЕКОВНИ АВТОРИ.

**Ael. Arist. περὶ παραφθέγματος**

Aelius Aristides, Περὶ τοῦ παραφθέγματος, in *Aristides*, vol. 2, ed. W. Dindorf, Leipzig, 1829 (Hildesheim, <sup>2</sup>1964), 491–542.

**Ael. Arist. Rhet.**

Aelius Aristides, *Ars rhetorica*, ed. L. Spengel, in *Rhetores Graeci*, vol. 2, Leipzig, 1854.

**Alc. Did.**

Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. Whittaker, transl. P. Louis, Paris, 1990.

**Alex. An.**

Alexander Aphrodisiensis, *De anima*, in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns Berlin, 1887, 1–100.

**Alex. De Intellectu**

Alexander Aphrodisiensis, *De intellectu doctrinae adumbratio*, ed. P. Moraux, in *id.*, *Alexandre d'Aphrodise*, Paris, 1942, 207–220.

**Alex. (vel [Alex.]) In Metaph.**

Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1891.

**Ammon. In APr**

Ammonius, *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, ed. M. Wallies, Berlin, 1899.

**Anon. In Parm.**

<Порфирий,> Коментар към Парменид на Платон, прев. В. Маринов, в И. Христов, Д. Димитров, съст., *Неоплатонизъм и християнство. Част I: Гръцката традиция III–VI в.*, София, 2002, 179–189.

*The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, ed. G. Bechtle, Bern-Stuttgart-Wien, 1999.

**Anon. Phot.**

*Anonymus Photii*, ed. H. Thesleff, in *id.*, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Åbo, 1965, 237–242.

**Anon. Sch. in Euripid.**

*Scholia in Euripidem*, 2 vols., ed. E. Schwartz, Berlin, 1887–1891.

**Anon. Sch. in Pindar. Pyth.**

*Scholia in Pythia i-xii*, in *Scholia vetera in Pindari Carmina*, vol. 2, ed. A. B. Drachmann, Leipzig, 1910.

**Anon. Sch. in Plat.**

*Scholia Platonica*, ed. W. C. Greene, Haverford, 1938.

**Anth. Gr.**

*Anthologia Graeca*, 4 vols., ed. H. Beckby, München, 1965–1968.

**Anth. Gr. App.**

*Anthologiae Graecae Appendix*, in *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, vol. 3, ed. E. Cougny, Paris, 1890.

**Anth. Pal.**

*Палатинска антология*, прев. С. Гечев, София, 1992.

*Epigrammatum Anthologia Palatina*, 3 vols., ed. E. Cougny, Paris, 1890.

**App. Proverb.**

*Appendix Proverbiorum*, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 1, ed. E. L. von Leutsch, F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839 (Hildesheim, <sup>2</sup>1965), 379–467.

**Arist. An.**

Аристотел, *За душата*, прев. М. Марков, София, 1979.

*Aristotelis De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1961.

**Arist. Metaph.**

Аристотел, *Метафизика*, прев. И. Христов, Н. Гочев, София, 2000.

*Aristotelis Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford, 1957.

**Arist. Phil.**

Aristoteles, *Περὶ φιλοσοφίας*, in *Aristotelis Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1955, 73–96.

**Arist. Protr.**

Düring (1961).

**Basil. In Att.**

*L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'observe-toi toi-même'*, ed. S. Y. Rudberg, Stockholm, 1962.

**CH**

*Херметически корпус*, прев. Н. Гочев (непубликуван превод от дисертация).

*Corpus Hermeticum*, 4 vols., ed. A. D. Nock, transl. A.-J. Festugière, Paris, 1945–1954.

**Cham.**

*Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, ed. F. Wehrli, Basel, 1957, 49–63.

**Clearch.**

*Klearchos*, ed. F. Wehrli, Basel, 1948 (<sup>2</sup>1969).

**Clem. Paed.**

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, 3 vols., ed./transl. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray, Paris, 1960–1970.

**Clem. Protr.**

Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, ed./transl. C. Mondésert, Paris, 1949.

**Clem. Str.**

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, in *Clemens Alexandrinus*, vol. 2-3, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Berlin, 1960–1970.

**Dam. In Phlb.**

Damascius, *Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1959.

