



Problemy istorii, filologii, kul'tury  
1 (2026), 95–108  
© The Author(s) 2026

Проблемы истории, филологии, культуры  
1 (2026), 95–108  
© Автор(ы) 2026

DOI: 10.18503/1992-0431-2026-1-91-95–108

## АПОКАЛИПСИС И ПРОВИДЕНИЕ В ТРАКТАТЕ СИНЕСИЯ *DE PROVIDENTIA* И ТРАДИЦИЯ *INTERPRETATIO GRAECA* (Часть 2)

О.А. Васильева

*Институт всеобщей истории Российской академии наук, Москва, Россия;  
Государственный музей изобразительных искусств имени А.С. Пушкина, Москва, Россия*

*E-mail:* olga.vassilieva@arts-museum.ru

*ORCID:* 0000-0002-5101-458X

Вторая часть статьи, посвященной трактату Синесия «Египетские рассказы, или о Промысле», освещает специфику сконструированной в произведении философской модели, под которую подстраиваются исторические события и мифологические персонажи. Примером такой модели с точки зрения Синесия, является миф об Осирисе; здесь боги заботятся о мире лишь изредка, а Провидение вмешивается в цепь событий лишь тогда, когда страна стоит на грани катастрофы. В аллегорическую форму повествования искусно включается апокалиптический сюжет, заимствованный из «Асклепий», и соединивший неоплатоническую трактовку с герметизмом. Концепция ухода и возвращения богов, царя Осириса как божественной эманации принадлежит античной философской традиции, но в чем-то сходной представлениями египтян об уходе бога Ра, оставившего вместо себя царя как посредника между миром богов и людей. Сочетание мифа об Осирисе с апокалиптической традицией у Синесия находит прямые параллели в египетских представлениях. Пророчество об упадке и гибели Египта отражало общий пессимизм позднеантичной эпохи, но с надеждой на возвращение золотого века. Благодаря весьма замысловатой комбинации художественных, риторических и философских жанров, которые использует Синесий, его сочинение можно считать особенным в ряду других авторов традиции *interpretatio Graeca*.

*Ключевые слова:* interpretatio Graeca, Синесий Киренский, De Providentia, Гермес Трисмегист, Асклепий, Осирис, герметизм, Апокалипсис

Трактат Синесия Киренского (370 – ок. 413 гг.) «Египетские [рассказы], или о Промысле» (Αἰγυπτίαι ἢ περὶ προνοίας)<sup>1</sup> относится к числу наиболее примечательных сочинений поздней античности. Написанное в форме аллегории на основе египетского мифа об Осирисе, это многоплановое сочинение по своему

---

*Данные об авторе.* Ольга Александровна Васильева – кандидат исторических наук, заведующая отделом Древнего Востока ГМИИ им. А.С. Пушкина, научный сотрудник ИВИ РАН.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00378 «Происхождение и состав позднеантичной и средневековой картины прошлого Ближнего Востока и Эгеиды в древнейший (доахеменидский) период», <https://rscf.ru/project/24-18-00378/>.

<sup>1</sup> Ссылки на трактат De Providentia даются по изданию: Носе 2012; русские переводы: Фрейберг 1968, Сидаш 2012.

замыслу выходит далеко за рамки художественного произведения: роман-аллегория и псевдобиография с элементами сатиры, панегирика, памфлета, «священное слово/сказание»<sup>2</sup> и философско-политический трактат<sup>3</sup>. Синесий пытается осмыслить исторические события, свидетелем которых он стал<sup>4</sup> в контексте философского учения неоплатонизма, облекая рассказ в форму древнего мифа. Поскольку в трактате постулируется цикличность событий, предполагается, что мифологическая реальность может соприкоснуться и взаимодействовать с исторической, сообщая ей сакральный смысл. У Синесия миф осмысливается в присущей античности категории аллегорического толкования. Синесий противопоставляет *μῦθος*<sup>5</sup> и *λογος*<sup>6</sup>, подразумевая противоположность вымысла и истории<sup>7</sup>; впрочем, последняя, как предупреждает автор, сильно искажена (*De Prov. Prooem. 2*). Синесий обращается с историческими фактами очень вольно; характеры по большей части условны, а многие вымышлены, но порой наделены чертами реальных исторических прототипов<sup>8</sup>. Синесий, как и Плутарх, в мифе об Осирисе ищет свидетельство древнейшей мудрости, поэтому он отбрасывает или трактует аллегорически «предосудительные» либо неподходящие эпизоды (например, *De Prov. I. 16. 1*: эпизод убийства Осириса)<sup>9</sup>.

Первоначально Синесий предполагал написать только одну книгу (= *λογος*), но позже по просьбе «благородных мужей» (*De Prov. Prooem. 1* [88]) – вероятно, членов кружка *панэллениона* – была добавлена вторая<sup>10</sup>. В ней основное внимание уделено философским рассуждениям, главная же идея – показать восстановление Справедливости путем вмешательства Провидения в людские дела.

## ПРОВИДЕНИЕ

В трактате мы встречаем мотивы пророчества и Апокалипсиса – как в смысле «конца света», так и в смысле откровения. Первое дано отцом Осириса (у Синесия он назван *Тавром*) в его длинной речи к сыну (*De Prov. I. 9–11*): он говорит о царском предназначении сына, и о том, что его подстерегает коварство брата. Он предсказывает весь ход событий и то, что ожидает Осириса. Для противоборства злу необходимо быть разумным и сильным правителем (которому также должны сопутствовать Добродетель и Удача (*De Prov. I. 10. 10*)). Осирис не внимает этому предупреждению, и весьма снисходителен к Тифону (*De Prov. I. 8. 5*). Здесь

<sup>2</sup> *De Prov. I.1.1*: *λόγος ἱερός*; ср. II. 5.1: *ἱερολογία*

<sup>3</sup> Слог Синесия высоко оценил еще Фотий в «Библиотеке». О риторическом стиле Синесия в духе «второй софистики» см.: Nose 2012, 12–16.

<sup>4</sup> Об этом подробно см.: Пржигодзкая, Банников 2014.

