

служить непрерывность определенной ветви платонической традиции, к которой они оба принадлежат. Этой ветвью скорее всего является александрийский платонизм: ведь не только Филон, но и Плотин был обязан своим философским образованием Александрии Египетской. Итак, с одной стороны, Плотин может помочь понять то, что представлено у Филона неполно и отрывочно, о чем у нас недостаточно сведений из фрагментарно сохранившейся предшествующей традиции. С другой стороны, Филон во многих случаях может послужить свидетельством непрерывности традиции, одним из представителей которой (не слишком, как выясняется, оригинальным) будет потом Плотин. Тем самым место их обоих в истории философии сильно корректируется, и истинный свет проливается на очень интересную, но мало исследованную редакцию александрийского платонизма.

## ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

### О ТОМ, ЧТО БОГ НЕ ЗНАЕТ ПЕРЕМЕН

(“Οτι ἄτρειτων τὸ θεῖον”)

(1) “И после того”, – говорит он – “когда входили ангелы Божии к дочерям человеческим, и рождали себе” (Быт. 6:4). Достоинство рассмотрения, какой имеет смысл выражение “после того”. Это, несомненно, отсылка, указывающая на нечто, что прежде было сказано более ясно. (2) А прежде говорилось о Духе Божиим, который, как он сказал, не может навсегда задержаться в многочастной и многовидной душе, отягченной величайшей ношей – тягостным множеством плоти. И вот, “после того” Духа входят к дочерям человеческим ангелы. (3) Потому что до тех пор пока в душе сияют чистые лучи разума, с помощью которых мудрец видит Бога и Его силы, в мысль не проникает ни один из возвестителей лжи, но все они удерживаются за пределами освященной территории. Когда же, помрачившись, меркнет свет ума, то друзья тьмы, дождавшись своего часа, сходятся с бессильными и женовидными страстями, которых он назвал дочерьми человеческими, и рожают для самих себя, не для Бога. (4) Ведь порождения Бога – это целокупные добродетели, а родичи злых- несогласованные пороки.

Научись же, мысль, если хочешь, что значит, родить не для самой себя, у совершенного Авраама, который возлюбленное и единственное законное порождение своей души, зримое воплощение самовозникающей мудрости, по имени Исаак, радостно приносит и воздает Богу как необходимый и достойный Его благодарственный дар, “связав”, как говорит Закон (Быт. 22: 9–3), невиданную жертву,

или потому что, однажды обожившись, он посчитал недостойным, чтобы она ступала по чему – либо смертному, или поскольку увидел шаткость и неустойчивость рождения, когда познал нерушимую неизблемость сущего, в которую, как сказано, уверовал (Быт. 15:6).

(5) Ученицей и преемницей его становится Анна, дарование божественной мудрости, – ведь ее имя означает “ее благодать”. Ибо после того как она стала беременной, восприняв божественный плод, и родила совершенное потомство, произведя на свет поставленный в божественный строй нрав, который назвала Самуилом – ибо в переводе это имя значит “подчиненный Богу”, – получив, она возвращает его давшему, сочтя, что нету у нее никакого личного блага, которое не было бы божией благодатью. (6) Ведь она говорит в первой книге Царств таким образом: “Даю Тебе сей дар” (1 Цар. 1:28), то есть в том смысле, что он [для нее] является даром, так что получается “даю данного” в согласии с тем самым священнейшим изречением Моисея: “Дары мои, даяния мои, плоды мои соблюдайте приносить мне” (Чис. 28:2). (7) Ибо кому иному, кроме Бога, надлежит возносить благодарность? И чем же, если не тем, что дано Им? Он же, не имея ни в чем нужды, приказывает приносить Себе Свое по избытку благодеяния к нашему роду: потому что потрудившись благодарить и чтить Его, мы будем чисты от прегрешений, омывшись от оскверняющего жизнь в словах, мыслях и делах.

(8) Да ведь и нелепо, что не позволено входить в святилища тому, кто прежде не очистит омовением тело, хотя он дерзает молиться и приносить жертву, имея все еще запятнанную и оскверненную мысль. Между тем святилища сделаны из камня и дерева, неодушевленной материи, и тело само по себе тоже неодушевлено. И все же, будучи неодушевленным, оно не коснется неодушевленного, если не будет очищено и освящено, а человек, если он нечист душой, все-таки дерзнет приступить к Богу, чистейшему, и к тому же без всякого намерения покаяться? (9) Тот, кто, не совершив никакого зла в настоящем, возжелал очиститься и от прежнего, пусть смело приступает, а тот, кто этого не имеет, пусть уходит, так как он нечист. Он ведь никогда не скроется от Того, Кто зрит в сокровенное мысли и свободно проникает в ее запретную область.

(10) Душу боголюбивую яснейшим образом обнаруживает и песнь, в которой содержатся слова: “неплодная рождает семь, а многочадная изнемогает” (1 Цар. 2: 5), а между тем говорящая это – мать одного лишь Самуила. (11) Как же она говорит, что родила “семь”, если не считает монаду тождественной седмице в глубинной сути ее природы не только в сфере чисел, но и в гармонии вселенной, и в логосах добродетельной души? Ибо подчиненный единому Богу Самуил, ни с кем иным совершенно не входя в общение, дивно упорядочен в согласии с единым и монадой, истинно сущим. (12) А это есть состояние седмицы, души, упокаивающейся в Боге и не труждающейся более ни о чем из смертных дел, которое происходит по

оставлении шестерицы, которую Он уделил не возмoгшим стяжать первые награды и вынужденно притязающим на вторые. (13) И так, совершенно естественным было то, что неплодная (στεῖρα), – не та, что не может родить (ἄγονον), – а крепкая (στερράν) и еще цветущая, выносливо, храбро и терпеливо борясь за то, чтобы стяжать наилучшее, рождает равночестную седмице монаду, – ведь такая природа предполагает легкие роды и обильное потомство. (14) А о “многочадной” он неложно и предельно ясно сказал, что она “изнемогает”. Ибо когда одинокая душа многократно рождает, отступив от Одного, естественно, у нее появляется несметное потомство, и потом, отягчаемая и теснимая множеством уцепившихся за нее чад, – а большинство из них недоноски и выкидыши – она изнемогает. (15) Она рождает влечение в сторону форм и цветов, которое выходит через глаза, – в сторону звуков, которое через уши, чревата она и [похотью] желудка и того, что ниже него, так что, неся на себе тягчайшую ношу виснувших на ней многочисленных детей, она слабеет и, опустив от изнеможения руки, обессиливает. Вот таким-то образом случается терпеть поражение всем, кто порождает тленное для самих себя, тленных.

(16) А некоторые под влиянием себялюбия не только потерпели поражение, но и погибли. Авнан, к примеру, “познав, что не ему будет семя” (Быт. 38: 9), не прежде перестал губить разумное, что есть лучший род сущего, чем и сам подвергся окончательному уничтожению, и весьма справедливо и заслуженно. (17) Ведь если люди будут все делать ради самих себя, а не ради почитания родителей, не ради благоустройства детей, не ради спасения отечества, не ради сохранения законов, не ради соблюдения обычаев, не ради исправления частной и общественной жизни, не ради почитания святых, не ради благочестия по отношению к Богу, то с ними случится несчастье. (18) Ведь и за одно из названного мною славно отдать и саму жизнь, а они говорят, что и всем этим, столь многоценным, пренебрегут, если только это не принесет им какого-либо удовольствия. Ну а потому неподкупный Бог сотрет с лица земли нечестиво вторгшееся инородное учение по имени Авнан. (19) И так, надо отречься от всех, рождающих для самих себя, то есть от тех, кто, охотясь исключительно за собственной выгодой, презирает всех остальных, так, как если бы они сеяли семена только для себя самих, а не для тысячи других – отца, матери, жены, детей, отечества, рода человеческого, а если уж говорить более широко, то для неба, земли, всего космоса, знаний, добродетелей, Отца и Предводителя всего: каждому из этого нужно со всем усердием уделять причитающееся, не все считая придатком самого себя, но себя – придатком всего.

(20) И так, об этом довольно. Перейдем теперь к следующему. “И увидел, – говорит [Моисей], – Господь Бог, что велико развращение человеков на земле и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. И помыслил Бог, что сотворил человека

на земле, и размыслил. И сказал Бог: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил” (Быт. 6: 5–7).

(21) Возможно, некоторые невдумчивые люди предположат, что законодатель имеет в виду, что, когда люди стали рождаться друг от друга, Создатель переменял свое мнение, уразумев их нечестивость, по каковой причине и захотел уничтожить весь род. Но пусть знают, что, мысля таким образом, они делают более легкими и незначительными грехи тех древних людей через избыток своего собственного безбожия. (22) Ибо какая нечестивость может быть больше, чем считать, что Незнающий перемен изменяется? А между тем кое-кто считает, что и люди-то не все двоятся мыслями: ибо те, кто бесхитростно и чисто философствовал, нашли благодаря этой науке, что величайшее благо – не подчиняться перемене обстоятельств, но с непоколебимым упорством и основательной твердостью исполнять все подобающее.

(23) Законодатель также придерживается мнения, что совершенный стремится к покою, ибо сказанное мудрецу от лица Бога: “Ты же здесь останься со Мною” (Втор. 5: 31) яснейшим образом указывает на неколебимость, непоползновенность и безусловную утвержденность мысли. (24) Ведь поистине удивительно, что музыкально настроив душу, как какую-нибудь лиру, не с помощью высоких и низких звуков, а знанием противоположностей, использованием же лучшего, он не натягивает в чрезмерном напряжении и не распускает в расслаблении гармонию добродетелей и прекрасного по природе, но, равномерно сохраняя ее, мелодично бряцает и играет на [душевных] струнах. (25) Ибо совершеннейший инструмент, созданный природой, и первообраз для рукотворенных – именно этот. Если хорошо его настроить, то он произведет лучшее из всех созвучие, которое обретает законченность не в тонах и переходах мелодичного звука, но в согласованности жизненных действий. (26) И когда человеческая душа, влекомая дуновениями знания и мудрости, избегает великой бури и сметения, которую внезапно подымает обрушивающийся сильный ветер порока, и, успокоившись в своем волнении и фальшивом пении, затихает в безветренной ясности, неужели ты сомневаешься в том, что Блаженный и Нетленный и Тот, у Кого сосредоточена власть над добродетелями и самим совершенством и счастьем, не изменяет свои намерения, но остается при том, что изначально замыслил, ничто из этого не переменяв?

(27) Неизбежно, что с людьми или из-за внутренней их, или из-за внешней неустойчивости легко совершаются перемены. Например, часто бывает, что, выбрав себе друзей и пообщавшись с ними совсем малое время, мы, хотя и ничего не можем поставить им в вину, внезапно отвращаемся от них, так что они для нас становятся как враги или, по крайней мере, как чужие. (28) Такой поступок обличает нашу собственную неосновательность и легковесность – ибо мы не можем твердо следовать тому, чем сами изначально руководство-

вались. Но Богу не свойственно непостоянство. Бывает, конечно, и так, что мы решаем неуклонно придерживаться одних и тех же принципов, но те, с кем нам пришлось иметь дело, не остались такими же, как раньше, так что по необходимости и наши мысли переменялись вместе с обстоятельствами. (29) Невозможно ведь, будучи человеком, провидеть превратности будущих событий или намерения других – но Бог все видит насквозь, как в лучах яркого света. Ведь Он, проникнув до душевных глубин, ясно зрит невидимое другим и благодаря Своей попечительной и промыслительной силе, добродетелям Ему свойственным, ничто не отпускает на свободу и ничему не позволяет блуждать за пределами Своего постижения: ведь даже неясность будущего не имеет к Нему отношения, ибо для Бога нет ничего неясного и ничего будущего. (30) Понятно, что засеявший должен знать порожденных им, а мастер – сотворенных, а попечитель – опекаемых, а Бог – истинный Отец и Мастер и Попечитель того, что в небе и космосе. И будущее затемняется предлежащим временем, порой кратким, а порой долгим его промежутком. (31) Но Бог – Создатель и времени, ведь Он – Отец его отца (а отец времени – космос), так как движение одного явил рождением второго, так что время находится по отношению к Богу в чине внука. Дело в том, что этот космос – младший сын Бога, ибо он – чувственный. О старшем же сыне – а это – умопостигаемый мир – Он вынес решение, чтобы тот, удостоенный высоких почестей, оставался при Нем. (32) Так вот сей-то младший сын, чувственно воспринимаемый [космос], будучи приведен в движение, сделал так, что воссияла и взошла природа времени. А это значит, что для Бога нет ничего будущего, потому что у Него в подчинении находятся и пределы времен. Не время, но архетип и образец времени – вечность – составляют Его жизнь, а в вечности ничто не проходит и ничто не предстает, но только существует.

(33) Итак; достаточно сказав о том, что Сущее не раскаивается, вслед за этим покажем, что значит “и *помыслил* Бог, что сотворил человека на земли и *размыслил*” (Быт. 6:6). (34) Творец всего, определив Себе в удел *помысл* и *размышление*, две сии самые незыблемые способности, одно – как отложившуюся внутри мысль, другое – как течение мысли, постоянно с их помощью созерцает Свои дела. И вот не покидающих строя Он поощряет ради их повиновения, а перебежчиков наказывает наказанием, определенным для покидающих строй. (35) Ведь дело в том, что одни из тел Он связал состоянием, другие – природой, третьи – душой, четвертые – разумной душой.

У камней и у древесины, которая уже лишена единства жизни, крепчайшей связью Он сделал состояние. А оно – пневма, которая возвращается к себе самой, – ибо она начинает свое натяжение от середины к границам и, достигнув предела внешней поверхности, поворачивает назад, пока не дойдет до того же самого места, отку-

да впервые начала движение. (36) Этот непрерывный двойной бег состояния – неуничтожим, и бегуны, воспроизводя его раз в три года на стадионах, при всеобщем стечении людей, показывают тем самым, что это великое, славное и достойное подражания дело.

