Филон Александрийский

О гигантах

[1] «И стало, когда начали люди многие бывать на земле, и дочери родились им» (Быт. 6:1). Стоит, я думаю, задаться вопросом, почему после рождения Ноя и его сыновей род наш становится многолюдным. Однако этому, возможно, не трудно найти причину: ведь всегда, когда появляется нечто редкое, изобильно обнаруживается и его противоположность.

[2] Так, одаренность одного раскрывает бездарность десятков тысяч, и все, к чему приложено искусство и знание, благое и прекрасное, будучи немногочисленным, выявляет бесконечное множество неискусного, неумелого, несправедливого, и одним словом – дурного, которое прежде было сокрыто тенью.

[3] Разве ты не видишь, что и солнце во вселенной – одно, но своим сиянием рассеивает многотысячную и глубокую тьму, нависшую над землей и морем? Так что естественно, что рождение праведного Ноя и его сыновей открывает множество неправедных, ведь по некоей природной закономерности противоположность лучше всего познается с помощью своей противоположности.

[4] Неправедные никогда не сеют в своей душе мужского потомства, но от природы своей родят женское, потому что они немужественны, слабы и изнежены мыслями. И не посадили они ни одного дерева добродетели, которое бы неизбежно приносило прекрасные и благородные плоды, но только деревья порока и страстей, выпускающие женовидные побеги. [5] Вот почему говорится, что эти люди родили дочерей, а сына никто из них не родил. Ведь когда праведный Ной дает мужское потомство, заключающееся в том, что он следует совершенному, верному и поистине мужскому разуму, тогда обнаруживается, что неправедность «многих» рождает исключительно женское, так как невозможно, чтобы от противоположностей происходили вещи тождественные, а не точно так же противоположные друг другу.

[6] «Увидев же ангелы Божии дочерей человеческих, что они красивы, взяли себе жен, от всех, которых избрали» (Быт. 6:2).

Моисей обычно называет ангелами тех, кого другие философы зовут демонами: на самом же деле речь идет о душах, парящих в воздухе.

[7] И никто пусть не подумает, что эти слова – миф. Космос по необходимости должен быть целиком одушевлен во всех своих частях, так чтобы каждый из первичных его элементов содержал свойственные и подходящие ему живые существа: земля – сухопутные, море и реки – водоплавающие, огонь – огнеродные (говорят, что они преимущественно водятся в Македонии), а небо – звезды.

[8] Ведь и они – целиком души, несмешанные и божественные, почему и движутся по кругу, движением, наиболее свойственным уму, ибо каждая из них – чистейший ум. Итак, и воздух должен быть обязательно наполнен живыми существами. Они не видимы нам, потому что и сам воздух не ощущается зрением. [9] Однако бессилие зрения вообразить себе образы душ не означает, что душ в воздухе нет: просто их нужно воспринимать умом, чтобы подобное созерцалось подобным. Ибо как нам рассуждать? [10] Все сухопутные и водоплавающие не живут воздухом и духом? Ну и что? Разве когда воздух заражен, не возникает среди них моровых эпидемий, как если бы воздух был им всем причиной жизненных сил? А когда он здоровый и безвредный, что большей частью бывает при северном ветре, разве они, дыша этим более чистым воздухом, не прибавляют себе срока и сил жизни? [11] Так возможно ли, чтобы то, чем одушевлено все – и водоплавающее и сухопутное – само было бы пустынно или лишено душ? Конечно, нет, но, напротив, если бы все остальное оказалось бесплодным на живые существа, то воздух один должен был бы рождать их, исключительной милостью Создателя принимая от Него душевные семена.

[12] Итак, одни души сошли в тела, а другие не сочли для себя достойным соединяться ни с одной из частей земли. Этими освященными и приверженными почитанию Отца душами Создатель пользуется как помощниками и служителями в деле попечения о смертных.

[13] А первые, сойдя в тело как в реку, или тонут, затянутые мощнейшим водоворотом, или, сумев справиться с течением, сначала выплывают, а потом вновь взлетают туда, откуда начался их путь.

[14] Это – души подлинных философов, от начала до конца стремившиеся умереть в телесной жизни ради приобщения жизни бестелесной и нетленной близ Невозникшего и Нетленного.

[15] А потопленные души принадлежат всем остальным людям, тем, кто пренебрег мудростью, отдав себя вещам непостоянным и случайным, из которых ни одна не имеет отношения к самому главному в нас – душе или уму, но все к сопряженному с нами мертвецу – телу, или к тому, что еще более бездушно, чем оно – имею в виду

славу, деньги, власть, почести, и все остальное, что ваяют или живописуют те, кто, не видев истинно прекрасного, был обманут ложным мнением.

[16] Итак, сознавая, что «души», «демоны» и «ангелы» суть различные имена, за которыми лежит одна и та же сущность, ты снимешь с себя тягчайший груз суеверия. Ведь будет правильно, если ты составишь об ангелах такое же понятие, какое у людей сложилось о демонах, которых они делят на добрых и злых, и о душах, которых они считают хорошими или дурными. А именно, что есть среди них достойные своего именования – некие посланцы от людей к Богу и от Бога к людям, священные и неприкосновенные ради беспорочного и прекрасного этого служения, а есть, наоборот, нечестивые и недостойные своего именования. [17] Словам моим свидетельствует сказанное гимнографом в песне: «Послал на них ярость гнева своего, ярость и гнев и скорбь, послание ангелами сквернными» (Псалм. 77:49). Это и есть те сквернавцы, которые, выступая под именем ангелов, не познали дочерей верного разума – наук и добродетелей, но увиваются за смертными отродьями смертных людей – удовольствиями, хотя в тех и нет никакой подлинной красоты, созерцаемой единственно мыслью, но только поддельная привлекательность, обманывающая чувства.

[18] Причем не все берут всех дочерей, но некоторые – некоторых, «которых избрали» себе из десятков тысяч. Одни выбирают удовольствия зрения, другие – слуха, третьи – вкуса и желудка, некоторые – те, что пониже желудка, тогда как многие умудрились взять себе такие, которое отселены друг от друга чрезвычайно далеко, так как вожделения, которые они в себе питают, бесконечно растяжимы.[1] Итак, неизбежно разнообразен выбор разнообразных удовольствий, из которых разные оказываются в родстве с разными.

[19] В таковых не может пребыть и увековечиться Дух Божий, как поясняет и сам законодатель, говоря: «И сказал Господь Бог: не пребудет Дух мой в человеках вовек, потому что они суть плоть» (Быт. 6:3). [20] Ибо бывать он иногда бывает, но пребыть навсегда у большинства из нас не может. Ведь кто настолько лишен ума или души, чтобы никогда, ни вольно, ни невольно, не получить понятия о наилучшем? Даже к самым отверженным часто внезапно прилетает представление о прекрасном, хотя они и не могут поймать и удержать его при себе.

[1] Перевод с учетом конъектуры Вендланда.

[21] Ведь оно тут же уходит от них, отвернувшись от пришлых поселенцев, извративших закон и правду, к которым оно и не пришло бы никогда, разве только затем, чтобы изобличить в том, что вместо прекрасного они избирают позорное.

[22] Выражение «Дух Божий» употребляется в одном смысле по отношению к воздуху, текущему от земли, который есть третий элемент, парящий над водой, – почему [законодатель] и говорит в «миротворении»: «Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:2): ведь воздух, поднимаясь, по причине своей легкости несется вверх, отталкиваясь от воды как от основания. А в другом смысле, так именуется совершенное знание, которому естественным образом причастен всякий мудрец.

[23] Поясняет же он это на примере мастера и создателя священных предметов, говоря о нем что «призвал Бог Веселиила и исполнил его Духом Божиим, мудростью, разумением, знанием о всякой вещи размышлять» (ср. Исх. 31: 2-3), так что в этих словах заключено определение того, что́ есть Божественный Дух.

[24] Таков и Дух Моисея, который находит на семьдесят старейшин, чтобы они выделились из среды прочих и нравственно усовершенствовались. Они и старейшинами-то настоящими стать не могут, не приобщившись этого всемудрого Духа, ибо сказано: «возьму от Духа, который на тебе, и возложу на семьдесят старейшин» (Ср. Чис. 11:17).

[25] Но не думай, что дух взимается усекновением и разделением, но как взимается огонь от огня, который, даже если зажжет тысячи факелов, остается таким же, каким был, не претерпев ни малейшего ущерба. Вот такова и природа знания: оно, научая всех своих учеников и друзей, само ни в чем не становится меньше, а зачастую даже усугубляет свое совершенство, подобно источникам, которые, как говорят, становятся только слаще, если из них черпают воду.

[26] Дело в том, что постоянное общение с другими, через упражнение и тренировку, приводит к полному совершенству. Конечно, если бы собственный дух Моисея или какого-нибудь другого рожденного должен был распределиться среди такого числа знакомцев, то он бы уменьшился, раздробленный на столь большое количество частей. [27] Но ведь на нем Дух мудрый, Дух божественный, Дух неотсекаемый, Дух неделимый, Дух совершенный, Дух все везде собой наполняющий. Таковой, принося пользу, не терпит вреда и, уделяя от себя другим и прибавляясь им, не умаляет ни разумения, ни знания, ни мудрости своей.

[28] Поэтому-то Дух Божий бывать в душе может, но пребыть навсегда, как мы сказали, не может. И чему удивляться? Не духом только, но и вообще ничем другим невозможно владеть надежно и крепко, когда дела человеческие колеблются, перевешивая то в одну, а то в другую сторону, и постоянно испытывают всякие перемены. [29] А основная причина незнания – плоть и наша к плоти родственная склонность. Да он и сам подтверждает это, говоря, что не может Дух Божий пребыть [в человеках] «потому что они суть плоть». И хотя брак, воспитание детей, необходимость добывать средства к жизни, бесславие вкупе с безденежьем, занятия, как частные, так и общественные, и тысячи других вещей также заглушают ростки мудрости, не дав ей расцвести, [30] все же ничто не является для ее роста препятствием столь серьезным, как природа плоти. Именно она лежит как бы неким основанием незнания и невежества, первым и главным, на котором зиждется все то, что я назвал. [31] Ведь души бесплотные и бестелесные, проводя дни в театре вселенной, беспрепятственно наслаждаются божественными зрелищами и звуками, к которым испытывают ненасытную любовь. А души, которые влачат на себе ношу плоти, не могут под ее тяжестью и давлением глядеть вверх на небесные круговращения, но, притянутые за выю вниз, оказываются вынужденно укорененными в земле, наподобие четвероногих.