<sup>5</sup> Дворецкий 1958, 1113–114.

<sup>6</sup> Дворецкий 1958, 1034.

<sup>7</sup> Liddel-Scott 1996, 1058, 1151: *μῦθος* (tale, story, narrative, fiction, legend, myth: Herod. II.62: «священное сказание») может употребляться как противопоставление *λόγος* (historical truth), так и без различения правды и фиктивной, неправдивой истории (Herod. II.45 («нелепые сказания»), ср. Herod. II.99: «рассказы [египетских жрецов]»). Соответственно *λογος* близок по своему первому значению к *μῦθος*.

<sup>8</sup> Cameron 1993, 143–144. Таковыми являются «философ» и «первосвященник».

<sup>9</sup> Tornau 2017, 182–183. Плутарх пишет, что у богов следует просить всякого блага, а более всего – знания о них самих (Plut. Dio, 2, 351E).

<sup>10</sup> Cameron 1993, 174.

показаны два символа идеального правителя, указывающие на соединение в нем мудрости и силы (*De Prov.* I. 11. 1; cf. 10. 11: ἰσχυρὸς καὶ σοφία): изображения *сфинкса* (*De Prov.* I. 11. 2) и двуликого *Гермеса* в виде юноши и старца<sup>11</sup>. В случае со сфинксом, очевидно, помимо цитаты из Плутарха<sup>12</sup>, следование давней греческой традиции видеть в сфинксе символ всего таинственного и загадочного (*Clem. Alex. Strom.* V. 5. 31. 5). Относительно Гермеса сложнее; точного соответствия в египетской и античной традиции нет. Исследователи обращают внимание на отрывки из герметических сочинений, в частности, «Асклепия» (*Asclep.* 37), где фигурируют два Гермеса: молодой – Гермес Трисмегист, и его тезка и предок Тот-Гермес, чьи сочинения внук записал на греческом языке<sup>13</sup>. На появление образа двуликого Гермеса могло повлиять представление египтян о цикличном возрождении солнечного божества: так, на магических стелах Хора на крокодилах, которые располагались в том числе в египетских храмах, было изображение юного бога (Хора) и старого (бородатого Бэса)<sup>14</sup>. В целом представление о мудрости правителя, его самоконтроле и великодушии, но притом карающей деснице уходит корнями в египетскую древность<sup>15</sup>. Отсылка к «египетской мудрости», которая встречается практически у всех авторов греческой интерпретации со времен Платона, особенно характерна для традиции Герметики (Египет как образ неба и храм мира: *Asclep.* 24).

Второе пророчество дано в финальной части первой книги. Здесь действующим лицом является *некий серьезный* человек, свободный от общественного служения, склонный к деревенской жизни и философии (*De Prov.* I. 18. 1: τὴν εἰς ἐμβριθῆς... ὑπὸ φιλοσοφίας ἀγροικότερον ἐκτεθραυμένον)<sup>16</sup>. В тексте он именуется *чужестранец, странник* (ὁ ξένος), или просто – этот [человек] (οὗτος)<sup>17</sup>. Собирательный образ чужестранца имеет, безусловно, некоторые автобиографические черты (любовь к дорическому ладу, благоволения Осириса = Аврелиана)<sup>18</sup>, но в целом он – полностью вымышленный. Этот праведник и ритор яростно критикует правление Тифона и превозносит Осириса, из-за чего впадает в немилость (*De Prov.* I. 18. 2–4).

Но его утешает некий *бог*, который лично является ему и дает пророчество относительно судьбы Египта в виде ряда символов. Первый – неизреченный (*De Prov.* I. 18. 4: σύμβολον ἄρητον τοῦτο): «Скипетр Египта поднимет когти диких зверей и склонятся вниз головы священных птиц». Возможно, что в данном случае Синесий указывает на некую иероглифическую надпись, смысл которой – в повержении врагов (= диких дверей) и торжестве царской власти (= скипетр, священные птицы). Будущее показывается в изображениях и священных текстах; особые приметы времени можно найти в таинственных иероглифах. Чужестранец

<sup>11</sup> Тот же символ выведен в Synes. *De regno* 7.

<sup>12</sup> Сфинксы, выставленные перед храмами, символизируют тайную мудрость египтян в их учении о божественном (Plut. *DIO* 9, 354 C).

<sup>13</sup> Hose 2012, 29, Anm.109; Cameron, Long 1993, 357, n.120. Ср. Feder 2012, 185: нет египетской традиции, только влияние герметизма.

<sup>14</sup> Берлев, Ходжаш 2004, 347.

<sup>15</sup> Simpson 2005, 155–157 («Поучение царю своему сыну Мерикара»).

<sup>16</sup> По образу жизни этот «сельский философ» напоминает киника (Hose 2012, 120, Anm.83).

<sup>17</sup> По смыслу часто переводят «философ» (Hose 2012, 85).

<sup>18</sup> Cameron, Long 1993, 374, n. 204. Ср. сообщение Диодора о том, что Осирис возвел Гермеса в сан советника и иерограммата (Diod. I.16.2–17.3)

видел надписи (τήν γραφήν), начертанные на обелисках и священных оградах храмов, а бог разъяснил ему значение иероглифов (*De Prov.* I. 18. 8: ὁ δὲ θεὸς αὐτῷ καὶ τὴν διάνοιαν τῆς ἱερογλυφίας ἠρμήνευσε). В этом можно видеть явную отсылку к герметической традиции: дарование тайного знания (γνώσις) через откровение Гермеса Трисмегиста<sup>19</sup>. Здесь явное указание на герметическую традицию с ее трепетным отношением к передаче тайного учения в священных книгах на непонятном языке, известном только посвященным. В Герметики египетские тексты имеют тайную символику и воспринимаются как источник мудрости, некое откровение, понимание которого дается свыше<sup>20</sup>. В те времена знание иероглифического языка уже было почти забыто; в V в. н.э. его символическое «чтение» было предложено в труде Иероглифика<sup>21</sup> жрецом Гореполлоном – неоплатоником и младшим современником Синесия<sup>22</sup>. В неоплатонизме толкование скрытого смысла иероглифов играло важную роль (*Plot. Enn.* V. 8. 6; *Jambl. De myst.* VII. 1). Это отношение перенял герметизм, полагая, что иероглифические знаки имеют особую магическую силу, которой могут пользоваться только посвященные, и которая в случае обнаружения теряется<sup>23</sup>. Таким образом, вмешательство Провидения выражается в пророчестве о будущем в виде загадок и символов; откровение бога не может касаться возвращения Осириса.