(37) А природу он дал в удел растениям, смешав ее из многих сил: питания, перемены и возрастания. Ибо они питаются, имея нужду в пище, а свидетельствует об этом то, что, если их не поливать, то чахнут и засыхают, а если поить – то на глазах растут: то, что до поры из-за малого своего роста стелилось по земле, внезапно воспрянув, становится весьма высокими побегам. (38) А нужно ли что-нибудь говорить о переменах, происходящих в них? Листья, увянув с приходом зимы, облетают на землю, и те [точки] на веточках, которые земледельцы называют “глазками”, смыкаются, как у живых существ, и все отверстия, предназначенные для выхода побегов, стягиваются, потому что природа в то время собирается внутри и успокаивается, чтобы, передохнув наподобие атлета после состязания и собравшись с силами, заново приступить к обычным трудам. (39) А это бывает в весеннее и летнее время, ибо [тогда она], словно восстав от глубокого сна, и глазки раскрывает, и отверстия стянутые раздвигает и расширяет, и все, чем была беременна, порождает: листья, отрасли, лозы и усы и, в конце концов, плод. Затем, когда это совершится, она, словно мать, доставляет рожденному пищу через некие незаметные поры, которые соответствуют сосцам жены, и не прежде прекращает кормление, чем созреет плод. (40) Созревает же – умягчившийся снаружи плод, когда, даже если никто его не срывает, он сам спешит отъединиться от сродного себе естества, так как не нуждается более в пище от породившей его, и при этом способен, в случае если попадет на хорошую почву, оставить в ней семена и родить подобное тому, от чего он произошел.

(41) Душу же Творящий творил так, чтобы она в трех вещах отличалась от природы: ощущением, представлением, побуждением. Растения ведь не имеют ни побуждений, ни представлений, ни ощущений, тогда как каждое живое существо обладает всем названным. (42) Ощущение, будучи, как видно из самого слова, неким “впущением”, доносит явления до ума, ибо в нем, так как он есть величайшая кладовая и всепреемница, помещается и хранится все, что воспринимается через зрение, слух и другие органы чувств. (43) А представление – это отпечаток в душе, ибо все, что привносится каждым из ощущений, оставляет там наподобие перстня или печати свойственные ему очертания. Ум, подобный воску, восприняв изображение, сохраняет его на своей поверхности до тех пор, пока противница памяти забвение, сгладив отпечаток, не лишит его четкости или же вообще сотрет. (44) А представшее нашему взору и напечатлевшееся в душе располагает ее к себе порой родственно, а порой как бы обратным образом. И вот это ее состояние называется побуждением, которое определяется как первое движение души. Вот этим живые

существа превосходят растения. Рассмотрим же, чем из прочих живых существ выделяется человек.

(45) Итак, в качестве особо почетного дара он получил размышление, которое может постигать природу всех тел и обстоятельств. Подобно тому как ведущее начало в теле – зрение, а во вселенной – природа света, таким же образом и в нас самое главное – это ум. (46) Ибо сей есть зрение души, сияющее исходящими от него лучами – через них рассеивается глубокий мрак, который разливает вокруг неведение вещей. Этот вид души был образован не из тех же элементов, что и другие [ее виды], но получил в удел чистейшую и лучшую сущность, из которой создавались божественные природы, почему и справедливо полагать, что единственно бессмертным в нас является разум. (47) Ведь Породивший Отец только его удостоил свободы и, ослабив оковы необходимости, отпустил на волю, даровав ему от собственного Своего и в высшей степени Ему подобающего достояния – способности действовать свободно – ту часть, которую он мог вместить.

Ибо другие живые существа, в чьих душах нет предызбранного к свободе, то есть ума, отданы, чтобы запрягать их в ярмо или использовать в упряжке, в услужение людям, как рабы господам. А человек, получив в удел по собственному побуждению и желанию действующую мысль и поступая, по большей части, согласно сознательно сделанному выбору, справедливо получает порицание за то, в чем намеренно виновен, и похвалу за то, в чем добровольно прав. (48) Ведь растения и других животных нельзя ни похвалить за то, что они хорошо плодоносят, ни поругать за то, что они бесплодны, потому что движения и перемены к тому и другому происходят в них несознательно и произвольно. Одна только человеческая душа, получив от Бога способность произвольного движения и через это более всего уподобившись Ему, так как, сколько возможно, освободилась от крутой и суровой госпожи, необходимости, по праву может быть обвинена в том, что не чтит Освободившего. Поэтому в высшей степени правильно, что она подвергнется неотвратимому наказанию, которое налагается на неблагодарных вольноотпущенников.

(49) Так что выходит, “помыслил и размыслил Бог” – не сейчас только впервые, но еще давным-давно, твердо и неизменно – “что сотворил человека”, то есть *каким* Он его сделал. Ведь сделал Он его вольным и свободным, с тем, чтобы его действия были произвольны и сознательны, когда, зная и добро и зло и имея понятие о прекрасном и безобразном, он, чистым умом постигая справедливое и несправедливое и вообще добродетельное и порочное, будет избирать лучшее и избегать худшего. (50) Почему и записано во “Второзаконии” такое изречение: “Вот Я дал пред лицом твоим жизнь и смерть, благо и зло, избери жизнь” (Втор. 30: 15.19). Тем самым становятся очевидны две вещи: что люди получили знание о добре и

его противоположности и что обязаны предпочитать худшему лучшее, имея в себе способность рассуждения как некоего неподкупного судью, который будет подчиняться советам правого разума и отвергать советы неправого.

(51) Достаточно прояснив все это, рассмотрим следующее. А это вот что: “Истреблю с лица земли человека, которого сотворил, от человека до скота, и от гад до птиц небесных, ибо я разгневался (ἐνεθυμώθη), что сотворил их” (Быт. 6:7). (52) И опять кое-кто, услышав сказанное, думает, что Сущее сердится и гневается. Оно же – вовсе не подвержено никакой страсти: возмущение ведь – свойство человеческой слабости, Богу же совсем не присущи ни души неразумные страсти, ни части и члены тела. И между тем подобные вещи встречаются у законодателя в смысле некоего вводного курса в обучении, ради того чтобы вразумить тех, кто не способен поучаться уму-разуму иначе.

(53) В предписаниях и запрещениях законов – которые и есть законы настоящие – предлагаются два самых главных положения относительно Причины, одно: “не как человек Бог” (Чис. 23:19), а другое, что как человек. (54) Но первое из них заверено нерушимой истиной, а второе – вводится ради обучения большинства, почему и добавлено к нему: “Как человек воспитает сына своего” (Втор. 8:5). Все это значит, что так сказано ради воспитания и вразумления, а не потому, что Он таков по природе.

(55) Дело в том, что одни люди стали друзьями души, а другие – друзьями тела. И вот, друзья души, умея входить в общение с умопостигаемыми и бестелесными природами, не сопоставляют Сущее ни с каким образом возникшего, но, ставя Его за пределы всякого качества, – ибо постигать простое, лишённое свойств, существование было одним из того, что относится к Его блаженству и высшему счастью, – получают только представление [Его] бытия, не облекая Сущее ни в какую форму. (56) А те, кто заключил договоры и соглашения с телом, будучи не в силах совлечь с себя плотяные покровы и узреть единую саму по себе самодовлеющую и простую природу, неслиянную и несмешанную, мыслят о Причине всего так же как и о самих себе и не понимают, что тому, кто возник благодаря сжатию многих сил, требовалось и много частей, чтобы обслужить себя с каждой стороны, – а Бог, будучи невозникшим и причиной возникновения для других, не имеет нужду ни в чем из того, что присуще порождениям. (57) Ведь иначе как нам рассуждать? Если Он пользуется членами тела, то ноги у Него есть ради того, чтобы идти вперед – но куда пойдет Тот, Кто все наполняет? И к кому, если нет никого равночестного Ему? И чего ради? Ведь Он не заботится о своем здоровье, как мы. А руки у Него, конечно, чтобы брать и давать. Но ведь Он ни от кого и ничего не берет – потому что, будучи самодостаточным, Он к тому же имеет в своем владении все на свете, – а дает Он с помощью Слова, начальника дарований, Которым

и сотворил мир. (58) А что касается глаз, то не нужны Ему такие, которые ничего не могут воспринять без помощи чувственного света. Чувственный-то свет возникший, а Бог видел и прежде [его] возникновения, будучи Сам Себе светом. А что говорить об органах пищеварения? (59) Если Он их имеет, то, стало быть, питается, а, насытившись, останавливается, а потом вновь испытывает голод, а о прочем и говорить не буду: все это выдумывают нечестивцы, у которых Божественное на словах подобно человеку видом, а на самом деле – страстями.

(60) Так чего же ради Моисей говорит, что у Невозникшего есть ноги, руки, что Оно входит и выходит, зачем говорит, что Оно вооружается, чтобы отразить врагов? Он же изображает Его носящим меч и мечущим стрелы и духи и пламень уничтожающий – используя другие слова, буря и молния, поэты называют это оружием Причины – а к тому же не перечисляет ли, словно бы речь шла о человеке, ревность, ярость, гнев и все тому подобное? Но тем, кто допытывается, [Моисей] дает ответ: (61) «Други мои, тому, кто хочет составить наилучшее законодательство, одна должна подлежать цель – принести пользу всем, кто его читает. Те, кто оказался наделен счастливой природой и кого вели во всех отношениях безупречно, найдя впоследствии дорогу жизни торной и прямой, идут по ней в сопровождении истины, которая посвятила их в неложные мистерии о Сущем, и поэтому они не примысливают к Нему ничего из того, что относится к рождению. (62) Таким людям в качестве самого приемлемого среди богооткровенных прорицаний предлагается утверждение “не как человек Бог”, но при этом и не как небо и не как космос: ибо сие – качественные виды, и они воспринимаются ощущением, а Он – не постижим и умом, разве только в смысле [Его] бытия: ведь то, что мы можем относительно Него постичь, – это Его существование, а помимо существования – ничего. (63) А те, у кого природа более вялая и ленивая, и кого в детстве воспитывали неправильно, будучи не в силах видеть остро, нуждаются во вразумляющих врачах, которые подберут лечение, подходящее их болезненному состоянию. (64) Так же как, к примеру, необученным и неразумным рабам на пользу оказывается грозный господин, ибо, боясь его понуканий и угроз, они невольно вразумляются страхом. А стало быть, пусть все такие люди выучат ложь, от которой им будет польза, если для них невозможно вести себя разумно, руководствуясь истиной».

(65) Ведь и тем, кто опасно занемог телом, наиболее опытные врачи не решаются сказать истину, понимая, что больные из-за этого впадут в уныние, а болезнь укрепится, если же убеждать их в обратном, то они более кротко перенесут свое несчастье, и недомогание утихнет. (66) Кто, находясь в здравом уме, скажет пациенту: “Милый мой, мы тебя разрежем, прижжем и ампутуруем конечность”, – пусть даже больному все это неизбежно предстоит перене-

сти? Никто не скажет. Потому что, заранее упав духом и заболев душою еще тяжелее, чем прежде болел телом, он окажется неспособен вынести лечение, и, напротив, ожидая из-за обмана врача противоположного, он мужественно пойдет на все, даже если спасительные страдания окажутся слишком сильными. (67) А законодатель, будучи лучшим врачом страстей и болезней души, поставил перед собой одно дело и одну цель: с корнями вырезать болезни мысли, чтобы ни один из них не мог, оставшись, пустить росток неизлечимой хвори. (68) И вот он понадеялся, что таким именно способом сможет вырубить их, если представит, что Причина угрожает и негодует и неумолимо гневается, а также вооружается, чтобы выступить против виновных: ибо безумец вразумляется только так.

(69) А посему мне кажется, что с двумя названными выше положениями – “как человек” и “не как человек Бог” – он сочетал два других, близких и родственных им понятия: страх и любовь. Ибо я вижу, что все, содержащиеся в законах, предписания к благочестию сводятся или к тому, чтобы любить, или к тому, чтобы бояться Сущего. Для тех, кто не признает в отношении Сущего ни членов, ни страстей человеческих, но почитает Его, как положено Богу, Само по Себе, самое естественное чувство – любовь, а для всех остальных – страх.

(70) Итак, те утверждения, которые следовало предпослать исследованию вопроса, сделаны. Вернемся теперь к началу нашего разбора, когда мы встали в тупик, какой же смысл заключен в высказывании “разгневался (ἐνεθυμώθη), что сотворил их”. Может быть, он хочет сказать что-то вроде того, что дурные люди родились гневом Божиим, а хорошие – милостью. Ибо далее он говорит: “Ной же обрел благодать” (Быт. 6:8).

(71) Страсть же гнева (θυμός), о которой в прямом значении говорится, собственно, о людях, образно отнесена к Сущему для того, чтобы прояснить одну очень важную вещь, а именно: все, что мы делаем под влиянием гнева, страха, горя, наслаждения или какой-либо другой страсти – безусловно достойно осуждения и порицания, а все, что делаем, руководствуясь правотою разума и знанием, – достойно похвал. (72) Видишь ли, с какой осторожностью он составил эту фразу, говоря, что “разгневался, что сотворил их”, а не наоборот: “Так как я сотворил их, то разгневался”. Ибо в последнем случае фраза выражала бы раскаяние, а этого не допускает все заранее промышляющая природа Бога, тогда как в настоящем своем варианте она содержит очень важное положение о том, что источник прегрешений есть гнев, в то время как рассуждение – источник правых действий.

(73) Но Бог, помня о совершенной Своей в отношении всего благодати, даже если все множество людское извратится по преизбытку грехов, поддерживает и восстанавливает его, протягивая

Свою спасительную десницу, и не позволяет, чтобы раз и навсегда погиб и исчез наш род. (74) Посему он говорит, что Ной обрел у Него благодать, в то время как все остальные, оказавшись безблагодатными, должны понести наказание, с тем чтобы спасительная милость примешалась бы к суду над грешниками, – как и псалмопевец сказал: “Милость и суд буду петь Тебе” (Пс. 100:1). (75) Ведь если бы Бог захотел судить смертный род без милости, то вынес бы ему обвинительный приговор, потому что ни один человек не прошел пути своей жизни от рождения до смерти беспреткновенно, но то вольно, то невольно спотыкался и падал. (76) Итак, чтобы род продолжал существовать, пусть даже многие видовые его проявления погрузятся в пучину, Он примешивает милость, которой благодетельствует даже и недостойных, и не только судя милует, но и милуя судит, ибо милость у Него старше суда, потому что Он знает достойного наказания не после суда, но перед ним.