[32] Поэтому законодатель, решив уничтожить противозаконные и чудовищные связи и смешения, начинает таким вступлением: «Человек человек ко всякому родственному плоти его [да] не подойдет, чтобы открыть стыд. Я – Господь» (ср. Лев. 18:6). Как лучше можно побудить к тому, чтобы презирать плоть и родственное плоти, чем этими словами? [33] Впрочем, он не только отвращает, но и решительно утверждает, что истинно человек никогда по доброй воле не подойдет к милым и родным телу удовольствиям, но будет всегда соблюдать от них отчужденность. А то, что он не один, а два раза говорит «человек человек» означает, что имеется в виду не тот, который состоит из тела и души, а тот, который живет в соответствии с добродетелью. Ведь истинным человеком в действительности является именно таковой, про него и некто из древних, зажегши днем светильник, сказал, отвечая на вопросы встречных: «ищу человека».

[34] А подходить не ко «всякому» родственному плоти означает поступать в соответствии с необходимостью. Кое-что ведь приходится допускать, как, например, те нужные вещи, пользуясь которыми,

мы сможем вести безболезненную и здоровую жизнь. Однако от лишнего надо решительно отказываться, потому что оно возжигает вожделения, которые огнем пожара молниеносно пожирают все достойное. [35] Итак, пусть желания раздражаются не на все, милое плоти: ведь удовольствия, неприручаемые, частенько, ластясь, как собаки, наносят исподтишка неисцелимые укусы. Так что давайте разгоним большую и нескончаемую толпу непримиримых врагов, оказывая предпочтение перед родственниками тела подруге добродетели – умеренности. А если какой-либо случай порой вынудит взять больше того, что в меру и достаточно, то, по крайней мере, не будем подходить к этому «сами». Ведь он говорит: «Да не подойдет сам, чтобы открыть стыд».

[36] А что это значит, стоит раскрыть. Часто люди, не стремясь добывать деньги, оказываются обладателями больших состояний; другие, не ища славы, удостаиваются общественных похвал и почестей; третьи, не мечтая ни о какой силе, приобретают физическую мощь.

[37] Так вот, пусть все они научатся не подходить мыслью ни к чему из названного, то есть не восхищаться этим и не одобрять сверх меры, считая, что все это – деньги, слава, телесная сила – не только не благо, но и большое зло. Дело в том, что сребролюбцам сродно идти навстречу деньгам, честолюбцам – навстречу славе, любителям состязаний и гимнастических упражнений – навстречу силе, ведь лучшее, душу, они отдали худшему, бездушному.

[38] И наоборот, те, кто пребывают внутри себя, являют блестящие и вожделенные удачи подчиненными уму как их руководителю: принимают их для поправления жизни, когда те приближаются, но не идут к ним сами, если они отстоят далеко, потому что могут быть счастливы и без этого.

[39] А тот, кто за этим гонится и не хочет упустить, покрывает философию постыдной славой – почему и сказано «открыть стыд». Ведь разве не явен и не очевиден позор тех, кто называют себя мудрецами, но продают мудрость и, поступая как рыночные зазывалы, сбывают по дешевке то маленькую лемму, то приятное, но вводящее в заблуждение рассуждение, то неверную надежду, не основанную ни на чем твердом, а иногда и обещания, которые ничем не отличаются от сновидений?

[40] Добавленные же слова «Я – Господь» сказаны прекрасно и глубоко воспитательно. Ведь он хочет сказать: «Сравни, благородный человек, благо плоти с благом души и вселенной», и увидишь,

что благо плоти – это неразумное наслаждение, а благо души и вселенной – ум всего, Бог. [41] Впрочем, второе такое несопоставимое сопоставление, вводящее в обман близким подобием, еще надо поискать. Конечно, если кто-нибудь не станет утверждать, что поистине тождественны друг другу одушевленное и неодушевленное, разумное и бессловесное, гармоничное и негармоничное, чет и нечет, тьма и свет, день и ночь – и все остальные противоположности.

[42] Впрочем, даже если и они обнаруживают некое родство, благодаря общей причастности возникновению, то Бог не похож даже на самое лучшее из родившегося, именно потому, что оно возникло и будет претерпевать, а Он – невозникший и вечно созидающий. [43] Прекрасно не покидать строй Бога, в котором каждый рядовой отличается доблестью; не покидать и не уходить в самовольные отлучки к немужественному и расслабленному удовольствию, которое наносит вред своим друзьям и приносит пользу врагам. Ведь чудна́ его природа: желая оделить своими благами, оно тем самым наказывает, а желая отнять, приносит величайшую пользу: то есть, оно вредит, когда дает, и милует, когда отнимает. [44] Итак, душа, если станет призывать тебя какая-нибудь приманка удовольствия, уклонись и, переведя взгляд, воззрись на подлинную красоту добродетели и смотри не отрываясь, пока не проникнет в тебя желание и словно магнитом не притянет тебя и не приблизит и не привяжет к Вожделенному.

[45] Слова «Я – Господь» надо понимать не только как замену слов «Я – совершенное, нетленное и истинное благо», прилепившись которому человек отвернется от несовершенного, тленного и сопряженного с плотью, но и в смысле: «Я – глава, царь и владыка». [46] Ни подчиненным в присутствии начальников, ни рабам в присутствии владык не сподручно совершать беззакония. Ведь когда облеченные властью наказывать находятся рядом, то страх учит благоразумному поведению тех, кого не может вразумить их собственная природа. [47] Так и все наполняющий Собою Бог – рядом, а следовательно, прежде всего, устыдившись его пристального ока и близкого присутствия, – а если не устыдившись, то хотя бы убоявшись непобедимой силы владычества его, страшной и неумолимой в наказаниях, когда он решает воспользоваться карательной способностью, – успокоимся от беззаконий, чтобы и божественный дух мудрости не легко ушел бы от нас, но пребыл бы с нами долгое время, как и у Моисея мудреца.

[48] Ибо Моисей, стоит ли он, сидит ли, имеет самое мирное состояние, будучи по природе своей менее всего подвержен изменениям и переменам. Сказано ведь, что «Моисей и кивот и не сдвинулись» (ср. Чис. 14:44), – или потому что мудрец не отделим от добродетели, или потому, что ни добродетель нельзя подвигнуть, ни добродетельного изменить, но оба крепко стоят на твердыне верного разума. [49] И снова, в другом месте: «Ты же здесь стань со Мною» (Втор. 5:31). Это – пророчество, сказанное пророку. Оно означает, что непоколебимы те устойчивость и покой, которые находятся близ вечно неколебимо стоящего Бога, ведь здравый канон неизбежно выпрямляет то, к чему его прикладывают. [50] Поэтому, думается, и чрезмерная спесь, по имени Иофор, поразившись непреклонному, неизменно ровному и во всех отношениях тождественному выбору мудреца, негодует и спрашивает такими словами: «Почему сидишь один ты?» (Исх. 18:14). [51] Дело в том, что видя непрерывную войну, которую в мирное время люди ведут между собою не только на уровне народов, государств и городов, но и отдельных семей, а вернее каждого отдельного взятого человека, и ужасную и жестокую бурю, которая царит в их душах, взметаемая ураганом жизненных обстоятельств, справедливо поражаешься, если кто-то во время бури может хранить безоблачность, а в качке бушующего моря – штиль.

[52] Ты видишь, что даже архиерею слову, который может проводить свое время и досуг со священными учениями, не разрешено ходить к ним во всякое время, но разве что один раз в год (Лев. 16:2, 34)? Ведь то, что сопряжено со словом произносимым, – не твердо, ибо двоица, тогда как самое надежное – беззвучно, одной душой созерцать сущее, поскольку это согласуется с неделимой монадой. [53] Так что во многих, то есть наметивших много жизненных целей, не пребывает божественный Дух, даже если и посещает их ненадолго. Он остается лишь с одним видом людей, которые, совлекши с себя все одежды становления и самую внутреннюю завесу и покров мнения, освобожденной и обнаженной мыслью пойдут к Богу. [54] Так Моисей, укрепив свой шатер вне стана и всякого телесного лагеря (Исх. 33:7), то есть, непоколебимо утвердив мысль, начинает поклоняться Богу и, войдя во мрак, безвидное место, пребывает там, посвящаемый в священнейшие таинства. Однако становится он не только мистом, но и гierофантом и учителем божественных обрядов, которые он изъяснит очистившим свой слух. [55] Итак, ему всегда сопутствует божественный Дух, ведя его прямыми путями, а от других, как я сказал, очень быстро отходит. Он и продолжительность их жиз-

ни ограничил числом в сто двадцать лет, ведь [Моисей] говорит: «Будут дни их сто двадцать лет» (Быт. 6:3).

[56] Однако и Моисей преселяется от смертной жизни по достижении того же возраста (Втор. 34:7). Как же объяснить, что люди повинные живут так же долго, как и величайший мудрец и пророк? В настоящий момент довольно будет сказать, что омонимы вовсе не во всем подобны друг другу, а часто даже относятся к совершенно разным родам; и что порок и добродетель могут быть равны числом и годами (в подтверждение чего и вводится [образ] двойни), но при этом иметь независимые и далеко разошедшиеся способности.

[57] Подробный же разговор о значении ста двадцати лет мы отложим до сочинения, посвященного исследованию всей жизни пророка, в котором у нас будет возможность погрузиться в его тайны. Теперь же перейдем к следующему.

[58] «В те дни на земле были гиганты» (Быт. 6:4). Возможно, кто-то полагает, что законодатель имеет в виду мифы, сложенные поэтами о гигантах, хотя он неизмеримо далек от того, чтобы сочинять мифы, и считает достойным идти след в след самой истины.

[59] Потому-то он и изгнал из своего государства славные и изящные искусства – живопись и скульптуру, что, погрешая против природы истины, они посредством зрительного восприятия искусно внушают доверчивым душам ложь и выдумки.

[60] Итак, он, конечно, не вводит в повествование никакого мифа о гигантах, но хочет показать тебе, что люди делятся на земных, небесных и божьих. Земные люди – это охотники за телесными удовольствиями, которые проводят свою жизнь в наслаждении ими и стремятся ко всему, что способствует каждому из них.

Небесные люди – это все, кто владеет искусствами и знаниями и любит учиться, потому что небесное в нас, то есть разум (ведь и все, что на небе, – разум), занят общеобразовательными дисциплинами и вообще всеми остальными специальными знаниями, заостряя и оттачивая, а также упражняя и укрепляя себя в умопостигаемых предметах. [61] Божьи же люди – священники и пророки, которые не сочли достойным приобщиться к государству, которое в мире, и стать гражданами мира, но, превзойдя все чувственное, переселились в умопостигаемый мир и обосновались в нем, приписанные к государству нетленных и бестелесных идей.

[62] Например Авраам, пока проводил время в земле мнений халдейских и звался Аврам, до своего переименования, был человеком

небесным, исследующим возвышенную и эфирную природу и философствующим о небесных явлениях с их причинами и всяких такого рода вещах. Поэтому и имя у него было родственное занятиям: Аврам в переводе значит «отец надземный», а это – имя всячески все надземное и небесное обозревающего отца-ума, тогда как отец смешения – ум, простирающийся до эфира и еще далее. [63] Когда же он, достигши нравственного совершенства, должен будет сменить имя, то становится человеком Божиим, согласно данному ему пророчеству: «Я – Бог твой. Будь угоден предо Мною и будь безупречен» (Быт. 17:1). [64] Если же Бог мира и Бог единственный по исключительной милости особым образом также и его Бог, то и он, разумеется, Божий. Ведь Авраам, рассуждение добродетельного, в переводе значит «избранный отец звука», ведь он избран и очищен и отец гласа, которому мы все созвучны. А такой жребием отдан одному Единому Богу, спутником которого став, он пролагает прямую тропу всей жизни, идя истинно царским путем, принадлежащим единственному царю и вседержителю, и не уклоняясь и не сворачивая ни в какую сторону.