Фигура чужестранца, которому дается откровение, может иметь прототип в образе учеников Гермеса – его сына Тата либо Асклепия, которых посвящают в тайное знание<sup>24</sup>. Аналогичным образом роль учителя, открывающего тайны мироздания, которую принимает на себя Тавр, является наследием герметизма: Гермес Трисмегист дает наставления своему сыну Тату в диалоге, который происходит на горе<sup>25</sup>. Даже обращение «о дитя» (ὦ παῖ: *De Prov.* I. 11. 1) сопоставимо с соответствующими фразами из герметических трактатов<sup>26</sup>. В то же время тема наставления отца/учителя встречается, конечно, и в египетской традиции Поучений<sup>27</sup>.

Мотив откровения свыше и передача тайного знания (иногда спустя несколько поколений) в высшей степени присущ герметизму<sup>28</sup>. Осирис, воспринимающий *traditio mystica* от своего отца, становится одним из звеньев в цепочке «посвященных». Эта тема особенно ярко разработана в герметических трактатах «Коре косму» и «Асклепии», где чаще всего упоминаются мистерии<sup>29</sup>. Ученики Гермеса находятся на разных стадиях посвящения (сам Гермес является первым и высшим посвященным): самый продвинутый из них – Асклепий, неопит –

<sup>19</sup> Fowden 2023, 188–189.

<sup>20</sup> Bull 2012, 419.

<sup>21</sup> Merkelbach 1995, 244–246.

<sup>22</sup> Его дед в конце IV в. был грамматиком в Александрии; не исключено, что его лекции мог слушать и Синесий (Feder 2012, 186).

<sup>23</sup> Feder 2012, 187; Bull 2012, 419–421.

<sup>24</sup> В «Жизни по Диону» Синесий упоминает Гермия (=Гермеса Трисмегиста) (*Dion* 10.5) в ряду величайших мудрецов, рассматривая его как реальное историческое лицо.

<sup>25</sup> Copenhagen 1992, 49.

<sup>26</sup> Например, «Корэ косму», где Исида наставляет своего сына Хора (SH XXIII. 70.20)

<sup>27</sup> Фоуден 2023, 140–142.

<sup>28</sup> Tornau 2017, 177.

<sup>29</sup> Bull 2012, 409–410.

Аммон<sup>30</sup>. У Синесия видно отражение этой иерархии обучаемых: Тавр – это Гермес, который, выполнив свою миссию, вернулся на небеса, Осирис – наиболее продвинутый ученик своего отца, посвященный в мистерии, чужестранец – неофит, получающий божественное откровение *ad hoc*, и не являющийся мистом.

Избрание Осириса на царство воспринимается как свидетельство заботы богов о людях (*De Prov.* I. 11. 6–7), как действие Промысла и воплощение тех добрых сил, которые совершенно чужды земному и всему злу что живет на земле (и которое стал исправлять Осирис, как только воцарился: *De Prov.* I. 12. 1). Именно поэтому Осирис был посвящен в таинство (*De Prov.* I. 8. 1: *τελετή*) богами и отцом после процедуры избрания царем. В этом заимствовании из Плутарха<sup>31</sup> можно увидеть указание либо на жреческую инициацию Осириса<sup>32</sup>, либо на египетскую традицию царской коронации<sup>33</sup>. Впрочем, в риторике поздней античности широко использовался топоним божественного благословения императора<sup>34</sup>. Позднее Осирис изображается в ссылке в образе неоплатоника/герметиста, который получил посвящение высших небесных богов и занялся созерцанием (*De Prov.* II. 4. 2). И как опытный философ Синесий рассуждает о том, что высшее таинство нас ждет в конце жизни, когда любой обретет знания, равные посвященным (*De Prov.* II. 8. 5), чему самые надежные свидетели – быстро бегущие дни<sup>35</sup>.

Синесий выстраивает систему неоплатонического трансцендентализма со сложной иерархией богов и сверхъестественных сил (*De Prov.* I. 9. 1–4). Принцип заботы богов о мире отражен в неоплатонической концепции о периодическом (но нечастом) «схождении» и «восхождении» богов», и вмешательстве их в мировые события<sup>36</sup>. Иногда оно сопоставимо с внезапным появлением актера на театральных подмостках, своего рода *deus ex machina* (*De Prov.* I. 10. 2). Красной нитью через весь текст Синесия проходит античная идея о мире как театре, в котором необходимо достойно исполнить предназначенную тебе роль, – будь ты нищий либо император (*De Prov.* I. 13. 9). Драма уже написана – актеру остается только произнести вступительное слово и сыграть (*De Prov.* II. 8. 3). Трехступенчатая система божественного – Бытие, источник блага, происходящие из него Ум и Мировая Душа – основана на учении о порождениях, или эманациях<sup>37</sup>. Высшее божество, Провидение, печется о людях посредством делегирования полномочий своим «представителям», или «порождениям», одним из которых является Осирис. В трактате «Корэ косму» второй эманацией верховного бога является Исида (SH XXIII. 64), однако Синесий, как было сказано ранее, вообще игнорирует ее образ.

<sup>30</sup> Bull 2012, 412.

<sup>31</sup> Царей египтяне избирают из жрецов либо воинов; назначенные на эту должность сразу же становятся жрецами и причастными философии (=мудрости) (Plut.DIO 9, 354B-C). Информация Плутарха, в свою очередь, восходит к Платону (Plat. *Polit.*290D-E)

<sup>32</sup> Long 2004, 110.

<sup>33</sup> Лаврентьева 2016.

<sup>34</sup> Nose 2012, 25: панегирик Назария Константину Великому и слова Августина в отношении Феодосия.