(77) Поэтому в другом месте сказано: “Чаша в руке Господа вина несмешанного, исполненная смешения” (Пс. 74:9), – хотя смешанное не может быть несмешанным. Однако смысл этих слов касается самих основ природы и согласуется со сказанным выше: Бог Сам в Себе пользуется силами несмешанными, а по отношению к рождению – смешанными, ибо смертная природа не в состоянии вместить в себя беспримесные. (78) Или ты думаешь, что, когда нельзя увидеть несмешанным огонь солнца – ибо прежде померкнет зрение, помрачившись сверканием лучей, чем сможет постичь то, на что взирает, – а между тем и солнце – одно из дел Божиих, часть неба, эфирный сгусток, – возможно помыслить несмешанными те самые невозникшие силы, которые, будучи вокруг Него, сияют наиярчайшим светом? (79) И вот подобно тому как солнечные лучи Он протянул с неба до пределов земли, ослабив и смягчив избыток их теплоты холодным воздухом – ибо Он примешал к лучам воздух, с тем чтобы световидная их часть, отмежевавшись от огневидной части пламени таким образом, что сила жжения уменьшилась, а сила света осталась бы и была приветливо встречена сродником своим и другом, спрятанным в наших глазах, – ведь когда они, двигаясь навстречу друг другу, дружески сходятся в одной точке, то это обуславливает зрительное восприятие – вот подобно тому [как Он ослабил жжение лучей солнца, так же разумей] и о знании Бога, и о мудрости и разуме, и справедливости, и всякой другой добродетели, ибо кто, будучи смертным, мог бы воспринять их в беспримесном виде? Даже и все небо и космос не мог бы. (80) И потому Создатель, зная в каком избытке Он имеет все доблестное и как от природы слабы, несмотря на то что сильно возносятся, возникшие, ни благодетельствовать, ни наказывать так, как Он может, не хочет, но смотрит, сколько способности восприятия имеют те, кто должен причаститься тому или другому. (81) А потому, если бы могли мы испить и вкушать разведенного, содержащего середину Его сил, напитка, то мы

бы насладились изобильным весельем, совершеннее которого пусть не ищет испытать человеческий род, ибо показано, что истинные вершины, беспримесные и несмешанные, бывают только у Сущего.

(82) Сказанному подобны и в другом месте реченные слова: “Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это” (Пс. 61:12). “Однажды” соответствует “нерастворенному” – ибо и несмешанное есть монада и монада – не смешана, – а дважды соответствует смешанному, потому что смешанное не просто, так как его можно и слить и разделить. (83) Итак, Бог говорит несмешанными монадами: ведь Его реченное слово не есть сотрясение воздуха, так как оно вовсе ни с чем другим не смешивается, но бестелесно и просто, и не отличается от монады. (84) Мы же слышим двоицей, ибо посылаемое вверх от главенствующего в нас начала по трахеям дыхание отчеканивается в устах языком как бы неким зодчим, а затем, вырываясь наружу и смешиваясь со сродным ему воздухом, сотрясением его достигает гармоничного смещения двоицы. Дело в том, что созвучие, состоящее из разнородных звуков, в первую очередь соотносится с делимой двоицей, имеющей высокий и низкий звук.

(85) Итак, он прекрасно противопоставил множеству несправедливых суждений одно справедливое, числом меньшее, а силой большее, чтобы худшее не перевесило, как бы поставленное на весы, но силой противоположной тяги к лучшему в бессилии взлетело как перышко.

(86) Разберем, однако, что значит: “Ной обрел благодать перед Господом Богом” (Быт. 6:8). Из тех, кто обретают, одни опять обретают то, что утратили, имея прежде, а другие – чего прежде не имели, а теперь впервые нашли. И вот это – то, последнее, исследователи собственного значения слов обычно называют *находкой*, а первое – *обретением утраченного*.

(87) Наглядный пример первого – это заповеданное о великом обете (Чис. 6:2). Обет – это прошение благ от Бога, а великий обет – это почитать Бога виновником благ, Самого по Себе, не думая, что Ему способствует в этом что-либо из того, что, по-видимости, помогает: ни о земле не думать как о родящей плоды, ни о дождях как способствующих росту семян и растений, ни о воздухе как обладающем питательной силой, ни о земледелии как причине плодородия, ни о медицине как причине здоровья, ни о браке как причине рождения детей. (88) Ибо все это под действием силы Божией может так перемениться и перестроиться, что результат часто получается обратный тому, которого ожидаешь. И вот такого человека Моисей называет “святым”, “растящим волосы на голове своей” (Чис. 6:5), то есть взращивающим в ведущем начале [души] “главные” всходы учений о добродетели и как бы с некой гордостью их “отпускающим” и в них освящающимся. (89) Но бывает, что он их внезапно теряет, когда на душу обрушивается словно некий шквал и разоряет все, что в ней есть прекрасного. Этот шквал – есть некое невольное

изменение, мгновенно оскверняющее ум, которое он называет смертью (Чис. 6:9). (90) Но, однако, утратив, он опять приемлет это по очищении и вспоминает, о чем до поры забыл, и что утратил – обретает, так что предшествующие изменению дни не идут в счет (ἀλόγους) (Чис. 6:12), или потому что изменение – вещь неразумная (λαράλογον), несогласная с верным разумом и непричастная разумению, или потому что не стоит их и считать: “ибо таковых”, – как сказал некто, – “ни счета ни числа”.

(91) Но часто мы находим то, что прежде нам и не снилось. Как, например, земледелец в известной истории, который копал землю, чтобы посадить плодовое дерево, а по неожиданной милости судьбы наткнулся на сокровище. (92) Вот так, к примеру, подвизающийся в упражнении, когда отец спросил его (о) знания таким образом: “Что так скоро нашел ты, сын мой?”, отвечает и говорит: “что Господь Бог послал мне навстречу” (Быт. 27:20). Ибо, когда Бог дает ведение вечной мудрости без труда и скорби, в том мы внезапно и неожиданно обретаем сокровище совершенного счастья.

(93) Часто бывает, что те, кто притрудно ищут, не достигают искомого, а те, кто не печется об этом, обретают легко и то, о чем они и не думали. Вялые и медлительные души, как те, у кого повреждено зрение, предпринимают бесцельный труд узреть нечто из области знания, а другие по счастливым свойствам своей природы, не ища, наталкиваются на тысячи вещей, ибо они подходят ко всему непосредственно и усваивают живо, так что кажется, что они и не старались узнать о вещах, но те сами стремглав бросились им навстречу, торопясь попасться на глаза и создать о себе точнейшее представление.

(94) Таким, говорит законодатель, даются “большие и хорошие города, которых они не строили, дома, наполненные добром, которых они не наполняли, колодези, высеченные из камня, которых они не высекали, виноградники и масличные рощи, которых они не сажали” (Втор. 6: 10–11). (95) Под городами и домами он символически понимает родовые и видовые добродетели, ведь род подобен городу, и из-за того, что имеет более широкие границы, и из-за того, что он общее достояние многих, а вид – дому, из-за того, что он более сжат и избегает быть общим достоянием. (96) А предуготованными колодцами обозначаются награды, которые достаются им без предварительных трудов. Это – вместилища небесных и сладостных вод, сокровища, уготованные для охраны названных добродетелей, от которых душе бывает совершенная радость, излучающая свет истины. Виноградники он сделал символом радости, а масличные рощи – света. (97) Итак, счастливы они – те, кто испытывают почти то же, что люди, пробудившиеся от глубокого сна и внезапно, без всякого труда и усилий узревшие мир, но несчастны те, которым приходится спорить с тем, к чему у них нет никакой природной склонности, а побуждает их к этому вражда, тягчайший недуг. (98) Ведь

вдобавок к тому, что не достигнута цель, они с немалым для себя вредом подвергаются великому позору, как это бывает с кораблями, которые пускаются в плавание навстречу противным ветрам: не достигая тех пристаней, к которым спешат, они к тому же часто перерачиваются вместе со своими моряками и грузом, доставляя горе друзьям и радость врагам.

(99) Закон говорит: “Некоторые насильно взошли на гору. И вышел Аморрей, живший на горе той, и ранил их, как это делали бы пчелы, и преследовал их от Сеира до Гермы” (Ср. Втор. 1:43–44). (100) Взять, например, людей, которые не имеют способностей к изучению ремесел, ведь если они по принуждению все-таки будут стараться овладеть ими, то, разумеется, не только ничего не достигнуто, но и навлекут на себя позор. Вот так и те, кто другое какое-нибудь должное дело совершают без сердечного согласия, то есть не добровольно, но принуждая свое произволение, – они также поступают не право, но совесть их и ранит, и мучит. (101) И разве ты назвал бы людьми верными тех, кто возвращает малостоящие залоги в хищном стремлении впоследствии отнять гораздо больше, кто, если и вернули многое, то сделали это, принудив свое природное вероломство, которое никогда не переставало пронзать их своими стрелами? (102) А те, у кого вошло в обычай лицемерное почитание Единого Мудрого, кто словно бы облачился в жизненный выбор, чтобы только показаться на священнейшей сцене перед собравшимися зрителями, у кого в душе святотатство вместо благочестия, разве они как бы не растягивают себя на колесе и не пытаются, принуждая лживо изображать то, что на самом деле не испытывают? (103) Вот и получается, что, скрывшись на краткое время за символами суеверия, которое исключает благочестие и наносит величайший вред и тем, кто им страждет, и тем, кто с ними общается, а потом снова сняв с себя наряды, они обнажают свое притворство, и тогда, словно бы уличенные в покушении на гражданство, поставляются вне закона, потому что без всякого основания приписали себя к населению величайшего из городов – добродетели. Все дело в том, что вынужденное ( $\beta\lambda\omicron\upsilon\nu$ ) – маловременно, на что, собственно, указывает и само имя, происходящее от слова  $\beta\alpha\iota\omicron\varsigma$ , а словом  $\beta\alpha\iota\omicron\varsigma$  древние называли маловременное.

(104) Но следует поразмыслить, что означает: “Ной обрел благодать перед Господом Богом” (Быт. 6:8). Таков ли смысл, что он *стяжал* благодать или что был *сочтен достойным* благодати? Первое, однако, не кажется правдоподобным: ибо что ему было дано в большей мере, чем другим, не только, так сказать, смешанным [тварям], но и элементарным, простым природам, которые все были сочтены достойными божественной благодати? (105) А второе объяснение не неприемлемо в том смысле, что Причина считает достойными даров тех, кто не губит в себе позорным обращением божественную монету – священнейший ум. Впрочем истина, возможно, не в этом.

(106) Ибо, подумать только, сколь велик должен быть тот, кого Бог сочтет достойным благодати! Я-то полагаю, что и целому космосу до этого далеко, хотя первое и величайшее и наиболее совершенное из всех дел Божиих – именно он. (107) Поэтому лучше, возможно, было бы понять это так: умный человек, занявшись исследованиями и много познав, в результате всех своих поисков в том обрел глубочайшую истину, что все есть благодать Бога – земля, вода, воздух, огонь, солнце, звезды, небо, животные все и растения. Бог Самого Себя не облагодатствовал ни в чем – ведь Он и не нуждается – но космос дал в благодатный дар космосу, его части им же самим и друг другу, а также всей вселенной. (108) И совсем не потому, что Он признал что-либо достойным благодати, в изобилии одарил и целое и его части благами, но взирая на Свою вечную благодать и сочтя, что благодеяние пристало Его блаженной и счастливой природе. Так что, если бы кто-нибудь меня спросил, какова причина бытия мира, то, наученный Моисеем, я отвечу: благодать Сущего, которая старше всех благодатей, так как есть благодатей источник.

(109) Надо заметить, что о Ное он говорит, что тот сделался угоден силам Сущего, Господу и Богу (Быт. 6:8), тогда как Моисей – Окруженному силами, Который отдельно от них мыслится только в смысле бытия. Ибо сказано от лица Божия: “Ты обрел благодать предо Мною” (Исх. 33:17), тем самым Он указывает на Самого Себя, отдельно от всего другого. (110) Так, стало быть, Сущий, высокую Моисееву мудрость удостаивает благодати Сам Собою, а ту, которая является ее отображением, вторичную и видовую, – через подчиненные Ему силы, по которым он есть Господь и Бог, владыка и благодетель.

(111) А некий другой преданный телу и страстям ум, проданный главному повару (Быт. 39:1) нашего смешения, удовольствию, и превращенный в евнуха в отношении всех мужских и порождающих частей души, бедствует, имея нужду в добрых навыках, – он не способен воспринять божественного гласа и исключен из священного собрания (Втор. 23:1), в котором всегда упражняются в словах о добродетели. Его отводят в темницу страстей, где он находит милость, бесславнейшую бесчестия, у начальника темницы (Быт. 39: 20–21). (112) Ибо настоящие узники не те, кого после приговора суда, вынесенного по жребию назначенными архонтами или же голосованием избранными судьями, отводят в место, предназначенное для преступников, но те, чьим душевным нравам вынесла приговор природа, кто преисполнен неразумия и несдержанности, трусости и несправедливости, нечестия и других несказанных бед. (113) А надзиратель, страж и распорядитель над всем этим, то есть начальник темницы, – это объединение и смесь всех разнообразных пороков, которые слились в один вид, и угодить ему – величайшее наказание. Но, не понимая этого, некоторые люди, почитая в заблуждении своем вредное полезным, сближаются с ним в великой радости и при-

служивают ему, чтобы, засвидетельствовав свою верность, сделать ся помощниками и преемниками в деле охранения вольных и невольных грехов. (114) Но ты, душа, сочтя это владычество и первенство мучительнее тягостного рабства, в первую очередь, нескованным, несвязанным и свободным умом избери себе жизнь. (115) Но если все же попадешься на приманку страсти, то постарайся лучше остаться узницей, чем стать надзирателем: ведь претерпев унижение и слезы, ты обретешь милость, а уступив жажде власти и почестей, примешь в себя сладостное, но и величайшее зло, надзирательство, которое на веки вечные поставит тебя вне закона. (116) Итак, изо всех сил избегай снискать расположение у начальников темницы и усерднейше, со всякой ревностью, стремись – у Причины. А если не сможешь – ведь величие сего достоинства чрезвычайно – то иди прямо к Его силам и к ним прибегай с молитвой до тех пор, пока они, вняв непрестанному и искреннему почитанию, не отведут тебя в землю угодивших им, как они это сделали с Ноем, чьи порождения исчисляются в весьма удивительном и странном списке.

(117) Ибо он говорит: “Вот бытия Ноева: Ной был человек праведный, совершенный в роде своем, Ной угодил Богу” (Быт. 6:9). Порождения смешения и сами должны быть смешениями: ведь лошади неизбежно порождают лошадей, львы – львов, коровы – быков, и точно так же люди – людей. (118) Но естественные порождения благой мысли – не то же, что она сама, но названные выше добродетели: быть человеком, быть праведным, быть совершенным, угодить Богу, – что названо последним в ряду, потому что есть предел совершенства и граница высшего счастья. (119) Рождение же есть некий переход и некая дорога из небытия в бытие – по ней всегда неизбежно идут растения и животные, – но иначе совершается перемена из лучшего рода в худший вид, о которой он упоминает, когда говорит: “Вот бытия Иакова. Иосиф, семнадцати лет, пас скот отца своего вместе с братьями своими, будучи отроком, с сыновьями Валлы и с сыновьями Зелфы, жен отца своего” (Быт. 37:2). (120) Ибо всякий раз, как сей аскетический и приверженный познанию разум принужден бывает спуститься от божественных помышлений к человеческим и смертным понятиям, сразу же рождается сопутник тела и всего, что с ним сопряжено, Иосиф, который все еще молод, хоть бы и поседел от продолжительного времени жизни, потому что ни разу не слышал ни мысли, ни слова более взрослого, которое определенные в тиасоты Моисею нашли самым полезным именем и яством и для себя самих, и для всех, кому оно попадает в руки. (121) Поэтому, мне кажется, желая ярче изобразить его черты и наиболее существенную особенность характера, он показывает его пасущим не с законными, но с незаконными братьями, которые, будучи детьми наложниц, получают наименование по худшему, женскому, а не по лучшему, мужскому, роду: ибо в этом месте они называются детьми Валлы и Зелфы, а не отца их, Израиля.