**David Prol.**

David, *Prolegomena philosophiae*, in *Davidis Prolegomena et In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1904, 1–79.

**Dem. Eloc.**

Demetrius Phalereus, *De elocutione libellus*, ed. L. Radermacher, Leipzig, 1901.

**Didym. Caec. In Eccl.**

Didymos der Blinde, *Kommentar zur Ecclesiastes*, 6 vols., ed. G. Binde, L. Liesenborghs, M. Gronewald, J. Kramer, B. Krebber, Bonn, 1969–1979.

**Dio Chrys. Or.**

Dio Chrysostomus, *Orationes*, in *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum Quae exstant omnia*, 2 vols., ed. J. von Arnim, Berlin, 1893–1896.

**Diodor.**

Diodorus Siculus, *The Library of History*, 12 vols., ed./transl. C. H. Oldfather, C. L. Sherman, C. B. Welles, R. M. Geer, F. R. Walton, Cambridge, Mass., 1933–1967.

**Diogenian. Paroem.**

Diogenianus, *Paroemiae*, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 1, ed. E. L. von Leutsch, F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839 (Hildesheim, <sup>2</sup>1965), 177–320.

**DL**

Диоген Лаерций, *Животът на философите*, прев. Т. Томов, София, 1985.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., ed./trans. R. D. Hicks, Cambridge, Mass., 1924–1925.

**Epict. Diss.**

Епиктет, [Избрани] беседи, в Епиктет, *Наръчник за живота. Беседи*, прев. К. Гарелова, София, 2000, 94–132.

Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, Leipzig, 1916.

**Epicur.**

Епикур, *За щастието*, прев. Х. Данов, София, 1999.

*Epicurea*, ed. H. Usener, Leipzig, 1887.

**Eratosth. Cat.**

Eratosthenes, *Catasterismi*, ed. A. Olivieri, Leipzig, 1897.

**Eun.**

Eunapius, *Vitae sophistarum*, ed. I. Giangrande, Roma, 1956.

**Eus. DE**

Eusebius, *Demonstratio evangelica*, ed. I. A. Heikel, Leipzig, 1913.

**Eus. HE**

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 4 vols., ed./transl. G. Bardy, Paris, 1952–1987.

**Eustath. In Iliad.**

*Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, 4 vols., ed. M. van der Valk, Leiden, 1971–1987.

**Favorin.**

Favorino di Arelate, *Opere*, ed. A. Barigazzi, Firenze, 1966.

**Galen. Adhort. Ad Med.**

Galenus, *Adhortatio ad artes addiscendas*, ed. E. Wenkebach, in *id.*, “Galens Protreptikosfragment,” *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin* 4 (1935), 90–120.

**Galen. PHP**

Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 vols., ed./transl. P. De Lacy, Berlin, 1978–1985.

**Galen. Ther.**

Claudius Galenus, *De theriaca ad Pisonem*, ed. C. G. Kühn, in *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. 14, Leipzig, 1827, 210–294.

**Georg. Cedren. Hist.**

Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, 2 vols., ed. I. Bekker, Bonn, 1838–1839.

**Georg. Syncell. Chron.**

Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. A. Mosshammer, Leipzig, 1984.

**Greg. Paroem. Paroem.**

Gregorius Paroemiographus, *Paroemiae*, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 1, ed. E. L. von Leutsch, F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839 (Hildesheim, <sup>2</sup>1965), 349–378.

**Greg. Thaum. Paneg. In Orig.**

Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire*, ed./transl. H. Crouzel, Paris, 1969.

**Heraclid.**

*Herakleides Pontikos*, ed. F. Wehrli, Basel, 1953 (<sup>2</sup>1969).

**Herm.**

Cf. *CH*

**Herm. In Phdr.**

Hermeias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. Couvreur, Paris, 1901.

**Hermipp.**

*Hermippos der Kallimacheer*, ed. F. Wehrli, Basel, 1974.

**Hesych. Lex.**

*Hesychii Alexandrini Lexicon*, 4 vols., ed. K. Latte, M. Schmidt, Copenhagen-Amsterdam, 1953–1966.

**Hierocl. In CA**

Hierocles, *In Aureum Pythagoreorum Carmen commentarius*, ed. F. G. Köhler, Leipzig, 1974.