<sup>35</sup> Этой цитатой из «Олимпийских од» Пиндара (I.33–34) Синесий заканчивает свое произведение.

<sup>36</sup> Подробнее: Vollenweider 1985, 164–165.

<sup>37</sup> Старший современник Синесия философ Саллюстий (IV в.) в сочинении «О богах и мире» впервые дает неоплатоническую классификацию двенадцати богов. Специальная глава была посвящена вопросам промысла, судьбы и случайности (Лосев 1988, 339–343).

Итак, Осирис, душа которого имеет исток в благой части, предстает как своеобразный божественный посланник, исполняющий *литургию* для мира (*De Prov.* I. 10. 3: *leitourgían*; cf. I.11.4). Это указание на осуществление заботы согласуется с египетским представлениями о том, что царская власть – это прекрасная служба<sup>38</sup>, а царь – посредник между миром людей и миром богов, устанавливающий гармонию и порядок на земле. Родственные богам души, наподобие той, что у Осириса, изначально предназначены к царствованию (*De Prov.* I. 9. 6)<sup>39</sup>. О неизреченной тайне рождения царских и благородных душ говорится в трактате «Корэ косму»<sup>40</sup>, который Синесию, несомненно, был знаком. В рамках этой концепции царь – эманация высшего Ума, божество второго разряда, передающие полученное от Гермеса знание<sup>41</sup>, последний из богов, но первый из людей. Как показал Ф. Дершен, одной из самых существенных черт египетской традиции, которая сохранилась в Герметике – это представления о царе<sup>42</sup>. Сходные идеи прослеживаются у Синесия также в его речи «О царстве».

Напомним, по Синесию Тифон – слуга демонов, которые помогли ему родиться и осуществить коварный заговор против Осириса (*De Prov.* I. 16. 3–4). У Плутарха, напротив, в одном из вариантов трактовки Исида и Осирис – это великие и благие демоны, а Тифон – злой (*Plut. De Isid.* 25. 360D), причем в рамках эвгемеризма «добрые демоны» были возведены в разряд божеств за «свою доблесть» (*Plut. De Isid.* 25. 360D; 27. 361D–E). В герметических трактатах «Асклепий» (*Asclep.* 37) и «Корэ косму» также дается характеристика «промежуточной» природы Исида и Осириса, которая то близка к божественной, то удаляется от нее<sup>43</sup>. Таким образом, Синесий в собственной интерпретации неопределённой природы Осириса и Тифона (не боги и не люди) следует за богатой античной традицией.

Провидение сопоставляется со всем прекрасным, разумно устроенным и справедливым, воспринимается как воплощение красоты и гармонии, как высшая сила<sup>44</sup>. В этом отношении оно близко египетскому понятию *maat* (егип. *mꜣꜥt*), обозначающему норму, справедливость и красоту<sup>45</sup>. В «Корэ косму» упоминается царица Проноя (Провидение), которая всем управляет (*SH XXIII.* 6). Плутарх пишет о том, что все в мире содержится благодаря «...единому, все созидающему Разуму, и ... единому, всем распоряжающемуся Промыслу...» (*Plut. Dio.* 67. 378A: *ἐνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μίᾳς προνοίας ἐπιτροπευούσης*).

Что означает Провидение в контексте осирисского мифа? Падение Тифона и возвращение Осириса (как до этого – предательство и ссылка Осириса) уже предreshено и свершилось в мифологической реальности, и потому может быть осмыслено в философских категориях. Осирис добровольно предается в руки варваров и покидает Египет, чтобы снова вернуться в предначертанное судьбой время (*De Prov.* I. 16. 3: *χρόνους εἰμαρμένους ἐκστησόμενος*). Провидение

<sup>38</sup> Simpson 2005, 163 («Поучение царя своему сыну Мерикара»).

<sup>39</sup> Аналогично см.: Synes. *De regno* 27.

<sup>40</sup> Богущкий 1998, 187–189.

<sup>41</sup> Фоуден 2023, 85–90.

<sup>42</sup> Derchain 1962, 183–183.

<sup>43</sup> Богущкий 1998, 128. Tornau 2017, 194.

<sup>44</sup> См. Vollenweider 1985, 166 о неоплатоническом содержании понятия *Pronoia*.

<sup>45</sup> Bergman 1968, 181, 191.

имеет отношение к осирическому мифу в той степени, в какой это касается падения Тифона и возвращения Осириса. В контексте египетской традиции это равносильно возрождению Осириса, а в контексте исторических событий означает возвращение из ссылки консулов Аврелиана и Сатурнина<sup>46</sup>. Уже предрешенное одновременно воспринимается и как пророчество, которое должно исполниться.

### АПОКАЛИПСИС

Второй символ (пророчество), который дает бог чужестранцу-философу, по форме также является откровением. В нем говорится о том, что бедствия Египта продолжатся, пока не будут изгнаны Тифон и его сторонники (= чужеземцы), названные «чудовищами» (τῶν τεράτων) и «гигантами» (Γίγαντας); их будут преследовать и предавать огню и грому<sup>47</sup>. Провозвестником этого пророчества будет появление нововведения, безбожной религии<sup>48</sup>, от которой следует очистить оскверненный воздух огнем и водой (*De Prov.* I. 18. 5). В данном случае сопоставление с греческой гигантомахией подается как борьба с воплощениями сил хаоса и апокалиптическая угроза, с которой соединяется, впрочем, уверение в том, что чудовища погибнут от справедливого возмездия<sup>49</sup>.

Очень серьезное влияние на Синесия оказал герметический трактат «Истинное слово»/«Совершенная речь», греческий оригинал которого утрачен, и дошел до нас в латинском переводе «Асклепий» (до IV в. н.э.), а также во фрагментах коптских рукописей библиотеки из Наг-Хаммади (сер. IV в. н.э.)<sup>50</sup>. Синесий, конечно, читал произведение в оригинале. Существование текста «Истинного слова» на трех языках – греческом, латинском, коптском – говорит о большой популярности герметических сочинений в то время и о широком хождении данного произведения на территории римской империи, в частности, в Египте.