(122) Справедливо задаться вопросом, почему после слов о совершенстве Ноя в добродетелях сразу же говорится: “Раствлилась земля пред лицом Божиим, и наполнилась земля неправды” (Быт. 6:11). Но, наверное, кто не слишком чужд образования, без труда разрешит эту проблему. (123) Следует сказать, что, когда в душе всходит вид нетленный, то тленный немедленно погибает: ибо рождение прекрасных навыков означает смерть позорных, так же как с первыми лучами света исчезает тьма.

Поэтому в законе о прокаже весьма подробно расписано, что “когда явится на прокаженном плоть живая, осквернится” (Лев. 13:14). (124) И еще раз закрепляя эту самую мысль и как бы напечатлевая ее, прибавляет: “и осквернит плоть здравая” (Лев. 13:15), хотя это противоречит естественному и привычному, ибо все люди почитают больное губительным для здорового и мертвое для живого, а не наоборот здоровое и живое для противоположных вещей, потому что это-то как раз спасительно. (125) Но неповторимый во всем мудростью законодатель и об этом высказался по-своему, уча, что здоровое и живое оказывается причиной того, что [человек] перестает быть чистым от скверн: ибо здоровое и живое тело, когда действительно появляется в душе, бывает ей в обличение. (126) Когда оно показывается, то начинает перечислять все ее грехи и порицая, стыдя и уязвляя едва-едва перестает. Она же, обличаемая, сознает все, в чем согрешала против верного разума, и начинает считать себя безумной, невоздержанной, несправедливой и исполненной скверн.

(127) Поэтому он и предписывает весьма странный закон, в котором отчасти прокаженного называет нечистым, а того, кто полностью, от пят и до макушки охвачен проказой, – чистым (Лев. 13:11–13). А между тем всякий, следуя здравому смыслу, скорее предположил бы обратное, а именно, что только показавшаяся и на малом пространстве тела проказа менее нечиста, а распространившаяся так, что охватывает тело целиком, – больше. (128) А между тем, как мне-то кажется, он через эти символы указывает на ту глубокую истину, что невольные грехи, будь они даже непомерно велики, непорочны и чисты, потому что не имеют своим тяжким обвинителем совести, а вот добровольные, даже если не распростерлись до предела, обличаемые душевным судьей, признаются нечестивыми, скверными и нечистыми. (129) Итак, двуприродная и расцветающая двумя цветами проказа указывает на добровольный порок: ибо душа, имея в себе здравый и живительный и верный разум, не пользуется им, как кормчим, для спасения прекрасного, но, вверив себя неопытным мореплавателям, потопляет весь корабль своей жизни, который мог бы благополучно плыть в безветрии и тишине. (130) А [проказа], изменившаяся в один белый вид, изображает невольное развращение, так как ум, в котором полностью выкорчевана способность рассуждать и не оставлено ни одного семени понимания,

подобно тем, кто находится во мраке и глубокой тьме, не видит ничего из того, что следует делать, но, как слепой, непреднамеренно натываясь на что попало, вынужден постоянно оступаться и одно за другим терпеть невольные падения.

(131) Подобен этому и закон о доме, на котором заводится проказа. Ведь он говорит: “Если в доме явится язва проказы, тогда тот, чей дом, должен пойти и сказать священнику: у меня в доме оказалась как бы язва проказы” и далее добавляет: “И повелит священник опорожнить дом, прежде нежели войдет священник осматривать язву, чтобы не сделалось нечистым все, что в доме. После сего придет священник осматривать дом” (ср. Лев. 14.34–36).

(132) Следовательно, прежде чем войти священнику, все, что в доме – чисто, а как только он войдет, – все нечисто. Между тем естественным бы было обратное, а именно что, когда проходит внутрь муж чистый и совершенный, привыкший совершать молитвы, освящения и жертвоприношения за все и вся, – то, что внутри, улучшается и из нечистого становится чистым. А на самом деле, все это даже не остается в том же состоянии, но изменяется в худший разряд по вхождении священника. (133) Но согласуется ли это между собой, если понимать это как буквальное, бытовое предписание, пусть смотрят те, кому это привычно и мило. Нам же прямо нужно сказать, что в таком виде одно никак не согласуется с другим, то есть что, когда входит священник, находящееся в доме оскверняется. (134) Дело в том, что до тех пор, пока божественный разум не достигнет нашей души, как некоего жилища, все ее поступки невинны, – потому что наставник, или отец, или учитель, или как еще нужно назвать священника, с помощью которого только и можно прийти в разум и чувство, отстоит далеко. А тех, кто грешит по невежеству, так как не имеет понятия о том, что нужно делать, – извиняют. Ведь они даже не воспринимают свои поступки как грехи, а порой принимают величайшие ошибки за правые действия. (135) Когда же войдет к нам действительный священник-обличение, как какой-то ярчайший луч света, тогда мы познаем залегающие в глубине души нечестивые наши намерения и подсудные и порочные деяния, которые мы предпринимали по незнанию полезного. И вот, священствующее обличение, осквернив все это, повелевает вынести и убрать, чтобы увидеть чистым сам дом души, и если завелись в нем какие болезни, исцелить их.

(136) Эту же мысль воспроизводит в книге “Царств” встретившаяся пророку жена вдова (3 Цар. 17:10). Но вдова она не в нашем смысле, то есть когда жена лишается мужа, но из-за того, что она мыслью вдовствует от разрушающих и сквернящих ее страстей, как и Фамарь у Моисея. (137) Ей ведь тоже приказано, вдовствуя, сидеть в доме Единственного Спасителя Отца (Быт. 38:11), из-за Которого навеки покинув сообщества и собрания смертных, она пребывала в одиночестве и овдовела от человеческих удовольствий, но принима-

ет взамен божественный плод и, исполнившись семенами добродетели, вынашивает и производит на свет прекрасные деяния. И когда она родит их, то получает награду в борьбе со своими противниками и вносится в список победителей, унося в качестве символа победы пальму: ибо Фамарь переводится словом *пальма*. (138) И вот всякая мысль, которой предстоит стать вдовой и одинокой от зла, говорит пророку: “Человек Божий, ты пришел ко мне напомнить неправду мою и грех мой” (3 Цар. 17:18). Ибо когда сей, сущий в Боге и одержимый неземной любовью и раздраженный неистовыми слепнями божественного безумия, входит в душу, то воскрешает в ней память давних неправд и прегрешений, однако не с тем, чтобы она вновь к ним обратилась, но чтобы, много восстенав и много восплавав о прежнем заблуждении, с ненавистью отшатнулась от его порождений, и последовала за тем, в чем наставляет ее толмач и пророк Бога – разум. (139) Ведь пророков раньше называли то Божьими людьми, а то прозорливцами (1 Цар. 9:9), именуя собственными и подходящими словами и присущую им обоженность, и способность ясно видеть вещи.

(140) Стало быть, правильно сказал священнейший Моисей, что тогда истлевет земля, когда явились добродетели праведного Ноя: “И была она, – говорит он, – растленна: ибо всякая плоть растлила путь *его* на земли” (Быт. 6:12). (141) Некоторым покажется, что мысль здесь выражена неверно и что по смыслу и по грамматике правильно будет так: “Ибо всякая плоть растлила путь *ее*”, потому что нельзя к женскому роду “плоть”, присоединять слово мужского рода “его”. (142) Но, возможно, речь здесь идет не об одной только плоти, которая растлевет свой путь (потому что в таком случае будут все основания думать, что эта мысль выражена неверно), но о двух – растлевающейся плоти и чем-то другом, чей путь она покушается осквернить и растлить. Так что это надо понимать так: растлила всякая плоть совершенный путь вечного и нетленного, ведущий к Богу. (143) А под сим [путем] понимай мудрость, ибо дорогой мудрости ведомый ум благодаря ее нахоженности и прямызне доходит до конца. Конец же пути есть ведение и знание Бога. Сию-то стезю ненавидит и ругает и покушается обратить в тлен всякий друг плоти: ибо ничто ничему не противостоит так, как знание наслаждению плоти.

(144) Итак, причастным к зрящему роду, который зовется Израиль, препятствует в желании идти сим путем, а путь сей – царский, земной Едом, – ведь так переводится его имя – грозя, что всю ревность и все старания приложит к тому, чтобы не допустить их до пути и навсегда сделать его непроходимым и недоступным. (145) И вот, направленные к нему послы говорят следующее: “Пройдем сквозь землю твою: мы не пойдем мимо полей и виноградников и не будем пить воды из колодезей твоих; но пойдем дорогою царскою, не своротим ни направо, ни налево, доколе не перейдем пределов твоих. Но Едом сказал: не пройдеши через меня, иначе войною вый-

ду против тебя. И сказали ему сыны Израилевы: пройдем вдоль горы (ѡрос), и если будем пить твою воду, я и скот мой, то дадим тебе цену; но вещь сия ничто, мы пройдем вдоль горы. Но он сказал: не пройдешь через меня” (Чис. 20: 17–20).

(146) Рассказывают, что некто из древних, увидав шествие роскошной процессии, сказал кому-то из своих знакомых: “О друзья, посмотрите, сколь многие вещи мне не нужны!” Этими краткими словами он возвестил о себе величайшую и поистине небесную вещь. (147) Ведь что ты говоришь? Ты увенчался победным венком в олимпийском состязании против всякого богатства и настолько совладал со всем, что в нем, что ничего не берешь от него, чтобы наслаждаться этим и пользоваться? Дивно сие слово, но гораздо более достойна удивления мысль, которая возросла до такой силы, что уже способна решительно побеждать даже не вступая в состязание.

(148) Но хвалится этим можно не одному лишь человеку, наученному начаткам мудрости у Моисея, но и целому многолюднейшему народу. А признак этого в том, что душа всякого его знакомого смело и дерзновенно говорила царю всех мнимых благ, земному Едому, – ибо действительно, все видимые блага – земные: (149) “Уже пройдем сквозь землю твою”. О вышеестественное и величественное обещание! Ужели же, скажите-ка мне, вы сумеете превзойти, миновать и оставить в стороне от себя все мнимые и так называемые блага земли? И никакое препятствие не удержит и не остановит вашего движения вперед? (150) Но когда вам одна за другой предстанут исполненные богатств сокровищницы, вы отвернетесь и отведете взор? Вы с пренебрежением отнесетесь к титулам ваших предков с отцовской и материнской стороны и к благородному происхождению, которое воспевают толпа? А славу, за которую люди отдают все, что имеют, оставите без внимания, как какую-нибудь самую презренную вещь? Ну ладно, а телесное здоровье и точность ощущений, и вожденную красоту, и непобедимую силу и прочее, чем украшается душевный дом, или склеп, или как его там еще нужно назвать, оставите в стороне, причем так, что ничто из названного не будет вами отнесено к разряду благ? (151) Великие сии дерзновения свидетельствуют о душе небесной и горней, уже оставившей околосземное пространство, восхищенной наверх и обитающей вместе с божественными природами: ведь дело в том, что, исполнившись созерцания истинных и нетленных благ, она естественным образом отказывается от мимолетных и ложных.

(152) Однако что за польза миновать все смертные блага смертных, но миновать не по внушению верного разума, а, как это случается с некоторыми, по нерешительности или легкомыслию или неведению их? Ведь не повсюду все они в почете, но одно у одних, другое у других. (153) Вот именно ради этого, желая показать, что презрение ко всему названному родилось у них от правильности разума, к слову “пройдем” он прибавляет “сквозь землю твою”. Ведь самым

главным было то, чтобы, оказавшись во всех этих изобильных лесах мнимых благ, не запутаться ни в одной из расставленных с каждой стороны сетей, но рванувшись, как огонь, единым порывом разорвать плотные ряды тесно сомкнутых побегов. (154) И вот, через это, он говорит, мы “пройдем”, а через “поля и виноградники” – нет. Ибо идти мимо благородных насаждений души, приносящих благородные плоды в виде достойных речей и похвальных поступков, – огигова глупость. Надо было там задержаться и собирать их и вкушать ненасытно, потому что самое прекрасное – это непресыщаемая радость, бывающая в совершенных добродетелях, символы которой упомянуты “виноградники”.

(155) И неужели мы, кому Бог, как снег или ливень, посылает сверху потоки благ, будем пить из колодца и разыскивать на земле скудные источники, когда небо неутихающим дождем изливает на нас пищу, лучшую сказочных нектара и амброзии? (156) И неужели же мы будем черпать питье, сохраненное человеческой изобретательностью, и искать тем самым пристанища и прибежища в том, что есть дело неверия, когда Спаситель мира отверз нам для пользования и вкушения сокровище горнее? Ибо молится Моисей гиерофант, чтобы “отверз нам Господь сокровище Свое благое, небо, чтобы оно давало дождь” (Втор. 28:12). (157) А молитвы боголюбивого исполняются. И что же? Тот, кто ни небо, ни дождь, ни колодезь, ни вообще что-либо из рождения не счел достаточным, для того, чтобы напитать себя, но пренебрег всем этим и об опыте своем сказал: “Бог, питающий меня измлада” (Быт. 48:15), разве не кажется тебе, что все земные водохранилища он не удостоил бы и взгляда? (158) Итак, не стал бы пить из колодезя тот, кому Бог дает испить несмешанного хмеля, порою через какого-то служащего Ему ангела, которого Он удостоил быть виночерпием, а порою собственноручно, никого не поставляя между Дающим и принимающим.

