

Φ Ι Λ Ω Ν

JK

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ТОЛКОВАНИЯ
ВЕТХОГО ЗАВЕТА

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ТОЛКОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Вступительная статья

Е. Д. Матусовой

Перевод и комментарий

А. В. Вдовиченко

М. Г. и В. Е. Витковских

О. Л. Левинской

И. А. Макарова

Е. Д. Матусовой

А. В. Рубана



Греко-латинский кабинет

Ю. А. Шичалина

Москва 2000

Научное издание

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ТОЛКОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Компьютерная верстка *А. В. Иванченко*

ISBN 5-87245-058-3



9 785872 450580

- © Греко-латинский кабинет®
Ю. А. Шичалина, 2000
- © Е. Д. Матусова, вступительная статья,
перевод, комментарий, 2000
- © А. В. Вдовиченко, М. Г. и В. Е. Витковские,
О. Л. Левинская, И. А. Макаров, перевод,
комментарий, 2000
- © А. В. Рубан, перевод, 2000

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Е. Д. Матусова. Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета</i>	7
О сотворении мира согласно Моисею	
<i>(перев. и комм. А. В. Вдовиченко)</i>	51
<i>Содержание трактата</i>	93
<i>Комментарий</i>	96
О Херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Каине	
<i>(перев. и комм. Е. Д. Матусовой)</i>	114
<i>Содержание трактата</i>	141
<i>Комментарий</i>	143
О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин	
<i>(перев. О. Л. Левинской, комм. Е. Д. Матусовой)</i>	159
<i>Содержание трактата</i>	189
<i>Комментарий</i>	191
О том, что худшее склонно нападать на лучшее	
<i>(перев. и комм. И. А. Макарова)</i>	200
<i>Содержание трактата</i>	236
<i>Комментарий</i>	238
О потомках надменного Каина и о его изгнании	
<i>(перев. А. В. Рубана, комм. И. А. Макарова)</i>	252
<i>Содержание трактата</i>	293
<i>Комментарий</i>	295
О смешении языков <i>(перев. и комм. О. Л. Левинской)</i>	308
<i>Содержание трактата</i>	339
<i>Комментарий</i>	341
О соитии ради предварительного обучения	
<i>(перев. и комм. М. Г. и В. Е. Витковских)</i>	355
<i>Содержание трактата</i>	383
<i>Комментарий</i>	385
Библиография	399

Указатель имен и географических названий	404
Указатель терминов	428
Греческо-русский указатель	440
Указатель стихов Библии	443
Список латинских сокращений	447

Е. Д. МАТУСОВА

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ — КОММЕНТАТОР ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Промыслом Божиим вошел Ветхий Завет в историю греческой мысли, а как это происходило, мы можем узнать благодаря сохранившимся трудам александрийского иудея Филона. Его сочинения — уникальная дошедшая до нас попытка соединить Ветхий Завет с греческой философской мыслью, и принятая при этом человеком живой веры, который жил во времена всеобщего ожидания Мессии¹. Следствием такого соединения стало то, что традиционные понятия и идеи греческой, по преимуществу платонической, философии впервые наполнились в его сочинениях религиозным содержанием иудейской веры, породив смыслы и образы, значение которых оказалось очень велико для последующей христианской святоотеческой мысли.

Биография Филона Александрийского нам почти не известна. Время его рождения относят к 20—10 гг. до Р. Х., а смерти — к 40-м гг. I в. по Р. Х. По-видимому, он происходил из богатой семьи, имевшей тесные контакты с Римом. Младший брат Филона — Гай Юлий Александр — занимал высокий пост в Александрии, а именно, был алабархом². Его сын и племянник Филона, Тиберий Юлий Александр, который в 46 г. по Р. Х. был прокуратором Иудеи, а позже — префектом Египта, совершенно порвал с традициями предков и отеческой верой, что отражено в диалоге Филона «Александр»³. Сам Филон, будучи вполне эллинизированным евреем, получившим в Александрии прекрасное и начальное, и высшее образование, был уважаемым человеком и в еврейской общине города. Однажды он участвовал в посольстве, сопровождавшем дары в Иеру-

1. Ср. Praem. 85—94. См. Список латинских сокращений, с. 447.

2. Возможно, измененное *ἀρεβάρης*, то есть должностное лицо, ведавшее налогами и пошлинами на арабской стороне Нила (от Нила до Красного моря). См. Arnaldez R. Introduction générale // Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Publiée par R. Arnaldez. Vol. I. P., 1961. P. 18, n. 1.

3. О нем см. также у Иосифа Флавия (Ant. XX 100).

салимский Храм⁴, а в другой раз, в числе других пяти человек, был послан к императору Гаю Калигуле для урегулирования вопроса о положении еврейской общины после погрома в Александрии в 38 г. («О посольстве к Гаю»). Вот, собственно, и все. Наиболее ценные для нас сведения содержатся в самих сочинениях Филона. Библейские сочинения Филона Александрийского, некоторые образцы которых представлены в настоящем издании, — это аллегорический комментарий к избранным местам Септуагинты, то есть греческого перевода Пятикнижия. Предприятие Филона грандиозно по масштабам, так как он систематически комментировал Библию, начиная с Бытия и кончая Второзаконием, а попутно привлекал материалы и из других книг, в частности Пророков и Псалмов. Из обилия написанного им мы публикуем несколько трактатов, расположенных в порядке следования библейского текста. Но прежде чем говорить об особенностях их содержания, скажем о том, что они представляют собой в жанровом отношении.

АЛЛЕГОРИЧЕСКИЙ МЕТОД ФИЛОНА

В начале скажем о том, как предприятие Филона в основном трактуется в современной науке. Известно, что Филон не первым написал аллегорический комментарий к Пятикнижию, но такая попытка уже была предпринята в Александрии во II в. до Р. Х. придворным философом Птолемея Филометора иудеем Аристобулом, который именуется в источниках перипатетиком⁵. Кроме того, в своих сочинениях Филон часто ссылается на другие аллегории⁶ Писания и других аллегористов. Два этих факта, особенно второй из них, дали возможность ученым рассматривать комментарий Филона в определенной перспективе. Эта перспектива предполагает целый ряд иудейских комментаторов Писания, непрерывно творивших в течение двух веков между Аристобулом и Филоном, о которых, между тем, ничего не известно из каких-либо других источников. Можно, к примеру, обратиться к книге П. Боргена *Philo of*

4. Prov. = Eus. Pr. Ev. VIII 14, 64.

5. Clem. Alex. Strom. I 72, 4. Аутентичность фрагментов Аристобула доказана Н. Вальтером (*Walter N. Der Thoraausleger Aristobulos. B., 1964*) и признается почти всеми учеными.

6. Здесь и далее под «аллегорией» разумеется аллегорическое толкование. — *Прим. ред.*

Alexandria, an Exegete for His Time, вышедшей в 1997 году, в которой сформулирован итог предшествующих исследований в этом направлении: Филон был одним из нескольких интерпретаторов Пятикнижия в еврейской общине в Александрии. Расхождения и согласия между этими интерпретаторами отражены в его сочинениях. В своем методе Филон основывался на практике толкования текста в синагогах. Данный взгляд на вещи называется автором *усиливающейся тенденцией филоноведения* (*the growing trend in Philonic scholarship*), и сам Борген полностью примыкает к нему⁷.

Повторим еще раз, что к такой постановке вопроса предрасполагает не столько наличие фрагментов Аристобула как некий прецедент творчеству Филона (так как один Аристобул еще не создает традиции), сколько многочисленные ссылки Филона на другие аллегории и других аллегористов Писания, интригующие своей таинственностью. По пути поиска и характеристики еврейской аллегорической традиции пошли такие ученые, как Р. Радиче⁸, Т. Тобин⁹, Б. Мак¹⁰, Д. Руния¹¹, Д. Хэй¹², Р. Гуле¹³.

В этой связи надо отметить статью Д. Хэя *Philo's References to Other Allegorists*, которая посвящена статистическому анализу и классификации всех подобных ссылок. Результат исследования Хэя не может не вызвать недоумения: почему абсолютное большинство условно «нефилоновских» аллегорий, даже по сравнению с Филоном, носит ярко выраженный нерелигиозный, светский характер? Разбирая аллегории души, Хэй пишет:

Однако в то время как большинство филоновских «психологических» аллегорий ориентированы на Бога, большая часть психоло-

7. Borgen P. Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden, NY, Köln, 1997. P. 2–9.

8. Radice R. Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria. Milano, 1989.

9. Tobin Th. The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983.

10. Mack B. L. Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II 21, 1 (1984). P. 554–586.

11. Runia D. T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden, 1986. Idem. Philo Alexandrian and Jew. Exegesis and Philosophy // Studies on Philo of Alexandria. Great Yarmouth, Norfolk, 1990. P. 1–18.

12. Hay D. M. Philo's References to Other Allegorists // SPbA 6 (1979–80).

13. Goulet R. La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un Commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque. P., 1987.

*гических интерпретаций других аллегористов — светская по своему характеру, в том смысле, что они имеют слабую, или вовсе никакой связи с проблемой взаимоотношений Бога и человека*¹⁴.

И в другом месте:

*Самое загадочное в отношении этих других аллегористов состоит в том, что они, как кажется, находили в Писании не религиозные, но светские учения. Озвонная часть интерпретаций, которые Филон приписывает другим, касаются нерелигиозной космологии, математики, метафизики и психологии*¹⁵.

Если основания аллегорического комментария лежат, по мнению перечисленных ученых, в практике синагог, то как тогда объяснить тот факт, что аллегористы по сути так далеки (даже в сравнении с крайне эллинизированным Филоном) от порождающей их духовной почвы? Этот вопрос остается без ответа.

Некоторые, правда, заходят так далеко, что предполагают целый класс нерелигиозных иудейских комментаторов Пятикнижия, самым религиозным из которых оказался Филон¹⁶, но это уже находится в сфере чистых фантазий. Выходит, что мы говорим о них как об иудеях только лишь потому, что материалом их работы был текст Ветхого Завета. Но достаточно ли этого?

Вернемся, однако, к самой идее синагогального происхождения комментария Филона и его таинственных предшественников. У ее истоков стоял В. Никипровецкий, одной из главных задач диссертации которого¹⁷ было доказательство тезиса, что комментарий Филона есть комментарий в собственном смысле этого слова и в первую очередь связан с иудейской традицией синагог.

Основываясь главным образом на трактатах «О том, что всякий добродетельный свободен» и «О созерцательной жизни», Никипровецкий решил, что описания ессеев и терапевтов, которым Филон приписывает занятие аллегорией священных книг, отражают реальную практику современных Филону си-

14. Hay D. M. Op. cit. P. 55.

15. Idem. Op. cit. P. 59.

16. Goulet R. Op. cit.

17. Nikiprowetzky V. Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Thèse présentée devant la faculté des lettres et sciences humaines de P., le 26 juin 1970. Univ. de Lille, 1974 (Leiden 1972²).

нагог. Он называет их в своей книге «школами мудрости» и посвящает их описанию на основании указанных трактатов целую главу¹⁸.

Мы думаем, — пишет Никипровецкий, — что сочинения Филона по существу связаны с экзегезой Закона, какой она была в этих «школах мудрости». Верное изображение этой практики, какой она была в среде, близкой к Филону, мы имеем в трактатах «Вопросы на книгу Бытия» и «Вопросы на книгу Исхода». Эти комментарии следуют за библейским текстом строка за строкой, в манере, которую позже продолжит Мидраш. Как мы уже неоднократно замечали, здесь Филон всегда дает для начала буквальный смысл разбираемой леммы (в отличие от того, что мы называем аллегорическим комментарием) и часто ограничивается лишь указанием на аллегорический смысл, который он приписывает своему тексту. Причина этого, как нам кажется, заключается в том, что «Вопросы...» гораздо ближе к экзегетической практике синагог, тогда как аллегорический комментарий представляет собой стадию более вольной обработки¹⁹.

Никипровецкий считает исходной формой аллегорических трактатов тип трактатов «Вопросы...», который, в свою очередь, в точности воспроизводит, по его мнению, практику синагог.

Здесь можно многое сказать о том, что мы в действительно-сти почти ничего не знаем о практике синагог филоновского времени, и о том, что комментарий Мидраша по сути чужд философской аллегории филоновского толкования, но самым уязвимым местом рассуждений Никипровецкого окажется другое. Проблема состоит в понимании им так называемых «школ мудрости», которое является отправной точкой его рассуждения. По его мнению, это описание отражает практику синагог. На это надо, однако, заметить, что описание ессеев в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен» в действительности составлено как описание пифагорейского фиаса²⁰, а описание терапевтов в трактате «О созерцательной жизни» буквально соответствует описанию египетских жрецов у современника

18. *Idem*. Op. cit. P. 185–192.

19. *Idem*. Op. cit. P. 190.

20. Quod omnis probus liber sit. Intr., texte, trad. et notes par M. Petit // Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Publiée par R. Arnaldez... T. XXVIII. P. 1974. P. 60–61.

Филона аллегориста Херемона²¹. Похоже, что в том и в другом случае Филоном просто воспроизводится греческий философский идеал созерцательной жизни (*vita contemplativa*, βίος θεωρητικός), который стал частью литературной традиции еще со времен Аристотеля²². С этой точки зрения нужно рассматривать и частные черты воссозданных Филоном образов, одной из которых является приверженность терапевтов и эссеев аллегорическому толкованию: когда Филон рассказывает нам о том, что они занимались также и аллегорией, мы должны сознавать, что имеем дело, в первую очередь, с литературным фактом, а не с исторической реальностью. Таким образом, та постановка вопроса, которая была предложена Никифоровецким и оказала столь сильное влияние на последующих ученых, оказывается неправомерной в самой своей основе.

Между тем очевидно, что сама по себе аллегория — изобретение исконно греческое. Общеизвестно, что в какой-то момент этот метод стал особенно популярен в стоической школе. Поэтому неоднократно указывалось на сходство аллегории Филона со стоическими аллегорическими комментариями к Гомеру: прежде всего имеются в виду два хорошо сохранившихся сочинения — «Гомеровские аллегории» Гераклита и «О природе богов» Корнута. Параллели между стоической и филоновской аллегорией хорошо разобраны в работах Целлера²³, Лейзеганга²⁴, Брейе²⁵. Версии о том, что филоновская аллегория в принципе стоического происхождения, придерживаются большинство ученых — Дёрри, Диллон, Пепан, Руня, Тобин, Радиче и др.

Те из них, кто придерживается версии об иудейском происхождении филоновского комментария, сочетали оба взгляда, приписав формальное происхождение этого метода влиянию стоической аллегорезы, а развитие его поместив в иудейскую среду. Так, Т. Тобин полагает, что эллинистические евреи стали использовать приемы древней традиции стоической интер-

21. Sterling G. E. Platonizing Moses; Philo and Middle Platonism // SPhA 5 (1993). P. 105.

22. Левинская О. Л. О терапевтах и философской традиции рассуждения in utramque partem // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 176–193.

23. Zeller E. Philosophie der Griechen. Vol. III. Leipzig, 1923². S. 330–306.

24. Leisegang H. Philon / RE XLI. Vol. 20: 1. Sp. 36–9.

25. Bréhier E. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. P., 1908 (repr. 1950). Ch. III.

претации Гомера. Он указывает на сходство антиантропоморфных интерпретаций Филона и Аристобула и на их общую близость к Гераклиту, Корнуту и приписанному Плутарху трактату «О жизни и поэзии Гомера»²⁶. Д. Руния также выражает этот взгляд:

*Эти иудейские традиции первоначально были многим обязаны новаторским приемам аллегории и этимологии, разработанным в экзегезе Гомера и Гесиода стоическими философами и другими учеными, но вскоре (можно предположить) они пошли по пути своих собственных интуиций*²⁷.

Замечено, однако, что как филоновские, так и условно нефилоновские аллегории носят ярко выраженный характер платонической философии. Поэтому рисуемая этими учеными картина становится еще более сложной. Тобин так комментирует ее:

*Антиантропоморфная интерпретация Филона также отличается от исконно стоических аллегорий тем, что многое у него находится под сильным влиянием платонизма. К тому же интерпретации становятся все более и более платоническими с течением времени, в то время как стоические элементы или исчезают, или пересматриваются. Это обозначает существенный поворот, который был связан с обновлением интереса к интерпретациям Платона. Все еще используя технику своих предшественников (например, Аристобула), которая была порождена стоическими интерпретациями Гомера, эллинистические иудейские экзегеты начали заимствовать содержание своих интерпретаций скорее из платонических, чем из стоических источников*²⁸.

Точно таким же образом мыслит и Р. Радиче²⁹.

В этом объяснении, однако, слишком много «почему». Например, почему, в рамках какого направления, какой школы они сначала увлеклись стоицизмом, а потом перешли к платонизму? Кроме того, для того, чтобы полагать, что аллегорический комментарий Филона имеет в своем происхождении отношение к стоической аллегории (речь не идет об отдельных совпадениях в интерпретации и терминологии, а о самом

26. Tobin Th. The Creation of Man... P. 20—35.

27. Runia D. T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato... P. 504—5.

28. Tobin Th. The Creation of Man... P. 54.

29. Radice R. Op. cit. P. 99, 204, 208.

принципе экзегезы), мы должны быть уверены, что к ней имеет непосредственное отношение хотя бы Аристобул (так как многие ученые представляют движение традиции от стоических истоков в лице Аристобула к платонизирующей аллегории Филона).