В трактате «Асклепий» (*Asclep.* 21–29) говорится о том, что Египет будет охвачен природными и общественными бедствиями, страна снова будет захвачена чужеземцами (*alienus*) – скифами, индийцами и другими варварами. Боги покинут Египет, а землю захватят демоны, но потом Бог снова все восстановит<sup>51</sup>.

Весьма вероятно, что греческий текст, с которого сделан латинский перевод «Асклепия», вдохновлялся египетскими представлениями о конце света, отраженными в многочисленных письменных источниках<sup>52</sup>. Здесь приведен весь набор «апокалиптических» страхов, испокон веков свойственных египтянам, – перевернутый социальный порядок, ниспровержение авторитета царской власти, нашествие чужеземцев, война, голод и нищета, бесплодие человеческое и природное, бегство богов, торжество злых сил, наконец, космические потрясения.

<sup>46</sup> О последнем нет речи в тексте, выведен только Аврелиан (=Осирис), который был префектом Востока и Константинополя.

<sup>47</sup> Кэмерон видит в этом сообщении об изгнании варваров указание на комету, которая была видна в Константинополе в мае 400 г. Синесий увидел в этом добрый знак – предвестие победы над Гайной (Cameron, Long 1993, 168–169).

<sup>48</sup> Намек на попытку Гайны получить в Константинополе церковь для ариан (Cameron, Long 1993, 377, n.218).

<sup>49</sup> Cameron, Long 1993, 377, notes 218–220 (в оригинале речь идет о «богинях мщения»).

<sup>50</sup> Copenhaver 1992, XXXII–XL.

<sup>51</sup> Богущкий 1998, 115–117.

<sup>52</sup> Kákosy 1981a, 67–68.

Все эти ужасающие бедствия связаны с концом нормального порядка вещей и возвращением к хаосу, и напрямую зависят от совершения либо небрежения в отношении божественных ритуалов<sup>53</sup>. Кроме того, у Синесия описание разрухи и бедствий, которые принесло правление узурпатора Тифона и чужеземцев (*De Prov.* I. 16. 4–17. 4), четко соответствует описанию в египетских текстах катастрофы и несчастий, постигающих страну после гибели Осириса (= царя). Так, в папирусе птолемеевского времени Salt 825 красочно описаны природные катаклизмы, сопровождающие это печальное событие<sup>54</sup>; в папирусе Jumilhac (римское время) акцент сделан на страхе перед экономическими и социально-политическими потрясениями<sup>55</sup>. В мировоззрении египтян природная и социальная сферы были тесно связаны; поэтому равновесие могло восстановиться только с приходом к власти нового – справедливого и законного – царя, с которого начинался «золотой век» и новый цикл истории.

Апокалиптические мотивы в герметическом тексте «Асклепия» и трактате Синесия имеют также определенные параллели с египетскими произведениями позднего и греко-римского периодов – «Демотической хроникой», «Пророчеством ягненка» и «Оракулом горшечника»<sup>56</sup>. Эти три текста, объединенные темой оракула/прорицания, связаны с предсказанием прихода благого правителя, который должен сменить царя нечестивого. Истоки подобного жанра литературы в Египте можно проследить до эпохи XII династии («Пророчество Неферти»)<sup>57</sup>.

Надо отметить, что в герметических текстах присутствовала не только египетская, но также мощная струя гностической и ближневосточной традиции (в частности, древнееврейской). Так, фигура чужеземца, жестко критикующего Тифона и взывающего его ответную ненависть (*De Prov.* I. 18. 2–4), имеет общие черты с образами иудейскими пророками, которые, вдохновляясь личным контактом с Богом, обличали неправедных царей и изрекали послания свыше<sup>58</sup>.

Следы использования Синесием текста «Асклепия» можно видеть даже в выборе наименования чужеземцев «скифами»: в герметическом трактате сказано, что в Египет вторгнутся именно скифы. Конечно, Синесий использует принятый в то время архаизирующий термин для варваров вообще и готов в частности, намекая таким образом, что его рассказ касается современных событий<sup>59</sup>. При этом в герметических текстах отсутствует фигура Тифона, а именно его Синесий как раз его считал главной причиной бедствий Египта и воплощением злой силы – как и Плутарх.

Интерес Синесия к герметической традиции и апокалиптике неслучаен: он жил в эпоху кризиса, когда рушился старый мир, и все, казалось, находилось на грани катастрофы. Можно предположить, что отчасти под влиянием герметических трактатов Синесий вводит в свое сочинение экзотическую атмосферу Египта и

<sup>53</sup> Derchain 1962, 190.

<sup>54</sup> Herbin 1989, 103.

<sup>55</sup> Vandier 1961, 129–130.

<sup>56</sup> Ладынин 2017, 76, 97–100; Moyer 2015, 129–133.

<sup>57</sup> Kákosy 1982, 604; Schlichting 1982, 1123.

<sup>58</sup> Schipper 2002, 38–39; вспомним, что некий бог явился лично чужестранцу и поведал ему о грядущих вселенских бедствиях (Cameron, Long 1993, 376, n.212).

<sup>59</sup> Cameron, Long 1993, 295. Ср. Herod. II.103, 110 о покорении Сесострисом скифов.

облекает изложение в форму иносказания. Стилизация рассказа под пророчество (конечно, *post eventum*), у Синесия преследует определенную цель. Он намекает на конкретные политические ожидания «партии Аврелиана»: правление Тифона и демонов должно скоро закончиться, причем в ближайшем, а не в отдаленном будущем.

### ЗАГАДКА О ВОЛКЕ

К апокалиптическому пророчеству примыкает «загадка о волке» (Proem. [88]. 1: τὸν λύκον αἰνίγματος), объявленной тайной, которую запрещено разглашать. Она известна чужестранцу, который понял, что сбывается предреченное богом, исполнение одного из пророчеств: Тифон попытался насадить в городе чуждую религию (= арианство). Далее говорится о том, что отныне можно узнать о судьбе Осириса в ближайшем и отдаленном будущем: когда сын Осириса Хор задумает заключить военный союз с «волком вместо льва». Но кто такой этот волк, «не благочестиво» разглашать даже в изложении мифа, поскольку это – *священное слово* (*De Prov.* I. 18. 7–8). В данном случае, очевидно, подразумевается указание на борьбу Хора с Тифоном. До этого Хор упоминается только один раз – маленький мальчик, обитающий на женской половине дворца (гинекее) со своей матерью и редко появляющийся на людях (*De Prov.* I. 13. 7). Как и в случае с Исидой, отсутствие одного из главных героев мифа симптоматично и идет вразрез с египетской традицией.