(159) Так постараемся незамедлительно ступить на царский путь, если мы сочли справедливым миновать земное. Царский же путь тот, на котором не распоряжается ни один простой человек, но единственно и единственный по-истине Царь. (160) Этот путь, как я уже сказал немного выше, – есть мудрость, и только им шествуя просительницам-душам возможно найти пристанище у Невозникшего. Причем естественно получается, что беспрепятственно идущий царским путем устает не прежде чем достигает Царя. (161) И тогда дошедшие познают и Его блаженство, и собственную ничтожность, ведь и Авраам, приблизившись к Богу, сразу познал, что он земля и пепел (Быт. 18:27). (162) И пусть они не уклоняются ни направо ни налево от царского пути, но идут вперед по самой середине. Ведь отклонения в обе стороны, в одну – как чреватые избытком в напряжении, в другую – недостатком в расслаблении, – порочны, ибо в данном случае правое заслуживает порицания не меньше, чем левое. (163) Например, у людей порывистых удаль – это правое,

а трусость – левое, у тех, кто пристрастен к деньгам, правое – скупость, а левое – безудержные траты. А те, кто чрезмерно расчетлив, считают, что предпочитать следует коварство, а избегать наивности. И к суеверию некоторые устремляются как к правому, а от нечестивости удаляются как от того, что следует избегать. (164) Итак, дабы не получилось, что, отклонившись от пути, мы вынуждены впасть во взаимно противоборствующие пороки, будем желать и молиться прямо идти срединным путем. А посередине меж удалью и трусостью – храбрость, расточительным легкомыслием и рабской скупостью – умеренность, коварством и наивностью – разумение, а уж суеверием и нечестивостью – благочестие. (165) Вот они-то и есть все те срединные пути, что расположены между уклонениями в ту и другую сторону, пешеходные и торные, по которым положено ступать не телесными членами, но движениями души непрерывно устремленной к Наилучшему.

(166) Придя из-за этого в сильнейшее негодование, земной Едом – ведь он испугался, что расстроится и перемешаются его учения – будет угрожать необъявленной войной, если мы понудимся пройти [через его владения], всегда вырезая и истребляя плод его души, который он не пожал, посеяв на погибель разумению. Он говорит: “Не пройдешь через меня, иначе войною выду против тебя”. (167) Но, ни во что не ставя его угрозы, ответим ему: “Мы пройдем вдоль горы (παρά τὸ ὄρος)”, что значит, имея обыкновение обещаться с вышними и небесными силами и все рассматривать в определеннии (ὀριζῶς), доискиваясь тем самым до понятия (λόγος) всякой вещи, через которую познается “суть ее бытия” (τὸ τί ἦν εἶναι), мы презираем все внешнее и все телесное, – так как все это низко и слишком приземленно, тебе мило, а нам враждебно, почему и не будем ничего из этого касаться. (168) Ведь если, как говорится, только кончиком пальца дотронемся, то дадим тебе почет и цену, потому что, превозносясь, ты будешь хвалиться тем, что, дескать, и мы, любящие добродетель, были увлечены приманкой наслаждения. (169) Ибо говорят: “И если будем пить твою воду, я и скот мой, то дадим тебе цену”, а под ценой он здесь имеет в виду не то, что именуется платой у поэтов, то есть золото или серебро, и не другое прочее, что: покупатели как правило дают продавцам, но почет. (170) И действительно, всякий распущенный, несправедливый или трусливый человек, как только замечает о ком-то из людей более строгой жизни, что тот или избегает труда или побеждается жаждой прибыли или же согласился на какой-то из позывов к наслаждению, радуется и веселится и считает, что его оценили, и, как юноша, горячася и размахивая руками, начинает философствовать перед людьми о своих пороках как весьма необходимых и полезных: если бы они не были таковыми, – говорит он, – то такой-то и такой-то прославленный муж не допустил бы их в своей жизни. (171) А потому, так и скажем всякому развратнику: если выпьем твою воду, ес-

ли коснемся чего-либо, чем ты непрерывно и бездумно плодоносишь, то дадим тебе цену и признание вместо бесславия и бесчестья – ведь ты стоишь именно их.

Да ведь и то правда, что вещь, о которой ты столь усердствуешь – есть вовсе ничто. (172) Или ты полагаешь, что какие-либо смертные вещи в действительности и поистине есть и существуют, а не качаются, перемещаясь в пустоте, как бы на неких качелях ложного и нетвердого мнения, ничуть не отличаясь от лживых сновидений? (173) Если не хочешь разбирать судьбы отдельных людей, возьми перемены от счастья к горю, которые случаются с целыми странами и народами. Цвела некогда Эллада, но македоняне уничтожили ее силу. Опять же Македония достигла расцвета, но, разделенная на части, ослабела, а потом и вовсе угасла. (174) Прежде македонян счастливо было государство персов, но великое и могучее их царство разрушил единый день, и владеют ныне персами, недавними господами, парфяне, бывшие рабы. О каком блестящим и величественным был некогда Египет! Но все его необыкновенное благополучие пронеслось, как облако. А эфиопы, а Карфаген, а ливийские земли? А Понта цари? (175) А Европа и Азия и – сказать одним словом – вся вселенная? Разве она, потрясаемая и колеблемая то вверх, а то вниз, не похожа на корабль в открытом море, который то плывет с попутным ветром, а то сопротивляется противному? (176) Ибо кругообразно вращается Божественный Логос, который многие люди зовут судьбой. И обходя всегда города и народы и страны, уделяет каждому свое и всем все, только что время для каждого определяя отдельное, с тем чтобы вся вселенная, словно единый город, имела бы у себя наилучшее государственное устройство – демократию. (177) И что бы ни делали люди, никакое дело и никакая вещь их не существует, но есть некая тень или дуновение, которое исчезает прежде чем получает твердое бытие. Потому что она приходит и снова уходит, как приливы и отливы: так, отступившие воды морей катят порой, рокоча, сильным порывом свои волны и, затопляя, превращают в залив то, что прежде было сушей, а иногда уходят назад и оставляют без воды большую часть морского дна. (178) И так же, бывает, благополучие, затопив великий и многочисленный народ, меняет направление течения и не оставляет после себя даже скудного ручья, чтобы стерся и след прежнего изобилия. (179) Но об этом не все могут судить точно и полно, но лишь те, кто привык не разлучаться с верным и твердым определением (δρος) и разумом. Ведь одни и те же люди говорят обе вещи: и то, что *вся вещь рождения есть ничто*, и то, что *мы пройдем вдоль горы* (δρος). (180) Но невозможно забыть смертное и преклониться и переселиться к нетленному, если не ходить путями высот и определенных (ὕψηλαῖς καὶ ὀρθαῖς ὁδοῖς).

Итак, земной Едом считает нужным заградить небесную и царскую дорогу добродетели, а Божественный Логос, наоборот, дорогу

Едома и ему подобных (181), одним из которых можно считать и Валаама. Сей ведь тоже выкормыш земли, а не отпрыск неба. А вот признак: следуя гаданиям и ложным пророчествам, он даже тогда, когда отверз душевное око и, взглянув, “увидел Ангела Божия противостоящего на пути” (Чис. 22:31), не переменяется и не прекращает беззакония, но, пустившись в плавание по глубоким водам безумия, захлебывается и тонет. (182) Потому что поистине тогда становится не то что трудно, но и вовсе невозможно исцелить заболевания души, когда в присутствии обличителя – а это есть Божественный Логос, ангел путеводящий и поддерживающий в пути, чтобы нам непрестанно идти по торной части дороги – мы собственные свои непроверенные мысли ставим выше его указаний, которые он никогда не перестает давать ради того, чтобы вразумить и усостыжить нас и исправить жизнь мира. (183) Потому, кто не послушает его, не переменится под влиянием противостоящего обличителя, немедленно погибнет “вместе с язвами” (Чис. 31:8), которые суть удары и раны, нанесенные страстями. Однако для тех, кто не вовсе потерял надежду на очищение, его несчастье послужит хорошим уроком в том, что надо стараться иметь внутреннего судью благосклонным. И так будет, если только они не станут оспаривать верно принятых им решений.

#### КОММЕНТАРИИ

Перевод выполнен по изданию: Philon d'Alexandrie. 7–8. De Gigantibus. Quod Deus sit immutabilis / Intr., trad. et notes par A. Mosès. P., 1963.

(1) **“И после того, когда входили ангелы Божии к дочерям человеческим... (μετ’ ἐκεῖνο...ὡς ἄν εἰσελθοῦντο οἱ ἄγγελοι)”** (Быт. 6:4) – синодальный текст: “...с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим...” В тексте Филона есть несколько расхождений с Септуагинтой. В частности, вместо “сынов” он пишет “ангелов” (другие расхождения касаются грамматических форм глаголов): либо греческий перевод “Бытия”, с которым работал Филон, несколько отличался от нашей версии Септуагинты, либо Филон цитировал по памяти. Суть своей интерпретации Филон основывает на особом понимании местоимения ἐκεῖνο в выражении μετ’ ἐκεῖνο (ὡς). Он понимает его не в абстрактно-временном смысле: “после того [времени, когда]”, а как конкретно указательное местоимение “после того [объекта] (ср. род. ед. число)”. Таким образом возникает проблема, требующая разрешения (ср.: “Достойно рассмотрения...”), ведь указательное местоимение есть, а объект, к которому оно относится, не назван. По мнению Филона, на роль сущ. ср. род. ед. ч. подходит слово “дух”, по греч. τὸ πνεῦμα.

(2) **...душе, отягченной величайшей ношей – тягостным множеством плоти – Plat. Phaed. 6b–c; Tim. 42c 6; 75e.**

(3) **...пока в душе сияют чистые лучи разума... свет ума – Plat. Phaedr. 250bc. Ср. также Rep. 507a–509c.**

(4) **целокупные добродетели... несогласованные пороки – Филон имеет в виду одно из общих положений среднеплатонической этики, согласно кото-**

рому добродетели не противоречат одна другой, но могут все ужиться в одном человеке, составив единую добродетель в собственном смысле слова, тогда как пороки часто взаимно исключают друг друга, например – скупость и расточительность, дерзкая храбрость и трусость. См., например, Alc. Did. XIX, 3, 10 сл.; XXX, 1, 8 сл.

Как представляется на первый взгляд, общий смысл § 1–4 состоит в описании видоизменяющихся состояний души человека в зависимости от того, в чьей власти она находится. Если в ней пребывает Дух Божий, то озаренная светлыми и чистыми лучами ума, она созерцает Бога, но так как указанное состояние в плотном человеке не может утвердиться навсегда, но проходит (ср. *Филон. Толкования Ветхого Завета. I. Москва 2000. С. 47–48. Даллее: Филон; Arist. Met. 1072b14–26; Plot. Enn. V 17; I 6, 7; VI 9, 11*), то тогда какие-то отрицательные силы, именуемые Филоном “ангелами”, которые до этих пор удерживались за границами души, вторгаются в нее и, сходясь с живущими в ней страстями, порождают пороки. Следует отметить, что “ангелы Божии”, которые в ходе этого толкования именуется у Филона “возвестителями лжи”, а потом и “друзьями тьмы” (§ 3), вовсе не являются здесь возвестителями воли Божией, но некими отрицательными субстанциями. Известно, что Филон стремится сблизить или даже отождествить библейскую ангелологию со среднеплатонической доктриной о “демонах”, низших божественных сущностях, населяющих небесную сферу (см.: *Филон, с. 191, примеч. 5; Wallis R. Philo's Doctrine of Angels // Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on the De Gigantibus and Quod Deus sit immutabilis. Chico (Cal.), 1983. P. 197–205*). Однако известно и то, что сам Филон часто не делает различия между ангелами, демонами и душами людей, ср. *Gig. 16–18*. Весь ход аргументации этого отрывка, и в особенности § 18, явно указывает на то, что речь идет не о падших ангелах в нашем понимании этого слова, но о падших людях. А вернее, по указанию самого Филона в начале § 16, о душах, подчинившихся телесным удовольствиям (в противоположность душам, сохранившим в телесном воплощении начальную чистоту или же вовсе не воплотившихся). Вследствие этого возникает проблема, как именно нам следует понимать смысл контекста: оказывают ли некие дурные силы влияние на человеческую душу, склоняя ее к порождению греха, или перед нами необозначенный переход к метафорической интерпретации ангелов как самих человеческих душ, которые, предаваясь страстям, производят порок. Хотя и есть определенный соблазн истолковать этих “друзей тьмы” как самостоятельные сущности, отдельные от человека, представляется, что читать так – означало бы приписывать Филону учение, которое по многим причинам еще вряд ли могло развиваться в его время. Кроме того, и сам текст довольно ясно свидетельствует, что правильное именно метафорическое истолкование, а именно, что сам человек, когда удаляется от созерцания Бога, подчиняясь страстям, родит порок. Указание на это заключено в § 3, где толкуемые строки Библии осмысляются так: ангелы, сходясь со страстями (=дочерьми) “рождают для самих себя”. То есть под душами аллегорически понимаются не дочери человеческие (что было бы необходимо для первой интерпретации), а “ангелы”, соединенные со страстями.

Сам по себе образ родившего потомство (а далее по тексту нас ожидает череда таких образов – Авраам с Исааком, Анна с Самуилом и т.д.) это всегда образ души, вначале чреватой, а потом и родившей определенную

мысль или строй мыслей – образ совершенно платоновский (ср. *Plat. Theaet.* 148c; *Symp.* 206c sqq.) и чрезвычайно часто эксплуатируемый Филоном.

(4) **зримое воплощение самовозникающей мудрости, по имени Исаак** – Авраам и Исаак трактуются здесь Филоном как одно целое, в котором Исаак представляет собой достигшую совершенства мысль Авраама. Для того чтобы подчеркнуть, что эта совершенная мысль (которая есть мудрость) возникла не обычным путем, т.е. не через обучение наукам, а от созерцания Бога, ей дан эпитет “самовозникающая”. Жертвоприношение Исаака понимается как мысль всецело отдаваемая Богу. Связывание Исаака – это принуждение ее не обращаться ни к чему из смертных вещей. ...или поскольку увидел шаткость и неустойчивость рождения – основанием этой интерпретации служит игра на значении слова “рождение” (γενεσις): с одной стороны, оно значит “порождение”, т.е. “дитя”, и потому может служить обозначением для Исаака как сына Авраама, а с другой – оно служит термином, обозначающим в платонизме зыбкую область становления в противопоставление к незыблемой области бытия (τὸ ὄν) (см. также *примеч.* 16 к трактату “О Херувимах” – *Филон.* С. 147).

(5) **родила совершенное потомство** – Дж. Диллон (*Two Treatises of Philo...* P. 277) замечает, что прилагательное τελέσφορος (совершенный) – пифагорейский термин, используемый для обозначения числа 7 (см. *Iambli. Theol. Ar.* 55.6), и употреблен в данном контексте Филоном не случайно, потому что именно это число ниже соотносится с Самуилом (§ 11).