Между тем это факт далеко не очевидный. Он вызывает сомнения как с содержательной, так и с формальной стороны. Во-первых, в философских интерпретациях Аристобула нет ничего, что указывало бы на специфически стоическое влияние. На это обратил внимание Н. Вальтер:

*Его представление о Боге совсем не стоическое, его аллегорические толкования антропоморфных черт поэтому также состояли в указании не на физические величины, а на исторические действия Бога*³⁰.

Во-вторых, здесь вступает в силу возражение чисто исторического характера. Гомеровская аллегория сделалась техническим видом комментария в стоической школе, по-видимому, не раньше Кратета Маллосского³¹ (последователями которого могут считаться упомянутые Гераклит и Корнут), а до тех пор она появляется в истории Стои sporadически, ничуть не чаще, чем в других направлениях греческой философии, в русле общего интереса к аллегорическому толкованию, который засвидетельствован еще у досократиков³². Между тем стоик Кратет Маллосский может считаться современником Аристобула (оба они, по крайней мере, жили во II в. до Р. Х.). Более того, он принадлежал к пергамской филологической школе, а ее пути в это время разошлись с александрийской, так что теоретический спор между представителями обеих школ приобрел широкую известность. При таком положении вещей странно говорить о непосредственной зависимости Аристобула от Кратета и его школы. Анализируя философскую ситуацию Александрии второго века до Р. Х., Фрэзер, так же как и Вальтер, считает маловероятным, чтобы Аристобул мог испытать стоическое влияние³³.

30. *Walter N. Op. cit. S. 136.*

31. *Pfeiffer R. History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968. P. 140, 237 ff.*

32. *Wehrli F. Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers in Altertum. Borna; Leipzig; Noske, 1928.*

33. *Frazer D. M. Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. N. 108*

Суммируя все эти возражения и недоумения, надо признать, что представление о комментарии Филона как о возникшем в иудейской комментаторской среде на базе стоической аллегории родилось как самое простое, лежащее на поверхности объяснение (если ссылается на других комментаторов, значит, это — иудеи, если использует аллегорию, значит, в подражание стоикам), но, к сожалению, оно ничем не подкрепляется и при ближайшем рассмотрении оказывается неудовлетворительным.

* * *

Если мы немного изменим нашу точку зрения и обратимся к реальным историко-литературным фактам, то мы найдем, что попытка дать тексту варварской традиции аллегорическое толкование — а для греков или даже для самого эллинизированного еврея Филона Ветхий Завет есть один из текстов варварской традиции³⁴ — не уникальна для грекоязычного мира, но имеет несколько параллелей в период со II в. до Р. Х. по II в. по Р. Х. Как уже было сказано, во II в. до Р. Х. философский комментарий в духе перипатетико-пифагорейской философии написал придворный философ Птолемея Филометора Аристул³⁵. Во времена Филона в той же Александрии аллегорический комментарий к египетским сказаниям написал стоик (и одновременно египетский жрец) Херемон³⁶. Во II в. по Р. Х. комментарий к египетским мифам пишет близкий к неопифагорейской среде платоник Плутарх («Об Исиде и Осирисе»), развернуто ссылаясь в своем сочинении на другие интерпретации этого мифа, принадлежащие и стоикам, и пифагорейцам. Наконец, в том же II веке мы вновь встречаемся с еще одним аллегорическим комментарием к Ветхому Завету, составленным пифагорейцем Нумением из Апамеи, который не имел прямого отношения к иудаизму. Нумений интерпретировал Ветхий Завет в духе платонико-пифагорейской философии, и ему принадлежит знаменитое высказывание: *Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически*³⁷?

34. Ср. Prob. 73–80.

35. Clem. Alex. Strom. V 14, 97; Eus. Pr. Ev. XIII 12.

36. Horst van der, P. W. Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher // EPRO 101. Leiden, 1984; Frede M. Chaeremon der Stoiker // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II 36, 3. Berlin, 1989. S. 2067–2103.

37. Fr. 8 Des Places; cp. fr. 1b–c; 9, 10a, 13. См. Whittaker J. Moses Atticizing //

Перед нами пять примеров обращения к восточным текстам в жанре аллегорического комментария, из них один принадлежит стоику, а все остальные тем, кто либо официально носит в традиции название пифагорейца, либо имеет тесные контакты с пифагорейской средой. Филон, между прочим, принадлежит к числу первых — во всяком случае, так он именуется в источниках в связи со своим литературным предприятием³⁸.

Когда в начале III в. по Р. Х. Ориген написал первый христианский аллегорический комментарий к Ветхому Завету, то Порфирий в полемическом сочинении «Против христиан» утверждал, что образцом ему для этого послужили сочинения неопифагорейцев Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и других знаменитых пифагорейцев, а также книги стоиков Херемона и Корнута (упомянутые выше); якобы *заимствуя* у них *способ толкования греческих мистерий*, Ориген *применил его к иудейским писаниям*³⁹.

Понятно, что аллегорический комментарий могли писать и стоики, и пифагорейцы, но и приведенные нами примеры, и перечисленные Порфирием имена указывают на то, что аллегорическая активность пифагорейцев была выше. И хотя у нас не сохранилось (или почти не сохранилось) образцов пифагорейских комментариев, зато в античной литературе есть множество указаний на них. Пифагорейцы комментировали

Phoenix 21 (1967). P. 196—201. Такие ученые, как Waszink (*Waszink J. H. Porphyrios und Numenius // Entretiens sur l'antiquité classique*, 12. Genève, 1966. S. 35 ff.) и Доддс (*Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One // CQ* 22 (1928). P. 140, n. 1; *Idem. Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge, 1965. P. 130, n. 2) полагают, что Нумений был знаком с сочинениями Филона. Однако *Виттейкер* справедливо указывает на то, что факт этот доказать невозможно, потому что Септуагинта привлекала к себе внимание греков совершенно независимо от иудейства. Именно на эту мысль он обращает в своей статье особенное внимание, касаясь, правда, только поздней (после I в. по Р. Х.) традиции. Приблизительно так же смотрит на вопрос взаимоотношений Нумения и Филона P. Merlan (*Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong*. Cambridge, 1967. P. 96—106).

38. Τούτων πάντων πρεσβύτατον μακρῶ τὸ Ἰουδαίων γένος, καὶ τὴν παρ' αὐτοῖς φιλοσοφίαν ἐγγράπτου γενομένην προκατάρξαι τῆς παρ' Ἑλλησι φιλοσοφίας διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόρειος ὑποδείκνυσσι Φίλων — Clem. Alex. Strom. I 72, 4; ὡς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων τὰ Μωυσείως ἐξηγούμενος — II 100, 3.

39. Porph. Adv. Christ. apud. Eus. Hist. Eccl. VI 19, 4—8 Schwartz = Harnack fr. 39.

40. Orig. Cels. VII 6.

41. Clem. Alex. Strom. V 8, 49—51.

Гомера⁴⁰, орфические поэмы⁴¹, образцы живописи и скульптуры⁴², изречения самого Пифагора (что составляет едва ли не самый обширный пласт этой литературы — см. ниже) и, наконец, о чем собственно и идет речь, предания варварских народов (повторим, что, помимо Филона, это те пифагорейцы, на которых даются прямые ссылки в сочинении «Об Исиде и Осирисе», у Нумения и отчасти у самого Плутарха). Пифагореизирующие черты в Филоне как аллегористе многообразно проявляются в его методе, но об этом — чуть позже.

Скажем немного о том, почему вообще варварскому тексту с точки зрения греков могло быть дано аллегорическое толкование, и о том, что Ветхий Завет в I в. был достаточно вхож, особенно в Александрии, в круг чтения и изучения греков и мог спорадически получать такого рода аллегорические интерпретации и от стоиков, и от пифагорейцев, и от любых людей. Очень важное указание дает в этом отношении приведенный текст Порфирия, в котором закрепляется связь между аллегорезой и мистерией. С самых давних времен считалось, что мистериям и мистерияльным текстам присущ символический способ выражения, то есть такой, который требует специальных объяснений для того, чтобы стать общепонятным. Символически изъясняется, например, таинственная орфическая теогония и потому получает аллегорическое толкование в знаменитом Дервенийском папирусе. Символами выражаются другие орфические поэмы — *священные слова*, *ἱεροὶ λόγοι*, — и потому получают аллегорическое истолкование в книгах некоего Эпигена и пифагорейцев⁴³. По примеру посвященных в мистерии символически стал выражать свои мысли сам Пифагор, а потому его изречения истолковывались аллегорически всеми его последователями⁴⁴.

Из варварских традиций греки, по-видимому, ранее всего познакомились с египетской, в которой и из-за таинственных празднований, связанных с легендой об Исиде и Осирисе, и из-за иероглифического письма увидели и то, и другое — таинственный смысл, выражаемый непонятными символами. Диоген Лаэртций пишет:

А философия египтян такова: богами они считают солнце и луну,

42. Так называемая Tabula Ceбетis; Plut. De Is. et Os. 381e.

43. Clem. Alex. Strom. V 8, 49—51.

44. Porph. Vit. Pyth. 41.

*первое под именем Осифриса, вторую под именем Исиды, а намеками на это у них служат жук, змей, коршун и другие животные*⁴⁵.

Высшей формой символической тайнописи, которая требует расшифровки, считалось иероглифическое письмо. Климент Александрийский сообщает, что самая высокая форма обучения у египтян — это посвящение в символический способ выражения⁴⁶, о том же пишет Ямвлих⁴⁷. Воспринятая таким образом египетская мифология немедленно породила множество образцов аллегорического толкования⁴⁸.

Когда же в поле зрения греков попал Ветхий Завет, он стал рассматриваться как текст традиции, по способу выражения однородной с другими уже известными варварскими философиями, прежде всего египетской. Об этом свидетельствуют и сам Филон, и Климент Александрийский, и Ориген. Так, Филон говорит о Моисее, что символическому способу выражения, то есть такому, который допускает и предполагает аллегорическое толкование, тот научился у египтян:

*Числам, и геометрии, и ритмике, и гармонике, и науке о метрах, и всему мусическому искусству... научили его ученые египтяне, а добавок еще и символической философии (τῇ διὰ συμβόλων φιλοσοφίᾳ), которая у них заключается в так называемых священных писменах и в том, что они чтут животных, которых наделяют даже божественными почестями*⁴⁹.

Климент Александрийский указывает на типологическое сходство еврейской и египетской манеры изъясняться загадочными символами:

По крайней мере по таинственности еврейским загадочным выражениям подобны и египетские. Ведь некоторые из египтян указывают на солнце при помощи корабля, а некоторые — при помощи крокодила. Тем самым они обозначают, что солнце, перемещаясь в

45. Diog. Laert. I 10.

46. Clem. Alex. Strom. V 4, 20.

47. Iambl. Vit. Pyth. 23, 103.

48. Помимо упомянутых литературных образцов, примеры аллегорезы египетских мифов найдены также в египетских папирусах. См.: Papyrus Jumilach, XIV 14–15; Daumas F. Introduction // Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. T. 29. P. 54.

49. Mos. I 23.

*сладком и влажном воздухе, рождает время, намеком на которое служил крокодил*⁵⁰.

Наконец, Ориген в сочинении «Против Цельса» спрашивает, почему Цельс отказал еврейскому Завету в способности говорить символами, а следовательно, быть понятым аллегорически, если это допустимо для всех других варваров, причастных к мистериям, в особенности для египтян:

*Неужели только грекам можно философствовать, непрямо выражая свои мысли, а также египтянам и тем из варваров, которым отдается дань почтения за их причастность к мистериям и истине? И только иудеи и их Законодатель и писатели оказались тебе глупее всех людей, и только один этот народ лишен какой-либо божественной силы?*⁵¹

Будучи принятым греками в сферу аллегорического жанра, Ветхий Завет автоматически получил те же характеристики, которые имели и другие, аналогичные с их точки зрения, тексты. Он стал рассматриваться как повествование с и м в о л и ч е с к о е и словно бы м и с т е р и а л ь н о е. Вероятно, именно поэтому за ним сразу же закрепляется по переносу от мистериальных греческих и варварских текстов⁵² именование *священное слово*, *hieròs lógos*, а неперенным атрибутом стиля аллегорического комментария становится мистериальная терминология (*посвящать, мист, иерофант, хранить / разглашать тайну* и т. д.), которой изобилует комментарий Филона⁵³. Это именование — *священное слово* — Ветхий Завет получает уже у Аристубула, причем оно дается намеренно, с тем, чтобы подчеркнуть родовое сходство еврейского Завета с некоей орфической поэмой, которую Аристубул обширно цитирует в своем комментарии⁵⁴. Название *священное слово* регулярно приме-

50. Clem. Alex. Strom. V 7, 41.

51. Cels. IV 38.

52. Cp. Plut. De Is. et Os. 351f 3; 352b 3.

53. Подробно об этом см.: Riedweg Ch. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. В., 1987. Автор этой книги своим путем приходит к тому, что мистериальная терминология Филона — признак аллегорического жанра.

54. Eus. Pr. Ev. XIII 12, 4. Желая подчеркнуть идентичность мысли цитируемой орфической поэмы и Ветхого Завета, причем установив зависимость первого от второго, Аристубул пишет: *А также Орфей в стихах, которые названы у него так же, как называется «Священное слово», так говорит о том, что...* (loc. cit.). Здесь определение *Священное слово* применено к Пятикнижию на-

няется к Пятикнижию и у Филона, и всегда в сочетании с языческой мистериальной терминологией⁵⁵, чего никогда не бывает, если Филон использует перевод еврейского *bərît* — *Διαθήκη*, *Завет*, или другое распространенное название Пятикнижия, *Ἱερά Γραφή*, *Священное Писание*. Интересно, что впоследствии христианские авторы будут регулярно избегать сочетания *священное слово*, всецело замещая его двумя другими понятиями. Это еще раз подтверждает, что и Аристобулом, и Филоном оно применялось по переносу от языческих текстов, и это очень хорошо ощущалось в то время. Такой перенос был сделан специально для того, чтобы обозначить легитимное положение Ветхого Завета в статусе текста, допускающего аллегорию.

Из сочинения Плутарха «Об Исиде и Осирисе» известно, что одним из популярнейших методов интерпретации таких текстов был астрономический: солнце, луна, полушария, новолуния, циклы луны, ее движения относительно солнца, затмения, горизонты — таково основное содержание традиционной аллегории египетских мифов⁵⁶. Приведенная выше цитата из Климента Александрийского, согласно которой крокодил или корабль обозначают солнце, движущееся в воздухе и рождающее время, — также астрономического характера. Но вот что интересно: Филон тоже знает такого рода аллегорические интерпретации, применяемые к Ветхому Завету, только принадлежат они не ему, а каким-то другим людям, на которых он ссылается, тем самым загадочным аллегористам, о которых упоминалось в начале. Так, одни толкуют Херувимов на крышке Ковчега Завета как две полусферы: *Некоторые говорят, что они [Херувимы] — символы двух полусфер, той, что под землей, и той, что над ней, ведь все небо открыто... А я бы сказал, что...*⁵⁷ Или:

меренно метафорически. Более или менее официальным названием было, как известно, слово *Διαθήκη*, *Завет*. В то же время ссылки на орфическую поэму, которую приводит Аристобул, существуют и у других авторов, где она именуется словом *Διαθήκαι* ([Iust.] Monarch. II 4; Theophil. III 2). Создается впечатление, что Аристобул хотел сказать: название «Заветы» дается священному слову Орфея по модели «Завета», священного слова евреев. См. также: *Riedweg Ch. Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Tübingen, 1993. S. 44–45.*

55. Sacr. 60, 8; 129, 7; Plant. 94, 2; Migr. 17, 3; Her. 207, 1; Somn. I 164; 226.

56. Plut. De Is. et Os. 41–44.

57. Mos. II 98; расширенный вариант такого толкования читатель найдет в трактате «О Херувимах», 25–27.

Некоторые называли субботу *периодом времени*, потому что смена времен года, и дня, и ночи причастна седмице, а именно, семь планет и Полярная звезда, Плеяды и периоды увеличения и уменьшения луны, а также гармоничные и превосходящие всякое описание круговые вращения других светил⁵⁸. Другие понимали небесные светила под *отцами*, упомянутыми в Бытии (15:15): солнце, луну и другие звезды, — ведь говорят, что возникновение всего на земле происходит из-за них⁵⁹. Но сам Филон всегда отстраняется от таких толкований, и однажды даже декларирует это в очень ясной форме. В сочинении «О снах» (De Somniis), именуя Священное Писание *ἱερὸς λόγος*, Филон как бы от его имени призывает прекратить поиск истины в астрономической сфере:

И вот Священное Слово говорит соглядатаю дел природы: «Ну зачем тебе выяснять (ζητεῖς) о солнце, имеет ли оно диаметр в локоть или же оно больше, чем вся земля, или во много раз превосходит ее; зачем о свете луны, отраженный ли он у нее или она светит своим природным; зачем о других звездах, об их природе, движениях, зависимости относительно друг друга и от того, что на земле; зачем ты, ступая по земле, прыгаешь за облака; зачем говоришь, что можешь коснуться эфирных высей, если корни твои растут из почвы; зачем дерзаешь делать выводы о том, что не допускает о себе выводов; зачем любопытствуешь о том, что тебе не пристало, о небесных явлениях; зачем до небес дотягиваешь свое научное празднословие; к чему эта твоя астрономическая болтовня о небесных явлениях? Друг, размысли не над тем, что над тобою и в вышине, а о том, что близ тебя, а лучше того, честно исследуй себя самого⁶⁰.