**Hom. II.**

Омир, *Илиада*, прев. А. Милев, Б. Димитрова, София, 1969.

Homerus, *Ilias*, 2 vols., ed. M. L. West, Stuttgart-Leipzig, 1998–2000.

**Hrdt.**

Херодот, *История*, прев. П. Димитров, София, <sup>2</sup>2010.

Herodotus, *The Histories*, 4 vols., ed./transl. A. D. Godley, Cambridge, Mass., 1920.

**Iambl. In Alc.**

Ямвлих, *Комментарий на Алкивиад I*, в Ямвлих Халкидский, *Комментарии на диалоги*

Платона, пер. Р. В. Светлов, Санкт Петербург, 2000, 33–51.

**Iambl. Protr.**

Jamblique, *Protreptique*, ed./transl. É. Des Places, Paris, 1989.

**Iambl. VPy**

Iamblichus, *De Vita Pythagorica liber*, ed. L. Deubner, U. Klein, Leipzig, 1937.

**Iulian. Adv. Cyn.**

Julian, *To the Uneducated Cynics*, in *The Works of the Emperor Julian*, vol. 2, ed./transl. W. C. Wright, Cambridge, Mass., 1913, 4–65.

**Iulian. Adv. Her.**

Julian, *To the Cynic Heracleios*, in *The Works of the Emperor Julian*, vol. 2, ed./transl. W. C. Wright, Cambridge, Mass., 1913, 72–161.

**Longin. Rhet.**

Dionysius Cassius Longinus, *Ars rhetorica*, ed. L. Spengel, in *Rhetores Graeci*, vol. 1, Leipzig, 1853.

**Macr. Sat.**

Ambrosius Theodosius Macrobius, *Saturnalia*, ed. J. Willis, Leipzig, 1970.

**Macr. Somn.**

Ambrosius Theodosius Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Leipzig, 1963.  
Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion, Livre I*, ed./transl. M. Armisen-Marchetti, Paris, 2001.

**Mant. Proverb.**

*Mantissa Proverbiorum*, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 2, ed. E. L. von Leutsch, Göttingen, 1851 (Hildesheim, <sup>2</sup>1958), 745–779.

**Max. Conf. Myst.**

S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, ed. R. Cantarella, Firenze, 1931, 122–214.

**Max. Conf. Quaest.**

*Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, ed./transl. J. H. Declerck, Turnhout, 1982, 3–170.

**Max. Tyr. Diss.**

Maximus Tyrius, *Dissertationes*, ed. M. B. Trapp, Leipzig, 1994.

**Num.**

Numénius, *Fragments*, ed./transl. É. Des Places, Paris, 1973.

**Olymp. In Alc.**

Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1956.

**Orig. In Cant.**

*Origenis Scholia in Canticum Canticorum*, in *PG* 17, col. 253–288.

**Paus.**

Павзаний, *Описание на Елада*, 2 тома, прев. В. Русинов, София, 2004–2005.

Pausanias, *Graeciae descriptiones*, 3 vols., ed. M. H. Rocha-Pereira, Stuttgart, 1989–1990.

**Philo LA**

Philo, *Allegorical Interpretation*, in *Philo*, vol. 1, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1929, 146–473.

**Philo Post. Caini**

Philo, *On the Posterity and Exile of Cain*, in *Philo*, vol. 2, ed./transl. F. H. Colson, G. H. Whittaker, Cambridge, Mass., 1929, 328–439.

**Philop. Aet. Mundi**

Ioannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig, 1899.

**Philop. In An.**

Ioannes Philoponus, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1897.

**Philop. In Cat.**

Ioannes Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1898.

**Phot. Bibl.**

Photius, *Bibliothèque*, 9 vols., ed. R. Henry, Paris, 1959–1991.

**Plat. Alc.**

Платон, *Алкивиад*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 191–243.

Plato, *Alcibiades I*, in *Plato*, vol. 12, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1927, 98–223.

**Plat. Apol.**

Платон, *Апология*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 37–66.

Plato, *Apology*, in *Plato*, vol. 1, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1914, 68–145.

**Plat. Charm.**

Платон, *Хармид*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 247–281.