(7) **Ведь ничем другим и невозможно обогатиться** (εὐλορησσι) – смысл этого высказывания заключен не в том, что ничего другого, кроме богоданного, у человека не может быть много, в изобилии, но в том, что ни от чего другого у человека не может быть истинного благополучия и пользы. Дело в том, что глагольный корень εὐλορ имеет значение не только изобилия, но и процветания в этом изобилии, игра на этих значениях встречается уже у Платона (ср. *Plat. Crat.* 419a; *Eryx.* 405d). Таким образом, Филон в несколько измененном виде воспроизводит основную мысль Сократа о том, что истинное благо, это то, от чего бывает польза душе (добродетель), тогда как богатства и почести лишь – мнимые блага.

(11) **...если не считает монаду тождественной седмице... и в логосах добродетельной души** – о седмичном устройстве вселенной см. *Plat. Tim.* 38c7 сл.; о седмичном устройстве (мировой) души – *Tim.* 36d2. Ср. *Iambli. Theol. Ar.* 54ff. Особенную близость рассуждениям Филона видим у Прокла. В частности, значение формулировки “монаду тождественной седмице в глубинной сути ее природы” раскрывается в *Procl. Theol. Plat.* 5, 14, 10–12; “в гармонии вселенной” – *Procl. Theol. Plat.* 5.11.18–23; также 12, 15–17; 13, 15 (с чем ср. *Philo Decal.* 102.); “в логосах добродетельной души” – *Procl. In Plat. Tim.* 2, 202, 30–203,6; также 197, 24ff.

**Ибо подчиненный единому Богу Самуил... дивно упорядочен в согласии с единым и монадой, истинно сущим** – помимо общих рассуждений о тождестве природ седмицы и монады см. специальное рассуждение Прокла о иерархической подчиненности седмиц монадам, так что каждая седмица “имеет логос монады” по отношению к последующим: *Procl. Theol. Plat.* 5.11, 24–13, 15; и особенно 12, 1–8 и 12, 14–16. Седмица – Самуил (на основании слов Анны), монада (здесь) – Бог, так в платонико-пифагорейских терминах изъясняется мысль о том, что ум пророка подчинен Богу.

(12) **А это есть состояние седмицы... которое происходит по оставлении шестерицы** – число 6 обозначает здесь жизнь деятельную (βίος πρακτικός), а 7 – созерцательную (βίος θεωρητικός), которая, согласно платонико-пифагорейской традиции, всегда выше деятельной. Кроме того, число 6 очевидным образом отождествляется с шестью днями творения, а семь – с субботой, днем покоя. Соотнесение субботы с созерцательной деятельностью ума см. уже у Аристула (Eus. Pr. Ev. XIII.12.9–11). Ср. Congr. 103–105. Диллон отмечает, что поступательное движение по шкале бытия и познания, выраженное в числах, встречается также в одном из трактатов библиотеки Nag Hammadi (Tractate 6, Nag Hammadi Codex 6).

(16) **...не ему будет семя (σπέρμα)... губить разумное (λογικόν)** – для аллегорической интерпретации соответствующего места Бытия Филон использует стоическое по происхождению понятие “семенного логоса” (λόγος σπέρματικός), см. SVF II 180,2; 306,20; 205,29; 314,27; 218,3.

(18) **иностранное учение** – возможно, выпад в сторону эпикурейцев. Ср. предшествующую фразу, где использовано слово “удовольствие” (ἡδονήν), которое служило символом опровергаемой академиком эпикурейской доктрины.

(19) **отца, матери... Отца и Предводителя всего** – идея о постепенном расширении приязни начиная от родных детей на весь мир первоначально высказана Аристотелем (Eth. Nic. 1155a 20), но впоследствии стала популярной в стоицизме, откуда и проникла во все сферы эллинистической этики. См.: Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М., 2000. С. 413 (примеч. 1 к XXIII гл. 5). См. также: Apul. De Plat. 2.2. 222 (Учебники платоновской философии (далее: Уч.ПФ); Апулей 2. II. С. 50). Об учении Филона о человеколюбии – φιλανθρωπία см.: Winston D. Philo's Ethical Theory. ANRW II 21,1, 1984. P. 372ff.

**не все считая придатком самого себя, но себя – придатком всего** – ср. Plat. Leg. 903 b–d; Plot. II 9, 9. 75.

(20) Подлежащий комментированию текст (Быт. 6. 5–7) в масоретской версии (по которой сверен и исправлен русский синодальный перевод) повествует о том, что Господь “раскаялся” и “восскорбел” (русский синодальный перевод) о злобе людей, живущих на земле. Надо, однако, заметить, что смысл раскаяния и скорби изъят из соответствующих еврейских слов уже переводчиками Септуагинты (если они вообще имели дело именно с этой версией текста), так как употребленные ими глаголы ἐνεθυμήθη καὶ διενοήθη обозначают, в первую очередь абстрактную мыслительную деятельность. Филон строит свое толкование на интерпретации этих греческих слов в сторону еще большей абстрактности смысла. По этой причине в переводе, взятом из русского синодального текста, я заменила соответствующие слова глаголами “помыслил и размыслил”, употребленными в церковно-славянском переводе, сделанном с Септуагинты.

(22) **Незнающий перемен изменяется** – учение, которое имеет в виду Филон, представляет собой общее место среднеплатонического богословия, согласно которому, к первой причине, к Богу, относятся такие эпитеты, как ἄτρειπτον, ἀπλαθές, ἀναλλοίωτον, ἀμετάβλητον. Все они так или иначе обыгрываются в следующей ниже части текста. Для слова ἄτρειπτον, ключевого и в наименовании трактата (“Ὅτι ἄτρειπτον τὸ θεῖον”) и в использо-

ванном здесь выражении “Незнающий перемен изменяется” (τὸ ἄτρεπτον τρέποθαι), см.: Atticus fr. 7 (4,4) (Baudry); Numenius fr. 8 (2) (Des Places); Ar. Did. 9,7 (Dox. Gr.); [Ps.]-Arist. De mundo 392 a 32; *Procl. Theol. Plat.* I 21,25; 77,8; 80, 15; 90, 12; 91, 23 ff. и т.д.

(22) **и люди-то не все дwoятся мыслями** – первый аргумент Филона параллелен одному из тех, которые сам Платон приводит непосредственно после формулировки своего тезиса о неизменяемости Бога в “Государстве”, см. 381a: “и душу, по крайней мере наиболее мужественную и разумную, – всего меньше расстроит и изменит какое-либо внешнее воздействие”. Между тем он, как и многие этические мотивы Филона (а это также устойчивый признак эллинистической этики академического и перипатетического направлений) имеет отчетливо стоические коннотации: настоящие философы научились не изменяться под воздействием обстоятельств, но делать то, что подобает, с непоколебимой твердостью (ср. SVF III 548; Cic. Tusc. 5.81; Pro Murena 61; Sen. Ven. 4.34.3). Между тем выражение “бесхитростно философствующие” является прямым заимствованием из “Федра” (см.: Phaedr. 249a: τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως).

(29) **Невозможно... будучи человеком, провидеть... но Бог все видит насквозь** – ср. Cic. Div. 1.82 и 1.125–27, основным источником Цицерона был здесь Посидоний; ср. *Plot. Enn.* IV 4, 12; VI 7.1.

(30) **Отец и Мастер и Попечитель** (πατήρ τεχνίτης ἐπίτροπος) – первые два эпитета Бога – вариация к платоновскому πατήρ καὶ ποιητής (Tim. 28c). Именование “Попечитель” обусловлено тем, что Он осуществляет промысел над миром (πρόνοια – Tim. 30c).

(31) **Но Бог – Создатель и времени, ведь Он – Отец его отца** – здесь особенным образом развивается представление о Боге как отце: если Бог – отец мира (Tim. 28c), то космос – Его сын (ср. Ebr. 30; Mos. 2.134; Spec. 1.96; *Plut. Quaest. Plat.* 1001b; Is. et Os. 373a). Идея сыновства мира, несомненно, основывается на описании Бога как порождающего мир в Tim. 36e–37d (ср. также двух владык – невидимого и видимого в Resp. 509c). Но время – это мерило движения космоса (Tim. 38bff; ср. Alc. Did. XIV, 6; [Ar. Did.] Dox. Gr. 318, 4f. Diels) и, следовательно, порождено им, его сын. Таким образом время получается внуком Бога. (Ср. *Данте*, Ад 11. 105, где Вергилий описывает человеческое искусство как внука Бога, потому что искусство подражает природе, а природа – это дитя Бога). Кроме того, умопостигаемый мир, как первичный по отношению к физическому, – это старший сын, а физический мир – младший сын. Противопоставление между старшим сыном, который остается дома (у Бога, в Его уме) и младшим, который уходит из него, находит интересное соответствие у Плотина (V 8, 12–13; V 5, 3 – первоначально части одного сочинения, см.: *Harder R. Hermes.* 1936. P. 1–10; *Cilento V. Plotino: Paideia Antignostica.* Florence, 1971). Для Плотина чувственный мир – это младший сын Бога Зевс (V 8, 13.1sq), в то время как его старший брат остается с отцом Умом-Кроносом, который, “вынужденный к неизменяемому бытию”, отдал чувственный мир в управление своему сыну (теперь отождествляемому с мировой душой). Следует обратить также внимание на генеалогическую лексику, которую Плотин в V 8, 13 и V 5, 3 использует для описания трех уровней бытия, высший из которых, Единое, является дедушкой мировой души (V 5, 3.23). Генеалогическую терминологию к своим трем богам применяет также Нумений (см.:

Procl. in Tim. 1. 303.27 ff = Fr. 21 Des Places; ср. Dillon J. Middle Platonists. 366–67).

В филоновской, менее тонко разработанной схеме Бог имеет внуком время, а не мировую душу, как у Плотина. Если связь между Филоном и Плотиним есть, то она не непосредственная, а опосредованная. Правильнее думать, что Филон фиксирует развитие еще одной неоплатонической доктрины на промежуточном этапе, будучи одним из среднеплатонических авторов, у которого можно найти ее следы.

(34) **одно – как отложившуюся внутри мысль, другое – как течение мысли** – Плутарх указывает на это разделение как на стоическое (Soll. An. 961c).

(35–45) **...одни из тел Он связал состоянием, другие – природой, третьи – душой, четвертые – разумной душой...** Представленная здесь *scala naturae* (= SVF II 458), в своем общем виде, несомненно, основана на Аристотеле (ср. De An. 411a 13–414b 13). Как у Аристотеля, так и у стоиков, иерархия основана на том принципе, что более высокие уровни шкалы включают характеристики более низших. В стоицизме, на зрелой стадии учения (Хрисипп) непрерывность и единство природы на всех уровнях обеспечивается тем, что свойства и способности, присущие каждому отдельному виду, суть модификации единого материального принципа – пневмы. Пневма выражается в чистом *состоянии*, *ἔξις*, свойстве, благодаря которому, представляют собой нераспадающееся единство такие вещи, как, например, камни или древесина. В растениях более сложная форма пневмы составляет *природу*, *φύσις*, которая делает растения тем, чем они являются. В животных пневма выражается в виде *души*, *ψυχή*, а в рациональных животных пневма достигает своей высшей формы – *разума*, *λόγος*. Основное значение этого учения заключается в том, что каждый иерархический уровень характеризуется состоянием пневмы, ему свойственным, чем осуществляется единство мира на всех ее уровнях.

Стоическими являются и ряд формулировок этого фрагмента, такие как “представление – это отпечаток в душе” (она построена на основании платоновской метафоры в “Теэтете” – SVF I 58; 2, 53, 55–56) или “состояние... – пневма, которая возвращается к себе самой” (SVF II 442; 471; 551 SVF II 451–52). В то же время надо заметить, что основная стоическая идея о всепроницающей пневме находится в этом описании в полном пренебрежении, и, напротив, в нем имеется ряд особенностей, указывающих на принципиальное приспособление этой описательной модели к платоническому материалу, главным образом платоновскому “Тимею” (см. следующие ниже примечания). В наиболее близком к Филону виде *scala naturae* воспроизводится у Климента (Strom. 2.20.110) и Оригена (De orat. 6.1) – оба первоначально платоники, получившие образование в Александрии.

(35) **связал... крепчайшей связью** (ἐνεδήσατο ... κραταυτάτῳ δεσμῶ) – однокоренные слова или варианты форм, используемых Платоном в Tim. 42e–43a при описании творения чувственного мира младшими богами.

**пневма, которая возвращается к себе самой** – движение пневмы имеет две фазы: движение к себе (πρός или εἰς ἑαυτό) и движение из себя (ἐξ ἑαυτοῦ), или движение вперед и назад – либо от центра космоса к его крайним границам, либо от центра любого объекта к его поверхности (SVF II 442; 471; 551). Внутреннее движение по направлению к центру сдерживает тело, обуславливая его единство и сущность, а движение по напра-

влению к периферии – причина того, что оно имеет величину и качества (SVF II 451–52, 551). Согласно некоторым источникам, тоническое движение – это движение одновременно в обоих направлениях (*Alex. De mixt.* 10.224.25; *Mant.* 131.10, 16, 19–20). Оба контекста, однако, полемические и могут не совсем точно ставить акценты (см.: *Todd R. Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics.* Leiden, 1976. P. 37, N 86).

(37) **смешав ее из многих сил: питания, перемены и возрастания** – *Arist. De an.* 413a25–30. См. также: *De gen. et corr.* 322a4 sqq. Определять природу через понятие силы (δύναμις) первоначально было свойственно научному языку Аристотеля, см., помимо приведенных мест, *De cael.* 301b 17; *De gen. an.* 741a 1; *Met.* 1020a 5. Следующее ниже описание природного процесса (п. 38–40) в образности и лексике имеет неожиданно большое сходство с Посидонием (fr. 353, 13ff Theiler = *Sext. Emp. M.* 7,129).

(41) **Душу же Творящий творил...** – эти слова, которыми вводится новый уровень бытия, являются прямой аллюзией на соответствующее место “Тимея”, где Бог творит душу живых существ после сотворения мировой души (34cff; 41c–e), **ощущением, представлением, побуждением** – см.: *Arist. De an.* 413b сл., особенно 22–23.

(42) **Ощущение (αἴσθησις), будучи, как видно из самого слова, неким “впущением” (εἰσθεσις)** – согласно “Тимею”, душу живых существ Создатель прежде всего наделил ощущением. Ср. также: *Арист.* “О душе” 413b1–4. “Впущение” – вольный перевод слова “вкладывание”, принятый мной для того, чтобы сохранить в переводе хотя бы слабое фонетическое сходство с термином “ощущение”, потому что именно на фонетическом сходстве двух этих греческих слов основывается этимология Филона, которая является попыткой передать этимологию Платона в *Tim.* 43c. (на самом деле слово αἴσθησις к слову εἰσθεσις этимологически никакого отношения не имеет). Используемая в этом рассуждении Филоном лексика (λαμβεχέες, ἐντίθηται, ἐναποθεσαυρίζεται) также характерно платоновская (*Phaedr.* 276d; *Tim* 51a).