Эпитет *ἱερὸς λόγος* как знак, метка аллегоризируемого текста обозначает в этом контексте необходимость отказаться от астрономической аллегории Писания. По-видимому, все это свидетельствует о том, что во времена Филона Ветхий Завет уже достаточно широко входил в круг чтения греков, так что традиционная аллегорическая интерпретация могла быть дана ему и давалась (пусть устно, а не письменно, пусть даже для примера, а не как специальное, сколько-нибудь сопоставимое с филоновским по масштабу предприятие) в греческой школь-

58. Спес. II 56–57.

59. Нег. 280.

60. Somn. I 53–54.

ной философской или филологической среде. О том, что это в высшей степени правдоподобно, говорят также в изобилии рассыпанные по корпусу сочинений Филона свидетельства о традиционном для греческой филологической учености подходе к ветхозаветному тексту.

Все люди в отношении к Пятикнижию делятся для Филона на две категории: первая — это *φιασоты*, οἱ διασῶται, Моисея, а вторая — люди со стороны, те, кто «читают» Писание, οἱ ἐντυγχάνοντες⁶¹. Этких последних Филон очень часто упоминает в корпусе своих сочинений⁶², а в одном случае в связи с *исследовани-ем* (ζήτησις — термин, обозначающий со времен Аристотеля филологический анализ литературного произведения) библейского текста.

*Далее, — пишет Филон, — можно поставить проблему (ἐξαπορή-σασι δ' αὖ τις), почему... Впрочем, некоторые, возможно, с презрени-ем скажут, что такие вещи не стоит подвергать исследованию (εἰς τὰς ζητήσεις εἰσάγειν), потому что больше в этом будет крохобор-ства, чем пользы. А я полагаю, что подобные вещи вкраплены в Священное Писание наподобие усад ради совершенствования чи-тающих (τῶν ἐντυγχάνοντων), и исследующих не нужно обвинять ни в каком пустословии, а наоборот, если бы они не исследовали, то в лени*⁶³.

Смысл этих слов в том, что, выясняя разные маловажные выражения и обстоятельства, люди развлекаются и отдыхают в привычном грамматическом упражнении, и это дает им возможность двигаться дальше в разборе серьезных вещей. Филон сохранил несколько примеров грамматического анализа ветхозаветного текста, который настолько лишен какого-либо уважения к материалу и так беспощаден, что, очевидно, мог родиться только в языческих кругах. В трактате «О том, кто наследует божественное» он пишет:

Для того, чтобы изобразить характер, использовано и выражение «вывел его вон», которое некоторые, по необразованности своей, обычно осмеивают, говоря: «Ведь, наверное, можно кого-то „вывести внутрь“ или наоборот „вести вон“». Вот именно, ответил бы я, смешные и слишком несерьезные в суждениях люди, ведь вы не

61. Deus 120—121.

62. Opif. 6; Abr. 2—5; Mos. II. 9—11; Dec. 37—38; Spec. II 104; Migr. 177.

63. Somn. II 300—301.

*умеете распознавать образы души, а исследуете только то, как в пространстве передвигаются тела*⁶⁴.

Другой пример касается разбора контекстов, где Авраму и Саре даются новые имена:

*Ибо сказано: «И не будешь ты больше называться Аврамом, но будет тебе имя Авраам» (Быт. 17:5). Так вот, некоторые зловередные люди, которые без конца стремятся порицать безупречное, причем как лиц, так и обстоятельства, и ведут необъявленную войну со святынями, все, что, как им кажется, сказано не надлежаще (хотя, на самом деле, это — символы природы, которая всегда в тайне), подвергнув тщательнейшему разбору, поносят как совершенно негодное, в особенности же, перемены имен*⁶⁵.

Эти последние приведенные нами примеры, хотя и не имеют непосредственного отношения к аллегории Писания, помогают понять, что Ветхий Завет был в начале I в. по Р. Х. признанным в греческой культуре текстом и принципиально допускал по отношению к себе все те процедуры, которые издавна практиковали филологи, а к их числу принадлежит и аллегория. К сожалению, об этом почти всегда забывают, говоря о Филоне.

Рассмотрим теперь подробнее те методы и те принципы, которые применяет Филон в аллегории Писания. Дж. Диллон сравнил комментарий Филона с неоплатоническими комментариями к Платону, за образцы которых были взяты сочинения Прокла или Олимпиодора⁶⁶. В обоих типах комментария было обнаружено близкое сходство: весь текст членится на леммы, короткие пассажи от строки до параграфа, на которых затем основывается комментарий; текст леммы рассматривается иногда фраза за фразой, а иногда слово за словом, или же сначала в целом, а потом в деталях; предмет всей леммы называется *τὰ πράγματα*, и это противопоставлено особенностям выражения, которые обозначены словами *λέξεις* и *τὰ ῥήματα*; леммы объединяются в отдельные секции комментария, внутри каждой из которых толкование движется от буквальной ин-

64. Her. 81.

65. Mut. 60.

66. Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on the *De Gigantibus* and *Quod Deus sit immutabilis* // Brown Judaic Studies 25. Chico (Cal.), 1983.

терпретации, ἡ ἐν τῇ ἐξήγησις, к *этической*, ἡ ἐθική, а затем к *физической*, φυσική; одинаковыми словами вводятся апории (ζητήσαι δ' ἂν τις, ἄξιον δὲ διαπορῆσαι, ἄξιον δὲ σκέψασθαι). Очевидно, что традиция комментария, с которой работает Филон, с одной стороны, и неоплатоники, с другой, — в принципе одна и та же. Дополняя картину этого исследования, Дж. Леопольд произвел статистический анализ аллегорического языка трех авторов — Филона, Плутарха и Гераклита, причем последний был принят им за образец стоического комментария. Выяснилось, что, при общей для всех трех авторов в самых общих чертах языковой основе, у Филона и у Плутарха замечены особенности, которые ставят их особняком от Гераклита: они заключаются в использовании в аллегорической терминологии платонических понятий. Дж. Леопольд сделал вывод, что Филон и Плутарх основывают свою технику более на платонико-пифагорейских методах интерпретации⁶⁷.

Пифагореизирующие черты у Филона проявляются на двух уровнях его аллегии — и в этической, и в физической интерпретации, самая сложность структуры которой уже ставит его особняком от стоических образцов. Замечено, что стоическая аллегория в основном физическая, то есть состоит, как писал Брейе, в том, что стоики отождествляют богов с разными силами природы, допускаемыми стоическим учением, а когда они делают из Гомера учителя морали, то объясняют его не аллегорически, а буквально⁶⁸. Филон же, напротив, уделяет этике роль очень важную, так что это имеет у него характер даже программного утверждения. Описывая идеальное сообщество аллегористов-есеев в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен», он пишет:

*Оставив логическую часть философии как необязательную для стяжания добродетели охотникам за словами, а физическую как превосходящую возможности человеческой природы — звездочетам (за исключением той ее части, в которой говорится о существовании Бога и возникновении мира), они особенно подвизаются в этической части*⁶⁹.

67. Leopold J. Allegorical Terms in the Greek Tradition and Philo // Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on the *De Gigantibus* and *Quod Deus sit immutabilis* // Brown Judaic Studies 25. Chico (Cal.), 1983. P. 163–170.

68. Bréhier E. Op. cit. P. 42.

69. Prob. 80.

В этом же трактате Филон дает и пример этической аллегории Писания, а самое главное, определенно указывает на то, что служит моделью такой интерпретации. Этой моделью служит истолкование пифагорейского символа. Филон начинает трактат таким примером:

Говорят, что священнейший фиа́с пифагорейцев наряду со множеством других прекрасных вещей может научить и тому, чтобы «не ходить торными дорогами», и смысл этого заключается не в том, чтобы мы лазали по кручам, ведь он не предписывает усталости ногам, но посредством символа намекает (αἰνιττόμενος διὰ συμβόλου) на то, что ни слова, ни дела не должны у нас быть простонародными и общеупотребительными⁷⁰.

Немного ниже Филон дает сходную с этой аллегорическую интерпретацию слов Моисея:

А Законодатель иудеев представляет руки мудреца тяжелыми (Исх. 17:12), намекая посредством символов (διὰ συμβόλων αἰνιττόμενος), что его действия имеют не шаткое, но прочное основание в неизменной мысли⁷¹.

А еще ниже другую, подобную этой:

Хотя какой прок отправляться в такое длительное сухопутное или морское путешествие на розыски и поиски добродетели, корни которой Делатель заложил не вдалеке, но столь близко, о чем говорит и мудрый Законодатель иудеев: «Во устах твоих и сердце твоём и в руках твоих» (Втор. 30:14), намекая посредством символов (αἰνιττόμενος διὰ συμβόλων) на слова, намерения и действия, которые все нуждаются в земледельческом искусстве⁷².

И показательное использование Филоном в начале трактата пифагорейского символа, и подчеркнутое использование в дальнейшем применительно к Ветхому Завету той же самой терминологии (ср. выражение *намекает посредством символов*) обозначает, что слова Моисея в Ветхом Завете поняты Филоном как символические высказывания типа тех, что произносил Пифагор, и, как таковые, могут получить соответствующее аллегорическое толкование.

70. Prob. 2–4.

71. Prob. 29.

72. Prob. 68. Земледельческое искусство — жизнь деятельная.

Этические наставления Пифагора выражались, как известно, в виде акусм или символов (греки, как уже упоминалось, приписывали ему, а потом и варварам, такой способ выражения, свойственный мистериям⁷³). Однако значение этих символов представляло собой сложности уже для древних, поэтому с самых ранних времен зародилась традиция толкования их способом, который, безусловно, носит характер аллегорического. Одно из первых собраний таких символов принадлежит Аристотелю, который первый и попытался дать им соответствующую интерпретацию⁷⁴. Еще один ранний комментарий к пифагорейским символам относится, по сообщению «Суды», к первой половине IV в. и принадлежит Анаксимандру, якобы сыну Анаксимандра Милетского⁷⁵. Известно также, что некий пифагореец александрийского времени сфальсифицировал под именем Андроклада (врача Александра Македонского) книгу, которая называлась «О пифагорейских символах»⁷⁶. Подобное сочинение принадлежало также, возможно, Александру Полигистору⁷⁷. На наиболее позднем этапе эта традиция в письменном виде зафиксирована у Порфирия⁷⁸ и, особенно, Ямвлиха⁷⁹. Истолкование пифагорейских символов стало традиционным жанром пифагорейской литературы и ученой филологии⁸⁰, а также практиковалось устно в тех кругах, где было заметно пифагорейское влияние⁸¹. Причем, так как сами символы носили этический характер, их аллегорическая интерпретация, по свидетельству Плутарха, также была этической⁸².

73. Iambl. Vit. Pyth. 23, 103; 34, 297.

74. Porph. Vit. Pyth. 41; Diog. Laert. VIII 34–36 = fr. 195 Rose = fr. 5 Ross.

75. Suda s. v. 'Αναξίμανδρος.

76. 'Ανδροκλάδου τοῦ Πυθαγορείου περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων. См. Iambl. Vit. Pyth.

28, 145.

77. Clem. Alex. Strom. I 15.

78. Vit. Pyth. 42–45.

79. Protr. XXI 106, 18 Rist; Vit. Pyth. 23, 103.

80. Iambl. Vit. Pyth. 23, 105.

81. Plut. Quaest. Conv. VIII 7.

82. (1) Когда я после продолжительного отсутствия вернулся в Рим, карфагенянин Сулла по римскому обычаю дал в ознаменование моего возвращения званый обед, на который был приглашен в числе немногих других товарищей ученик пифагорейца Модерата по имени Лукий, родом из Этрурии. Он заметил, что мой друг Филин воздерживается от мясной пищи как бы по убеждению, и это было для него поводом повести речь о Пифагоре. Он сказал, что... только в Этрурии тщательно соблюдают на деле наставления, хранимые и в устной передаче, и в писаниях пифагорейской школы: поднявшись с ложа, убирать постель; не оставлять на золе следов снятого горшка, а сглаживать ее; не допускать в доме присутствия ласточек... (2) Сре-

Именуя слова Моисея и реалии Ветхого Завета символами⁸³ и объясняя их этическим способом, Филон опирается именно на указанную традицию истолкования пифагорейских символов, что подтверждается также сравнением специальной экзегетической терминологии, которую используют Филон, Плутарх (в отношении пифагорейских символов) и Ямвлих. У всех трех авторов мы встретим одинаковое техническое выражение, состоящее из слова *символ* с глаголом или глагольным корнем *намекать*:

- αἰνιττόμενος διὰ συμβόλου (Prob. 2–3; 8; 29);
- τὸ σύμβολον ἡνιγμένον (Plut. Quaest. Conv. VIII 7, 2);
- συμβόλων ἐμφάσεις τοῦ αἰνιγματόδου ἐλευθερωθεῖσαι (Iambl. Vit. Pyth. 23, 103).

Такой *намекающий символ* требует, согласно Плутарху, *разрешения*:

- ὥντο λύνειν τὸ σύμβολον (Plut. Quaest. Conv. VIII 7, 2);
- ποιοῦμενοι τὰς λύσεις (VIII 7, 4).

У Ямвлиха наряду с однокоренным словом ἐπίλυσις (ἐκάστου συμβόλου τὰς ἐπιλύσεις, Protr. 105) в качестве терминов выступают слова διαπτύσσω, ἀποκαλύπτω, ἀνάπτυξις:

- εἰ μὴ τις αὐτὰ τὰ σύμβολα ἐκλέξας διαπτύξειε (Vit. Pyth. 23, 105; Protr. 106, 10);
- συμβόλων ἐμφάσεις... ἀποκαλυφθεῖσαι (Vit. Pyth. 23, 103);
- ἀνάπτυξις τῶν συμβόλων (Protr. 6, 5).

Эта же терминология является ключевой в трактате Филона

ди всех этих сообщенных Лукием наставлений наиболее странным показалось то, что ласточка, существо безобидное и дружественное человеку, изгоняется наравне с кривокогтными, то есть с хищными и кровожадными птицами. Некоторые из древних пытались объяснить это предписание (ὥντο λύνειν τὸ σύμβολον) тем, что толковали это требование как иносказательно направленное (ἡνιγμένον) против клеветников и шептунов, вкравшихся в близость к дому... (4) Своей речью я как бы открыл путь к общему обсуждению. Присутствующие стали смелее высказываться и об остальных наставлениях (τοῖς ἄλλοις συμβόλοις), *влагая в них этическое содержание* (ἡδὶκὰς ἐπεικῶς ποιοῦμενοι τὰς λύσεις αὐτῶν). Так, Филон предположил, что, *требуя сглаживать отпечаток горшка на золе, пифагорейцы иносказательно поучают не оставлять в душе следов вскипевшего в ней гнева и, как только он остывает, искоренить всякое злопамятство* (Plut. Quaest. Conv. VIII 7, пер. Я. М. Боровского).

83. Conf. 190; Mut. 65; Somn. I 164; Spec. III 178; Contempl. 78.

«О созерцательной жизни», где он описывает аллегорический метод таинственных терапевтов:

*Истолкования священных сочинений состоят в том, что через аллегорию они указывают на скрытый в них смысл. Ибо эти люди считают, что все законодательство подобно живому существу, и его тело — это буквальные предписания, а душа — заложенный в словах невидимый смысл (τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσι ἄορατον νοῦν), в котором разумная душа начинает отчетливо созерцать сродное, словно бы увидав отразившуюся в зеркале имен дивную красоту мыслей (κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα), и, раскрыв и разоблачив символы (τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα) и изведя на свет обнаженные мысли, вручает их тем, кто способен при помощи малого намека созерцать неявное чрез явное (τὰ ἄφαντῇ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν)*⁸⁴.

Помимо выделенных слов, многие другие выражения этого фрагмента перекликаются с оборотами, которые использует Ямвлих: *κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα* соответствует у Ямвлиха словам *ἵνα τὰ ῥήματα ἐκφανῇ γένηται* (Protr. 106, 13) и выражению *συμβόλων ἐμφάσεις* (Vit. Pyth. 23, 103); а *τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσι ἄορατον νοῦν* близко по смыслу словосочетанию *ἀπορρήτους ἐννοίας* (Vit. Pyth. 23, 103).

Понимая, что у Филона и Ямвлиха мы видим одну и ту же литературно-философскую экзегетическую традицию (что вполне согласуется с выводами Диллона, который по другим признакам сравнивал Филона с Проклом и Олимпиодором), мы получаем возможность адекватно интерпретировать некоторые высказывания Филона, которые вызывают недоумение, если их отнести к иудейским реалиям. Так, Филон сообщает, что терапевты имеют в своем распоряжении древние книги, на которые ориентируются как на модели для своих аллегорических упражнений:

*Есть у них и сочинения древних мужей (παλαιῶν ἀνδρῶν), которые, будучи родоначальниками школы (αἰρεήσεως ἀρχηγέται), оставили много образцов того вида текстов, которые толкуются аллегорически (τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας), и, пользуясь этими образцами как архетипами, они воспроизводят манеру этого <философского> направления*⁸⁵.

84. Contempl. 78.

85. Contempl. 29.

Речь здесь, видимо, идет скорее о способе говорить аллегорически, чем об аллегорической интерпретации в собственном смысле, на что указывает крайне неясное выражение *τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορούμενοις ἰδέας*, единственный раз встречающееся в корпусе Филона. Мы точно знаем, что в пифагорейской традиции сохранилось множество подобных книг, которые, по свидетельству Ямвлиха⁸⁶, были написаны в подражание Пифагору и принадлежали его ближайшим ученикам — Филолаю, Эвриту, Харонду, Залевку, Брисону, Архиту, Лисию, Эмпедоклу, Залмоксису, Эпимениду, Милону, Левкиппу, Алкману, Гиппасу, Тимариду и другим (все они, как говорит Ямвлих, сохранились даже до его времени — *loc. cit.*), к которым эпитет Филона *αἰετήσεως ἀρχηγέται* подходит как нельзя лучше. В другом сообщении Филона, что священные книги ессеев написаны символами в подражание древним⁸⁷, мы неожиданно узнаем то, как Ямвлих объясняет пифагорейскую манеру говорить символами⁸⁸.