[65] А дети земли, столкнув ум с пути рассуждения и превратив его в бездушную и неподвижную природу плоти, – ведь, как говорит законодатель, «стали двое в плоть едину» (ср. Быт. 2:24), – сделали фальшивой прекраснейшую монету и покинули лучший и родной строй, дезертировав к худшему и враждебному, а начал это дело Нимрод. [66] Ведь законодатель говорит, что «Он начал быть гигантом на земле» (Быт. 10:8). Нимрод же переводится как «дезертирство»: ведь недовольно было распроклятой душе остаться на нейтральной стороне, но, примкнув к врагам, она подняла оружие против друзей и стала воевать против них, открыто начав враждебные действия. Поэтому в качестве начала царства [Моисей] приписывает Нимроду Вавилон, а Вавилон значит «перемещение», что родственно дезертирству и по слову и по делу, ведь всякому дезертирству предшествует перемена и перемещение мысли. [67] А следовательно, можно утверждать, что, согласно священнейшему Моисею, порочный не только беглец, лишенный дома, города, твердыни, но еще и дезертир, а добродетельный – надежнейший соратник. Довольно в настоящее время поговорив о гигантах, обратимся к следующей части рассуждения. А это следующее.

КОММЕНТАРИИ[2]

(§ 1)

Стоит... задаться вопросом – в платонической традиции комментария подобные слова вводят проблему, требующую разрешения. Ср. Procl. *In Tim.* I, 266, 21; I, 325, 14; *In Parm.* 11,23; 13,34; 73,7. См.: *Dillon J.* The formal Structure of Philo's allegorical Exegesis // Two Treatises, 77–88, 82, 84.

(§ 2)

Так, одаренность одного раскрывает бездарность десятков тысяч – противопоставление одаренного философа бездарной толпе восходит к Платону (*Resp.* 494a; *Theaet.* 175b) и становится общим местом платонической и перипатетической философии. В разработке этой темы Филон особенно опирается на один из пассажей «Никомаховой этики» где Аристотель формулирует мысль о том, толпа («многие», οἱ πολλοί) не имеет природного расположения (οὐ πεφύκασι) к добродетели (*EN* 1179b10–11). Ср. ком. к §§ 17, 18, 20, 37, 39, 46, 47.

все, к чему приложено искусство и знание, благое и прекрасное – ср. [Plut.] *Plac.* 879c, мысль восходит к «Тимею» 33d.

(§ 3)

солнце во вселенной – одно... Так что естественно, что рождение праведного Ноя – в иудейской «Книге Юбилеев», популярной во времена Филона, но впоследствии отвернутой еврейским и греческим каноном, подчеркивается, что Ной угодил Богу «один» (5.5 Charlesworth). Ср. также *Prob.* 72.

(§ 4)

Неправедные никогда не сеют в своей душе мужского потомства, но от природы своей родят женское – образ построен на соотнесении «мужского» с рациональным, а «женского» со страстным началом души, которое восходит к Платону (*Phaed.* 60a; 117d; *Tim.* 69c–72d). По Платону («Тимей» 90e), женщины появились в результате деградации мужских душ: те из них, которые «оказывались трусами или проводили свою жизнь в неправде (ἀδίκως)... при следующем рождении сменили свою природу (μετεφύοντο) на женскую»

[2] При составлении комментариев к трактату о «Гигантах» были учтены комментарии Джона Диллона в издании *Winston D., Dillon J.* Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit Immutabilis. Brown Judaic Studies, 25. Scholars Press, Chico (Cal.) 1983 – далее: Two Treatises.

(пер. С.С. Аверенцева). Так Платон устанавливает связь между природой пола и несправедливостью, поэтому Филон говорит, что *неправедные* дают женское потомство *от природы*.

И не посадили они ни одного дерева добродетели... – в Быт. 9:20 Ной, возделывая землю, сажает виноград, но не дерево, тем более не дерево добродетели. Образность, использованная Филоном, лучше объясняется исходя из доступных нам фрагментов «Книги Еноха» (*1Enoch* 10,3–19; 26,1 Black): В этом тексте образ Ноя связывается с деревом, приносящим превосходные плоды, праведностью и многочадием, причем совпадения наблюдаются не только на тематическом, но также и на лексическом уровне (в корнях: σπείρω, δένδρον, βλάστη, φυτεύω). Ср. также Arist. *EN* 1179b26, где душа юноши сравнивается с «землей, взращивающей семя».

(§ 5)

он следует... верному ....разуму (τέλειον καὶ ὀρθὸν λόγον καὶ ἄρρενα ὄντως μετιών) – понятие *верного разума*, как основы добродетели, популярное также в стоической философии, заимствовано Филоном из платонической традиции, см. Plat. *Phaed.* 73a; 94a (μεθέξει); *Pol.* 310c; *Tim.* 56b; Ср. Arist. *EN* 1144b22–30: «добродетель – это не только склад, согласный с верным суждением (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), но и склад, причастный ему (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου)» (пер. Н.В. Брагинской). В Среднем платонизме см. Alc. *Did.* 183. 5–7; 41. О понятии «верного разума» в стоицизме и платонизме см. *Lilla S.R.C.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 92–103.

(§ 6)

Моисей обычно называет ангелами тех, кого другие философы зовут демонами: на самом же деле речь идет о душах, парящих в воздухе – см. вступление к комментариям. См. также *Dillon J.* Philo's Doctrine of Angels // Two Treatises. P. 197–205.

(§ 7)

эти слова – миф – фраза относится к словам Моисея. Филон особенно заботился о том, чтобы Пятикнижие было воспринято греческим читателем как текст по сути философский, а не мифологический, так как античная философская традиции, особенно платонизм, противопоставляла мифологию богословию как ложь истине (см. Платон. «*Государство*» 377d–378e). В данном случае сделать это было Филону особенно трудно, так как «битвы гигантов» были специально упомянуты Платоном как один из примеров мифологического

вымысла (Resp. 378c). Интересно, что в доксографии Псевдо-Плутарха классическим примером поэтического вымысла/мифа служит рождение гигантов/титанов, описываемое Гесиодом в «Теогонии»: «Гесиод» придумал их «желая сделать богов родителями тех, кто имеет возникновение», «почему это и называется мифологическим» ([Plut.] *Plac.* 880 c). Таким образом, ремарка Филона относится к месту Септуагинты, по значению, совпадающему с цитируемым пассажем «Теогонии», – ведь ангелы становятся родителями гигантов. Ср. § 58.

Космос по необходимости должен быть целиком одушевлен... и сл. – ближайшая параллель – Alc. *Did.* 171, 18: «таким образом ни одна из частей мира не обделена душой и не лишена живых существ» (пер. Ю.А. Шичалина). В «Тимее» перечисляются четыре вида живых существ, населяющие космос: боги, птицы, рыбы и все, что ходит по земле (*Tim.* 39e–40a). В «Послезаконии» тема трактуется иначе: промежуточные между богами и людьми роды понимаются не как птицы и рыбы, а как божественные сущности, населяющие разные области неба. Так вместо птиц в воздухе оказываются «демоны», «воздушное племя», совершенно прозрачные и неявные для нас (*Epin.* 984e).

огнеродные – Аристотель (*Hist. anim.* 552b) сообщил, что на Кипре водятся животные, чуть побольше мух, крылатые, которые зарождаются и живут в огне. Отделенные от огня, они погибают. Ср. Aelian. *N. Att.* 2.2. Среди платоников, придерживавшихся трактовки «Послезакония» (см. выше), они могли пониматься как божественные сущности огня. Кто-то из древних путешественников, видимо, встретил большую популяцию этих существ в Македонии.

(§ 8)

Ведь и они – целиком души, несмешанные и божественные – Платон говорит о звездах как о божественных умных сущностях, каждой из которых присуща душа, и о том, что они образованы из огня (*Tim.* 40ad; ср. также 41d). В то же время «Тимей» отчетливо показывает, что речь идет об одушевленных телах (38e), что не позволяет говорить о звездах как о «несмешанных душах». Видимо, вопрос представлял сбой проблему в позднем платонизме (ср. Plot. *Enn.* II 1, 2). На тенденции переосмыслить представления о телесности звезд могло повлиять стоическое понимание огня как идентичного уму (SVF I 120). Подробнее см. *Dillon J.* Philo's Doctrine of Angels // Two Treatises. P. 201–203.

движутся по кругу – самым сродным уму движением – ср. Plat. *Tim.* 34a; 38c– 40b; 90 c.

воздух должен быть обязательно наполнен живыми существами – ср. *Epin.* 985b; Apul. *De deo Socr.* IX 140.

Они не видимы нам... (9) *просто их нужно воспринимать умом* – ср. Plat. *Tim.* 46d; *Epin.* 984e– 985a.

(§ 9)

воздухом и духом – букв. «воздухом и пневмой», «пневма» здесь значит «воздух», ср. [Plut.] *Plac.* 876b: «воздух и пневма употребляются синонимично». Филон прибегает здесь к характерной для него игре на значении падежа: с одной стороны, это Locativus, отвечающий на вопрос «где?», что предполагает перевод: «сухопутные/водоплавающие не живут в воздухе». С другой стороны, это Causatius, отвечайщий на вопрос «от чего?», «чем?», что предполагает смысл, переданный нами в переводе.

(§ 10)

не возникает среди них моровых эпидемий – лексика и образность, заимствованная из «Тимея» (Plat. *Tim.* 82a; 84b; 89c); ср. также Plat. *Pol.* 295d; Plut. *De Is.et Os.* 79.

(§ 11)

воздух один должен был бы рождать [живые существа] – ср. Arist. *De gener. an.* 732b28–30; 736a1; 737a8. Ср. также [Arist.] De *Mundo* 394b11; Apul. *De deo Socr.* XIII 148: daemones sunt genere animalia...corpore aeria.

принимая от Него душевные семена – согласно одной из реконструкций, ангелы называются «святым семенем» в одном апокрифическом псалме, найденном в Кумране (11Q11 col. III, DJD XXIII 192-194): "It is he, YHWH, [who] made t[his through] his [streng]th, who summons all [his] a[ngels] and all [the holy] se[ed] to st[a]nd before him".