Plato, *Charmides*, in *Plato*, vol. 12, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1927, 8–91.



**Plat. Ep.**

*Platonis Epistulae commentariis illustratae*, ed. F. Novotný, Brno, 1930.

**[Plat.] Epin.**

Plato, *Epinomis*, in *Plato*, vol. 12, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1927, 426–487.

**Plat. Euthyd.**

Платон, *Евтидем*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 2, София, 1982, 23–71.

Plato, *Euthydemus*, in *Plato*, vol. 2, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1924, 378–505.

**Plat. Gorg.**

Платон, *Горгий*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 2, София, 1982, 73–184.

Plato, *Gorgias*, in *Plato*, vol. 3, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1925, 258–533.

**[Plat.] Hipparch.**

Plato, *Hipparchus*, in *Plato*, vol. 12, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1927, 278–305.

**Plat. Leg.**

Платон, *Закопи*, прев. Н. Панова, Г. Гочев, София, 2006.

Plato, *Laws*, 2 vols. [= *Plato*, vol. 10-11], ed./transl. R. G. Bury, Cambridge, Mass., 1926.

**Plat. Phaed.**

Платон, *Федон*, прев. Б. Богданов, София, <sup>2</sup>2011.

Plato, *Phaedo*, in *Plato*, vol. 1, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1914, 200–403.

**Plat. Phdr.**

Платон, *Федър*, прев. Б. Богданов, София, <sup>2</sup>2007.

Plato, *Phaedrus*, in *Plato*, vol. 1, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1914, 412–579.

**Plat. Phlb.**

Платон, *Филеб*, прев. Д. Марковска, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 383–464.

Plato, *Philebus*, ed./transl. H. N. Fowler, in *Plato*, vol. 8, Cambridge, Mass., 1925, 202–399.

**Plat. Prot.**

Платон, *Протагор*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, 1979, 351–416.

Plato, *Protagoras*, in *Plato*, vol. 2, ed./transl. W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass., 1924, 92–257.

**Plat. Resp.**

Платон, *Държавата* [= *Диалози*, т. 3], прев. А. Милев, София, 1975 (<sup>2</sup>1981).

Plato, *The Republic*, 2 vols. [= *Plato*, vol. 5-6], ed./transl. P. Shorey, Cambridge, Mass., 1930–1935.

**Plat. Soph.**

Платон, *Софистът*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 217–296.

Plato, *The Sophist*, in *Plato*, vol. 7, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1921, 264–459.

**Plat. *Tht.***

Платон, *Теетет*, прев. Б. Богданов, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 117–214.

Plato, *Theaetetus*, in *Plato*, vol. 7, ed./transl. H. N. Fowler, Cambridge, Mass., 1921, 6–257.

**Plat. *Tim.***

Платон, *Тимей*, прев. Г. Михайлов, в Платон, *Диалози*, т. 4, София, 1990, 467–558.

Plato, *Timaeus*, in *Plato*, vol. 9, ed./transl. R. G. Bury, Cambridge, Mass., 1929, 16–253.

**Plin. *NH***

Plinius, *Naturalis Historiae libri viginti octo*, 6 vols., ed. K. Mayhoff, L. Jan, Leipzig, 1892–1909.

**Plot.**

Плотин, *Енеади*, прев. Ц. Бояджиев, София, 2005.

*Plotini Opera*, 3 vols., ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Oxford, 1964–1982.

**Plut. *Adol.***

Plutarch, *How the Young Man Should Study Poetry*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 1, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1927, 74–196.

**Plut. *Adv. Col.***

Plutarch, *Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 14, ed./transl. B. Einarson, P. H. De Lacy, Cambridge, Mass., 1967, 190–315.

**Plut. *Cons. Ad Apoll.***

Plutarch, *A Letter of Condolence to Apollonius*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 2, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1928, 108–210.

**Plut. *Conv. Sap.***

Plutarch, *The Dinner of the Seven Wise Men*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 2, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1928, 348–448.

**Plut. *De E***

Plutarch, *The E at Delphi*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 5, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1936, 198–253.

**Plut. *Demosthen.***

Plutarchus, *Demosthenes*, in *Plutarchi Vitae parallelae*, vol. 1, ed. K. Ziegler, Leipzig, <sup>3</sup>1964, 280–312.