Предложение Ф. Федер а искать ключ к «загадке о волке» в «Иероглифике» Гореполлона, несмотря на весьма убедительные параллели, не имеет смысла в контексте повествования Синесия<sup>60</sup>. Иероглифы шакала и льва очень часто встречаются в храмовых текстах греко-римского периода<sup>61</sup>; лев Акер в египетской мифологии ассоциировался с солярным циклом, и его изображения рядом с Анубисом и Упуатом можно встретить на виньетке «Книги мертвых»<sup>62</sup>. Наиболее убедительное объяснение представила в свое время Дж. Лонг, которая показала, что ответ следует искать в контаминации источников, используемых Синесием. Речь идет о текстах Плутарха (*Plut. Dio.* 19. 358B–C)<sup>63</sup> и Диодора (*Diod.* I. 88. 6)<sup>64</sup>, объединенных мотивом помощи Осириса Хору в его подготовке к

<sup>60</sup> Равно как и предыдущие трактовки «загадки» (особенно это касается исторических прототипов): Feder 2012, 186–187: когда хотят изобразить человека, ненавидимого своими врагами, рисуют *волка*, который теряет кончик хвоста. Когда же хотят показать неумный гнев, то рисуют *льва*.

<sup>61</sup> Leitz 2004, 177.

<sup>62</sup> Eaton 2006, 86.

<sup>63</sup> «...как гласит предание, Осирис, явившись Гору из царства мертвых, тренировал и упражнял его для боя, а затем спросил, что он считает самым прекрасным на свете. Когда тот ответил: отомстить за отца и мать, которым причинили зло, – снова спросил, какое животное кажется ему самым полезным для того, кто идет на битву. Услышав в ответ от Гора «конь», он удивился и стал допытываться, почему конь, а не лев. Тогда Гор сказал, что лев нужен тем, кто нуждается в защите, а конь нужен, чтобы отрезать и уничтожить бегущего врага. Услышав это, Осирис образовался, ибо Гор был совсем готов для борьбы» (Трухина 1977, 257).

<sup>64</sup> «...в старину, когда Исида вознамерилась вместе со своим сыном Гором бороться против Тифона, Осирис явился из Аида на помощь сыну и жене, приняв образ волка, а когда Тифон был убит, побудители велели оказывать почести животному, после появления которого была достигнута победа» (Цыбенко 2024, 80).

сражению с Тифоном-Сетом. Общим является также образ животного-помощника в этой борьбе: у Плутарха Хор выбирает коня<sup>65</sup>, но Диодор говорит о волке, в образе которого приходит сам Осирис. Диодор в другом месте сообщает, что в поход с Осирисом отправились два его сына – Македон и Анубис, причем первый надел шлем в виде волчьей головы, а второй – песьей (Diod. I. 18. 1).

Рассказ Диодора несомненно транслирует египетскую традицию о собакообразных богах. Древнейший из них, связанный с подземным миром, – Хентиаментиу (егип. *Hnty Jmntjw*, «находящийся впереди Западных», т.е. мертвых), который почитался в Абидосе и имел облик шакала. Изображение шакалообразного Упуаута (егип. «открыватель путей»), несли впереди процессии в абидосских мистериях как олицетворение шествия Хора, мстителя за своего отца<sup>66</sup>. В папирусе Jumilhas главным из шакалообразных богов, сражающихся с Сетом, был отождествленный с Хором Анубис (*Inpw* – Анубис – обозначение наследника престола у египтян)<sup>67</sup>. Когда Хор выбирает военный союз (συνμαχία) с волком, то под этим подразумевается Хор, возмужавший для битвы с Сетом.

Загадка о волке является ключом к трактовке понятия Провидения, на сей раз представленного в египетских образах: это повторяемость мифологических событий и важность окончательной победы над Тифоном. Именно в этом заключается смысл Апокалипсиса: Осирис (= Хор) возвращается, Тифон низложен, наступает «золотой век». Следовательно, загадка намекает на финал мифа об Осирисе, на триумф Хора над Сетом. Это сакральная история, поскольку она подразумевает смерть Осириса и воцарение вместо него Хора.

Нелегко определить египетские источники, на которые опирался в данном случае Синесий. Отрывки из «носителей» египетской традиции, каковыми считаются Диодор и Плутарх, могут восходить к сочинениям о Египте Гекатея Абдерского либо Эвдокса Книдского. Но информация могла быть заимствована из другого, ныне утраченного для нас произведения грекоязычной литературы, бытовавшего в Египте в первые века новой эры<sup>68</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вторая часть названия сочинения Синесия – «О Провидении»<sup>69</sup> – указывает на важность для общей концепции трактата философской модели мира, где боги лишь иногда заботятся о нем, и вмешиваются в его дела лишь в особых случаях. Примером такой модели может, с точки зрения Синесия, служить миф об Осирисе, где Провидение вмешивается в цепь событий тогда, когда страна стоит на грани катастрофы (*De Prov.* II. 1. 1). Судьба Египта соединяется с судьбой Осириса: согласно божественному откровению, возвращение благого царя следует за скорым изгнанием «скифов» из Египта. В историческом контексте это соответствует восстанию в июле 400 г. в Константинополе и изгнанию войск

<sup>65</sup> В рукописи Плутарха возможно разночтение: *λύκων* вместо *ἵππων* (Griffiths 1970, 146, n.3; ср., однако: Long 2004, 113, n.43); в таком случае здесь Хор выбирает *волка*.

<sup>66</sup> O'Connor 2009, 114.

<sup>67</sup> Vandier 1962, 32, 102, 341.

<sup>68</sup> Feder 2012, 179–181.