(§ 12)

Итак, одни души сошли в тела, а другие... не сочли для себя достойным соединяться ни с одной из частей земли – о нисхождении в тело см. Plat. *Phaedr.* 246d– 248e. В то же время, ни у Платона, ни в поздней традиции мы не встречаем учения о душах, никогда не сходящих в тело (даже у Плутарха, знакомого с учением Аммония, что все демоны – души, говорится лишь о душах, усовершенствовавшихся в результате земных жизней настолько, что им удается полностью стяжать божественность и избежать последующих воплощений, ср. *De def. or.* 415b; *De deo Socr.* 593d), а само нисхождение описывается, скорее, как несчастная случайность, чем как результат сознательного выбора. Филон здесь, вероятно, руководствовался историей «Книги Еноха», в которой добрые ангелы, оставшиеся с Богом, противопо-

ставлены ангелам-предателям, а выбор последних соединиться с дочерьми человеческими описывается как сознательный (*1Enoch* 12, 15; 15, 3,6 Black).

О соединении с *землей* см. Plat. *Tim.* 42e: творя тело человека, боги «заняли у космоса частицы огня и земли, а также воды и воздуха». «Земля» имеет здесь у Филона обобщающее значение телесного.

Этими освященными (ἀφιερωθείσαις) *и приверженными почитанию Отца душами...* – определение «освященными» привносит тему священства, посвятившего свою жизнь служению Богу, ср. § 61. Лексика фразы перекликается с Plat. *Resp.* 466e–467a.

(§ 13)

...сойдя в тело как в реку – Plat. *Tim.* 43a; ср. также *Phaedr.* 248a. Образ души как плавающей триеры см. *Theaet.* 144a.

...вновь взлетели туда, откуда начался их путь. – Plat. *Phaedr.* 248e–249a. Ср. Posid. Fr. 400c9–15 Theiler.

(§ 14)

... души подлинных философов... заботившиеся о том, чтобы умереть в телесной жизни – в «Федоне» говорится, что, так как смерть – это разлучение души с телом, то настоящий философ, постоянно освобождая ум от власти тела, как бы умирает еще при жизни. Отсюда в платоновских диалогах возникает тема различия между «подлинным» и «не подлинным» философом, см. Plat. *Phaed.* 67de, *Phaedr.* 249a. Ср. также Прем. (Sap. Sol.) 3,2: «А души праведных (Δικαίων δὲ ψυχαί) в руке Божией....В глазах неразумных они казались умершими (τεθνάναι)».

жизни бестелесной и нетленной близ Невозникшего и Нетленного – мысль «Федра» (см. прим. 12), выраженная языком Аристотеля. «Невозникший и нетленный» – формула, прилагаемая Аристотелем к богу-космосу, см. *De caelo* 277b28; 284a13. К этому же философу восходит и обоснование положения о Боге как о «жизни» (ζωή), см. *Met.* 1072b26-30: «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь». Ср.также [Arist.] *De Mundo* 399b21. Эта доктрина согласуется с выражением «живой Бог», θεὸς ζῶν, часто используемым в Септуагинте: Is 37:4; Tob 13:2; Os 2:1; Ps 41:2; Dan 6:21; 27, а также *1Enoch* 3–5, 1, 3 Black.

(§ 15)

А души потопленные – образ потонувшего корабля, а не человека, ср. Plat. *Phaedr* 248a; *Theaet.* 144a; *Resp.* 611e.

к самому главному в нас – душе или уму – Plat. *Tim.* 90a.

сопряженному с нами мертвецу – телу – Диллон (Two Treatises. P. 242) указывает, что образ «мертвеца-тела», возможно, инспирирован «Протрептиком» Аристотеля (Fr. 10b Ross), где связь между душой и телом иллюстрировалась примером пленников, которых этрусские пираты привязывали к трупам.

или к тому, что еще более бездушно, чем оно... – подразумевается разделение на три рода благ – душевные, телесные и «внешние» (последний термин принадлежит Аристотелю, *EN* 1098b), т.е. не относящиеся ни к душе, ни к телу, которое берет начало у Платона (*Leg.* 661 a–d; 697b) и составляет неотъемлемую часть средне-платонической этики.Ср. Hipp. *Refut.* I 19, 15; Cic. *Acad. Post.* I 22–23; Apul. *De Plat.* 253; Stob. II 55, 9 Wachsmuth.

ваяют или живописуют те, кто не видел истинно прекрасного – «ваяют или живописуют», с одной стороны, метафора, основанная на платоновском образе, уподобляющем созерцателя идеи художнику, изучающему модедь (ср. *Phaedr.* 248bc, *Resp.* 484c); с другой – аллюзия на иудейский запрет на изобразительное искусство, отраженный уже в «Книге Еноха» (*1Enoch* 99, 7 Black). Ср. также § 59 настоящего трактата.

(§ 16)

о демонах, которых они делят на добрых и злых – это представление вошло в платоническую философию с Ксенократом (Xenocr. fr. 24 Heinze = Plut. *De def. or.* 419a), но ко времени Филона было широко распространено, ср. [Plut.] *Plac.* 882b, см. также Plut. *De Is. et Os.* 360d. Ангелы делятся на добрых и злых в «Книге Еноха», см. прим. к § 12.

суеверия – впервые термин встречается у Феофраста и определяется им как «страх демона» (*Char.* 16). Согласно Плутарху, суеверие и безбожие – два взаимоисключающих порока, противоположных добродетели благочестия (Plut. *De Superst.* 171 f; *De Is. et Osir.* 355d 2). Так же Филон: *Spec.* IV 147, *Deus* 103, 163–164. Отрицание суеверия имеет для Филона не только отвлеченно философское, но и практическое значение, так как в этом пороке нередко обвиняли иудеев (см. Jos. *C. Ap.* 208 ff; Cic. *Pro Flacco* 67; Quintil. *Inst. Orat.* 3, 7, 21) и в том числе, возможно, специально в связи с почитанием ангелов (*Goodenough E.* Jewish symbols in the Greco-Roman period, II 145–146; 161). Стоит заметить, что избавиться от «суеверия» Филон предлагает отказавшись от специфически иудейских представлений, т.е. ассимилировав их с теми, которые издавна были присущи платонической традиции. Ср. также *Cher.* 42, где обвинение в суеверии отнесено

к тем, кто не принимает его метода аллегорической интерпретации Писания, по-видимому, придерживаясь традиционных иудейских методов толкования.

(§ 17)

выступая под именем (ὑποδυόμενοι) – ср. Plat. *Gorg.* 464c–d.

смертными отродьями смертных людей – удовольствиями – отсюда и до конца трактата рассуждение строится как развернутый комментарий к пассажу «Никомаховой этики»: «Живя *страстью* (πάθει), они, конечно, ищут *присущих* им *удовольствий* (τὰς οἰκείας ἡδονάς διώκουσι) и того, что их сулит...но о *прекрасном* (τοῦ δὲ καλοῦ) и поистине доставляющем удовольствие они не имеют *понятия* (οὐδ ἔννοιαν ἔχουσιν), потому что не знают его вкуса» (*EN* 1179b13–16, пер. Н.В. Брагинской). В комментируемой фразе «дочери», отождествляемые выше со страстями вообще, отождествляются с *удовольствиями*, во-первых, в силу формулировки Аристотеля, а во-вторых, поскольку удовольствие – один из двух основных (наряду с горем) видов «страсти» (см. Plat. *Tim.* 64c–d; 69d; 91a–b. Ср. Alc. *Did.* 186, 1).

нет... подлинной красоты... но только поддельная привлекательность – Plat. *Phaedr.* 239c–d.

(§ 18)

отселены друг от друга чрезвычайно далеко (διωικισμένων) – метафора основана на «Тимее», где Платон говорит о том, что разные части души (среди них две «страстные»: гневная и вожделеющая) «поселены» в разных частях человеческого организма (см. *Tim.* 69e1; 70a1; b2), и на средне-платоническом учении о различных видах удовольствий. Это учение, сформулированное на основании многих диалогов Платона, говорит о том, что удовольствия разнообразны, и часть их причастна благу, а часть злу (Alc. *Did.* 186, 36– 187, 1). Филон хочет сказать, что некоторые люди объединяют в себе склонности к удовольствиям, которые принадлежат к очень далеким друг от друга сферам.

разные оказываются в родстве (ᾠκειωμένων) *с разными* – комментарий на тему выражения «ищут присущих им удовольствий (τὰς οἰκείας ἡδονάς)» (см. выше прим. 17). Ср. *EN* 1175a29–30: «это, пожалуй, можно видеть и по внутренней связи (συνωικειῶσθαι) каждого из удовольствий с той деятельностью, которую оно вершает», и 1175b36: «Так что, как различны деятельности, так различаются и связанные с ними удовольствия» (пер. Н.В. Брагинской). Мысль основана на учении Аристотеля о «свойственном удовольствии», οἰκεία

ἡδονή, как «деятельности, сообразной естеству, τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως» (*EN* 1153a14; 1175a31; b27; 1179b13) человека.

(§ 20)

понятия о наилучшем – тем же текстом Аристотеля (*EN* 1179b13–16, см. прим 17) продиктован переход к рассуждению о «понятии о наилучшем», ἔννοια τοῦ ἀρίστου (ср. «понятие о прекрасном», ἔννοια τοῦ καλοῦ (*EN* 1179b15) и φαντασία τοῦ καλοῦ (ниже по тексту Филона). Между тем, на основании одного из контекстов Платона (*Theaet.* 191d–e) понятие ἔννοια определялось в среднем платонизме также как знание, ἐπιστήμη (Alc. *Did.* 155, 32). (Как *знание* Дух Божий, описываемый здесь Филоном через понятие ἔννοια τοῦ ἀρίστου, эксплицитно определяется ниже, в § 22). Это отождествление позволило Филону перейти к нижеследующему образу.

внезапно прилетает ...не могут поймать и удержать его при себе – согласно одному из образных определений знания в диалоге «Теэтет» (197a– 199b), знание – это удержание в руках порхающей в клетке человеческого сознания птицы

(§ 21)

отвернувшись, ἀποστραφεῖσα – ср. Plat. *Phaedr.* 238d6: ἀποτράποιτο (у Платона речь идет о нахождении и отступлении божественного наития).

пришлых – Lev 25:23; ср. Phil. *Cher.* 108, 119-121;

поселенцев, извративших закон и правду – Прем. 12:4; Притч. 2:21. Филон аккумулирует библейскую образность, чтобы через нее выразить идею, равно свойственную платонической философии, о временном, «ненастоящем» характере жизни человека на земле.

вместо прекрасного они избирают позорное – ср. *Deus* 50, 47 и прим. к русскому переводу трактата, изданному в: ИФЕ'2002. М., 2003. С. 138–175 (см. «Список литературы» выше на с. 10); ср. также Arist. *EN* 1104b30. Норма платонической и перипатетической этики, совпадающая с нравственным императивом «Второзакония» (Втор.1:30; 2:30; 3:30).

(§ 22)

Выражение «Дух Божий» употребляется в одном смысле по отношению к воздуху, текущему от земли... – Plat. *Tim.* 32b; 49c; 56a; 60b–c; [Arist.] *De Mundo* 394b.