Итак, повторим, что, понимая под Писанием сборник этических символов и давая им соответственное аллегорическое этическое толкование, Филон переносит на Ветхий Завет практику и методы толкования пифагорейских символов с комплексом всех сопутствующих понятий. Климент Александрийский сохранил нам ценные свидетельства того, что тенденции сближать пифагорейские символы с Ветхим Заветом существовали в эллинистической культуре и помимо предприятия Филона, будучи, возможно, тем фоном, на котором расцвело его творчество. Такое сближение указывало на зависимость Пифагора от Ветхого Завета (как одного из важнейших текстов варварской традиции). Так, Климент⁸⁹ сообщает нам, что высказывание Пифагора *не держать в доме ласточку*, оказывается, возводится кем-то к пророку Иеремии (8:7), а в другом месте он ссылается на каких-то людей, считающих, что манеру выражаться символами Пифагор взял у пророка Иезекииля⁹⁰. Удивительно ли, что в этих условиях литературные экзегетические методы, издавна применяемые к пифагорейским

86. Vit. Pyth. 23, 104.

87. *Διὰ συμβόλων ἀρχαιοτέρων ζηλώσει* — Prob. 81–83.

88. *Ὁ γὰρ χαρακτήρ οὗτος... καὶ παρ' Ἑλλήσι μὲν σχεδὸν ἅπασι ἄτε παλαιότερος ὢν ἐσπουδάζετο* — Iamb. Vit. Pyth. 23, 103; ср. Vit. Pyth. 34, 247.

89. Clem. Alex. Strom. V 5, 25.

90. Clem. Alex. Strom. I 15.

сочинениям, могли быть легко перенесены и на Ветхий Завет. Между тем, само систематическое применение указанной техники к иудейскому Завету, возможно, оказалось новаторством Филона в жанре аллегории, во всяком случае, самым ранним дошедшим до нас свидетельством такого переноса.

* * *

Другая важнейшая особенность филоновского аллегорического метода относится к тому уровню аллегии, который именуется *физической* интерпретацией. Понятие *природы*, *φύσις*, неразрывно связано у Филона с понятием аллегии. Так, он часто использует термин *природа*, чтобы обозначить истину, которую аллегористы находят в словах Писания⁹¹. Многократно (около 75 раз) употребляет термин *природный*, *φυσικός*, для того, чтобы указать на аллегорическую интерпретацию как таковую, и часто для того, чтобы подчеркнуть, что Писание стремится говорить аллегорически⁹². Наконец, несколько раз называет самих аллегористов *φυσικοί ἄνδρες*⁹³.

Согласно воззрениям Филона, Моисеев Закон представляет собой закон Природы⁹⁴, поэтому изучение Природы и Писания, если идет в правильном направлении, — в принципе одна и та же наука⁹⁵. Эта наука называется *физиология*, *φυσιολογία*⁹⁶, а процесс постижения природных тайн путем аллегорического толкования Писания обозначается термином *φυσιολογεῖν*⁹⁷.

Само понятие *природы* и сродные с ним связаны с языком философской аллегии с момента ее возникновения, так как аллегория на самом раннем этапе представляла собой поиск в комментируемом тексте именно физических истин. Метродор из Лампсака интерпретировал героев Гомера как части космоса, а богов как части человеческого тела: Агамемнон — это эфир, Ахилл — солнце и так далее⁹⁸. Подобные интерпретации,

91. Migr. 12; Fug. 179; Mut. 60; Abr. 200; Spec. Leg. III 180; Contempl. 28, 90.

92. Leg. I 39; III 177; Conf. 60; Fug. 19; Abr. 241; QG II 81.

93. Post. 7; Abr. 99.

94. Opif. 3.

95. Contempl. 2; 64; Prob. 79–82.

96. Cher. 87, 121; Somn. I 120.

97. Mut. 62.

98. Фрагменты ранних греческих философов. Изд. подг. А. В. Лебедев. Ч. I. М., 1989. С. 539 (61, 2–4).

принадлежавшие ему и многим безымянным аллегористам, в большом количестве известны Платону⁹⁹, а также Аристотелю, который, приводя пример аллегорического толкования, замечает, что древние *держались именно таких взглядов на природу*¹⁰⁰. Физической интерпретацией является попытка орфического автора Дервенийского папируса обосновать пантеистическую идею о том, что Зевс, будучи воздухом, пронизывает собой все вещи¹⁰¹. Физической интерпретацией названа подозрительно похожая на эту попытка Аристобула доказать, что сила Бога проходит через все: *Я хочу призвать тебя*, — пишет он Птолемею, — *воспринимать эти учения ф и з и ч е с к и* (φυσικῶς)¹⁰². Физической является и аллегория стоиков, отождествляющих богов с различными силами природы (Бальб у Цицерона говорит от лица стоиков: *Тонкий физический смысл заключен в нечестивые рассказы*)¹⁰³.

Приверженность к *физическому* пониманию смысла текста — родовое свойство греческой аллегории, начиная с досократовских комментариев к Гомеру и орфическим теогониям, поэтому нет ничего удивительного в том, что указанный способ толкования перешел по наследству ко всем школам мысли, практиковавшим впоследствии аллегорический комментарий, в том числе и к стоикам, и к пифагорейцам. Но само по себе наличие *физической* интерпретации не может служить указанием на происхождение комментария именно из той или другой философской среды. Критерием могут служить только те концепции и представления, которые в действительности стоят за понятием *физической* интерпретации в том или другом тексте. Поэтому, говоря об уровне физической аллегории Филона, необходимо понять, в систему каких философских представлений включено это понятие.

В том случае, когда Филон приводит очень стоическую по духу интерпретацию, в которой дерево жизни уподобляется человеческому сердцу (что очень напоминает Хрисиппа, ко-

99. Plat. Theaet. 153c; 160d; 179e; 180d; Prot. 316d.

100. *Περὶ τῆς φύσεως ὑπολαμβάνειν*. См. Arist. Met. 983b 29; ср. 1074b 1.

101. Жмудь Л. Я. Орфический папирус из Дервени // ВДИ 1983, № 2. С. 125 сл.

102. Eus. Pr. Ev. VIII 10, 2 sqq.

103. *Physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulas... videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos* (ND II 63, 70)?

торый хотел показать, что рассказ Гесиода о рождении Афины из головы Зевса не противоречит стоическому учению о сердце как средоточии ума¹⁰⁴), он отвергает ее именно под тем предлогом, что она не *физическая*, *φυσική*, но, скорее, *медицинская*, *ἰατρική*¹⁰⁵.

Мы не встретим у Филона физической интерпретации в стоическом смысле этого слова, так как все, что у него объединяется под этим понятием, носит характер *метафизических* толкований. Они касаются либо проблемы отношения души с Богом¹⁰⁶, либо собственно метафизической реальности¹⁰⁷. То, что Филон понимает в этих случаях под понятием физики, наиболее близко соотносится со среднеплатоническими представлениями об этой области философии. Так, Алкиной пишет:

*Предмет физики — познать, какова природа мира и что за существо человек и какое место занимает в космосе, и то, промышленности ли бог обо всем и промышленности ли другие боги, подчиненные ему, и каково отношение между людьми и богами*¹⁰⁸.

Согласно Алкиною, который, в свою очередь, следует в своем определении перипатетической традиции¹⁰⁹, физика предполагает рассматривать человека в его отношении к Богу, а Бога — в Его отношении к миру и человеку. Таким подходом поясняется постоянная включенность этической проблематики в сферу филоновских представлений о физике, так как этика Филона принципиально теоцентрична. Так, в трактате «О жертвоприношениях Авеля и Каина» *физическая* (102) интерпретация слов *все, разверзающее ложесна... мужского пола — Господу* (Исх. 13:12) состоит в том, что Богу надо приносить добродетели, ибо они — мужское потомство души, тогда как страсти — женское и для Бога не годятся.

Для характеристики *физической* аллегории Филона особенно важно то, что понятие природы неразрывно связывается у него с понятием *созерцания*, *θεωρία*¹¹⁰. Тем самым тональность

104. Galen. De plac. Hipp. et Plat. = SVF II 908–909.

105. Leg. I 59: ἄλλ' οὗτοι μὲν ἰατρικὴν δόξαν ἐκτιθέμενοι μᾶλλον ἢ φυσικὴν μὴ λανθανέτωσαν. Аналогичная ситуация повторяется в QG I 10.

106. Leg. I 25; Sacr. 102; Fug. 19; Abr. 241; QG II 81.

107. Vit. Mos. II 96.

108. Alc. 159, 42–161, 9 = VII 1.

109. Arist. Met. 1026a; 1061b; De part. an. 641a 24, 35.

110. Prob. 63; Contempl. 64, 90; Mos. II 216; Her. 116; 246; 279; Fug. 172; Mut. 76; Decal. 98; Spec. I 176; II 45, 52; Praem. 11. На связь понятий ἀλλήγορία —

его философской мысли определяется весьма точно. Само по себе словосочетание *созерцание природы* восходит к Аристотелю¹¹¹, но учитывая, что слово *созерцание* и *созерцать* используется у Филона не в строго научном смысле аристотелевского *рассмотрения*, а в платонико-пифагорейском смысле некоей мистической умственной деятельности (Филон привлекает специфическую терминологию и специфические концепты, не оставляя сомнений в этом¹¹²), то и все понятие в целом уместнее возводить к пифагореизирующей философии его времени.

Дело в том, что понятие природы с давних времен является центральным понятием пифагорейской философии¹¹³. Так, Окееллу приписывалось сочинение «О природе мира» (*Περὶ τοῦ παντὸς φύσεως*), Тимею — «О природе космоса и души» (*Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς*), сам Пифагор называется Горацием *не последним автором* [книг посвященных] истине и природе¹¹⁴, что свидетельствует о том, что подобные тексты ходили и под его именем. Уже в «Протрептике» Аристотеля, призванном обратить к философской, то есть созерцательной жизни, Пифагору был приписан идеал «созерцания природы»:

*Когда Пифагора спросили, чего ради породила нас природа и бог, то он ответил: «Чтобы смотреть на небо» (τὸ θεᾶσθαι τὸν οὐρανόν), и назвал себя созерцателем природы (θεωρὸν τῆς φύσεως), и что именно ради этого он пришел в эту жизнь*¹¹⁵.

То же самое о Пифагоре передают Цицерон и Ямвлих¹¹⁶. Однако идеал созерцания природы не остался только в рамках доксографии о Пифагоре, но сделался самостоятельной частью неопифагорейской философии. Идея созерцания природы встречается в неопифагорейских псевдоэпиграфах, обогащаясь более специфической философией аристотелевского

φυσιολογία — *θεωρία* как очень важную для аллегории Филона указал В. Никипровецкий (*Nikiprowetzky V. Le commentaire de l'Écriture... P. 121–132*).

111. Arist. Hist. An. 491a 5; Eth. Nic. 1178b 32; Eth. Eud. 1249b 17; 1216b 13; Cael. 304a 25.

112. Opif. 54; Conf. 56; QG II 34; III 3; QE II 3, 8, 120.

113. Ср. Arist. Met. 986a.

114. Non sordidus auctor naturae verique — Hor. Carm. I 28.

115. Arist. fr. 18, 1–4 Düring. Ср. также fr. 20, 1–2 Düring: *А значит хорошо сказал Пифагор, что человек создан богом ради познания и созерцания* (τὸ θεωρεῖσθαι).

116. Cic. Tusc. V 3, 8–9 = Heraclidus Ponticus fr. 88 Wehrli; Iambl. Vit. Pyth. 59.

корпуса, к которому эти трактаты тесно примыкают¹¹⁷. Указанная мысль развивается, например, в трактате Периктионы «О мудрости» (*Περὶ σοφίας*)¹¹⁸:

Человек родился и возник для того, чтобы созерцать логос всей природы (θεωρεῖσαι τὸν λόγον τὰς τῷ ὄλῳ φύσιος), и дело мудрости — приобрести это и созерцать разум сущего (τὰν τῶν ὄντων φρόνασιν).

В тексте Периктионы речь идет не о самой по себе природе, но о ее логосе или уме (*φρόνασιν*). И точно так же мы встречаемся с концептом созерцания разумной природы у Псевдо-Архита (что отражено в самом названии трактата — «О логосе мира», *Περὶ τοῦ παντὸς λόγου*), Ямвлиха¹¹⁹ и в анонимном пифагорейском сочинении «О критерии»¹²⁰. Этот акцент в идее созерцания природы обусловлен воззрениями Аристотеля, согласно которому божественность природы определяется ее рациональным характером, тем, что у нее есть логос¹²¹.

Те же самые особенности мысли свойственны и Филону. Рациональность природы — это константа филоновской картины мира¹²². Логос природы отождествляется с ее законом, νόμος¹²³, воплощенным, как уже упоминалось, в Законе Моисея. В этом смысле природа у Филона отчасти обожествляется, получая качества и характеристики, которые могут быть отнесены только к Богу¹²⁴. Однако, присутствуя в виде Своего логоса в природе, Бог в то же время остается для Филона трансцендентным миру, а сочетание двух этих концептов в единой философской системе — устойчивый признак все той же перипатетизирующей, неопифагорейской традиции¹²⁵.

117. *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen. Vol. II. Von Andronicus bis Alexander von Aphrodisias. B., NY, 1984. P. 605 ff.

118. *Apud Stob.* III 1, 120, 3–6 Hense.

119. *Math. Sc.* 15 p. 54; 23 p. 73.

120. *Sext. Emp. Adv. Math.* VII 93.

121. О рациональном характере природы у Аристотеля см.: *Düring I.* Aristotle on Ultimate Principles from *Nature and Reality*. The *Protrepticus* fr. 13 // *Aristotle and Plato in the mid-Fourth Century*. Göteborg, 1960.

122. *Opif.* 143; *Cher.* 39; *Sacr.* 75; *Migr.* 105.

123. *Abr.* 130; *Ios.* 29; *Mos.* II 4.

124. *Sacr.* 100; *Leg.* I 28; *Praem.* 153; *Fug.* 141.

125. Сочетание обоих концептов заложено в представлении Аристотеля о недвижимом двигателе, причине *οὐ ἔννεκα*, с одной стороны, и концепте разумной природы, с другой. Недвижный двигатель мыслится Аристотелем как причина, трансцендентная миру (*Met.* 1072a 25; b 1–4). В «Метафизике» Аристотель ставит вопрос о том, только ли трансцендентна причина бытия, или

Процесс постижения любой природной тайны обусловлен при этом родственностью и соприродностью двух логосов — божественного и человеческого, в постигаемом и постигающем¹²⁶, но и эти представления о родстве ума в человеке с умом божественным, будучи изложены Платоном в «Тимее» и других диалогах¹²⁷ и развиты Аристотелем в диалогах и научных сочинениях¹²⁸, получили весьма широкое распространение в неопифагорейских псевдоэпиграфах¹²⁹. Имея все это в виду, рассмотрим снова, как описывается Филоном аллегория терапевтов в трактате «О созерцательной жизни»:

*Истолкования священных сочинений состоят в том, что через аллeгoрию они указывают на скрытый в них смысл. Ибо эти люди считают, что все законодательство подобно живому существу, и его тело — это буквальные предписания, а душа — заложенный в словах невидимый смысл (τὸν ἐναποκειμένον ταῖς λέξεσι λόγον τοῦ νοῦ), в котором разумная душа начинает отчетливо созерцать сродное (ἐν ᾧ ἡρεῖται ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν), словно бы увидав отразившуюся в зеркале имен дивную красоту мыслей, и, раскрыв и разоблачив символы и изведя на свет обнаженные мысли, вручает их тем, кто способен при помощи малого намека созерцать неявное чрез явное (τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν)*¹³⁰.

Разумная душа (ἡ λογικὴ ψυχὴ), то есть, иными словами, логос души, стремится как к сродному (τὰ οἰκεῖα) к смыслу-уму

же она проявляется и в самом строе природы, и его ответ говорит о двойственном ее существовании (Met. 1075a 11–15). О совместном существовании трансцендентной и имманентной причины речь идет также в «Физике» (192b 20–30; 198a 35–65) и других сочинениях (Cael. 271a 33; De gen. et corr. 336b 32; Protg. fr. 11 Ross, p. 44; fr. 13 Ross, p. 48). Эти представления чрезвычайно плодотворно разрабатывались в поздней перипатетизирующей традиции, развиваясь в представления о трансцендентной сущности Бога (οὐσία) и Его имманентной миру силе (δύναμις), как это, например, с величайшей подробностью изложено в псевдоаристотелевском трактате «О мире». О тесных связях этого трактата с неопифагорейской литературой см.: *Moraux P. Op. cit. P. 76 ff.*

126. Plant. 18; Decal. 134; Opif. 77, 144; Spec. IV 14; Praem. 163; QG II 45, 162; QE II 29.

127. Plat. Tim. 90c–d; 47b; Rep. 611e; 613a–b; Legg. 818c; 899d–good; Theaet. 176b; Phaedr. 253a; Men. 99d.

128. Arist. Protg. fr. 10 Ross, p. 42; Eth. Eud. 1248a–b; Eth. Nic. 1153b 3; 1177b 28–30; Anim. 408b 29; 430a 22–23.

129. Crit. De prud. 109, 10 Thesleff; Onat. De Deo 139, 8–10 Thesleff; Tim. Loc. p. 213, 20.

130. Contempl. 78.

(*νοῦν* — Филон играет на значении этого слова), скрытому в Законе. В результате этого происходит постижение тайного смысла, выражающееся в созерцании (*τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν δεῶρεῖν*) и запечатлевающееся в аллегории. Весь комплекс идей, связанных у Филона с аллегорией природы, — а это, говоря кратко, — созерцание рационального в ней, обусловленное родством божественного и человеческого логоса, — ближе всего к той среднеплатонической традиции, которая, помимо Филона, лучше всего отразилась в неопифагорейских трактатах перипатетизирующего направления.