**Plut. *Garr.***

Plutarch, *Concerning Talkativeness*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 6, ed./transl. W. C. Helmbold,

Cambridge, Mass., 1939, 396–467.

**Plut. Or. Pyth.**

Plutarch, *The Oracles at Delphi no longer Given in Verse*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 5, ed./transl. F. C. Babbitt, Cambridge, Mass., 1936, 258–345.

**Plut. Virt. Mor.**

Plutarch, *On Moral Virtue*, in *Plutarch's Moralia*, vol. 6, ed./transl. W. C. Helmbold, Cambridge, Mass., 1939, 18–87.

**Polyb. Hist.**

Полибий, *Всеобща история*, 3 тома, прев. В. Русинов, София, 2001–2003.

Polybius, *Historiae*, 5 vols., ed. T. Büttner-Wobst, Leipzig, 1889–1905.

**Procl. ET**

Прокъл, *Първооснови на теологията*, прев. Н. Димитрова, София, 1995.

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford, 1933 (<sup>2</sup>1963).

**Procl. In Alc.**

Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 2 vols., ed./transl. A.-P. Segonds, Paris, 1985–1986.

**Procl. In Remp.**

Proclus Diadochus, *In Platonis Rem Publicam commentarii*, 2 vols., ed. W. Kroll, Leipzig, 1899–1901.

**Procl. In Tim.**

Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols., ed. E. Diehl, Leipzig, 1903–1906.

**Procl. TP**

Proclus, *Théologie platonicienne*, 6 vols., ed./transl. H. D. Saffrey, L. G. Westerink, 1968–1997.

**Psell. OD**

Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, ed. L. G. Westerink, Nijmegen, 1948.

**Sal.**

Салустий, *За боговете и космоса*, прев. И. Кирилов (непубликуван превод, 2006).

Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, ed./transl. G. Rochefort, Paris, 1960 (<sup>2</sup>1983).

**Sen. Ep.**

Сенека, *Нравствени писма до Луцилий*, прев. А. Шелудко, София, 2001.

*L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales*, ed. L. D. Reynolds, Oxford, 1965.

**Sent. Sext.**

*The Sentences of Sextus*, ed. H. Chadwick, Cambridge, 1959.

**Sext. Emp. PH**

Sextus Empiricus, *Pyrrhonei Hypotyposes*, in *Sexti Empirici Opera*, vol. 1, ed. H. Mutschmann, J. Mau, Leipzig, 1958.

**Sext. Emp. Adv. Math.**

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, in *Sexti Empirici Opera*, vol. 2-3, ed. H. Mutschmann, J. Mau, Leipzig, 1914–1961.

**Simpl. In Epict.**

Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète, Tome I*, ed./transl. I. Hadot, Paris, 2001.

**Simpl. In Phys.**

Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros octo commentaria*, 2 vols., ed. H. Diels, Berlin, 1882–1895.

**Stob.**

*Ioannis Stobaei Anthologium*, ed. C. Wachsmuth, O. Hense, 4 vols., Berlin, 1884–1912.

**Strab. Geogr.**

Strabo, *Geographica*, 3 vols., ed. A. Meineke, Leipzig, 1877.

**Strat.**

*Straton von Lampsakos*, ed. F. Wehrli, Basel, 1950 (<sup>2</sup>1969).

**Suda**

*Suidae Lexicon*, 4 vols., ed. A. Adler, Leipzig, 1928–1935.

**SVF**

*Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., ed. H. von Arnim, Leipzig, 1921–1924.

**Syrian. In Herm.**

Syrianus, *In Hermogenem commentaria*, 2 vols., ed. H. Rabe, Leipzig, 1892–1893.

**Them. In Phys.**

Themistius, *In Aristotelis Physica paraphrasis*, ed. H. Schenkl, Berlin, 1900.

**Xen. Apol.**

Ксенофонт, *Апология на Сократ*, прев. Р. Стефанов, в *Ксенофонт, Сократически съчинения*, София, 1985, 173–179.

Xenophon, *Defensio Socratica ad iudices*, in *Xenophontis Scripta quae supersunt*, ed. L. Dindorf, Paris, 1860, 609–615.