<sup>69</sup> Hose 2012, 24 полагает, что трактат изначально имел двойное название.

мятежного Гайны. В контексте мифологическом это отражение древнего предания о поражении Тифона/Сета и его союзников в борьбе за престол Египта<sup>70</sup>. В концепции божественного Промысла у Синесия соединяются неоплатонические и герметические представления. Основная идея – свержение нечестивого, дурного правителя и возвращение справедливого – вполне соотносится с египетской традицией, за исключением важного нюанса: в интерпретации Синесия почти отсутствует Хор, из-за чего Осирис дважды становится царем.

Помещая рассказ в мифическое прошлое, Синесий одновременно вводит апокалиптические мотивы для того, чтобы «актуализировать» развязку истории Осириса и Тифона, показать ее одновременно вселенский масштаб и злободневный подтекст. Пророчество о бедствиях «Египта» и о наступлении «золотого века», заимствованное из герметического трактата «Асклепий», закономерным образом оказалось близким египетской традиции (ведь герметизм почерпнул из нее очень много). В неоплатонической философии, составляющей основу повествования Синесия, также прослеживаются следы использования египетской, но сильно эллинизированной (александрийской) традиции<sup>71</sup>.

Синесий мог познакомиться с герметической литературой в александрийской школе Гипатии, отцу которой Феону Александрийскому приписывают комментарии на псевдоэпиграфы Гермеса Трисмегиста и Орфея<sup>72</sup>. В аллегорическую форму повествования трактата Синесия искусно включается апокалиптический сюжет, соединяя неоплатоническую трактовку с герметизмом. Благодаря весьма замысловатой комбинации художественных, риторических и философских жанров, которые использует Синесий, его сочинение можно считать особенным в ряду других авторов традиции *interpretatio Graeca*.

#### ЛИТЕРАТУРА/REFERENCES

- Bergmann, J. 1968: *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*. Uppsala.
- Berlev, O.D., Hodjash, S.I. 2004: *Skul'ptura drevnego Egipta v sobranii GMII im. A.S. Pushkina* [*Ancient Egyptian Sculpture in the Pushkin State Museum of Fine Arts*]. Moscow.
- Берлев, О.Д., Ходжаш, С.И. *Скульптура древнего Египта в собрании ГМИИ им. А.С. Пушкина*. М.
- Bogutskiy, K. 1998: *Germes Trismegist i germeticheskaya traditsiya Vostoka i Zapada* [*Hermes Trismegistus and the Hermetic Tradition of East and West*]. Kiev–Moscow.
- Богущкий, К. 1998: *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. Киев–М.
- Bull, Ch. 2012: The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition. Mystery and Secrecy. In: Ch.H. Bull et al. (eds.), *The Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*. Leiden–Boston, 399–425.
- Dechain, Ph. 1962: L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le "Corpus Hermeticum". *Revue de l'histoire des religions* 161.2, 175–198.
- Dvoretzkiy, I.Kh. 1958: *Drevnegrechesko-russkiy slovar'* [*Greek-Russian Lexicon*]. 2 vols. Moscow.

<sup>70</sup> О бегстве Тифона: Plut. *De Isid.*, 31, 363C-D; об изгнании Сета в пустыню: Матье 1996, 282.

<sup>71</sup> Merkelbach 1995, 246.

<sup>72</sup> Vollenweider 1985, 167, Anm. 303.

- Дворецкий, И.Х. 1958: *Древнегреческо-русский словарь*. В 2 т. М.
- Eaton, K. 2006: The Festival of Osiris and Sokar in the Month of Khoiak: The Evidence from Nineteen Dynasty Royal Monuments at Abydos. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 35, 75–101.
- Feder, Fr. 2012: Synesios von Kyrene und die ägyptische Mythologie. In: M. Hose (Hrsg.), *Synesios von Kyrene. Ägyptische Erzählungen oder über die Vorsehung*. Tübingen, 171–187.
- Herbin, F. 1989: Les premières pages du papyrus Salt 825. *Bull. Inst. Fr. Archéol. Orient.* 88, 95–112.
- Fowden, G. 2023: *Egipetskiy Germes. Istoricheskiy podkhod k pozdneyazycheskomu mirovozzreniyu* [*Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Worldview*]. St. Petersburg.
- Фоуден, Г. 2023: Египетский Гермес. Исторический подход к позднеязыческому мировоззрению. СПб.
- Freyberg, L.A. 1968: Egipetskie rasskazy ili O promysle [Egyptian Tales, or on Providence]. In: *Pamyatniki vizantiyskoy literatury IV–IX vv.* [*Monuments of the Byzantine Literature of the 4th–9th cc.*]. Moscow, 113–119.
- Фрейберг, Л.А. 1968: Египетские рассказы или О промысле. В сб.: *Памятники византийской литературы IV–IX вв.* М., 113–119.
- Griffiths, J. Gw. 1970: *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cardiff.
- Hose, M. 2012: Einführung in die Schrift. Text, Übersetzung und Anmerkungen. In: M. Hose (Hrsg.), *Synesios von Kyrene. Ägyptische Erzählungen oder über die Vorsehung*. Tübingen, 3–122.
- Kákósy, L. 1981: Schöpfung und Weltuntergang in der Ägyptischen Religion. In: Kákósy, L. *Selected Papers* (Studia Aegyptiaca VII). Budapest, 55–68.
- Kákósy, L. 1982: Orakel. In: W. Helck, E. Otto (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. IV. Wiesbaden, 600–606.
- Lavrentyeva, M.Ju. 2016: *Ramesseyskiy dramaticheskiiy papyrus* [*The Ramesseum Dramatical Papyrus*]. Moscow.
- Лаврентьева, М.Ю. 2016: *Рамессейский драматический папирус*. М.
- Ladynin, I. 2017: “*Snova pravit Egipet!*” *Nachalo ellinisticheskogo vremeni v kontseptsiyakh i konstruktakh pozdneegipetskiikh istoriografii i propagandy*. [“*Egypt Rules Again!*” *The Beginning of the Hellenistic Period in the Concepts and Constructs of Late Egyptian Historiography and Propaganda*]. Moscow–St. Petersburg.
- Ладынин, И.А. 2017: «*Снова правит Египет!*» *Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах позднеегипетских историографии и пропаганды*. СПб.
- Liddell, H. G. -Scott, R. 1996: *A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott. With a revised Supplement*. Oxford.
- Long, J. 2004: The Wolf and the Lion: Synesius' Egyptian Sources. *Greek Rom. Byz. Stud.* 28.1, 103–115.
- Losev, A.N. 1988: *Istoriya antichnoy estetiki. Poslednie veka* [*History of Ancient Aesthetics. The Last Centuries*]. Vol. I. Moscow.
- Лосев, А.Н. 1988: *История античной эстетики. Последние века*. Кн. I. М.
- Matye, M.E. 1996: *Izbrannyye Trudy po mifologii i ideologii drevnego Egipta*. [*Selected Papers on Mythology and Ideology of Ancient Egypt*]. Moscow.
- Матье, М.Э. *Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта*. М.
- Merkelbach, R. 1995: *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*. Stuttgart–Leipzig.
- Moyer, J. 2011: *Egypt and the Limits of Hellenism*. Cambridge.
- O'Connor, D. 2009: *Abydos: Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris*. Cairo.
- Merkelbach, R. 1995: *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*. Stuttgart–Leipzig.