Резюмируя все сказанное об аллегорическом методе Филона, надо заключить, что его аллегорический комментарий к Ветхому Завету возникает в русле общегреческого, эллинистического подхода к текстам варварской традиции; принцип применяемой им аллегории на техническом уровне воспроизводит — по собственному его указанию в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен» — практику толкования пифагорейских символов: этим, в частности, объясняется преобладание этических интерпретаций; в теоретическом плане аллегория понимается Филоном как проникновение через созерцание в тайный, расположенный за внешней стороной Закона, ноуменальный пласт Завета. Это проникновение возможно благодаря родству логоса (ума) природы с логосом (умом) человека. Все аспекты этого представления, в котором неразрывно соединены понятия природы, созерцания, родства природного и человеческого логоса, в совокупности лучше всего отражены неопифагорейской традицией. Решение же того вопроса, в какой степени эта практика могла проникнуть в эллинистические иудейские круги — и даже до синагог, — остается в сфере гипотез и делом личных интуиций каждого исследователя.

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОЧИНЕНИЙ ФИЛОНА

За многие годы филоноведческих исследований философское содержание трактатов Филона определяли по-разному: Филона считали и эклектиком¹³¹, и самобытным еврейским фило-

131. Это было общим местом в конце XIX—начале XX века. См.: *Dodds E. R. The Parmenides of Plato...* P. 132. Среди современных авторов см.: *Chadwick H.*

софом, который только пользуется терминами греческой философии¹³². Однако в современном филоноведении наиболее серьезно обсуждается вопрос о связях Филона со средним платонизмом. Такие представители этой точки зрения, как В. Тайлер, У. Фрюхтель, Дж. Диллон, Д. Винстон, Т. Тобин, Р. Берхман, Г. Таррант, Г. Стерлинг¹³³, убедительно доказали, что связь Филона с этим направлением современной ему философии не подлежит сомнению. Вопрос стоит лишь о степенях и формах этой зависимости¹³⁴, говоря точнее, о том, где все-таки следует ставить акцент — на живой связи Филона с окружающей его философской средой платонических школ или на приверженности духу ветхозаветного текста, как его понимал Филон, ради которого он отказывается от абсолютной верности той философии, в категориях которой по преимуществу думает.

В книге *Middle Platonists* Дж. Диллон так формулирует свою позицию:

Мой главный тезис (против таких ученых, как, скажем, Вольфсон) состоит в том, что Филон не столько конструировал для самого себя эклектический синтез всей греческой философии от доократиков до Посидония, сколько, по сути дела, приспосабливал к своим экзегетическим целям современный ему александрийский

Philo and the Beginnings of Christian Thought / The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1970. P. 141, 155.; *Morris J.* The Jewish Philosopher Philo / Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC—AD 135). Rev. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman. Edinburg, 1973—87. Vol. III. P. 872.

132. *Wolfson H. A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge, 1947. Vol. I. P. 93—115. Vol. II. P. 439—60.

133. *Theiler W.* Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus / Untersuchungen zur antiken Literatur. Berlin, 1970. S. 484—501 (= Parusia. Festgabe für I. Hirschberger. Frankfurt, 1965. S. 199—218); *Früchtel U.* Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria. Leiden, 1968. P. 1—4.; *Dillon J.* Middle Platonists (80 B. C. to A. D. 220). Ithaca, N. Y., 1977. P. 139—183, особенно 182—83. *Idem.* Preface / Philo of Alexandria. The Contemplative Life, The Giants and Selection. Translation and Introduction by D. Winston, Preface by J. Dillon (The Classics of Western Spirituality). N. Y., Ramesy, Toronto, 1981; *Winston D.* Philo of Alexandria. P. 2—3. *Idem.* Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985. P. 11—12; *Tobin Th.* The Creation of Man... P. 9—19. *Idem.* Was Philo a Middle Platonist? Some Suggestions // SPbA 5 (1993). P. 147—150; *Berchman R. M.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition // Brown Judaic Studies 69 (1984). P. 23—53; *Tarrant H.* The Date of Anon. in *Theaetetus* // CQ 33 (1983). P. 173—178; *Sterling G. E.* Op. cit. P. 97—111.

134. См. раздел Philo and Middle Platonism // SPbA 5 (1993). P. 96—155.

платонизм (который сам находился под сильным влиянием стоицизма и пифагорейства). Если это действительно так, тогда с определенной долей осторожности Филона можно использовать как прекрасное свидетельство о состоянии платонизма в Александрии в первые десятилетия христианской эры (р. 182).

И в другом месте:

Философия, которую излагает Моисей, очень похожа на стоически ориентированный платонизм, который проповедовал Антиох, и особенно тесно связана с тем, что мы знаем об учении Евдора. Все, что привносит Филон, — это иудейское благочестие и гораздо большая личная вера в Бога, чем можно было бы ожидать от любого греческого философа, даже пифагорейца (р. 143).

Позже Диллон слегка смягчит свою первоначальную позицию, допустив некую дистанцию между Филоном и окружающей его средой, в том смысле, что на первом месте для Филона стоит истолкование «философии Моисея», под которой он понимает особую, согласную и цельную систему¹³⁵.

Наиболее влиятельным представителем и в какой-то степени родоначальником противоположного подхода к Филону можно считать В. Никипровецкого¹³⁶. Он полагал, что Филон был в первую очередь экзегетом, который написал *комментарий к Пятикнижию в техническом смысле этого слова*¹³⁷. Более мягкую позицию занимает ученик Никипровецкого — Дэвид Руня. Он, как и его учитель, считает наиболее важным сделать акцент на иудейских нюансах мысли Филона, полагая, что именно они определяют особенности того явления, которое мы называем аллегорическим комментарием к Библии¹³⁸. Как

135. Dillon J. Review of Clara Kraus Reggiani and Robert Radice, *Filone di Alessandria: La Filosofia Mosaica (La Creazione del Mondo secondo Mose); (Le Allegorie delle Leggi)* // SPhA 2 (1990). P. 178–180. *Idem*. Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with Greek Philosophy // SPhA 7 (1995). P. 116.

136. Он следовал в основной мысли Вольфсону, у которого, однако, эти идеи выражены столь крайним образом, что в такой форме не нашли себе последователей. Приняв основной пафос, Никипровецкий дал более исторический, а потому приемлемый образ Филона.

137. Nikiprowetzky V. Le commentaire de l'Écriture... P. 180–81, 192, 238–39, 242.

138. Runia D. T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato... P. 485–519. *Idem*. Redrawing the Map of Early Middle Platonism; Some Comments on the Philonic Evidence / *Mélanges Nikiprowetzky*. 1986. P. 104. *Idem*. Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited // SPhA 5 (1993). P. 113–140.

наиболее негреческие элементы мысли Руния отмечает у Филона замещение по отношению к Богу безличного греческого понятия *сущее*, τὸ ὄν, личным иудейским *Сущий*, ὁ ὢν, а также особенное во всем значение для человека Божией *благодати*, χάρις, и необходимость смирения в человеке, осознания им своей *ничтожности*, οὐδένεια, перед Богом, которое оказывается условием приближения к Нему¹³⁹. В то же время, говоря в целом о философской тональности мысли Филона, Руния признает чрезвычайно сильное влияние платоновской философии¹⁴⁰. В конце концов он предпочитает говорить о Филоне, скорее, как о платонизирующем толкователе Писания, чем как о среднем платонике в собственном смысле слова¹⁴¹.

Позиции Диллона и Рунии близко подходят друг к другу, при том, что каждый из них все же сохраняет свой акцент в интерпретации филоновского творчества.

Мы должны хорошо представлять себе, что философская среда Александрии вобрала в себя к I в. по Р. Х. много дополнительных течений мысли и представляла собой очень сложное явление, особенности которого плохо известны и по сей день. Средний платонизм изучен еще далеко не достаточно, и в его описании есть значительные лакуны, о характере которых мы, возможно, не подозреваем. История этого философского направления, особенно в его александрийской редакции, нуждается в прояснениях и уточнениях, и только в соотношении с такой выверенной картиной можно дать окончательную характеристику философскому творчеству Филона Александрийского. В этом отношении представляется верным замечание Т. Тоби́на:

*Спрашивая, в какой мере Филон является средним платоником, надо помнить, что Филон входит в историю среднего платонизма очень рано, и осознание этого факта может сильно повлиять на нашу оценку*¹⁴².

Приведем несколько примеров, поясняющих характер тех сложностей, которые возникают при интерпретации фило-

139. Runia D. T. Philo Alexandrian and Jew. Exegesis and Philosophy // Studies on Philo of Alexandria. Great Yarmouth, Norfolk, 1990. P. 11–12, 16.

140. Idem. Op. cit. P. 11.

141. Idem. Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited // SPhA 5 (1993). P. 130.

142. Tobin Th. Was Philo a Middle Platonist? Some Suggestions... P. 149.

софского наследия Филона. Комплекс названных нами проблем хорошо виден на примере одного из самых значительных концептов мысли Филона — Логосе, *которым Бог создал мир*¹⁴³, то есть Логосе как инструменте творения. Уникальность его определяется тем, что он возникает независимо от слов евангельского Откровения (Ин. 1:1—3): *В начале было Слово* (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος)... *все через Него начало быть* (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο), к которым и является *единственной точной параллелью* в дохристианской философской мысли. Для рождения этого понятия существует множество оснований в платонической философии рубежа эпох, и в то же время мы видим его реально возникающим только в процессе приспособления греческих философских категорий к интерпретации библейского текста.

На первом из трех уровней существования филоновского Логоса он трансцендентен миру и почти идентичен с Самим Богом, будучи Его *умом, νοῦς*, в котором содержатся идеи — мысли Бога. Так, в трактате «О сотворении мира» Филон сравнивает Бога, замысляющего построить мир, с архитектором, который имеет в своем уме образец вещи¹⁴⁴. Как совокупность идей Бога Логос как бы «исходит» из Него, становясь самостоятельным, но оставаясь все еще трансцендентным миру бытием, *умопостигаемым космосом*. На этой второй стадии он является монадой, объединяющей в себе полноту божественных сил¹⁴⁵; *умопостигаемым образцом* чувственного мира или же (это взаимозаменяемые понятия) инструментом его творения¹⁴⁶; он отождествляется с *мудростью, σοφία*, Бога¹⁴⁷. Наконец, на третьей стадии своего существования Логос имманентен чувственному миру, представляет собой разум или закон природы¹⁴⁸, душу мира, силу, которая сдерживает его, управляет им и насквозь проходит через него¹⁴⁹.

Итак, на второй стадии своего бытия Логос мыслится как инструмент Божественного творения, что закрепляется Филоном в логико-метафизической схеме четырех причин — начал мира:

143. Cher. 127.

144. Opif. 18—20; ср. Cher. 49.

145. См. комм. к § 106 «О Херувимах».

146. См. комм. к § 124—127 «О Херувимах».

147. Leg. I 65.

148. См. выше, стр. 34.

149. См. комм. к § 67—68 «О жертвоприношениях».

*Инструмент, — пишет Филон, — разум [sc. логос] Бога, посредством которого он [sc. мир] был сооружен (ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη)*¹⁵⁰.

Одним из наиболее вероятных путей развития этого образа можно считать учение о логосе — критерии, через который выносится суждение о вещи. Так, Алкиной пишет:

*А он [sc. критерий] — двойной, с одной стороны, тот, кто судит судимое (τὸ μὲν ὑφ' οὗ κρίνεται τὸ κρίνόμενον), а с другой, — посредством чего (τὸ δὲ δι' οὗ), из которых первый — это находящийся в нас ум (τὸ ἐν ἡμῖν νοῦς), а то, «посредством чего», — природный инструмент [орган] суждения, в первую очередь, об истине, а затем и о лжи: а это не что иное, как природный логос (λόγος φυσικός)*¹⁵¹.

И ниже:

*А яснее, судьей обстоятельств может быть назван философ, который выносит суждение о вещах (ὑφ' οὗ τὰ πράγματα κρίνεται), но судья также и логос, посредством которого выносится суждение об истине (δι' οὗ τὸ ἀληθὲς κρίνεται), что мы и назвали инструментом (ὃ καὶ ὄργανον ἔφαμεν εἶναι)*¹⁵².

В текстах позднего времени существуют отдельные указания на то, что эта критериология, применяемая к человеку, могла применяться также и к богу. Например, сам Алкиной сообщает нам, что таких логосов-критериев два — один человеческий, а другой божественный:

*Логос же — двойной; один совершенно непостижимый и непогрешимый, а другой — неложно познающий вещи. Из них первый возможен Богу, а человеку невозможен, а второй возможен также и человеку*¹⁵³.

О невыразимом божественном логосе-критерии говорит также Секст Эмпирик¹⁵⁴.

Из приведенных примеров становится понятно, что из сферы логической эти представления могли быть перенесены в сферу метафизическую, накладываясь на среднеплатоничес-

150. Cher. 125–127.

151. Alc. 154, 10.

152. Alc. 154, 18–21.

153. Alc. 154, 20.

154. Sext. Emp. Adv. math. VII 122.

кое представление о боге как об уме: трансцендентный ум и его логос, *посредством которого, δι' οὗ*, он мыслит. А так как всякая деятельность бога, по среднеплатоническому понятию, только мыслительная (бог — это ум, вечно мыслящий самого себя¹⁵⁵), то всякая другая, в том числе и созидательная, будет ее подвидом. Таким путем бог, создавая мир, мог обрести в качестве инструмента творения логос. Филон в трактате «О Херувимах» ясно указывает на то, что в основе его построения находится, в частности, теория критерия¹⁵⁶.

С другой стороны, представления о фигуре, посредничающей между богом и миром и берущей на себя функции творения, — были одной из живых проблем платонико-пифагорейской традиции этого периода. Проблема возникла из критики Аристотелем платоновского «Тимея», где бог назван творцом и демиургом мира¹⁵⁷. Аристотель, исходя из убеждения о трансцендентности бога и «недвижности» его действия¹⁵⁸, а также о несотворенности вселенной¹⁵⁹, спрашивал как бы насмешливо: *как же он сотворил мир? Может быть, руками или инструментами?* Тем самым он хотел указать на ложность платоновских представлений о буквальном сотворении мира богом. Между тем для поздних платоников родилась проблема, как сочетать оба представления, сохранив за богом созидательные функции, но избавив его от непосредственного участия в творении. Так, мы видим, что, комментируя «Тимея», Прокл специально говорит об *инструментальной причине, τὸ ὀργανικόν*, творения, отличающейся от творца¹⁶⁰, что повторит и Иоанн Филопон, прямо указывая, что на развитие этой концепции сильно повлияла теория критерия¹⁶¹.

Практическим следствием этих размышлений в гораздо более ранний период явилось представление, совмещающее *за-небесного*, совершенно трансцендентного бога Аристотеля с демиургом Платона в единую систему, предполагающую первого бога, который не касается творения и мира, и второго бога-демиурга, который создал мир. В эпоху Филона это пред-

155. Alc. 164, 29–30.

156. См. комм. к § 39.

157. Plat. Tim. 28a–b.

158. Arist. Met. XII 6–7.

159. Arist. Cael. 283b 26 sqq.

160. Procl. in Tim. I 263, 21.

161. Io. Philopon. Aet. Mund. I 6, 12 (p. 159, 7 Rabe).

ставление было особенно развито, видимо, в пифагорейских кругах¹⁶². При определенном, более «академическом» направлении мысли два этих бога могли пониматься как два вида ума — *занебесный, недвижный двигатель* и *небесный, созидательный*, как мы видим это в «Учебнике» Алкиноя:

*Так как ум лучше души, а ума в возможности лучше тот, который в действительности мыслит все одновременно и постоянно, а его лучше тот, кто ему причина и то, что стоит еще выше их, то таковым был бы первый бог, который есть причина того, что вечно действует ум всего неба (οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ ἀεὶ ἐνεργεῖν τῇ νῶ τοῦ σὺμπαντος οὐρανοῦ). Действует же он, будучи недвижным, так же как и солнце на зрение, всякий раз, когда на него смотрят, и как предмет стремления движет стремлением, сам будучи неподвижным. Вот именно так и этот ум будет приводить в движение ум всего неба*¹⁶³.

И далее:

*Ибо по своему желанию он все наполнил самым собою, пробудив душу мира и обратив ее к самому себе, так как он есть причина ее ума, который, будучи упорядочен отцом, упорядочивает всю природу в этом космосе*¹⁶⁴.