#### (4) ВТОРИЧНА ЛИТЕРАТУРА (СЪВРЕМЕННИ ИЗСЛЕДВАНИЯ).

Бояджиев, Ц. (1984), *“Неписаното учение” на Платон*, София.

Димитров, Д. (2000), *Езичници и християни през IV век: Модели на поведение*, Велико Търново.

————— (2004), “Суда и неоплатоническата традиция”, в И. Христов (съст.), *Неоплатонизъм и християнство. Част II: Византийската традиция*, София, 63–78.

Лосев, А. Ф. (2000), *История античной эстетики: Последние века*, Кн. I–II, второе издание, Москва.

Маринов, В. (2000), “Порфирий, философът платоник”, в Порфирий, *Пещерата на нимфите*, София, 5–33.

————— (2006a), “Адът и философската смърт в есхатологията на езическия неоплатонизъм”, [www.aduce.org](http://www.aduce.org).

————— (2006b), “Порфирий, Псел и Цец: наблюдения върху статута на диалектиката”, в Н. Божилова (съст.), *Ars et scientia през Средновековието: Сборник от научна конференция*, София, 49–95.

Светлов, Р. В. (2000), “Ямвлих. Метафизика. Коментариум”, в Ямвлих Халкидский, *Коментариум на диалози на Платона*, Санкт Петербург, 5–32.

Христов, И. (2000), “Метафизиката в Аристотеловата *Метафизика*”, в Аристотел, *Метафизика*, София, xli–lxxx.

Armstrong, A. H. (1967), “Plotinus”, in *id.* (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 195–268.

Barnes, J., ed. (2003), *Porphyry, Introduction*, Oxford.

Beatrice, P. F. (1989), “*Quosdam Platonicorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*”, *Vigiliae Christianae* 43, 248–291.

Berchman, R. M. (2005), *Porphyry Against the Christians*, Leiden.

Bernardini, A. P. (1991), “Il neoplatonismo pagano e cristiano nel IV secolo”, in M. Sordi (ed.), *L'impero Romano-cristiano: problemi politici, religiosi, culturali*, Roma, 139–157.

Betz, H. D. (1970), “The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation”, *Harvard Theological Review* 63, 465–484.

Beutler, R. (1953), “Porphyrios”, in *RE* 43, 275–313.

Bidez, J. (1913), *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Ghent.

- (1919), “Le philosophe Jamblique et son école”, *Revue des Études Grecques* 32, 29–40.
- Blumenthal, H. J. (1996), *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima*, London.
- Bouffartigue, J., M. Patillon (1977), “Introduction”, in Porphyre, *De l’abstinence*, Tome I (*Livre I*), Paris, ix-lxxxiv.
- Brandwood, L. (1976), *A Word Index to Plato*, Leeds.
- Brisson, L. (1982), “Notices sur les noms propres”, in Brisson, Goulet-Cazé, Goulet, O’Brien (1982), 49–142.
- (1987), “Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, 793–860.
- (2005), “Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences*: Physique et Éthique”, in Brisson *et al.* (2005), 107–138.
- Brisson, L., M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O’Brien, eds. (1982), Porphyre, *La vie de Plotin I: Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris.
- Brisson, L., M. Patillon (1994), “Longinus Platonicus Philosophus et Philologus: I. Longinus Philosophus”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.7, 5214–5299.
- Brisson, L., *et alii*, eds. (1992), Porphyre, *La vie de Plotin II: Études d’introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris.
- Brisson, L., *et alii*, eds. (2005), Porphyre, *Sentences*, 2 vols., Paris.
- Cameron, A. (1968), “The Date of Iamblichus’ Birth”, *Hermes* 96, 374–376.
- Courcelle, P. (1948), *Les lettres Grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore*, Paris.
- (1972), “Verissima philosophia”, in J. Fontaine, C. Kannengiessen (eds.), *Epektasis: Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou*, Paris, 653–659.
- (1974–1975), *Connais-toi toi-même: De Socrate à Saint Bernard*, 3 vols., Paris.
- Den Boer, W. (1974), “A Pagan Historian and His Enemies: Porphyry against the Christians”, *Classical Philology* 69, 198–208.
- De Palma Digeser, E. (2006), “Christian or Hellene? The Great Persecution and the Problem of Identity”, in R. M. Frakes, E. De Palma Digeser (eds.), *Religious Identity in Late Antiquity*, Toronto, 36–57.
- Des Places, É. (1982), “Notices”, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, 9–32, 89–102.