«*миротворении*» – κοσμοποιία, термин, которым обозначалось философское рассуждение о сотворении/возникновении мира, см. Arist. *Phys.* 196a22; Simpl. *In Phys.* 9, 330, 34; Simpl. *In Phys.* 9, 330, 16 =

Eudem. Fr. 54a Wehrli. Филон подчеркивает не мифологический, а философский характер повествования Моисея. Ср. § 7.

А в другом смысле.... совершенное знание – совершенное знание: vox platonica (*Phaedr.* 247d), которым у Платона обозначается знание, присущее богам. Филон сближает «пневму» со «знанием», очевидно, под влиянием стоического учения, в котором пневма сближалась и отчасти отождествлялась с логосом, то есть разумом. См.: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. Москва, 1995. С. 106 сл.

естественным образом причастен всякий мудрец – SVF II 90; Sext. Emp. VII 432.

(§ 23)

«призвал Бог Веселиила и исполнил его Духом Божиим, мудростью, разумением, знанием о всяком деле размышлять» – очевидно, Филон имел дело с текстом Ex. 31:3–4, отличающимся от LXX. В тексте LXX Дух Божий является подлежащим: «...и дух божий наполнил его мудростью, пониманием и знанием...»

определение того (ὁρικῶς), *что́ есть* – Согласно Аристотелю, знание того, «что́ есть» вещь, – это знание ее сущности, и оно выражается в определении (ὅρος): *Anal. Post.* 90b16; 91a1; 93b29; 94a11.

(§ 24)

старейшинами-то настоящими – Филон понимает так, что до возложения Духа «семьдесят мужей» не были истинными «старейшинами» народа. Ср. Прем. 4:7: «... не в долговечности честная старость, и не числом лет измеряется: мудрость (φρόνησις) есть седина для людей, и беспорочная жизнь – возраст старости». Филон мог опираться на этот текст, учитывая, что он имел в виду стоическое сближение пневмы и разума. О том, что старость зависит не от числа лет, а от мудрости см. также Plat. *Tim.* 22b.

(§§ 25–27)

Но не думай, что «взимание»...ни мудрости своей – аргументы и лексика пассажа воспроизводятся у Нумения (Fr.14 Des Places). Так же, как Филон, Нумений уподобляет знание светочу и причиной неоскудения называет его божественную природу. Ср. также Plot. IV 9.5; III 8.10. Ar. Did. apud Stob. II 7 13; Clem. Alex. *Strom.* VII 47, 6.

(§ 26)

если бы собственный дух Моисея ... Но ведь на нем Дух мудрый – в основе разделения лежит тот факт, что в иудейской традиции словом ruaḥ, переводимым на греческий словом πνεῦμα, обозначался как дух человека, так и Дух Бога, иногда даруемый человеку (ср., например, Ps 50:12, 13, 14, 19). При этом дух человека обычно описывается

как слабый и ничтожный, в противопоставление духу Божию. Примеры такого двойного употребления многочисленны в Hodayot, напр.: IV 29, 37; V 30, 36; VIII 14-29.

(§ 27)

Дух неотсекаемый, Дух неделимый – ср. *Deus* 22 и прим. к русскому переводу трактата.

(§ 28)

надежно и крепко – ср. Plat. *Phil.* 59b–c; Alc. *Did.* 154, 29–30.

колеблются, перевешивая то в одну, а то в другую сторону – ср. *Deus* 172–178. См. Plat. *Tim.* 52e; ср.*1Enoch* 41,1; 43,1 Black.

(§ 29)

бесславие вкупе с безденежьем – ср. Attic. Fr. 2, 103-105 Des Places.

А самая главная причина незнания (ἀνεπιστημοσύνη) – *плоть* – см. Plat. *Phaed.* 65a– 67b; ср. тж. *Theaet.* 199e; 200a.

И хотя брак, воспитание детей.... – ср. Attic. Fr. 2, 16 des Places.

(§ 31)

Ведь души, ... ненасытимой любовью – Plat. *Phaedr.* 247a, d; *Phaed.* 66e.

под ее тяжестью и давлением – Plat. *Phaed.* 81c; *Resp.* 519a-b; ср. Прем. 9:15.

укорененными в земле, наподобие четвероногих – Plat. *Tim.* 90a, 91e–92a; ср. Phil. *Det.* 85.

(§ 32)

«*Человек человек ко всякому родственному* (οἰκεῖον) *плоти его [да] не подойдет, чтобы открыть стыд. Я – Господь*» – Lev 18:6: οἰκεῖα. *Человек-человек* – в тексте LXX буквальный перевод еврейского *iš iš*, «никто».

(§ 33)

Впрочем, он не только отвращает, но и решительно утверждает – Филон основывает свою интерпретацию на прочтении и трактовке грамматической формы в тексте не одним, а несколькими возможными, часто взаимоисключающими, способами. Первую возможность двойной интерпретации дает выражение *не подойдет* οὐ προσελεύσεται: отрицание с ind. futuri означает 1) запрещение (на что Филон указывает выражением *не только отвращает*) 2) констатацию факта, относящегося к будущему (на что Филон указывает выраженем *решительно утверждает*).

Другую возможность двойного прочтения дает выражение *ко всякому родственному* πρὸς πάντα οἰκεῖον – где πάντα можно понять как

1) «ни к какому» и 2) «не ко всякому». Последняя возможность обыгрывается в § 34 словами *А не подходить ко «всякому» родственному...*

милым (φίλαις) *и родным* (συγγενέσι) *телу удовольствиям* – оба эпитета выступают синонимами эпитету «родственный» (οἰκεία / οἰκεῖον), использованному как в Септуагинте (Lev 18:6), так и Аристотелем (*EN* 1179b13, см. прим. 17), чей текст служит здесь Филону непосредственным основанием интерпретации. Филон совершает эту замену с целью вызвать дополнительные ассоциации, в частности с *Tim.* 81a: τὸ συγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτό, а также *Resp.* 485c7 и *Symp.* 192b, где речь идет о стремлении друг к другу по «сродству» однополых существ. Таким образом обыгрывается, наконец, и реальный смысл библейского места, так как платоновская лексика наводит на тему противозаконного соития.

отчужденность (ἀλλοτρίωσιν) – пара οἰκεῖος / ἀλλότριος часто встречается у Платона, см. *Euth.* 4b 8; *Prot.* 320b 3; *Resp.* 463b 12; 470b 8. ср.. Alc. *Did.* 156, 19 и Аристотеля *EN* 1120a 18; 1162a 3; 1175b 15. Учение об ἀλλοτρίωσις было развито стоиками, и могло, в свою очередь, повлиять на среднеплатоническую этику (см. SVF I 197, 1 (Зенон); SVF III 229 a 33 (Хрисипп); Posid. 416, 56 Theiler). Ср. Phil. *Post.* 135; *Plant.* 25; *Cher.* 41, 74; *Conf.* 82.

не тот, который состоит из тела и души, а тот, который живет в соответствии с добродетелью –

Филон имеет в виду восходящее к Аристотелю разделение на «природную» (φυσική) добродетель, которая бывает также у детей и зверей, и «собственно» (κυρία) добродетель, которая всецело зависит от ума (*EN* 1144b1–17). Средние платоники сформировали на этой основе учение о совершенной добродетели (τελεία ἀρετή), толкуя природную добродетель как «хорошие задатки» (εὐφυίαι), которые, если не достигают совершенства под воздействием ума, могут называться добродетелями лишь «по омонимии», см. Alc. *Did.* 183, 16 сл.; Phil. *Prob.* 92. См. также прим. к Phil. *Cher.* 5 (*Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. С. 144).

истинным человеком (ὁ ἀληθινός) – ср. *1Enoch* 15, 1 Black: Ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινός, ἄνθρωπος τῆς ἀληθείας. В тексте «Книги Еноха» дважды повторяется слово «человек», что дает Филону возможность сблизить контекст с дословным переводом LXX (см. прим. 32), и заимствовать тему и эпитет «истинного человека», имеющую свою трактовку в греческой философии. Так, здесь, упоминая *некоего из древних* Филон намекает на известный анекдот о кинике Диогене, см. Diog. L. VI 41.

(§ 34)

А подходить не ко «всякому» – см. прим. 33 (1).

в соответствии с необходимостью (λόγον ἀναγκαῖον) – Платон, Аристотель и средние платоники признают существование «необходимых» удовольствиий, «согласных с природой», см. Plat. *Resp.* 558d–559c; *Phaed.* 64c–e; 68b–c; Arist. *EN* 1147b24–25, 1150a16; Alc. *Did.* 186, 16, 22. Однако общий тон и общая мысль близки «Никомаховой этике» (1178b33–1179a6).

(§ 35)

Неприручаемые – Филон имеет в виду разделение на «кроткие» (ἥμερα) и «дикие» (ἄγρια) страсти, восходящее к Платону (*Resp.* 588b–589d; *Pol.* 264a). Глагол «приручать» (τιθασεύω) отнесен Платоном к первым в *Resp.* 589b3; В то же время текст Платона не разъясняет, что именно имеется в виду под «кротким» и «диким», и средние платоники, определяя, что понимать под дикими страстями, опирались на уточнения, внесенные Аристотелем. Последний говорит о страстях перешедших меру (ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος) и дурных самих по себе (напр., злорадство, бесстыдство, зависть) (*EN* 1107a1–11; ср. 1147b23–35). Алкиной соотносит «дикие» страсти с «противоестественными», т.е. дурными в абсолютном смысле (Alc. *Did.* 186, 15, 25–26, см. прим. к § 17), тогда как в пифагорейском трактате, написанном под именем Тимея Локрского, заметна, скорее, тенденция сближать их с перешедшими меру (Tim. Locr. 222, 7). Так как Филон придерживается в этике идеала бесстрастия, он проявляет склонность понимать эпитет «дикие» расширительно, относя его к страстям вообще, ср. *Det.* 110-111, в данном случае, к удовольствиям вообще. В то же время, дальнейшее рассуждение показывает, что здесь он, тем не менее, продолжает ориентироваться на учение о допустимых страстях, которые остаются таковыми, пока в них не нарушена мера (см. ниже).

ластясь, как собаки, наносят исподтишка неисцелимые укусы – ср. Phil. *Prob.* 90. Филон имеет в виду укус бешеных собак, которые в начальной стадии болезни ведут себя, как здоровые, но нападают при малейшем поводе.

Неисцелимые (ἀνίατα) – ср. Plat. *Phaed.* 113e (ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἁμαρτημάτων), *Resp.* 615e; Arist. *EN* 1137a30.

бесконечную (ἀνήνυτον) – vox platonica, см. Plat. *Gorg.* 507e.

оказывая предпочтение .... перед родственниками тела – ср. Plat. *Symp.* 192b; *Resp.* 402a3.