Алкиной говорит здесь об упорядочивании только потому, что, в частности, так понималось, опять же в угоду Аристотелю, платоновское *творение*¹⁶⁵. В действительности же речь здесь может и должна идти о творении в собственном смысле. То, что Филон прекрасно знает об учении о первом и втором богах, следует из «Вопросов на книгу Исхода», где он пишет следующее:

*Ничто смертное не могло уподобиться Высшему [Богу] и Отцу всего, но [уподобилось] второму богу, который есть логос Того (Ὡς τὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὃς ἐστὶν ἐκείνου λόγος)*¹⁶⁶.

Из этого же контекста с очевидностью следует, что он намеренно замещает понятие второго бога понятием логоса Пер-

162. Dillon J. The Middle Platonists... P. 367.

163. Alc. 164, 18 sqq.

164. Alc. 165, 1—4.

165. См. Plut. De an. procr. 1014b—1016c.

166. QE II 62.

вого Бога, следуя в общих чертах модели двойного ума, которая встречается у Алкиноя. В данном случае это, вероятно, происходит из-за того, что Филон по соображениям иудейской религиозности не может принять учение о двух богах (во всех других разновидностях платонической и околоплатонической мысли, наоборот, набирало силу представление о двух богах, развившееся в гностическое учение о первом добром и втором злом). И с этой точки зрения у Филона вновь получается тот же образ: занебесный Бог и Логос Первого Бога (тоже Тот же Бог), *которым* совершается творение.

Сочетаясь, обе линии мысли могли породить такой результат: теория критерия давала четкую формулировку *логос, посредством которого, λόγος δι' οὗ*, тогда как идея о втором божестве гипотазировала понятие логоса.

Наконец, изнутри греческой философской среды мог быть дан и третий импульс, побудивший сформировать положение *λόγος δι' οὗ*. Возможно, эта формулировка (хотя и не образ в целом) была спровоцирована межшкольными спорами и могла оказаться результатом антистоической полемики. На это указывает тот несомненно полемический пафос, с которым Филон вводит указанную категорию в качестве инструментальной причины в ряд среднеплатонических «начал» в трактате «О Херувимах» (127):

Это различие, — пишет Филон, — принадлежит любящим истину и стремящимся к здравому знанию. Те же, кто говорят, что нечто приобретено через Бога (διὰ τὸν Θεόν), причину, то есть строителя, понимают как инструмент, а инструмент, то есть человеческий ум, как причину.

Самого Бога Филон при этом стремится понять как *причину из-за которой, αἰτίον ὑφ' οὗ*. Если мы откроем доксографию, приписываемую Арию Дидиму, александрийцу и старшему современнику Филона, то найдем в ней сводку стоических учений о Боге как *причине через которую, δι' ὃ* (это мнение Зенона, Хрисиппа, Посидония¹⁶⁷). В этом смысле стремление Филона сводится к тому, чтобы закрепить за Богом высшую, согласно Аристотелю, форму причинности — созидательную, сводя причинность инструментальную к проявлению Бога в умопостигаемом мире — Его Логосу.

167. Ar. Did. fr. 18, p. 457 Diels = Stob. I 13, 1c.

Многие ходы поздней платонико-перипатетической мысли подводят к формированию этого представления, так что мы не можем утверждать, что его уже не существовало в философском обиходе филоновского времени, и между тем только у Филона мы встречаем Логос Бога, *которым был создан мир*, почти что в ипостасном смысле. При всей многогранной и многосторонней близости Филона к современной ему философии возникает ощущение происшедшего в его системе «качественного скачка». И вот тут и возникает вопрос, в какой мере повсеместное в рамках филоновского корпуса использование этого понятия и включение его во все потенциально это допускающие построения греческой философской мысли обуславливалось ипостасностью божественной фигуры логоса, в частности и как инструмента творения, и как исполнителя божественной воли, например в псалмах. Так, псалом 32 гласит:

Словом (τῷ λόγῳ) Господним небеса утвердишася и духом уст Его вся сила их (32:6).

В псалме 118 читаем:

Во век, Господи, слово (ὁ λόγος) Твое пребывает на небеси. В род и род истина Твоя. Основал еси землю и пребывает (118:89—90).

В псалме 147:

Посла слово (τὸν λόγον) Свое земли, до скорости течет слово Его, дающего снег Свой яко волну, мглу яко пепел посыпающего, метящего голодь Свой яко хлебы. Противу лица мраза Его кто постоит? Послет слово (τὸν λόγον) Свое и истает я, дхнет дух Его и потекут воды (147:4—7)¹⁶⁸.

Кроме того, глаголы говорения в первой главе Бытия (*и сказал Бог, καὶ εἶπεν ὁ Θεός*) были отождествлены с актом творения мира уже у Аристобула, во II в. до Р. Х.

Ведь божественный глас, — писал он, — нужно понимать не как реченное слово, но как устроение вещей, как и у нас в Законодательстве Моисей назвал все возникновение мира божественными словами (или: логосами) (ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου Θεοῦ λόγους εἰρηκεν ὁ Μωσῆς). Ибо он каждый раз повторяет: «И сказал Бог, и стало» (καὶ εἶπεν ὁ Θεός, καὶ ἐγένετο)¹⁶⁹.

168. Ср. также 104:19 и 106:20; 135:5.

169. Eus. Pr. Ev. XIII 12, 3—4.

Так, уже в самом начале грекоязычного толкования Библии возникло представление о божественных словах, творящих мир. Эта интерпретация была хорошо известна Филону, повторялась и развивалась им¹⁷⁰.

В какой мере знание Филоном священных текстов и приверженность традиционному пониманию первой главы Бытия могло обусловить самостоятельное и по силе акцента, и по некоторым нюансам трактовок развитие в его системе представления о логосе Бога как посреднике, которым Он сотворил мир, — это остается проблемой в интерпретации его философского наследия. Несомненно то, что ориентация на библейский текст имела для него в этом вопросе очень большое значение. Подобная же проблема возникает и в других случаях (например, как и почему Филон отождествляет с логосом упомянутую *софию*, *премудрость*), разбирать которые в рамках этой статьи нет возможности. Отчасти эти вопросы освещены в комментариях к настоящему изданию.

Необходимо сказать и о другой характерной черте, которую имеет философская система Филона. Платонизм, лежащий в основе его философского мирозерцания, принимает в его трудах отчетливо мистическую направленность¹⁷¹. Комментируя построчно самые разные книги Септуагинты, Филон, между тем, в рамках любого трактата находит в них всегда единую направленность подлежащего смысла.

*Все Пятикнижие, — писал Руния, — может быть проинтерпретировано как длительное путешествие из области тела и земных регионов к небесным и духовным сферам*¹⁷².

Действительно, главной задачей филоновского комментария является изобразить, как душа человека возвращается на свою небесную родину. Приблизиться к Богу — основная цель человеческой жизни, а воплощается она в том, что человек весь погружается в созерцание¹⁷³, которое предполагает отход от ощущения и высвобождение ума¹⁷⁴. В целом, это комплекс идей

170. Sacr. 65; Somn. I 182; Decal. 47.

171. О мистицизме Филона написана специальная книга: Winston D. Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985.

172. Runia D. T. Philo Alexandrian and Jew. Exegesis and Philosophy... P. 11. Ср. Winston D. Logos and Mystical Theology... P. 36.

173. Abr. 58; Somn. II 250; Contempl. 67.

174. Cher. 31.

платоновских диалогов¹⁷⁵ и основное духовно-интеллектуальное направление среднеплатонического периода (Иустин-мученик, описывая свой платонический период, пишет: *И меня сильно охватило размышление о бестелесном, и созерцание идей открывало мой ум*¹⁷⁶). Но у Филона на месте платонического созерцания абстрактного умопостигаемого водворяется созерцание Бога, живое ощущение Которого, освещенное светом иудейской религиозности, он передает в своих трактатах¹⁷⁷. Внутренний человек Филона мысленно прикован к Богу, а идеальным состоянием считается достижение такого устройства души, когда вся она, очистившись от страстей, пребывает в непрестанном умном славословии Творца, ничего из сущего и находящихся в себе самой чувств и способностей не считая принадлежащим себе, но во всем видя Бога¹⁷⁸.

За филоновским *созерцанием*, по всей видимости, стоит какой-то мистический опыт, о котором он сам иногда рассказывает такими, например, словами:

*Если он [sc. левит] тогда не человек, то ясно, что и не Бог, но — служитель Бога, по смертной природе усвояемый возникшему, а по бессмертной — Невозникшему. Его удел — промежуточное состояние до тех пор, пока он снова не выйдет в область тела и плоти. И так бывает всегда: когда ум, охваченный божественной любовью, стянув самого себя до самой сердцевины, увлекается вперед сильным порывом, то, объятый Богом, он забывает обо всем прочем, забывает и самого себя и помнит и прилепляется к одному лишь Окруженному силами и Почитаемому, Которому он воскуряет священные и неисследимые добродетели. Когда же утихнет божественный порыв и ослабнет многое желание, то, спустившись от божественного, он встречается с человеческим и вновь становится человеком*¹⁷⁹.

В описании такого рода состояний Филон обнаруживает большую близость к Плотину. Буквально в одних и тех же выражениях оба описывают, как душа, созерцая, исполняет-

175. Plat. Phaed. 66d–e, 83b, 84a; Symp. 211–212; Phaedr. 247c–d; Rep. 486a; 511c, 517, 519, 525, 582.

176. Iust. Tryph. II 6, 6–7; ср. Alc. 152, 4–6; 153, 18–20; Max. Tyr. Or. X 53a, 56a–b, 60a; Plut. Quaest. Conv. 271a sqq; Plot. I 2, 3; I 2, 5.

177. Cher. 27–29; Her. 24–29.

178. Sacr. 58, 65; Cher. 107; Plant. 64; Deus 3–7.

179. Somn. II 232–233.

ся божественного света, в котором одном может увидеть Бога¹⁸⁰.

Мистицизм, заложенный в самой платонической философии, был особенно распространен в I веке в пифагорейских кругах¹⁸¹, но при некоторой близости в этом отношении к платонико-пифагорейской среде своего времени, что подтверждается наличием специфических параллелей между ним и Плотиним, с одной стороны, и более общих соответствий с герметическим корпусом и гностическими текстами, с другой¹⁸², Филон, несомненно, сохраняет дух иудейской религиозности в чувстве живого Бога.

Возможно, что именно этот присущий эпохе крен в мистическую психологию привел к некоторым модификациям школьного платонизма в области этики. С некоторыми из таких изменений, имевших весьма большое значение для последующей христианской традиции, мы встречаемся опять же впервые у Филона. К их числу относится, например, сочетание в единую этическую систему платонического *созерцания*, *θεωρία*, со стоическим до сей поры *бесстрастием*, *ἀπάθεια*. Традиционный платонизм в его «академическом», то есть находящимся под сильным влиянием Аристотеля, направлении, придерживался в этике идеала *умеренности в страстях*, *μετριοπάθεια*, какой был изображен Платоном в «Государстве»¹⁸³ и Аристотелем в «Этиках». Так, Алкиной специально подчеркивает, что приемлемой должна быть именно эта норма, так как стоическое бесстрастие является не чем иным, как бесчувствием¹⁸⁴. Этика умеренности в страстях не исчезает и у Филона, но она устойчиво соотносится со средним состоянием на пути восхождения человека к совершенству, которое специально вы-

180. Leg. III 97–103; Abr. 119–123; Praem. 40; ср. Plot. V 3, 17, 34–37; V 5, 10.

181. Таковы пифагорейцы цицероновского времени — Нигидий Фигул, Ватиний, Аппий Клавдий Пульхр, Агесилай из Лариссы, изгнанный Августом из Рима за оккультизм. См.: Burkert W. Zur Geistgeschichtlichen Einordnung einiger *Pseudopythagorica* // Entretiens sur l'antiquité classique. 1971. XVIII. Pseudepigrapha I.

182. К их числу принадлежит, например, гностический текст «Поймандр» см.: Dillon J. The Middle Platonists... P. 390–392; много параллелей отмечено в книге Festugière A.-J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. II. Le Dieu cosmique. P., 1949 (repr. 1986); Vol. IV. Le Dieu inconnu et la gnose. P., 1954 (repr. 1986).

183. Plat. Rep. IV 431c 5–7; 423e; 619a.

184. Alc. 184, 25. Ср. Plut. De virt. mor. 443c; 444b–c; 449b; 451c; De sera num. 551c; Calv. Taur. apud A. Gell. I 26; Max. Tyr. Or. I 19b; XXVII 116b–117a.

деляется в его системе. Как правило, оно связывается у него с образом брата Моисея Аарона¹⁸⁵, в то время как совершенно очистившемуся и уподобившемуся Богу всегда бывает присуще бесстрастие¹⁸⁶. Точно такую же картину мы находим в этической системе неоплатонизма¹⁸⁷, что лишний раз показывает, что у Филона она появляется как отражение определенного течения среднеплатонической мысли. И в то же время такое описание изменений внутренних состояний человека оказалось принципиально приемлемым и даже в высшей степени важным для христианской этики, что было впервые четко закреплено в сочинениях Климента Александрийского¹⁸⁸.

Многочисленные этические мотивы, по-видимому естественно рождающиеся из общего направления интеллектуально-духовной деятельности Филона, находят удивительные параллели в христианской этике. К ним относится, например, идея «самовозникающей» — через непосредственное обучение у Бога, когда оставляются в стороне и становятся не нужны все пути знания человеческого — мудрости (обычно, это связывается у Филона с образом Исаака¹⁸⁹); идея всегдашней молитвы к Богу о неисполнении своей, направленной ко греху, воли¹⁹⁰; учение о том, что любой духовный успех, хотя и невозможен без человеческого труда, дается как благодатный дар Бога¹⁹¹; идея духовного родства отдельных людей, обусловленного их общей родственностью Богу¹⁹², и многое, многое другое.

Суммируя сказанное о философии Филона, назовем три вещи, на которых основано содержание его библейских трактатов. Во-первых, это александрийский платонизм, характерные черты которого узнаются у платоника Евдора Александрийского, а впоследствии у Климента и Плотина (первый из которых и учился, и жил, а второй — учился в Александрии). Во-вторых — приверженность библейским категориям и нелож-

185. Leg. III 132, ср. 126.

186. Her. 8; Leg. II 100, 102; III 131, 140; Prov. I 56, 66.

187. Plot. I 2, 2; I 2, 6—7; Porph. Sent. XXII 2 p. 17, 17; XXII 3 p. 19, 3—5; XXII 3 p. 19, 6.

188. Clem. Alex. Paed. I 166, 2—4; II 16, 4; Strom. II 39, 4—109, 1; VI 74, 1; 105, 1; 109, 3. Подробнее об этом см.: Lilla S. R. C. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971. P. 84—92.

189. См. также Sacr. 78—79.

190. Conf. 163.

191. Sacr. 53—56.

192. Conf. 149.

ная вера в Бога, в-третьих, мистицизм, указывающий в сторону современного Филону неопифагорейства. Если мы возьмем первую и третью особенность, то обретем в Филоне законного предшественника неоплатонической философии, который все еще ожидает своего исследователя. Если же возьмем первую и вторую, то найдем в его лице религиозного философа, который надолго вперед задал для христианских писателей особую, определенную аллегорически понятым Ветхим Заветом, образность языка¹⁹³ и который в некоторых существенных вещах предвосхитил, а в чем-то, возможно, и облегчил пути христианского богословия и христианской психологии

по промыслу Бога, Который
был, есть и будет.

193. *Runia D. T. Philo in Early Christian Literature: a Survey.* Assen, Minneapolis, 1993.

О СОТВОРЕНИИ МИРА СОГЛАСНО МОИСЕЮ

(1) Из законодателей одни просто и без прикрас узаконили существовавшие у них обычаи, другие, придавая вид многозначительности [своим] измышлениям, обморочили людей, сокрыв истину под пеленой мифических выдумок. (2) Моисей же, отвергнув и то и другое — первое как решение неразумное, поспешное и немудрое, второе — как заведомо ложное и исполненное обмана, предпослал [изложению] законов всепрекрасное и наидостойнейшее начало, не тотчас предписав, что следует или чего не следует делать, и не придумывая небылиц, когда необходимо было прежде подготовить сознание тех, кому предстояло пользоваться этими законами, и не одобряя сочиненных другими [мифов]. (3) Начало же, как я сказал, в высшей степени удивительно, поскольку содержит [описание] сотворения мира, при этом, поскольку мир созвучен закону и закон миру, [получается так, что] муж законопослушный, будучи гражданином этого мира, исполняет в своих деяниях повеление природы, которая и лежит в основании устройства всего мира. (4) Красоту замыслов мироздания никто — ни поэт, ни сочинитель речей, — пожалуй, не смог бы восславить по достоинству, ибо они превосходят речь и слух, будучи величественнее и досточтимее [всех попыток] приспособить их к органам любого из смертных. (5) Однако вследствие этого не должно безмолвствовать, но, чтобы угодить Богу, преодолевая немощь, нужно дерзать говорить — ничего от себя, малое вместо многого, к чему свойственно устремляться человеческому помышлению, объятому страстным желанием мудрости. (6) Ибо как изображения предметов огромной величины принимает при чеканке даже малейшая печать, так, пожалуй, и запредельные совершенства отраженного в законодательстве мироздания, ослепляющие своим сиянием души приступающих к нему, предстанут в уменьшенном изображении, когда прежде излагается то, о чем не сказать невозможно.