(43) **А представление – это отпечаток в душе** – термин *представление* (φαντασία) в эпистемологическом контексте впервые использован Платоном в диалоге “Теэтет” (152c 1; 161e 8), где отождествлен с ощущением. Аристотель, разбирая функции души (*De an.* 427b 15–429a 9), рассматривает его, как и в нашем тексте, вслед за понятием ощущения: оно и не ощущение и не возможно без ощущения, но возникает от ощущения. Не исключено, что Аристотель уделяет особое внимание тому, чтобы подчеркнуть различие, существующее между представлением и ощущением, имея в виду опровергнуть указанное место “Теэтета”.

В “Теэтете” (191c–192a) Платон уподобляет душу восковой дощечке, а ее впечатления отпечаткам перстня, возникающим на ней. Пока отпечаток сохраняется, у человека сохраняется память, когда он стирается, наступает забвение. Не трудно увидеть, что пересказ Филона очень близко следует оригинальному тексту Платона. Формулировка “представление – это отпечаток в душе”, происхождение которой относят к стоической школе, была принята среди поздних платоников (см. *Plot.* III 6.3; III 6.4; ср. также *Alex. Aphr. In Met.* 3.17; *De an.* 68.11).

(44) **...это ее состояние (πάθος) называется побуждением (ὄρμη), которое определяется как первое движение души** – в стоицизме ὄρμη, изменение

(ἀλλοίωσις) или движение (κίνησις), происходящее в душе, в общем своем виде обыкновенно определяется через понятие ἔξις, тогда как λάθος – это морально неправильный подвид рационального импульса (ὄρμη πλεονάζουσα). Исходя из этого ранние стоики заключали, что ни дети, ни животные не могут иметь страстей (πάθη), что служило объектом критики для их оппонентов – платоников и перипатетиков.

Если смотреть с этой точки зрения, то у Филона есть два сдвига в употреблении слова λάθος: во-первых, оно использовано нетерминологически, так как отнесено к нерациональной животной душе; во-вторых, через видовое понятие определяется родовое, т.е. через λάθος – ὄρμη, тогда как обычно предполагается обратная зависимость (Ar. Did. apud Stob. II 88 W [II 166]).

У Платона и особенно у Аристотеля, наоборот, слово λάθος в сфере моральной психологии используется гораздо более широко и может относиться к целому ряду морально нейтральных феноменов, среди которых встречается и побуждение. Очевидно, определение, которое приведено у Филона, было дано либо теми из стоиков, кто находился под сильным влиянием перипатетико-академического учения, либо теми из средних платоников, которые охотно и сознательно использовали стоические определения и формулировки. Надо отметить, что у поздних платоников и перипатетиков было принято отождествлять страстную часть души с ὀρεκτικόν или ὄρμητικόν (см. Alc. Did. XXIV, 1, где он также приписывает страстную душу животным; Plut. Virt. Mor. 444a–b; Ar. Did. apud Stob. II 117). Учение о ὄρμη, предположительно под влиянием и перипатетической и стоической этики, входило в этическую философию платонизма филиновского времени, о чем свидетельствует Евдор Александрийский (apud Stob. II 42, 44).

(45) ...в качестве особо почетного дара он получил размышление (διάνοια) ... самое главное – это ум (νοῦς) – ср. Arist. De an. 414b18–19. Сравнение ума со зрением и, следовательно, со светом основывается на аналогиях, которые проведены Платоном в “Государстве” (507e–509a; 518bc; 540a). В этих же контекстах устанавливается связь между умом и знанием, возникающим в уме в результате смотрения и постижения. Ср. также Arist. Top. 108a11; EN 1096b28. В “Риторике” (1411b) Аристотель цитирует неизвестного автора: “Ум – это свет, который Бог возжег в душе”. Сравнение знания, мудрости со светом – чрезвычайно распространено в пифагорейских псевдоэпиграфах (Theag. De virt. apud Stob. 3.1. 117 p. 76 He; Perikt. De sapient. Stob. 3.1. 121 p. 86 He). Аристобул считал это сравнение принадлежавшим перипатетикам (Eus. PE XIII.12.9–11).

(46) Этот вид души был образован не из тех же элементов – ср. Платон. “Тимей” 41c–d.

единственно бессмертным в нас является разум – перипатетическая редакция платонического учения о бессмертии души, см.: Аристотель. О душе 413b 25; ср.: Алкиной. Учебник, гл. XXV, 5.

(47) получает порицание за то, в чем намеренно виновен, и похвалу за то, в чем добровольно прав – формулировка, в которой Филон преподносит совершенно платоновскую (Resp. 617e; Tim. 42d), а также и аристотелевскую (Eth. Eud. 1226a) мысль о полной нравственной ответственности человека за свои свободные поступки, несет на себе – в специальном подчеркивании смыслов “намеренно”, “добровольно” – следы антистоической полемики.

Ср. *Алкиной*. Учебник, гл. XXVI 1–2 и антистоические рассуждения Александра Афродисийского в трактате “О роке” (*De fato*) 206, 5–9.

(49) **зная и добро и зло и имея понятие о прекрасном и безобразном** – этой фразой Филон вводит определение добродетели разумения (*φρόνησις*), принятое в школьной платонической (*Def.* 411d 5–6; *Alc. Did.* XIX, 2), *Apul.* *De Plat.* II. 6. 228; *Cic.* *ND* III. 15.38) и стоической (*SVF* III 262) традиции. При этом Филон, несомненно, имеет в виду и Быт. 3:5: “откроются глаза ваши, и вы будете.... знающие добро и зло” (Ср. Быт. 3:22).

(50) **подчиняться советам правого разума** (*ὀρθός λόγος*) – Алкиной (*Did.* 183, 6–8) объясняет, что от разумения (определение которого было введено Филоном в § 49) рождается *ὀρθός λόγος*, который появляется таким образом в § 50 не случайно, но в рамках того же по школьному логически выдержанного рассуждения.

Сама мысль и по сути и терминологически основана на определениях, данных Аристотелем в “Никомаховой этике” (1197a1): *φρόνησις ἐξίς προαίρετικῆ καὶ πρακτικῆ τῶν ἐφ’ ἡμῖν ὄντων*; [*φρόνησις*] *ὀρθός λόγος περὶ τῶν πρακτικῶν* (1144b 28). Ряд деталей (употребление по отношению к добродетели слов, производных от корня *χράομαι* в сочетании со словом *ἐνέργεια*) также указывают на характерную перипатетическую редакцию пассажа: добродетель есть не просто знание (корректировка платонического учения), но обязательно практическое его использование в жизни. Ср. *Арий Дидим* (*ap. Stob.* II 127–128).

(55) **одни люди стали друзьями души, а другие – друзьями тела** – ср. *Plat. Soph.* 248a.

**...друзья души... не сопоставляют Сущее ни с каким образом возникшего, но, ставя Его за пределы всякого качества...** – ср. *Alc. Did.*; *Plot.* V 3, 17; также VI, 9,10; V 5,10.

(56) **А те, кто... будучи не в силах совлечь с себя плотяные покровы** – ср. Плотин (I 6,7), контекст тот же: “Достигает же его тот, кто восходит вверх... снимает с себя одежды, которые мы надеваем, сходя вниз...” Основание образа см. Платон “Горгий” 532 с–е. Ср. также Быт. 3: 21.

(56–59) **мыслят о Причине всего так же как и о самих себе** – ср. *Alc. Did.*

Набор тем в следующем ниже рассуждении Филона против антропоморфности поразительно точно совпадает с соответствующим параграфом “Пира” (211a), в котором все они последовательно намечены. Кроме того, рассуждение явно находится в ракурсе доказательства, приводящего предпосылку о телесности к абсурду (ср. *Алкиной*. Учебник, 166,5–14: доказательства бестелесности Бога). Именно через приведение, при противоположной посылке, рассуждения к абсурду доказываемается бестелесность Бога – причем в нескольких вариантах – в учебнике Алкиной (166, 5–14: *ὄν ἄτόλῳ ὄντων ἀόψιατον αὐτὸν ὑποληπτέον*). Такой тип доказательства мог выработаться в рамках академической полемики – скорее всего со стоиками (ср., например, Карнеад у Секста Эмпирика М. IX 151).

Риторика пассажа почти буквально воспроизводится позднее Плотинем, см. V 5, 10: “...в чем, относительно чего, в направлении к чему оно стало бы двигаться?... и куда и зачем ему нужно расширяться и распространяться? Уже не затем ли, чтобы что-нибудь иметь, чем-либо обладать? Но оно ни в чем не имеет нужды... Оно не изменяется и ни в чем не нуждается,

а если есть другие существа, всем изобильно обладающие, то этим они ему всецело обязаны” (пер. Г.В. Малеванского).

(58) **Бог видел и прежде [его] возникновения, будучи Сам Себе светом** – ср. § 78 этого трактата; Ps. 35. 10: “во свете твоём узрим свет”.

(60) **используя другие слова, буря и молния, поэты называют это оружием Причины** – ср., например, Клеанф “Гимн к Зевсу”, 9–10.

(61) **всем, кто его читает** (τοὺς ἐντυγχάνοντας) – т.е. не иудеям, см. Филон, с. 22.

**Те, кто оказался наделен счастливой природой и кого вели во всех отношениях безупречно** – платонический топос, ср. “О Херувимах” 101–102 и *примеч.* Также Plat. Meno 70a; Arist. EN 1179b 20ff; Pol. 1332a 40; EE 1214a 16ff; DL 5.18; [Archytas] De educ. 3, p. 41, 20ff Thesleff; Alc. Did. XVIII, 4.

**идут по ней в сопровождении истины, которая посвятила их в неложные мистерии о Сущем** – истина представлена в роли божества – дадуха или гирофанта – посвящающего иницилируемого в таинства. Философия сравнивается с таинствами, а постижение ее истин с посвящением в таинства у Платона (см. Theaet. 156; Meno 76), притом что это сравнение восходит, безусловно, к более ранней традиции (ср., в частности, Парменид). У Филона см. также “О Херувимах” 42–43, параллели к этому месту ведут прямо к орфической литературе (ср. Schol. ad Aelium Aristidemu p. 471, sch. 1294 Dindorff). Однако топос широко распространился, по-видимому, во всей эллинистической философской литературе. Для стоиков см. Клеанф (Фрагменты Ранних Стоиков I 538, 539 с *примеч.* А.А. Столярова). Об особом отношении к Септуагинте как к мистериальному тексту см. Филон, с. 17–21.

(61) **к рождению** – см. *примеч.* к § 4.

(62) **а Он – не постижим и умом, разве только в смысле [Его] бытия:** – ср. ссылки в *примеч.* 55. Общий среднему платонизму топос о постижимости сущего только умом, который абстрагируется от всех чувственных представлений (Ср. Plat. Phaedr. 247c 7–8), уже у Филона несет на себе явные следы отрицательного богословия, заметные и в учебнике Алкиноя (X. 4 сл.). По предположению Виттэкера, “мощной силой в формировании отрицательного богословия вообще было неопифагорейство” – см. его статьи “Neopythagoreanism and negative theology” (SymbOsl 44 1969 = Studies in Platonism and Patristic Thought. L., 1984) и “Epekeina nou kai ousias” (VChr 23 1969).

(67) **А законодатель, будучи лучшим врачом страстей и болезней души, поставил перед собой... одну цель... вырезать (ἐκτεμεῖν) болезни мысли...** – о болезни как состоянии души, противоположном мудрости, см. *примеч.* к “О Херувимах” 2. Поэтому у Платона философ часто сопоставляется с врачом (Soph. 230 c–d; Theaet. 167 a–c), но особенно это сравнение развито в случае с философом-законодателем, исцеляющим своими предписаниями души граждан, ср. Gorg. 464b 5–c3; Resp. 409e 5 и особенно 564c 1–4: “И хорошему врачу, и государственному законодателю надо заранее принимать против них меры не менее, чем опытному пчеловоду, – главным образом, чтобы не допустить зарождения трутней, – но, если уж они появятся, надо вырезать (ἐκτεμεῖσθεοῦον) вместе с ними и соты”, откуда Филон, как видно, заимствует также и глагол *вырезать*.

Образ предварительного увещания и смягчения больного – гражданина заимствуется из платоновских “Законов” (720 d–e; 723 a); (он был по-

пулярен в поздней платонической традиции – см. Филона из Лариссы (Арий Дидим у Стобея II 40 1–4): “Философ похож на врача. Как врачу надо вначале убедить больного принять лечение, а потом опровергнуть мнения советующих противоположные средства, так и философу”). По видимому, из “Законов” же заимствовано представление о двойном виде законодательства – для неучей-рабов и для свободных: рабов лечат “насильно”, ничего им не объясняя, а свободных лечат так, что “врач в своих речах приближался бы к философии” и относился бы к больному так, “словно ему надо не выздороветь, а стать врачом” (см. особенно 857 с–е).

(69) **сводятся или к тому, чтобы любить или к тому, чтобы бояться Сущего** – речь идет о главной заповеди: “Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь один есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим и всею душою твоею и всеми силами твоими” (Deut 6.5); “Господа, Бога твоего бойся и Ему [одному] служи” (6.13); Ср. намеренное повторение слов “любить” и “бояться” (Господа) в Сир. 2.15, многочисленные отзвуки в псалмах (17.2; 30.24; 68.37; 83.2; 96.10) и других книгах. Между тем у Филона есть характерное добавление – “Сущего” (τὸν ὄντα), которое сделано им специально для того, чтобы вызвать у читателя четкую ассоциацию с известным местом “Федра” (247d3–4): “Видя время от времени сущее (τὸ ὄν), [душа] любит (ἀγαλᾶ) его...”