умеренность (ὀλιγοδεῖαν) – выступает здесь антонимом перипатетическому понятию «распущенность» (ἀκολασία) (Arist. *EN* 1118b29, 1147b28 и др.), определяемому как чрезмерность и допущение удо-

вольствий сверх необходимого (ὑπερβάλλειν, παρὰ τὸ δέον *EN* 1118b22–25; 1150a16; 1104a15–19; 1107b6). Отсюда выражение *взять больше того, что в меру и достаточно* – ср. также Alc. *Did.* 186, 16–18: «необходимые» страсти не противоречат добродетели пока они соразмерны (σύμμετρα), а как только в них намечается «несоразмерность» (ἀμετρία), они становятся нравственными проступками (прегрешениями).

сам – вставка Филона, ср. § 32.

(§ 36)

стоит раскрыть – выражение, характерное для платонико-пифагорейской традиции аллегорических толкований, ср. Iambl. *VP* 23, 105; *Protr.* 6,5; 106,10. Porph. *De antr.* 4, 5. Подробно см. *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета, 26–28.

(§ 37)

деньги, слава, телесная сила – ср. Arist. *EN* 1147b30, однако трактовка места сильно платонизирована: у Аристотеля эти вещи выступают в качестве условно положительных примеров, у Филона они *не только не благо, но и большое зло* – см. Plat. *Leg.* 661b.

сребролюбцам сродно идти (πρόσοδος οἰκεία) *к деньгам* – страсть сребролюбия находит естественное, сродное себе удовольствие (οἰκεία ἡδονή) в стяжании денег, и так же прочие страсти и предрасположенности, см. Arist. *EN* 1099a8; 1175a30–b2 ff и прим. 18; собственно, Филон иллюстрирует фразу Аристотеля: «живущие по страсти (πάθει) ищут присущих им удовольствий (τὰς οἰκείας ἡδονάς)» (*EN* 1179b13).

(§ 38)

все те, кто пребывает внутрь себя – то есть все, кто стараются о добродетели своей души, ср. Plot. I 6, 9; VI 8, 6; III 8, 10.

принимают их для поправления жизни – Перед нами минималистский вариант среднеплатонического компромисса между Платоном, ясно говорившем о достаточности добродетели для счастья (*Gorg.* 470e sqq; *Resp.* 387de; 385d), и Аристотелем, подчеркнувшем необходимость также телесных и внешних благ (*EN* 1099a30–32; 1153b15–20; 1078b33 сл.). Ср. Arist. *EN* 1078b34–35: «Ведь природа человека не самодостаточна ... но нужно еще, чтобы тело было здорово, чтобы была пища и прочий уход» (пер. Н.В. Брагинской). Эта мысль развивалась и отстаивалась в перипатетической традиции (ср. *Александр Афродисийский.* De anima libri mantissa 159, 15–168, 20). Филон настаивает на том, что счастье заключается в одной добродетели, и в этом его позиция сближается с Алкиноем (ср. Alc. *Did.* 180, 16–18; 40–41; 181, 9–18) и будет особенно защищаться Аттиком против пе-

рипатетической позиции (Attic. Fr. 2 Des Places). Другие платоники уделяли больше внимание поправке Аристотеля, ср. Apul. *De Plat.* 253; Антиох Аскалонский (apud Cic. *Ac. Post.* I 22–23; *Ac. Pr.* II 134).

(§ 39)

гонится и не хочет упустить – вариация на тему выражения «ищут (букв. *преследуют,* διώκουσιν) присущих им удовольствий» (*EN* 1179b13, см. прим. к § 37). Филон замещает глагол, характерный для Аристотеля (Arist. *EN* 1146a32; 1148a7; 1150a19; 1153a31, b30), типично платоновским сочетанием слов (Plat. *Phaedr.* 276d4; *Pol.* 263b1; *Theaet.* 187e2).

покрывает философию постыдной (αἰσχρᾶς) *славой и не очевиден позор* (τὰ ὀνείδη) – образ «философа», позорящего философию, также исходно платоновский, см. *Resp.* 495c–496a ἄλλοι... ἀνάξιοι ἧσχυνάν τε καὶ ὀνείδη περιῆψαν; ср. *Phaed.* 64 c–e.

«открыть стыд» – Филон не только трактует выражение иносказательно, но и, вопреки очевидному смыслу слов LXX и MT (Lev 18:7), относит его к субъекту фразы, понимая как «открыть свой стыд».

продают свою мудрость – ср. Plat. *Prot.* 313c–d; 231d

(§ 40)

воспитательно – этот мотив вводится в связи с одной из основных тем фрагмента «Никомаховой этики», на котором построено рассуждение трактата (*EN* 1179b). Основную роль в формировании нрава, готового воспринять добродетель, Аристотель (вслед за Платоном) отводит законодательству: «Получить смолоду правильное руководство на пути к добродетели трудно, если не быть воспитанным соответсвующими законами» (*EN* 1179b31–32). Филон показывает, что закон Моисея воспитывает душу к добродетели.

неразумное наслаждение – ср. Plat. *Phaedr.* 238a; *Resp.* 439d; 591c; *Tim.* 47d.

благо души и вселенной – ум всего, Бог – мысль выражена «эллиптически»: благо души – ум, а согласно аристотелезированной редакции платонизма, Бог – это ум (Arist. *Met.* 1072 b. *De an.* 430a18 sqq. Ср. Alc. *Did.* 164, 18–30). Таким образом, благо души и благо вселенной совпадают в том, что они оба – ум. Согласно Аристотелю, ум человека онтологически и эпистемологически связан с умом вселенной, может существовать, мыслить и быть осмысленным только при условии существования Ума-Бога. Так получается, что Бог – благо души.

(§ 41)

несопоставимое сопоставление - в то же время между умом человека и умом –Богом лежит непроходимая пропасть, потому что Бог

Аристотеля трансцендентен миру. Эта концепция сильно повлияла на среднеплатоническое богословие и отчетливо видна у Филона, см. *Deus* 55, 62 и прим. к русскому переводу трактата. Подробнее см. *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. С. 40–43.

(§ 42)

оно возникло и будет претерпевать, а Он – невозникший и вечно созидающий – первоначала среднеплатонической теологии (ср. Alc. *Did.* 166, 32–36). В основе рассуждения о возникновении мира и не имеющей возникновения вечности Бога – Plat. *Tim.* 37e–38b, в основе рассуждения об абсолютной активности Бога и неабсолютной активности или пассивности всего остального, прежде всего, Аристотель – *De an.* 430a18–26 и др. См. также прим. к *Cher.* 77 (*Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. С. 151).

самое лучшее из родившегося – то есть, ум человека.

(§ 43)

...не покидать строй Бога... и не уходить в самовольные отлучки к немужественному и расслабленному удовольствию – Ср. Plat. *Apol.* 28e–29a и прим. к *Cher.* 32 (*Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета, 149). Фраза содержит также аллюзию на *1Enoch* 15. 3 Black: «зачем вы покинули (ἀπελίπετε) небо высокое, святое вечное и легли с женщинами и осквернились с дочерьми человеческими»

(§ 43)

наносит вред своим друзьям и приносит пользу врагам... Ведь чудна́... – парадоксальное рассуждение на тему Arist. *EN* 1056b8–18, где Аристотель говорит о том, что друзья, желая друзьям блага, приносят им пользу.

(§ 44)

приманка удовольствия (τι τῶν ἡδονῆς φίλτρων) – ср. Plat. *Tim.* 69d (ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ).

душа...уклонись и, переведя взгляд (ἀντιπεριάγουσα τὴν ὄψιν)... *привяжет к Вожделенному* – вариации на тему Plat. *Resp.* 518c-d, где Платон рассуждает о «зрении» (ὄψιν, ὄμμα) души, которое нужно «отвести» (περιακτέον) от преходящего и правильно направить к благу, также см. § 31 и прим. Ср. Plot. III 5, 2; Julian.130 c; См. также Сир. (*Sir.*) 17: 25.

(§ 45)

«Я – ... благо»,... но и вместо: «Я – ... владыка» – Ср. *Deus* 69.

(§ 47)

страх учит благоразумному поведению тех, кого не учит умуразуму их собственная природа (φόβῳ σωφρονίζονται οἱ ἐξ ἑαυτῶν μὴ πεφυκότες νουθετεῖσθαι): прямая отсылка к Arist. *EN* 1179b11–13:

«большинству людей по природе своей *свойственно* (οὐ πεφύκασιν) подчиняться не чувству стыда (αἰδοῦ), а *страху* (φόβῳ) и воздерживаться от дурного не потому что это позорно (αἰσχρόν), а опасаясь наказаний (τὰς τιμωρίας)», ср. также *Deus* 64.

устыдившись (αἰδεσθέντες)... *убоявшись силы...неумолимой в наказаниях* (τιμωρίαις) – воспроизводятся две других темы цитированной выше фразы Аристотеля: позор/стыд и наказание.

карательной способностью (τῇ κολαστηρίῳ... δυνάμει) – Филон отсылает к своему учению о двух способностях, или силах (δυνάμεις), Бога – *благости*, сотворившей мир, и *власти*, миром управляющей, см. прим к *Cher.* 27–28 (*Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. С. 148). Карать – функция власти.

успокоимся от беззаконий (ἠρεμήσωμεν ἀδικοῦντες) – ср. Alc. *Did.* 185, 12: «большим злом было бы действовать по несправедливости (κατὰ ἀδικίαν), чем иметь ее в покое (ἠρεμοῦσαν)». Такое употребление восходит, по-видимому, к академическому определению добродетели как покою и отсутствию страстных движений, см. Arist. *EN* 1104b26: «добродетели определяют как некое бесстрастие и безмятежность (ἠρεμίας)» (= *EE* 1222a6); *EE* 1218a21.

(§ 48)

самое мирное состояние (ταῖς εἰρηνικωτάταις σχέσεσιν) – σχέσις – физический термин, заимствованный стоиками у Аристотеля, и обозначающий состояние предмета, заданное извне и изменяемое под влиянием внешних обстоятельств (см. SVF II 393). Выражение *стоит ли он, сидит ли* подчеркивает, таким образом, потенциальную изменяемость физического положения Моисея. Термин вошел и в среднеплатонический словарь (ср. Ar. Did. apud Stob. 47, 21 Wachsmuth). Эпитет *самое мирное* (εἰρηνικωτάταις) отсылает к Plat. *Leg.* 829a, где человек уподобляется государству, а мирное (ничем не возмущаемое) состояние того и другого определяется как состояние, возникающее по достижении добродетели: «у государства, ставшего добродетельным, жизнь бывает мирной (εἰρηνική), а у государства порочного – мятежной вовне и внутри». Особенно отчетливо аллюзия на этот контекст выступает ниже (§ 51).