(7) Ибо некоторые, изумляясь более миру, чем его Создателю, мир сочли нерожденным и вечным, а Богу нечестиво приписали совершенную бездеятельность, [хотя,] напротив, следует поразиться могуществу одного, как Создателя и Отца, а

другой превозносить не сверх меры. (8) Моисей же, достигнув самих вершин философии и посредством оракулов познав большинство наиважнейших [связей] в природе, уразумел всю необходимость признать, что в сущих одно является действительной причиной, а другое [есть] страдательное, и что действительное есть мировой ум, совершенно чистый и беспримесный, более могущественный, чем добродетель, более могущественный, чем знание, более могущественный, чем само благо и само добро. (9) Страдательное же — мертво и не имеет в себе движения, но приводимое в движение умом, [от него] получая облик и жизнь, преобразуется в совершеннейшее произведение, то есть этот мир. Утверждающие, что он будто бы нерожден, не замечают, как отвергают самое необходимое и полезное для благочестия — промысел. Ибо само собой разумеется, что Отец и Создатель проявляет заботу о возникшем. (10) Ведь и отец по отношению к своим детям, и ремесленник по отношению к созданиям своего ремесла цель свою видит в их сохранении и любыми путями ограждает от всякого вреда и пагубы, доставить же стремится всякую пользу и выгоду любыми способами. По отношению же к невозникшему в нетворившем нет никакого участия. (11) [Так что] это — бессмысленное и бесполезное учение, создающее в этом мире безвластие, словно в городе, не имеющем ни правителя, ни распорядителя, ни судьи, которым положено управлять и распоряжаться всем. (12) Но не так великий Моисей, который, сочтя невозникшее всецело чуждым видимому — ведь все чувственное, пребывая в становлении и превращении, никогда не тождественно самому себе, — [свойством] вечности как близким и сродственным наделил невидимое и умопостигаемое, а чувственное нарек присущим ему именем «становление». Сей мир, таким образом, поскольку является видимым и чувственным, обязательно должен быть и ставшим. Именно поэтому он и описал его становление, весьма основательно богословствуя.

(13) За шесть дней, говорит он, был сотворен мир — не потому, что Творящий нуждался в некой временной протяженности, ибо Богу, не только когда Он повелевает, но и когда замышляет, свойственно все делать сразу, — но потому, что возникающим [вещам] был необходим порядок. Порядку же свойственно число. А по законам природы из всех чисел самое важное при возникновении есть число шесть. Ибо после еди-

ницы оно — первое совершенное, [то есть] равное произведению своих частей и их сумме: половины — троицы, трети — двоицы и шестой части — единицы. По природе, можно сказать, оно и мужское, и женское, и образовано умножением друг на друга. Ибо мужским является в сущих нечетное, а женским четное. Так, начало нечетных чисел есть троица, четных — двоица, а их произведение — шестерица. (14) Ибо следовало, чтобы мир, будучи совершеннейшим из возникших, был утвержден в соответствии с совершеннейшим числом шесть, а кроме того, поскольку ему надлежало в себе самом содержать возникновения из сочетаний попарно, то образоваться он должен был в соответствии со смешанным числом, первым четно-нечетным, заключая в себе идею семенного мужского и воспринимающего семя женского. (15) Каждому из дней он отвел определенную часть бытия, особо выделив первый день, который сам он не называет первым, чтобы не сопричислить его остальным, но, назвав его «единым» (Быт. 1:5), дает ему таким образом самое точное имя, поскольку в нем он увидел и выразил природу и смысл единицы.

Следует указать, сколь велико число содержащихся в нем [идей], — насколько это возможно, поскольку все полностью [указать] немыслимо, — ведь он охватывает сразу весь умопостигаемый мир, как показывает [наше] рассуждение о нем. (16) Ведь Бог, поскольку Он Бог, заранее предусмотрел, что не получилось бы хорошего подражания без хорошего образца и что не могла обойтись без [соответствующего] примера ни одна из чувственных [сущностей], не будучи уподоблена первообразной и умопостигаемой идее. Пожелав сотворить сей видимый мир, прежде Он стал создавать умопостигаемый, чтобы, воспользовавшись им как бестелесным и боговиднейшим образцом, создать [затем] телесный, юнейшее изображение старшего, долженствующий охватить в себе столько чувственных родов, сколько в том умопостигаемых.

(17) Утверждать же или подразумевать, что мир, составленный из идей, [пребывает] в каком-то месте, — нельзя. А как он образовался, мы сможем уразуметь, рассмотрев один пример из доступных нам. Когда строится город по великой любви к почестям царя или какого-то правителя, присваивающего себе единоличную власть и вместе с тем блистательного умом и желающего приумножить свое счастье, обычно бывает так, что приходит сведущий человек, обученный зодческому искусст-

ву, и, рассмотрев, какие преимущества [для строительства] предоставляет климат и рельеф, вначале в уме рисует едва ли не все части того города, который собирается строить: святилища, гимнасии, пританеи, места собраний, порты, верфи, улицы, укрепления, основания домов и общественных зданий. (18) Затем, запечатлев, словно на воске, в своей душе образ каждой из частей, он воздвигает умопостигаемый город. Посредством присущего ему воображения воссоздав его очертания и еще отчетливее представив детали, он, подобно хорошему ремесленнику, взирая на образец, начинает затем возводить город из камня и дерева, соотнося каждую из чувственных сущностей с умными идеями. (19) Подобно тому следует полагать и о Боге, Который, задумав основать Свой великий град, вначале замыслил его прообразы, из которых составив умопостигаемый мир, Он и стал создавать затем чувственный, пользуясь первым как образцом. (20) Поэтому, подобно тому, как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного Логоса, упорядочившего [все] это. Да и какое могло быть иное место для Его сил, способное принять и вместить, не скажу все, но хотя бы одну единственную чистую [идею]? (21) Сила же — и та, что созидает мир, имеющая источником истинное благо. Ибо раз мы хотим исследовать причину, по которой была сотворена эта вселенная, то, думаю, не погрешим против истины, если признаем вслед за одним из древних, что Отец и Создатель — благ. В силу своей благости Он не отказал в совершенстве собственной природы материи, которая сама по себе не имела никакого достоинства, но которая могла соделаться всем. (22) Ибо сама по себе она была беспорядочна, бескачественна, безжизненна, безобразна, исполнена изменчивости, разлада и дисгармонии. Отныне же с ней совершилось превращение и изменение, соделавшие ее совершенной противоположностью и предоставившие ей все лучшее: порядок, качество, жизнь, образ, тождественность, гармонию, согласованность — все, что являет собой идею лучшего.

(23) Не имея помощника — ибо был ли кто другой? — но полагаясь лишь на Себя одного, Бог решил облагодетельствовать щедрыми дарованиями природу, которая без божественных даров сама по себе не была способна обрести ничего доброго.

Однако, надевая дарами, Бог отмеряет их не в соответствии с величием своей благодати, ибо она безгранична и бесконечна, но сообразуясь с возможностями тех, кто принимает благоденствия. Ведь то, что находится в становлении, не может по природе вместить столько блага, сколько Бог по природе может даровать, ибо Его силы превосходят все; несоизмеримо малое не могло бы воспринимать их величия, если бы Бог не соизмерял подобающую каждому часть с его способностью. (24) Говоря еще более ясными словами, можно сказать, что умопостигаемый мир есть не что иное, как Логос Бога, уже занятого творением мира, ведь и умопостигаемый город есть не что иное, как расчет зодчего, обдумывающего строительство города. (25) И это учение Моисея, а не мое [собственное]. Во всяком случае, в последующем повествовании, описывая сотворение человека, Моисей определенно говорит, что он был создан «по образу Божию» (Быт. 1:27). Если же часть есть образ образа, и, [соответственно], целое, весь этот чувственный мир, раз он больше человеческого [образа], есть [также] подражание Божественному образу, ясно, что архетипической печатью, которую мы определяем как умопостигаемый мир, должен быть сам Логос Бога.

(26) Когда он говорит: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), то мыслит «начало» не так, как полагают некоторые — не в смысле времени, ибо время не существовало до мира, но появилось либо вместе с ним, либо после, ведь, поскольку время есть отрезок движения мира, движение не могло бы возникнуть прежде того, что подлежит движению, но необходимо [признать], что оно появилось или после, или одновременно с ним. Следовательно, необходимо [признать и то], что время одного возраста с миром или младше его. Осмеливаться же объявлять его более древним можно только будучи совершенно несведущим в философии. (27) Если же «начало» понимается не во временном отношении, то весьма вероятно, что его следует понимать в смысле числа, так что «В начале Он сотворил» должно означать «Первым Он сотворил небо», ибо воистину благоразумно полагать, что небо явилось первым из рожденного, поскольку оно лучшее из всего возникшего и образовано из самой чистой [составной части] материи; по этой причине ему предстояло соделаться пресвященной обителью видимых и вещественных божеств. (28) Ведь, хотя Создатель и сотворил все мгновенно, [существа], создан-

ные прекрасными, имели, тем не менее, определенный порядок, ибо нет прекрасного в беспорядке. Порядок же есть последовательность и связь между некими предшествующими и последующими [элементами], если не в осуществленном виде, то, по крайней мере, в замысле их создателей, ибо именно таким образом они должны были обрести законченность и не быть перепутанными и смешанными. (29) Поэтому в первую очередь Создатель сотворил умопостигаемое небо, [затем] невидимую землю, [затем] идею воздуха и пустоты; первый он назвал тьмою, так как воздух по природе черный; вторую — бездной, так как пустота весьма глубока и необъятна. Затем — умопостигаемую сущность воды и дыхания, а после всего этого, седьмым [по счету], — [сущность] света, который, будучи также невещественным и бестелесным, стал образцом для солнца и всех светящихся небесных тел, которые Бог создал на небе.

(30) Преимущества он удостоил дух и свет. Первый он именует Божиим, ибо дыхание — самое важное для жизни, а источник жизни — Бог; что же до света, он говорит о его преизобилующей красоте (Быт. 1:4). Ведь, как я полагаю, умопостигаемое превосходит сиянием и блеском видимое так же, как солнце превосходит тьму, день — ночь, ум, предводитель всей души, — телесные очи. (31) Сей невидимый и умопостигаемый свет стал образом божественного Логоса, [сопоставление с которым] проясняет [смысл] его возникновения: это также наднебесная звезда, источник вещественных светил; не без основания его, пожалуй, можно назвать всеобщей светлостью, из которой солнце, луна и другие планеты и неподвижные тела черпают — каждое в соответствии со своей силой — подобающее им сияние, тот чистый и беспримесный свет, который тускнеет, когда начинает претерпевать изменения, превращаясь из умопостигаемого в чувственный. Ибо нет ничего чистого среди того, что содержит в себе ощущение.

(32) Хорошо также сказано [им], что «тьма была над бездною» (Быт. 1:2). Ибо неким образом воздух [располагается] поверх пустоты, так как, распространившись [повсюду], он заполнил все зияющее, пустынное и полое пространство, которое простирается до земли от окололунных областей. (33) Когда же воссиял умопостигаемый свет, возникший прежде солнца, стала отступать его противоположность — тьма, поскольку Бог стал разделять и разводить их друг от друга, хоро-

шо сознавая свойственную им от природы вражду. Посему, чтобы они, постоянно входя в соприкосновение, не восставали друг на друга и чтобы не возобладали война вместо мира, внося беспорядок в мировой порядок, Он не только разделил свет и тьму, но и положил преграды в разделяющем их пространстве, которыми разграничил их крайние области. Ибо в [непосредственной] близости они должны были образовать смешение, вступая в борьбу за преобладание по [свойственному им] великому и неустанному стремлению к вражде, если бы положенные между ними границы не размежевали [их] и не устранили бы противоборство. (34) Эти [границы] — вечер и утро, из которых последнее, постепенно удаляя тьму, предвосхищает восход солнца, а вечер является с заходом солнца, позволяя медленно наступать сплошной тьме. Между тем все это (я имею в виду утро и вечер) следует поместить в ряду бестелесных и умопостигаемых [сущностей]. Ибо в них вообще нет ничего чувственного, но все — идеи, меры, образы и отпечатки — бестелесные [сущности] для возникновения прочих телесных. (35) Когда же появился свет, а тьма потеснилась и отступила, и границами в промежутках между ними были положены вечер и утро, то с необходимостью [следует признать, что] тотчас возникла мера времени, которую Творец и наименовал днем, причем днем не первым, а «единым», названным [так] ввиду единственности умопостигаемого мира, имеющего природу единицы.

(36) Итак, бестелесный мир отныне обладал законченностью, созижденный в божественном Логосе, а чувственный стал создаваться по его образцу. И первой из его частей, и впрямь прекраснейшей из всех, Создатель сотворил небо, которое [Моисей] в истинном значении слова назвал «пространством», поскольку оно телесно. Ведь тело по природе пространственно именно потому, что имеет три измерения, понятие же пространства, как и тела, разве не [предполагает] измеряемость по всем направлениям? Поэтому естественно для того, кто противопоставил умопостигаемому и бестелесному небу чувственное и телесное, назвать последнее «пространством». (37) Вслед за тем он именует его небом — очень точно и в самом прямом смысле, либо потому что оно стало «пределом» для всего, либо потому что возникло первым из «видимых» [сущностей]. А день после его возникновения он называет вторым, выделяя для неба, вследствие его достоинства и преиму-

щества среди чувственных [сущностей], меру и продолжительность целого дня.

(38) После того, как вся вода разлилась по всей земле и распространилась по всем ее частям, подобно влаге, напитавшей губку, так что [вся земля] была топь и глубокое болото, при этом обе составляющие были растворены и смешаны подобно тесту, [образуя] нерасчлененное и бесформенное вещество, Бог повелевает, чтобы вода, которая содержала соль и должна была стать причиной бесплодия трав и деревьев, собралась, стекая по расселинам всей [поверхности] земли, и чтобы явилась суша, [в которой] для прочности осталась пресная влага — ибо пресная влага, [взятая] в должной мере, составляла нечто подобное клею для разрозненных частиц. И ради того, чтобы земля не высохла совершенно и не стала неродящей и бесплодной и чтобы она не давала только один вид пищи — твердую, но, как мать своим детям, оба [вида] — пищу и питье, для этого Он наводнил, подобно грудям, [подземные] жилы, которые, выходя на поверхность, должны были напитать собою реки и источники. (39) Подобным же образом Он распространил невидимые наполненные влагой трещины [в толщи] всей земли — тучной и плодородной — для пущего изобилия урожая плодов. Устроив все это, Он нарек имена, назвав сушу землей, а отделенную [от нее] воду — морем.

(40) Затем Он начинает украшать землю. Он повелевает, чтобы она стала производить зелень и злаки, образуя травянистые пастбища, произращая различные растения и все то, что должно было стать кормом для скота и пищей для людей. Кроме всего прочего, она произвела и все породы деревьев, не пропустив ни единой ни из диких, ни из так называемых домашних. Все деревья — совершенно иным образом, нежели сейчас — с самого момента своего появления были отягощены плодами. (41) Ведь сейчас все возникающее возникает постепенно, с течением времени, а не все разом в единый миг. Ибо кому не известно, что сперва — засевание и насаждение, а затем — рост посеянных и посаженных [растений], который и вниз простирает их корнями, словно [закладывая] основания, и вверх, в высоту, когда они дают всходы и образуют стель? Затем — ветки и появление листьев, и после этого — принесение плодов, и опять-таки — плод не [сразу] становится зрелым, а должен претерпеть различные изменения как в своих размерах, по количеству, так и по различного рода качествам.

Ведь зарождается плод будучи подобен неизмеримо малым крупицам, едва различимым из-за своей крохотности, о которых можно с уверенностью сказать, что это и есть первое чувственное. После этого медленно, под действием питательной влаги, которая орошает деревья, и в благорастворении воздушных струй, которые холят и лелеют растения нежнейшими освежающими дуновениями, он вырастает, достигая окончательных размеров. А вместе с величиной плод изменяет и свои качества, словно расцвечиваясь [по законам] живописного мастерства различными красками.

(42) В самый момент возникновения всего Бог, как я уже говорил, произвел из земли растения уже взрослыми, с имеющимися на них спелыми, а не зелеными плодами, [предназначенными] для скорейшего использования и вкушения их живыми существами, которые должны были вскоре появиться. Он повелел земле породить все это, (43) и она, словно давно уже носившая во чреве и мучимая родовыми муками, порождает все бесчисленные виды семенных, все породы деревьев и их плодов. Но плоды были не только пищей для живых существ, но и обеспечением возможности для вечного возникновения им подобных, поскольку содержали в себе семенные сущности. В них [в сущностях] неявны и незримы логосы всего, которые становятся явными и зримыми в должные сроки. (44) Ведь Бог пожелал, чтобы природа продолжала существовать, наделяя [для этого] роды бессмертием и приобщая их вечности. С этой целью Он стал подводить начало к концу и заставлять конец возвращаться к началу, ведь плод от растений — как бы конец от начала, а семя из плода, который, в свою очередь, содержит в себе растение, — как бы начало из конца.

(45) В четвертый день вслед [за устроением] земли Он начал украшать небо, не потому что отводил ему второстепенную роль, отдавая преимущество слабейшей природе, а сильнейшую и более божественную удостаивая второго места, но для очевиднейшего доказательства [своей] начальственной власти. Ведь заранее зная о еще не появившихся людях, каковы они будут по своим наклонностям, — исследователями того, что правдоподобно и вероятно, в чем много разумного, но никак не беспримесной истины, — и [заранее зная] о том, что они будут скорее доверять явлениям, нежели Богу, восхищаясь более мудрованиями, чем мудростью, и что они, взирая на движения солнца и луны, из-за которых лета и зимы и их осен-

ние и весенние превращения [друг в друга], вместе с тем будут полагать, что причинами всего вырастающего и рождаемого в течение всего года на земле являются движения звезд по небу, — Он, чтобы никто ни из бесстыдной дерзости, ни по величайшему невежеству не осмеливался полагать первопричины в чем-либо возникшем, — (46) повелел, чтобы [люди] восходили в своем размышлении к самому возникновению всего, когда прежде солнца и луны земля произвела различные растения и различные плоды, и чтобы они, постигнув [это] своим разумением, имели уверенность, что по велению Отца она и впредь будет приносить [плоды], раз это угодно Ему, не нуждающемуся в возникших на небе [светилах], которым Он дал силы, но не самовластные. Ибо Он, как возница, сжимающий вожжи, или кормчий — кормило, правит по закону и справедливости всем, ведя, куда угодно Ему, не испытывая [при этом] нужды ни в ком другом, ибо все возможно Богу.