- Przhigodzkaya, O.V., Bannikov A.V. 2014: Traktat Sineziya “De Providentia” v kontekste istorii Rimskoy imperii IV – nachala V v. [“De Providentia” by Sinesius in the Context of the History of the Roman Empire in the 4th – Beginning of the 5th Century]. *Vestnik Sankt-Petersburgskogo Universiteta. Istorica i arkheologia* [Bulletin of the Saint-Petersburg University. History and Archaeology] 2.3, 109–115.
- Пржигодзкая, О.В., Банников, А.В. 2014: Трактат Синезия «De Providentia» в контексте истории Римской империи IV – начала V в. *Вестник СПбГУ. История и археология* 2/3, 109–115.
- Schipper, B. 2002: ‘Apokalyptik’, ‘Messianismus’, ‘Prophetie’ – eine Begriffsbestimmung. In: A. Blasius, B.U. Schipper (eds.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*. Leuven, 21–40.
- Schlichting, R. 1982: Prophetie. In: W. Helck, E. Otto (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. IV. Wiesbaden, 1122–1126.
- Sidash, T.G. 2012: *Sinezij Kirenskiy. Traktaty i gimny* [Sinesius of Kyrene. Treatises and Hymnes]. St. Petersburg.
- Сидаш, Т.Г. 2012: *Синезий Киренский. Трактаты и гимны*. СПб.
- Simpson, W. K. (ed.) 2005: *The Literature of Ancient Egypt*. Cairo.
- Tornau, Ch. 2017: Im Namen des Gottgeziemenen: Mythen und Mythenallegorese in Plutarchs De Iside et Osiride und im Corpus Hermeticum. In: M. Erler, M. Stadler (eds), *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*. Berlin–Boston, 175–197.
- Trukhina, N.N. 1977: Plutarkh, Ob Iside i Osirise. Perevod i kommentariy N.N. Trukhinoy pod red. A.Ch. Kozarzhevskogo [Plutarch, Moralia. On Isis and Osiris. Translation and Commentary by N.N. Trukhina under the editorship of A.Ch. Kozarzhevsky]. *Vestnik drevney istorii* [Journal of Ancient History] 3, 244–263; 4, 229–249. Moscow.
- Трухина, Н.Н. 1977: Плутарх, Моралии. Об Исиде и Осирисе. Пер. и комм. Н.Н. Трухиной под ред. А.Ч. Козаржевского. *ВДИ* 3, 244–263; 4, 229–249.
- Tsybenko, O.P. 2024: *Diodor Sitsiliyskiy. Istoricheskaya biblioteka. T. I. Perevod, stat'ya, kommentatii O.P. Tsybenko* [Diodorus Siculus. Library of History. Vol. I. Translation, Paper and Commentary by O.P. Tsybenko]. St. Petersburg.
- Цыбенко, О.П. 2024: *Диодор Сицилийский. Историческая Библиотека. Т. I. Пер., статья, комм. О.П. Цыбенко*. СПб.
- Vandier, J. 1961: *Le Papyrus Jumilhac*. Paris.
- Vollenweider, S. 1985: *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*. Göttingen.

APOCALYPSE AND PROVIDENCE IN SYNESIUS' TREATISE  
*DE PROVIDENTIA* AND THE TRADITION OF *INTERPRETATIO GRAECA* (Part 2)

Olga A. Vasilyeva

*Institute of Word History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;  
Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow, Russia*

*E-mail: olga.vassilieva@arts-museum.ru*

The second part of the article, dedicated to Synesius' treatise "Egyptian Tales, or on Providence", illuminates the specifics of the philosophical model constructed in the work, to which historical events and mythological characters are adapted. An example of such a model from Synesius' perspective is the myth of Osiris; here, the gods care for the world only occasionally, and Providence intervenes in the chain of events only when the country is on the brink of catastrophe. The allegorical narrative form skillfully incorporates an apocalyptic plot borrowed from "Asclepius", which combined Neoplatonic interpretation with Hermeticism. The concept of the departure and return of the gods, and King Osiris as a divine emanation, belongs to the ancient philosophical tradition, but in some ways resembles the Egyptians' ideas about the departure of the god Ra, who left behind a king as an intermediary between the world of gods and humans. The combination of the myth of Osiris with the apocalyptic tradition in Synesius finds direct parallels in Egyptian beliefs. The prophecy of Egypt's decline and ruin reflected the general pessimism of the late antique era, but with hope for the return of a golden age. Thanks to the highly intricate combination of artistic, rhetorical, and philosophical genres that Synesius employs, his work can be considered unique among other authors of the *interpretatio Graeca* tradition.

*Key words: interpretatio Graeca, Synesius of Cyrene, De Providentia, Osiris, Hermes Trismegistos, Asclepius, hermetism, Apocalypses*

*Acknowledgements: Russian Science Foundation, project no. 24-18-00378*

---

---