будучи по природе своей менее всего подвержен изменениям и переменам (ἥκιστα τρέπεσθαι καὶ μεταβολαῖς χρῆσθαι πεφυκώς) – согласно мысли, восходящей к Платону, и разделяемой Аристотелем, добродетель – это постоянство поступков и мыслей внутренне изменившегося человека, а не время от времени совершаемые правильные действия, а потому состояние неизменяемое (Plat. *Men.* 96d–100c; Arist. *EN* 1156b12). Идея была заимствована и развита стоиками (см. Plut. *Virt.*

mor. 3, 441c; SVF II 393, III 104). Здесь непосредственным контекстом служит фраза Аристотеля: «как подлый человек склонен к *перемене* (εὐμετάβολος), так и *естество* (φύσις), нуждающееся в *перемене* (μεταβολῆς) – [подло]» (пер. Н. Брагинской, Arist. *EN* 1154b29).

мудрец не отделим от добродетели – кивот символизирует добродетель Моисея. Платоническая мысль (см. Plat. *Resp.* 409d; 443e–44a et passim), составлявшая важную часть стоического учения (ср. SVF I 199, 216, 568, 569; III 103; Diog.L. VII 128).

добродетель нельзя подвигнуть – ср. Arist. *EE* 1218a21; *EN* 1105a33.

крепко стоят на твердыне верного разума – ср. Plat. *Phaed.* 85d; Arist. *EN* 1100b13; 1144b22–30; *EE* 1238 a.

(§ 49)

устойчивость и покой (στάσις τε καὶ ἠρεμία) – Arist. *EE* 1218a21 ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν.πάντα γὰρ τάδε τάξις καὶ ἠρεμία. См. прим. к § 48.

пророчество, сказанное пророку – об именовании Моисея пророком см. Втор. 18:15; Деян. 3:22, 2. В то же время, в эллинистическом Египте *пророками* (προφῆται) называли высшую касту египетских жрецов, так называемых «слуг бога».

близ вечно неколебимо стоящего Бога... ведь здравый канон неизбежно выпрямляет то к чему его прикладывают – ср. «Книгу Еноха» (*1Enoch* 48,4 Black): "He [sc. God] shall be a staff (посох, палка, столп) to the righteous whereon to stay themselves and not fall". Ср. Arist. *EN* 1113a29–33, где добродетельный сравнивается с «правилом (κανών) и меркой». К платонической традиции относится идея о неизменяемости Бога, о том, что он есть «мера» всех вещей, и что цель жизни – уподобиться ему (Plat. *Leg.* 716c, см. прим. к *Deus* 22; Plat. *Theaet.* 176b).

(§ 50)

чрезмерная спесь, по имени Иофор – эллинистический словник иудейских имен переводил имя Иофор как «чрезмерный» (περισσός), ср. *Mut.* 103; *Agr.* 43. См. *Rokeah D.* A New Onomasticon Fragment from Oxyrynchus and Philo's Etymologies // JThS N.S. 19. 1968. P. 76–77; *Amir Y.* Explanation of Hebrew Names in Philo // Tabriz 31. 1962–1963. P. 98–99 [Heb.]; *Kohen-Yashar Y.* Did Philo of Alexandria know Hebrew? // Tarbiz. 1964–65. P. 337–345 [Heb.].

неизменно-ровному и во всех отношениях тождественному – Plat. Phaed. 78d и др.

выбору (προαίρεσιν) *мудреца* – термин Аристотеля (Arist. *EN* 1111b5), обозначающий сознательный, т.е. продуманный, выбор (бла-

га). Термин был усвоен как стоиками (SVF III 743; Epict. *Diss.* I 8,16; I 29,1; II 10, 25), так и и платоникам (*Def.* 413 a, e).

(§ 51)

...справедливо поражаешься, если кто-то может сохранять... – пассаж основан на Plat. *Leg.* 829 a, где речь идет о том, что совершенно добродетельный должен сохранять невозмутимость, даже подвергаясь несправедливостям, и что в войне надо упражняться «не на войне, а в мирной жизни». Это место Платона активно эксплуатировалось современной Филону философской риторикой, ср. Seneca. *Ep.* 41, 4–5. Cic. *Tusc.* IV 28, 60; [Heracl.] *Ep.* 7.

(§ 52)

архиерею слову, который может проводить свое время и досуг со священными учениями раз в год – в Скинии Завета хранился Ковчег Завета, а в нем – Скрижали Завета, именуемые здесь *священными учениями*. Согласно книге Левит (16:2, 34), доступ в Скинию Завета был разрешен только архиерею (речь идет об Аароне) и не чаще раза в год. Он назван здесь *архиереем-словом*, поскольку, согласно Библии, Моисей был косноязычен и общался с народом посредством своего брата Аарона, которого Филон интерпретирует, соответственно, как *слово произносимое* (ὁ λόγος ὁ κατὰ τὴν προφοράν), тогда как молчаливый Моисей символизирует, по Филону, чистую мысль без слов. Филон имеет в виду, что слово в принципе способно выражать богословскую истину (*может проводить свое время и досуг со священными учениями*), но что к такому выражению прибегать (по крайней мере, часто) не следует. Высказывая эту мысль, Филон опирается на традиционный образ неразглашения «священного слова» (с которым, например, эксплицитно сопоставляет скрижали Завета Климент Александрийский, *Strom.* V 4, 20–21) и на одну из современных ему тенденций богословия. В философии Среднего платонизма наметилась тема превосходства умного «созерцания», не выразимого иначе, чем через отрицательные термины, над логическим дискурсом, выражаемым нормальной речью, оформившаяся впоследствии в концепцию отрицательного богословия. См. *Deus* 55, ср Alc. *Did.* 164, 13–18; Plot. V 3, 17; также VI, 9,10; V 5,10. См. *Whittaker J.* Neopythagoreanism and negative theology // Symbolae Osloenses 44. 1969. P. 115–117.

со словом произносимым, – не твердо, ибо двоица...и т.д. – рассуждение построено на нескольких парах смыслов: монада/диада; слово произнесенное/ум; стабильность/неустойчивость; единое/многое. Монада и диада (двоица) – пифагорейские принципы, ставшие популярными в смешанной платонико-пифагорейской философии филоновского времени. Произносимое слово прежде всего долж-

но соотносится с двоицей потому, что оно состоит из мысли и звука (Ср. [Plat.] *Def.* 414 d; Ср. также Plot. IV 3.2; I 2.4). Ср. также *Deus* 84: «созвучие, состоящее из разнородных звуков, в первую очередь, соотносится с делимой двоицей, имеющей высокий и низкий звук». (Ср. также Ps 61:12; *1Enoch* 48 и *Deus* 84 и прим. к русскому переводу трактата). Следовательно, мысль, слово без звука, должна соотноситься с монадой (ср. [Plut.] *Plac.* 877b). Вписанные в систему платонических понятий, монада стала ассоциироваться с миром идей, а диада – с миром становления (Ср. [Plut.] *Plac.* 877b5–6). Согласно Платону, в мире идей существуют незыблемость и покой, тогда как все возникшее неустойчиво. По этому принципу произносимое слово, сопряженное с телесным воздухом, описывается как не твердое, а мысль как имеющая дело с миром чистых идей, наоборот, как устойчивое.

(§ 53)

«*Так что во многих... ...не пребывает божественный Дух .... Он остается лишь с одним видом людей...*» – ключевым является противопоставление *во многих... много / лишь с одним.* Мысль связана с предшествующей фразой, так как монада и диада согласуются с еще одной парой противопоставленных друг другу принципов – единое/многое (Ср.[Plut.] *Plac.* 881e).

много жизненных целей – учение о цели составляло специальный раздел среднеплатонической этики, см. Ar. Did. apud Stob. II 43, 4; 45 11 sqq. Wachsmuth. Согласно Платону, целью является единственно уподобление Богу (*Theaet.* 176b). Ср. Alc. *Did.* 181, 20 sqq. Лексика заимствована из Plat. *Tim.* 90d.

лишь с одним видом людей – Plat. *Phaedr.* 249c8.

совлекши с себя все одежды (ἀπαμφιασάμενον) *становления* – Plat. *Gorg.* 523c: ἠμφιεσμένοι εἰσὶ σώματά τε καλὰ καὶ γένη καὶ πλούτους (о живых людях, имеющих душу, облеченную в тело).

и самую внутреннюю завесу (τὸ ἐσωτάτω καταπέτασμα) и покров (προκάλυμμα) *мнения* – «завеса» отделяла Святая Святых от остального помещения Скинии, а потом Храма. В Септуагинте встречается выражение ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος «во внутрь завесы» (то есть «за завесу») и похожие на него (Ex 26:33), которые вдохновили Филона на «самую внутреннюю» завесу, то есть, на платоническом языке, находящуюся ближе всего к уму и душе человека. *Покров* – см. Plat. *Gorg.* 523d: «душа заслонена (προκεκαλυμμένοι) глазами, ушами и вообще телом». Но между ощущениями и умом есть третий элемент – мнение. Мнение – это результат внутренней беззвучной речи, которую душа ведет сама с собой (Plat. *Theaet.* 190a). Оно, по Платону, точно также как и ощущения, мешает истинному познанию.

(§ 53)

освобожденной (ἀνειμένῃ) *и обнаженной* (γυμνῇ) *мыслью пойдут к Богу* – ἀνειμένη может означать «раздетой», но может и «отпущенной» и в таком значении является также аллюзией на Plat. *Resp.* 511a, где истинно философская мысль понимается как «не вынужденная». γυμνῇ – *Gorg.* 532e: «надо, чтобы их судили нагими (γυμνοὺς)... судья пусть будет нагой (γυμνὸν)... и одною душою пусть взирает на душу». Ср. *Cher.* 31; также Plot. I 6,7.

(§ 54)

вне стана и всякого телесного лагеря – ср. § 29 и прим., ср. также Plat. *Phaedr.* 249c–d.

безвидное место (τὸν ἀειδῆ χῶρον) – аллюзия на диалог Платона «Федр», где речь идет о «занебесной области» (ὑπερουράνιον τόπον), которую занимает «бесцветная, лишенная очертаний, неосязаемая сущность» (247c). В Среднем платонизме бескачественность выражалась, скорее, через термин ἀνείδεος (Alc. *Did.* 155, 40; 162, 35–36), который Филон нередко употребляет в паре ἀνείδεος/ἄποιος (ср. Phil. *Conf.* 85; *Congr.* 61; *Fug.* 8;). Употребляя здесь прилагательное ἀνειδής, Филон хочет подчеркнуть, что сущность, в которую вступает Моисей, не имеет никаких доступных воображению форм, не только невидима, но и непредставима (ср. *Mos.* I 158 ; *Det.* 31; *Post.* 15; *Somn.* I 188, ср. также Plat. *Tim.* 50e4: πάντων ἐκτὸς εἰδῶν; 50d7: ἄμορφον ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν). Филон намекает на высшую форму созерцания, описываемую впоследствии через отрицательное богословие, см. *Deus* 55–56.

посвящаемый в священнейшие таинства (τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς) – Plat. *Phaedr.* 249c: τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος.

(§ 56)

омонимы ... нередко ...относятся к совершенно разным родам – Arist. *Cat.* 1a1–4; 2a29; *EN* 1129a30; *Top.* 107b25 и др.