- Deuse, W. (1977), “Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich”, in C. Zintzen (hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, 238–269.
- (1983), *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz-Wiesbaden.
- Dillon, J. M. (1987), “Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.)”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, 862–909.
- Dörrie, H. (1957), “Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus”, *Hermes* 85, 414–435.
- (1962), “Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin”, in P. Willpert (hrsg.), *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, 26–47.
- Düring, I. (1961), *Aristotle’s Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg.
- Edwards, M. J. (2007), “Porphyry and the Christians”, in G. Karamanolis, A. Sheppard (eds.), *Studies on Porphyry*, London, 111–126.
- Festugière, A. J. (1953), *La révélation d’Hermès Trismégiste, III: Les doctrines de l’âme*, Paris.
- Gerson, L. P. (1994), *Plotinus*, London-New York.
- Goulet, R. (1982), “L’oracle d’Apollon dans la *Vie de Plotin*”, in Brisson, Goulet-Cazé, Goulet, O’Brien (1982), 369–412.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1982), “L’arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*”, in Brisson, Goulet-Cazé, Goulet, O’Brien (1982), 231–327.
- (2005), “Le genre littéraire des *Sentences*”, in Brisson *et al.* (2005), 17–29.
- Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris.
- (1990), “The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry”, in Sorabji (1990), 125–140.
- (2002), *What is Ancient Philosophy?*, London.
- Karamanolis, G. (2004), “Transformations of Plato’s Ethics: Platonist Interpretations of Plato’s Ethics from Antiochus to Porphyry”, *Rhizai* 1, 73–105.
- (2006), *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle’s Philosophy from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- Meredith, A. (1980), “Porphyry and Julian Against the Christians”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23.2, 1119–1149.

- Merlan, P. (1963), *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague.
- Millar, F. (1997), “Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom”, in J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 241–262.
- Nightingale, A. W. (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: theōria in its Cultural Background*, Cambridge.
- O’Meara, D. J. (2003), *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- O’Meara, J. J. (1959), *Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris.
- Pépin, J. (1992a), “L’épisode du portrait de Plotin”, in Brisson *et al.* (1992), 301–334.
- (1992b), “ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ/ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ”, in Brisson *et al.* (1992), 477–501.
- Pötscher, W. (1972), “Porphyrios”, in K. Ziegler, W. Sontheimer (hrsgg.), *Der kleine Pauly*, Bd. 4, München, 1064–1069.
- Rist, J. M. (1996), “Plotinus and Christian Philosophy”, in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 386–313.
- Saffrey, H.-D. (1990), *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris.
- (1992), “Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?”, in Brisson *et al.* (1992), 31–64.
- Shaw, G. (1995), *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania.
- Sleeman, J. H., G. Pollet, eds. (1980), *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven.
- Smith, A. (1974), *Porphyry’s Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague.
- (1987), “Porphyrian Studies since 1913”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, 717–773.
- , ed. (1993), *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig.
- Sorabji, R., ed. (1990), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London.
- Steel, C. (1978), *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism (Iamblichus, Damascius and Priscianus)*, Brussel.
- Theiler, W. (1933), *Porphyrios und Augustin*, Halle.
- (1966a), *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin.



- (1966b), “Ammonios und Porphyrios”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 85–117.
- Waszink, J. (1966), “Porphyrios und Numenios”, in *Entretiens sur l’Antiquité classique*. Tome XII: *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, 33–76.
- Whittaker, H. (2001), “The Purpose of Porphyry’s *Letter to Marcella*”, *Symbolae Osloenses* 76, 150–168.
- Wilkins, E. G. (1980), “*Know Thyself*” in *Greek and Latin Literature*, Chicago.
- Zambon, M. (2002), *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris.
- Zeller, E. (1923), “Porhyrius”, in *id.*, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III/2, Leipzig, 693–735.
- Ziegler, K. (1951), “Plutarchos von Chaironeia”, in *RE* 41, 636–962.