(70) **дурные люди родились гневом Божиим, а хорошие – милостью** (οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ' ἀγαθοὶ χάριτι) – возможно, что я не достаточно хорошо понимаю следующий ниже фрагмент трактата, интерпретация Филона кажется мне здесь слишком эквилибристичной. Проблема заключается в понимании функции дательных падежей θυμῷ и χάριτι. Ниже речь идет о том, что причиной прегрешений является гнев (и прочие страсти) человека, а следствием гнев Бога. Но эта мысль (равно как и ее аналог в случае с праведными действиями) вычитывается из одной библейской фразы “Разгневался, что сотворил их”. Не исключено, что Филон понимает в своем парафразе дательные падежи как каузальные и финальные одновременно (а следовательно, в библейской цитате “разгневался...”” понимает действие глагола как, с одной стороны, предшествующее действию придаточного, а с другой стороны, как последующее за ним). В первом случае, если понимать эти падежи как чисто каузальные, фраза лишается своего прямого значения, а заключенная в ней мысль превращается в очень формальное логическое положение “источник прегрешений есть гнев” – вся семантика Бога из рассуждения искусственно изымается, ибо нельзя думать, что Бог в каком-то смысле причина человеческой скверны (Филон это всячески опровергает). Фраза “Все, что МЫ делаем под влиянием гнева или страха...” (71) подтверждает ту мысль, что источником действий является сам человек, а не Бог. В подтверждение возможности такого перехода в интерпретации можно привести такой же неявный метафорический переход от ангелов к самим человеческим душам в § 1–4 настоящего трактата (см. соответствующий комментарий).

Между тем слова “достойно осуждения и порицания.... достойно похвал” (71) напоминают, что одновременно речь идет и о том, что ожидает человека за те или иные поступки. Здесь восстанавливается утраченный в первом случае круг значений, связанных с отношениями Бога и человека: Филон уже объяснил, что означает “что сотворил их” (то есть свободными

в выборе добра и зла), а теперь объясняет, как с этим соотносится первая часть фразы “разгневался”. Это надо понимать так: “Я сотворил их способными избирать разумом добро, а они выбирают зло, поэтому их ждет Мой гнев”. С таким пониманием согласуется и дальнейший переход в тексте к теме божественного суда над грешниками и милости, изливаемой Им на праведников. Ср. Сир. 33. 10–15.

**(77) Бог Сам в Себе пользуется силами несмешанными, а по отношению к рождению – смешанными...** – в “Тимее” (35a) Платон говорит о смешении демиургом мировой души из двух разнородных сущностей – тождественного и иного, при этом он не раз употребляет формы, производные от глаголов *ἡρᾶνυσι* и *μεῖνυσι*, – ключевыми в этом фрагменте филоновского трактата. Когда под сильным влиянием богословия Аристотеля представления о трансцендентности Бога стали играть в платонической традиции более значительную роль, произошло догматическое разделение Бога на Первоединое и Ум, который в свою очередь порождает мировую душу. С такой картиной в законченном ее виде мы встречаемся, например, у Плотина. Эта триада нераздельная друг от друга, “ухудшается”, ослабевает в смысле чистоты в каждом своем новом проявлении. К высшей же ипостаси триады относятся эпитеты *ἀμύγης*, *καθαρός*, *ἄκρως*, т.е. именно те, которые характеризуют Бога “Самого в Себе” у Филона.

Иначе переход ипостастей друг в друга может быть выражен также через понятия сил: ср. *Plot. Enn. 5.4.2*; особенно четко *Procl. Inst. Teol. 150*.

**(78) ...когда нельзя увидеть несмешанным огонь солнца... возможно помыслить несмешанными...** – Ум метафорически описывается Плотинем как свет исходящий от солнца-единого (*Plot. Enn. 5.1. 5–7*); ср. *Sib. Or. Fr. 1. 10–14*.

**...те самые невозникшие силы...** – по-видимому, эпитет “нвозникшие” добавлен здесь для того, чтобы читатель не спутал их с “возникшими” силами, под которыми должны подразумеваться чины ангелов и архангелов (которые имеются в виду в чрезвычайно часто встречающемся в Писании выражении “Господь сил” и подобных ему). Школьная терминология, используемая здесь Филоном: *избыток* (80), *середина Его сил* (81), *истинные вершины* (81) – свидетельствует, что в основании рассуждения лежит среднеплатоническая этическая доктрина о добродетелях (Ср. *Alc. Did. Hipp. Ref. 1.19.16, Apul. De Plat. II, 5, 228.*). Как говорит и сам Филон, речь идет о таких добродетелях, как “знание Бога”, “мудрость”, “разум”, “справедливость” и др. (79). Человек не может получить их в той мере, в какой ими обладает Бог. Следовательно, в данном случае под “невозникшими силами” Бога имеются в виду добродетели Бога. Ср. *Arist. Eth. Eud. 1238b18–19: ἄλλη δὲ διαφορά τοῦτων ἢ καθ’ ὑπερβολήν, ὥστε θεοῦ ἀρετὴ πρὸς ἀνθρώπων*, откуда Филоном – непосредственно или через источник-посредник – заимствовано выражение “в избытке” (80), отнесенное к добродетели Бога. В поздней традиции см., например, *Alc. Did. XXVIII 3*.

Конечно, в этом контексте Филона представление о Боге как о личности выражено несравненно сильнее, чем где бы-то ни было у Платона или после него в платонической и перипатетической традиции.

**(79) световидная их часть, отмежевавшись от огневидной части...** переложение “Тимея” 45 b–d., ср. *Plut. Mor. 626c, спрятанным в наших глазах – “Государство” 508b 6*.

(82) **“Однажды” соответствует “нерастворенному” ...а дважды соответствует смешанному** – в числовом выражении Ум по отношению к несмешанному Первоединому расценивается как двойца (*Plot. Enn. 5.1. 5–7*). См. *примеч.* к п. 77.

(83) **реченное слово не есть сотрясение воздуха...** – *Tim. 67b*.

(86–104) **“Ной обрел (εὔρε) благодать...”** – в первом варианте толкования библейской цитаты Филон разбирает значение глагола “обрел”. Оно толкуется им в том смысле, что Ной обрел благодать внезапно, так как был природно предрасположен (а не с усилием сопротивляясь дурным задаткам). См. *примеч.* к п. 99–100.

(87) **Обет – это прошение благ от Бога** – в греческом языке слово εὐχή используется и в значении “обет” (так переводит синодальный русский текст), и в более широком значении – “молитва, прошение”.

(88) **“главные” всходы учений о добродетели** – “главные” всходы: не просто всходы главных учений о добродетели, т.е. по грамматике отнесено к слову “всходы”, а по смыслу к “учениям”, но и в значении “по главам”, как единицам членения библейского текста.

**и как бы с некой гордостью их “отпускающим” и в них освящающимся** – у Филона просто два глагола κοιάω и σεμνύομαι, которые оба, наряду с основной семьей, имеют дополнительное значение “гордиться, важничать”. Тема гордости, которую обыгрывает здесь Филон, могла быть подсказана ему выражением “дать великий обет” – μεγάλως εὐξεται εὐχήν (*Num. 6. 2–3*), потому что μεγάλως εὐχομαι может означать, особенно в архаическом греческом, еще и “хвастать”.

(92) **подвизающийся в упражнении (ἀσκητήρ)** – постоянный эпитет Иакова, которым Филон наделил его за многотрудную жизнь. См. *примеч.* к “О том, что худшее...” 3 (*Филон, с. 238*).

(99–103) Рассуждение, что нельзя учиться чему-либо насильно, потому что все, что вопреки природе, – маловременно, восходит к “Государству” (536e). Оно находит также близкое соответствие у Цицерона и, по-видимому, является общим местом эллинистической этики, ср. *Cic. off. 1. 111.1*.

(106) **...монету – священнейший ум...** – *Plat. Phaedo 69a*.

(108) **...причина бытия (γενέσεως) мира... благодать Сущего...** – “бытия мира” в смысле его возникновения; ср. Платон “Тимей” 29e: “Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ...”, – см. *коммент.* к “О Херувимах” 16 (*Филон, с. 147*) и “О Херувимах” 27 (*Филон, 148*). Здесь и далее Филон сочетает в слове γενέσις два значения – и библейское (бытие), и платоновское (возникновение) – мир возник и стал быть.

(109) **...силам Сущего, Господу и Богу** – см. *коммент.* к “О Херувимах” 27, 28 (*Филон, с. 148–149*).

(111) **...проданный главному повару...** – так дают LXX, в синодальном переводе “начальник телохранителей”, **...превращенный в свенуха...** – см. *коммент.* к “О Херувимах” 50 (*Филон, с. 151*).

(114) **Но ты, душа... в первую очередь... свободным умом избери себе жизнь** – ср. *Cic. Off. 1, 117, 2–6*.

(117) **“Вот бытия (γενέσεις) Ноева...”** – здесь в греческом тексте Септуагинты слово γενέσεις значит “бытие, жизнь; то, как он жил”; Филон понимает его как “возникновение, порождение, то, что у Ноя возникло” – ср. *примеч.* к п. 4.

(119) **“Вот бытия (γενέσεις) Иакова...”** – чтобы своевольно интерпретировать значение этого места, Филон вкладывает здесь в слово γενέσεις третий, еще более общий, смысл: становление, как процесс перехода из одного состояния в другое. В данном случае из лучшего в худшее.

(120) **... всякий раз, как... разум принужден бывает спуститься от божественных помышлений к человеческим и смертным понятиям... рождается спутник тела... Иосиф, который все еще молод, хоть бы и поседел** – Ср. *Plat. Tim. 22b*, где египетский жрец говорит Солону: «...“Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!” “Почему ты так говоришь?” – спросил Солон. “Все вы юны умом, – ответил тот, – ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени”...». Филон, с явной аллюзией на этот контекст “Тимея”, имеет в виду, что ухудшение происходит, когда ум отходит от Пятикнижия (которое здесь выступает как аналог египетской мудрости) и увлекается “человеческими” мнениями, т.е., надо думать, изобретениями греческих философов.

(140) **“...всякая плоть растлила путь его...”** – так в LXX, что означает “путь свой”: мужской род “его” обозначает, что под словом плоть имеется в виду всякий человек, который, естественно, мыслится в мужском роде.

(144) **“мы не пойдем мимо полей и виноградников”** – в синодальном переводе: “Мы не пойдем по полям и по виноградникам”. Греческий текст, который толкует Филон, не отличается от известной нам версии, но я вынуждена была изменить перевод, по сравнению с церковно-славянским и синодальным текстом, чтобы придать ему тот, ровно обратный действительному, смысл, который хочет увидеть Филон, а именно: мы не минуем твои виноградники и поля, задержимся в них. Точно так же, в ущерб ясности действительно содержащегося в тексте смысла, несколько изменен перевод и в дальнейшем, до конца цитаты.

(146) **...некто из древних...** – анекдот, передаваемый, в частности, о Сократе, см. *D.L. 2. 25. Cic. Tusc. 5. 91.*

(148) **...наученный начаткам мудрости у Моисея...** – Филон следует распространенной в эллинистическое время доксографической традиции, согласно которой платоническая философия через Пифагора восходит к Моисею. См.: *Матусова Е.Д.* Филон Александрийский и греческая доксография // ВДИ. 2001. № 1. С. 40–52.

(149) **...мнимые и так называемые блага...** – в основании рассуждения о благах лежит известный топос платонической этики, см. *примеч.* к п. 152. Данная формулировка восходит, в частности, к “Законам”: Ср. *Plat. Leg. 661a 4–b1*, где перечисляются те блага, которые Филон упоминает в п. 150.

(150) **душевный дом, или склеп** – имеется в виду часто обыгрываемая в платоновских диалогах идея о том, что тело – это могила, в которой погребена душа (*Crat. 400c 1–2*), или темница, в которой она томится (*Phaed. 67d 1; 62 b 4*).

(152) ...**смертные блага смертных...** – другое именование для “так называемых” или “мнимых благ”, ср. Leg. 631 b 6–7: “Есть два рода благ: одни – человеческие (ἀνθρώπινα), другие – божественные”. В платонической традиции эти “человеческие блага” назывались также “смертными” (как у Филона), “тленными” (Alc. Did. XXVII, 2) и “внешними”; они были противопоставлены благам “истинным” или “божественным” или “душевному”, под которыми понимались добродетели души.

Виноградники, встречающиеся на пути, толкуются Филоном в смысле “непресыщаемой радости” (154), которая ожидает человека за отказ от внешних благ и стяжание душевной добродетели. Эта “непресыщаемая радость” выступает здесь синонимом нормативного в философской этике понятия “счастья”. Тезис, что добродетели достаточно для счастья, вполне четко сформулирован Платоном (Resp. 387 d–e), но особенно ревностно развивался стойками (например, SVF III 139), тогда как поздние перипатетики, полемизируя со стойками, придерживались на это иной точки зрения, настаивая на том, что для счастья человеку понадобятся и внешние блага. В платонических текстах эпохи шкала возможных мнений варьируется между двумя этими крайностями, хотя исходная установка Платона на достаточность одной добродетели всегда имеется в виду (ср. Антиох Аскалонский apud Cic. Ac. Post. I, 22; Ac. Pr. II, 134; Apul. De Plat. II 23, 20–29; Alc. Did. XXVII 5). В I в. до Р.Х. стоическое влияние на платоников в области этики было более сильным, чем в какой-либо иной сфере, поэтому Филон делает риторический акцент на том, что внешнее и телесное не только не способствует достижению счастья, но что ото всего этого надо бежать и спасаться, руководствуясь “правильным разумом” (чтобы видеть нормативность этого рассуждения в поздней этической философии, ср. Epict. Diss. 4. 12.11; 4. 12. 15–16).

(162) **идут... по самой середине** – имеется в виду школьное определение добродетели как середины (μεσότης), находящейся между двумя крайностями – Alc. Did. XXX, 4, 5; ср. также *примеч.* к п. 4.

(166) **земной Едом** – ср. Филон LA I. 31. 4: “Есть два рода людей: один человек – небесный, другой – земной”. Далее объясняется, что небесный человек – идеальный, рожденный в божественном уме и являющий собой образ Божий, а земной человек – сотворенный из глины и праха и не получивший пока еще дыхания божественной жизни. О концепции двойного творения см. *Филон*, с. 99, 111. В переносном смысле земным человеком считается такой ум, в который “Бог не вдохнул силу истинной жизни” (LA I.32. 4), ум, приверженный земному и не имеющий влечения к божественным вещам.

(167)–(179)–(180) **“пройдем вдоль горы (ὄρος)”** – это версия Септуагинты: Παρά τὸ ὄρος παρὰλευσόμεθα (масоретская версия в русском синодальном переводе дает: “Мы пойдем большою дорогою”). Хитроумная интерпретация Филона основывается на том, что он рассматривает слово “гора” (ὄρος) и слово “граница, определение” (ὄρος) как полные омонимы. В его время густое придыхание, вероятно, уже не произносилось и, возможно, не было обозначено в тексте. Основой его интерпретации является, конечно, искусственно вычитанное в тексте “определение”, но при этом он обыгрывает и слово “гора”: незыблемая твердость определений имеет большую (моральную) высоту (ср. п. 180).