вводит [образ] двойни – имеются в виду Исав и Иаков, близнецы, рожденные Ревеккой (Быт. 25:24). Филон часто обращался к аллегоризации этого образа в других сочинениях, см. *Sacr.* 4, 17–18.

независимые ...– Филон обыгрывает двойное значение слова ἀπηρτημένος, которое может означать «подвешенный» и «независимый» одновременно. Прежде всего, Филон хочет сказать, что Исав и Иаков имели независимые друг от друга, то есть разные наклонности (см. Быт. 25:27–28). В то же время, здесь возможна аллюзия на Аристотеля, который определял этим эпитетом характер пуповины, связывающей детенышей-близнецов с маткой (*Hist. anim.* 509b13–14).

(§ 57)

далеко разошедшиеся (διῳκισμένας) – намек на то, что Иаков долго жил вдали от Исава, ср. Быт. 28:5; 29:1.

сочинения, посвященного ... жизни пророка – возможно, имеется в виду сочинение «Жизнь Моисея» (*De Vita Mosis*), в котором, однако, ничего не говорится об этом вопросе.

(§ 58)

*след самой ист*ины – см. прим. к § 7.

(§ 59)

изгнал из своего государства славные и изящные искусства - Платон изгоняет из идеального государства поэтов, поскольку они творят негодное с точки зрения истины и разрушают государство, внедряя в души ложные образы (*Resp.* 605a–c). Образ вводящей в заблуждение поэзии строится Платоном по аналогии с ложной природой живописи, что дает Филону возможность обосновать иудейский запрет на изобразительное искусство (см. прим. к § 15). Моисей «изгоняет» живопись подобно тому, как Платон изгнал поэзию.

(§ 60)

люди делятся на земных, небесных и божьих. Земные люди – это охотники за телесными удовольствиями, которые проводят свою жизнь в наслаждении ими и стремятся ко всему, что способствует каждому из них. – трехчастная схема деления людей встречается как в платонических (Heraclides Ponticus. Fr. 88 Wehrli, Plotin. *Enn.* V 9, 1), так и гностических источниках (Clem. Alex. *Excerp. ex Theod.* 3, 54, 1; Iren. *Adv. Haer.* I 1, 14; Hypp. *Ref. Omn. Haer.* X 9–10). Об их возможном соотношении см. *Dillon J.* The theory of three classes of men in Plotinus and in Philo // *Link-Salinger R.* (ed.). Of Scholars, Savants and their Texts: studies in philosophy and religious thought; essays in honor of Arthur Hyman. New York; Bern; Frankfurt am Main; Paris: Lang, 1989. P. 69–75.

Обозначение философа как божественного человека восходит к диалогу Платона «Софист» (216b8), в этом же диалоге встречается разделение людей с точки зрения их эпистемологических позиций на «друзей тела» и «друзей идей» (246a– 248c), а отношения между ними Платон метафорически определяет как «гигантомахию» (246a). «Друзья тела» «все тянут с неба на *землю*» (там же), что могло дать Филону основание назвать их земными, а их противников небесными. Кроме того, в диалоге «Пир» Платон ставит миф о гигантах в связь с рассказом об андрогинах, женская часть которых происходила «от земли», а мужская и смешанная – «от солнца и луны» (*Symp.* 190b), что также соответствует разделению Филона на «земных» и «небес-

ных» (ведь под последними он имеет в виду тех, кто посвящает себя, в частности, изучению небесных светил). Вероятно, что оба этих платоновских контекста, формально связанных с историей о гигантах самим Платоном, лежат в основе деления на «земных» и «небесных» людей, предложенного Филоном. Оппозиция «небесного» и «земного» встречается также в одном из контекстов «Федра» (*Phaedr.* 246bc) и в одном из контекстов «Федона» (109b-e), оказавших влияние на концепцию Филона.

Кроме того, это разделение подчеркивается также в «Книге Еноха», значимой для этого трактата: в ней «сыны земли» противопоставлены «духам неба» (*1Enoch* 15, 3,6,10 Black).

охотники за телесными удовольствиями, которые проводят свою жизнь в наслаждении ими и стремятся ко всему, что способствует каждому из них – перефраза Arist. *EN* 1179b13–14: «ищут (διώκουσιν) присущих им удовольствий и того, что им способствует (δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται)» ср. прим. к § 39. Уточнение «телесными» подтверждает предположение, что Филон ориентировался на указанный контекст «Софиста» (246b сл.). Аналогичное соединение эпистемологической позиции с этической на основании *того же* контекста «Никомаховой этики» делает Плотин (Plot. *Enn.* V 9, 1).

искусствами и знаниями и любит учиться – Plat. *Tim.* 90bc: такие люди естественно стремятся следить за движениями небес,

ведь и все, что на небе, – разум – ср. § 8: звезды – это чистый ум. Поэтому логика такова: раз все, что в небе – ум, то ум в нас – небесное. Ср. подобный тип умозаключения в § 40. Как и в «Софисте», «умопостигаемое» противопоставлено «телесному» предшествующего пункта (ср. *Soph.* 246b).

заостряя – ср. Alc. *Did.* 161, 12 (описывается стадия, соответствующая математическому (включая астрономию) дискурсу) см. ниже. § 62.

(§ 61)

священники и пророки – ср. *Somn.* II 231–233. Выражение *священники и пророки* значимо в ракурсе всех трех культур – иудейской (ср. *Deus* 139), греческой и египетской (см. прим. к § 49).

По мнению Диллона (Two Treatises. P. 71), *граждане мира* (космополиты), один их типичных элементов стоического учения, отсылают здесь к стоикам как к школе (тогда как *государство нетленных и бестелесных идей*, разумеется, указывает на платоников). Таким образом, классификация Филона, помимо общего эпистемологического и этического смысла, подразумевает также и указание на конкретные философские школы. Филон нередко ведет антистоическую

полемику, не называя стоиков эксплицитно, но указывая на них с помощью какого-нибудь узнаваемого термина или положения, ср. *Cher.* 129.

Превзойдя – ср. Plat. *Phaed.* 109d2, e4, 6.

(§ 62)

земле мнений халдейских – Халдея, согласно эллинистическим представлениям, – родина астрономии. Образ Авраама-астронома был популярен в эллинистической иудейской литературе. «Халдейский» период Авраама Филон соотносит со средней стадией на пути восхождения человека к Богу как на этическом, так и на эпистемологическом уровне. Поэтому речь идет о *мнении*, которое в платонической эпистемологии предшествует высшей стадии – *знанию*. В платонической шкале наук математика, и ее высший вид астрономия, считалась низшей, пропедевтической, ступенью по отношению к диалектике. У Платона соответствующая ей форма мышления определяется как «размышление» и находится между «мнением» и «знанием» (*Resp.* 510c–511d; ср. Alc. *Did.* 161, 10 – 162, 23). Подробно о пути восхождения Авраама см. Cher. 3–9 и прим. в изд.: *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. С. 141–142; 143–145.

был человеком небесным, исследующим возвышенную и эфирную природу - мысль строится на *Phaedr.* 246b: «душа... распространяется по всему небу (οὐρανόν)» и «парит в вышине (περιπολεῖ)». Этот контекст толкуется Филоном в переносном смысле, а именно, что основная часть *души*, то есть *ум*, исследует небесные явления.

«отец надземный», – ср. *Cher.* 4 и прим. *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета, с. 144.

отец смешения – ум, – ср. *Migr.* 3,3; *Sacr.* 105; *Post.* 68; *смешение* – живое существо, человек, смешанное из тела и души (ср. *Mut.* 184 и др.). Идея строится на *Phaedr.* 246c, где сказано, что душа падает и «получает земное тело... Живым существом и была названа такая совокупность – сплоченные вместе душа и тело, и оно получило название смертного» (пер. А.Н. Егунова). Ср. также *LA* III 191, где влияние этого контекста еще отчетливее.

(§ 64)

«избранный отец звука» ... – этимология повторяется в *Cher.* 7 с объяснением: «... Аврам....переименуется в Авраама, что переводится как «избранный отец звука», ведь произнесенное слово звучит, а отец слова избранный ум праведного».

созвучны – т.е. согласно послушны (ср. *Conf.* 55), относится ли это единодушие к философам, согласным с тем, что говорит добродетельный (т.е. мудрец), или к потомкам отца-Авраама, не ясно.

истинно царским путем – ср. *Deus* 143–144.

(§ 65)

А дети земли – ср. *1Enoch* 15, 3,10 Black: υἱοὶ τῆς γῆς.

превратив его в бездушную и неподвижную природу плоти – *1Enoch* 15, 4 Black: «и вы были святыми и духами живыми вечными и осквернились в крови женщин и в крови плоти (σαρκός) родили... как и они делают плоть (σάρκα) и кровь, которые умирают и гибнут (οἵτινες ἀποθνήσκουσι καὶ ἀπόλλυνται)». Образность «Книги Еноха» вызывает Филона на соответствующую цитату из другого места Библии – Быт. 2:24.

сделали фальшивой прекраснейшую монету – см. *Deus* 105.

покинули лучший и родной строй – *1Enoch* 15, 3 Black: «для чего вы покинули (ἀπελίπετε) небо высокое святое вечное...?». Ср. § 43 и прим.

Нимрод – В Библии сказано лишь, что он был гигантом и был «против Господа Бога» (Быт. 10:8, 9). Остальные подробности его биографии, которые имеет в виду Филон, очевидно, были представлены побочными еврейскими традициями, ср. Jos. *AJ* 1, 113–115. См. *van der Toor, K., van der Horst P.W.* Nimrod before and after the Bible // Harvard Theol. Rev. 83. 1990. P. 1–29.

(§ 66)

открыто начав враждебные действия – эта загадочная фраза отчасти объясняется из той же главы «Книги Еноха». В ней предсказывается участь гигантов, которые станут злыми духами и будут нападать на смертных до дня страшного суда: «и будут восставать (ἐξαναστήσει) на сынов мужчин и женщин, потому что изошли от них...» (*1Enoch* 15, 12 Black). Таким образом, ἐξαναστήσει соответствует ἀνθεστῶσα, а под «друзьями» (τῶν φίλων), возможно, понимается более широкая категория, подразумевающая «родню», то есть, людей, от которых гиганты произошли по материнской линии.

Вавилон – Быт. 10:10. Ср. Arist. *EN* 1154 b 28, ср. прим. к § 48.

(§ 67)

беглец – ср. Plat. *Resp.* 587b-c

надежнейший – ср. Plat. *Resp.* 466b; 503c; 535a; Arist. *EN* 1105a33; 1159b8. Alc. *Did.* 182, 17. *Def.* 413 c.

обратимся к следующей части рассуждения. А это следующее – следует трактат «О том, что Бог не знает перемен» (*Quod Deus sit immutabilis*).

Перевод с древнегреческого и комментарии
Е.Д. Матусовой