(47) Это и есть причина, по которой сначала земля произвела растения и травы, а небо [уже] вслед за тем стало устраиваться в совершенном числе, четверице, в отношении которого не ошибется тот, кто скажет, что оно есть источник и основная причина десятирицы. Ведь то, что в осуществлении десятирица, есть, как известно, четверица в возможности. Так, если сложить все числа в последовательности от единицы до четверицы, они составят десятирицу, представляющую собой границу между числами и бесконечностью, у которой они, словно у поворотной вехи, скапливаются и поворачивают. (48) Четверица заключает в себе и соотношения музыкальных созвучий — и кварты, и квинты, и октавы, и двойной октавы, из которых складывается совершеннейшая система. Соотношение кварты есть четыре третьих, квинты — три вторых, октавы — две первых, двойной октавы — четыре первых. Их все содержит в себе четверица: четыре третьих [содержится] в соотношении четырех к трем, три вторых — в [соотношении] трех к двум, две первых — в [соотношении] двух к единице или четырех к двум, четыре первых — в [соотношении] четырех к единице.

(49) Есть у четверицы и другое свойство, о котором небезынтересно упомянуть и поразмыслить. Она первой указывает на природу пространства, в то время как предшествующие ей числа определяют бестелесное. Ведь называемое в геометрии точкой задается одним, двумя — отрезок, поэтому через

истечение единого возникает двоица, а через истечение точки — отрезок. Отрезок есть протяженность, не имеющая ширины. Когда же добавляется ширина, возникает плоскость, которая задается троицей. А плоскости по отношению к природе пространства не достает одного, высоты, что в сумме с троицей дает четверицу. Из этого и следует то огромное значение этого числа, которое от бестелесной и умопостигаемой сущности привело нас к понятию имеющего три измерения тела, которое по природе [есть] первое чувственное. (50) Тот, кто не уразумел сказанного, поймет [это] на примере более привычном. Те, кто собирают орехи, положив на плоскость три, обычно добавляют еще один орех и получают вид пирамиды. На плоскости, таким образом, из троицы образуется треугольник, а сложение [с еще одним] дает в числовом выражении четверицу, а по виду — пирамиду, уже пространственное тело. (51) К тому же не следует забывать и о том, что четыре первым из чисел являет равносторонний четырехугольник, меру справедливости и равенства, и что оно единственное из них получается и в сумме, и в произведении, в сумме из двух и двух, а в произведении также из двух умножением на два, являя некий образ совершеннейшего согласия, чего не получается ни с каким другим числом: так, например, шесть, составляясь сложением двух троиц, уже не получается при их перемножении, но получается другое число, девять. (52) Четверица имеет и множество других свойств, которые более подробно следовало бы изложить в отдельном сочинении. Имеет смысл упомянуть лишь о том, что оно стало началом возникновения и неба, и мира, ведь четыре первоэлемента, из которых все создано, проистекали из числовой четверицы, словно из источника. К тому же существуют четыре времени года, обуславливая возникновение живых существ и растений, ведь год делится на четыре части: зиму, лето, весну и осень.

(53) Итак, когда число, о котором шла речь, было удостояно столь большого преимущества в своей природе, по необходимости Создатель в прекраснейшей четверице и боговиднейшей красоте стал украшать небо светоносными звездами. И сознавая, что из сущих наилучшее есть свет, Он делает его орудием самого лучшего из чувств, зрения. Ведь то, что в душе ум, в теле — око, оба видят, но один из них — умопостигаемое, а другое — чувственное, ум нуждается в знании для распозна-

вания бестелесных [сущностей], а око — в свете для восприятия тел, что стало для людей причиной множества и других благ, но в особенности главного — философии. (54) Ибо зрение, возведенное светом ввысь и узревшее природу звезд и согласованное их движение, упорядоченные круговращения блуждающих и неблуждающих [небесных тел], из которых последние движутся однообразно по одним и тем же путям, а другие — не подобно и противоположно [друг другу] двойными круговращениями, и [узревшее] их стройные хороводы, упорядоченные по совершенным законам мусического искусства, — [зрение] стало доставлять душе несказанную радость и наслаждение. И та, вкушая от непреходящих зрелищ — ведь за одним следовали другие, — возымела великую жажду созерцания. Затем, словно пылая любовью, она стала допытываться, какова же сущность сих видимых, вечные ли они или получили начало своего бытия, каков образ их движения и каковы причины, вследствие которых каждое устрояется. Из исследования их возник род философии, совершеннее которого не было иного блага в жизни людей.

(55) Взглянув на тот вид умопостигаемого света, о котором [у Моисея] было сказано в отношении бестелесного мира, Он стал творить чувственные светила, божественные и прекраснейшие создания, по многим причинам возводя их на небе, словно в чистейшем храме телесной сущности: во-первых, затем, чтобы давать свет, во-вторых, ради знамений, в-третьих, ради [установления] погоды, соответствующей каждому времени года, и ко всему тому — ради отсчета дней, месяцев и лет, что и стало мерой времени и определило природу счета. (56) Сколь велика роль и польза каждого из них, с очевидностью ясно, но для более точного уяснения, вероятно, не лишним было бы сопроводить [видимую] истину рассуждением. Разделив все время на две части, день и ночь, власть над днем Отец отдал солнцу, словно великому царю, а над ночью — луне и множеству других звезд. (57) Величие могущества и власти солнца имеет несомненную очевидность, о чем уже было сказано, ведь именно ему, единому и единственному, во всей полноте и нераздельности досталась половина всего времени — день, а все прочие вместе с луной получили другую часть, которая называется ночью. Когда восходит солнце, видимый свет столь великого множества звезд не просто меркнет, а становится невидимым от разливающегося сияния, когда же оно

заходит, все в совокупности начинают проявлять присущие им свойства.

(58) Звезды возникли, как он сам говорит, не только затем, чтобы освещать землю, но и чтобы являть знамения грядущего. Ведь по их восхождениям или закатам, по затмениям или, наоборот, появлениям, по исчезновениям или по другим изменениям их движения люди узнают о том, что произойдет — урожай ли плодов или бесплодие, приплод или падеж скота, ясные дни или ненастье, спокойствие или сильные ветры, наводнения или пересыхания рек, безветрие или ураган на море, неожиданные подмены времен года — зимнее лето или палящая зима, осенняя весна или весеннее лето. (59) Даже землетрясения и разверзания земли некоторые могут определять, наблюдая небесные движения, как и множество других необычайных событий, поскольку неложно сказано, что светила возникли «для знамений», а кроме того, и «для сроков» (Быт. 1:14). Под «сроками» он разумел времена года, и ничто другое, ибо что же еще может означать [это слово], как не срок исполнения? Времена года, приводя к созреванию, исполняют семена и образование плодов, рождение и рост живых существ. (60) Возникли они и для измерения времени, ведь установленными вращениями солнца, луны и других [небесных тел] образовались дни, месяцы и годы. И тотчас же возникло самое важное, природа счета, поскольку ее явило время. Ведь от единого дня — одно, от двух — два, от трех — три, от месяца — тридцать, от года — множество, равное числу дней в двенадцати месяцах, от бесконечного времени — бесконечное число. (61) Вот для сколь великой и сколь необходимой пользы существуют природы небесных светил и их движения. И для сколь многого иного, могу сказать, из того, что нам непонятно — ведь не все доступно смертному естеству, — но что способствует поддержанию всего в постоянстве, что непреложными связями и законами, которые установил Бог ненарушимыми во всем, исполняется везде и всегда.

(62) Когда небо и земля были устроены в соответствии с подобающим порядком, первое — в соответствии с троичей, вторая — с четверицей, Он принялся создавать смертный род живых существ и положил начало в пятый день созданием водоплавающих, считая, что ничто так не сородственно одно другому, как пятирица животным. Ведь живое отличается от неживого не чем иным, как способностью чувствовать. Чув-

ство же подразделяется на пять составляющих — на зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. При этом для каждой Создатель определил особый предмет и собственный критерий, по которому чувство выносит суждения о том, что подпадает его действию: зрение — о цвете, слух — о звуках, вкус — о пище, обоняние — о запахах, осязание — о мягкости и твердости, о гладкости и шероховатости и что горячо, а что холодно. (63) Итак, Он повелел, чтобы возникли разнообразные рода рыб и больших водоплавающих, по местам различающихся величиной и свойствами, ведь в различных морях они различны, но есть и одинаковые, хотя не созданы все повсюду, что неудивительно: одни предпочитают заболоченные места и неглубокие морские отмели, другие — заводи и лагуны, поскольку не способны ни выбираться на сушу, ни заплывать далеко от нее, другие же, проводя жизнь в морских глубинах, избегают рифов, скал и островов. И одним нравится безветрие и спокойствие на море, другим — волнения и бури: подвергаемые непрерывным ударам и своей силой противостоящие течению, они становятся еще мощнее и сильнее. Тут же Он создает и рода крылатых как сродственные водоплавающим — ведь и те, и другие плавают, — не оставляя при этом ни один вид из передвигающихся по воздуху несовершенным.

(64) Уже когда вода и воздух как бы получили в собственный удел подобающие рода животных, Он снова побуждает землю к порождению оставшихся частей — ибо после растений из животных остались те, что населяют сушу, — и говорит: «Да произведет земля скотов, и зверей, и гадов по роду их» (Быт. 1:24). И она, получив приказание, тотчас производит [рода], различающиеся строением, и силой, и присущими им полезными или вредными свойствами. И вслед за всем этим Он создает человека. (65) Но каким образом, я скажу чуть позже, объяснив прежде то, что Он действовал в совершеннейшей связной последовательности, когда производил рождение живых существ. Ведь одному живому досталось в удел быть праздным и бездельным, например роду рыб, другому — трудолюбивым и во всех отношениях лучшим, роду людей, третьему — пограничным между обоими, роду сухопутных и передвигающихся по воздуху животных. Ведь в последних душа более проявлена, чем в рыбах, но менее ясно ощутима, чем в человеке. (66) Поэтому первыми из живых существ Он породил рыб, причастных более телесной, чем душевной сущности, в некотором

смысле живых и неживых, подвижных бездушных, [у которых] лишь для сохранения их тел, словно соль в мясо, добавлено некое подобие души, чтобы они попросту не погибли. После же рыб [Он создает] птиц и сухопутных животных. Ведь они уже более чувствительны и в своем устроении являют более определенные признаки одушевленности. И после всех них, как я сказал, [Он создает] человека, которого наделяет исключительной разумной способностью, душою души, подобно зрачку в оке, — ведь называют же последний оком ока те, кто тщательно исследует природу вещей.

(67) Итак, все тогда возникло одновременно. Но, несмотря на то, что все возникло разом, необходимо признать, что порядок был предусмотрен и в готовом продолжиться возникновении одного из другого. Порядок присутствует уже в том, что возникает постепенно, — природа начинается ничтожнейшим, а завершается всесовершеннейшим. Следует пояснить, как это происходит. Обычно семя является началом появления живых существ. С виду оно есть нечто ничтожнейшее, подобное пене. Но когда оно, попадая в материнское чрево, укрепляется, то, тотчас приобретая движение, превращается в природу. Природа же лучше семени, хотя бы потому что движение в возникших [существах] лучше покоя. Она, как мастер или, точнее сказать, как безупречное мастерство, создает живое существо, распределяя влажную сущность по членам и частям тела, а духовную — по способностям души, питательной и чувственной. Ведь мыслительную способность на сегодняшний день нужно относить к более позднему времени, следуя мнению тех, кто утверждает, что она, будучи вечной и божественной, привходит извне. (68) Таким образом, природа начинается простым семенем, а завершается наиболее значимым — образованием животного и человека. То же самое происходит и при [одновременном] появлении всего. Ибо, когда Создателю стало угодно сотворить живые существа, первые по порядку были в некотором смысле ничтожнейшие, рыбы, а последующие — величайшие, люди, остальные же — между этими крайностями, лучше первых, но хуже последних, сухопутные [животные] и птицы.

(69) После всего прочего, как уже было сказано, возникает человек, как говорит Моисей, «по образу Божию и по подобию» (Быт. 1:26). Весьма хорошо, что ничто из возникшего не уподоблено Богу более, чем человек. Но пусть никто не пред-

ставляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно. Об «образе» же говорится по отношению к водительствующему души уму. Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Водительствующий во всем мире, обладает, как видно, и человеческий ум в человеке. Ибо, оставаясь невидимым, сам он все видит и, имея непонятную сущность, постигает сущности других. И искусствами и науками проторая людям все бесчисленное множество путей, он обходит землю и море, постигая их природу. (70) И затем, взмывая птицей и исследуя воздух и его состояния, он устремляется еще выше, к эфиру и небесным круговращениям, следуя за хороводом блуждающих и неблуждающих светил, [движущихся] по совершенным законам мусического искусства, и, бросаясь вослед путеводной жажде мудрости, оставляя позади всякую чувственную сущность, он достигает умопостигаемой. (71) Там он созерцает образцы и идеи, превосходную красоту того, что он видел здесь чувственным, и объятый трезвым опьянением, словно вдохновением корибанты, но исполнившись иного желания и вожделения лучшего и достигнув благодаря этому высот свода умопостигаемого, он как бы попадает к самому великому царю. Лучи невыносимого для зрения насыщенного света, чистые и беспримесные, изливаются, как поток, так что око рассудка слепнет от их блеска. Поскольку же не всякий образ соответствует архетипическому образцу, но многие из них суть неподобные, [Моисей] уточняет, прибавляя к «по образу» еще и «по подобию», чтобы подчеркнуть точность изображения, имеющего четкий оттиск.

(72) Не без причины можно задаться вопросом, почему же в самом деле создание только человеческого рода [Моисей] приписывает не одному творящему, как во всех остальных случаях, а как бы многим, ведь он имеет в виду Отца всего, Который говорит так: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1:26). Ибо разве нуждался, заметим, в ком бы то ни было Тот, Кому все подвластно? Или же когда Он творил небо, и землю, и море, никакой помощник Ему не требовался, а столь крохотное и смертное существо, человека, Он был не в состоянии создать Сам, без помощи других? Нужно признать,

что истинную причину знает только Сам Бог, однако не следует забывать и о той, что при подобающем исследовании представляется разумной и вероятной. Она заключается в следующем. (73) Из сущих одни не причастны ни добродетели, ни пороку, как, например, растения и неразумные животные, первые — потому что бездушны и в своем устроении не имеют воспринимавшей природы, последние — потому что не обладают умом и логосом (ум и логос — как бы жилище порока и добродетели, в котором они помещаются); другие же, в свою очередь, приобщены только добродетели, оставаясь непричастными никакому пороку, как, например, звезды. Ведь считается, что они — живые существа и существа разумные, более того, каждая из них сама есть ум, по отношению ко всему имеющий полноту понимания и невосприимчивый ни к какому пороку; третьи же — смешанной природы, а именно, человек, который восприимчив к противоположностям — разумению и неразумию, целомудрию и разврату, мужеству и трусости, справедливости и беззаконию, — словом, к добру и злу, прекрасному и безобразному, добродетели и пороку. (74) Богу, Отцу всего, было весьма свойственно сотворить невосприимчивое к пороку самостоятельно, без кого бы то ни было, из-за родства с Ним; не чуждым для Него было [сотворить] и безразличное, поскольку оно также не причастно враждебному Ему пороку, а смешанное — частью свойственно, а частью несвойственно, свойственно ради присутствующей в нем идеи лучшего, а несвойственно — из-за идеи враждебного и худшего. (75) Поэтому только при появлении человека [Моисей] говорит, что Бог сказал «сотворим», что обнаруживает привлечение как бы других помощников, чтобы безукоризненные мысли и поступки человека правого относились к Богу, водительствовавшему всем, а противоположные — к другим из подвластных Ему, ибо следовало, чтобы Отец не был причиной зла в Своих порождениях, [ведь] зло есть порок и порочные деяния. (76) Весьма же хорошо, что, назвав род человеком, он делает различие, говоря, что были созданы виды мужской и женский (из них каждый по отдельности еще не получил облика), поскольку род составляют самые близкие виды и являются, как в зеркале, тем, кто способен остро видеть.

(77) Пожалуй, стоит исследовать причину того, что человек есть [по порядку] последнее из возникшего в мире, ведь Творец и Отец создал его, [присовокупив] ко всему остальному,

как свидетельствует Священное Писание. Поэтому те, кто глубоко сведущ в [Моисеевом] законодательстве и со всей возможной тщательностью и всяческим прилежанием изучают содержащееся в нем, считают, что Бог, наделив человека разумным к Себе родством, которое из даров было наипрекраснейшим, ничуть не проявил зависти ко всем остальным созданиям, но ему, как самому родному и любимому существу, предуготовил все в мире, пожелав, чтобы сразу по возникновении он не нуждался ни в чем — ни для жизни, ни для добродетельной жизни, из которых первое обеспечивается изобилием и достатком потребляемого в пищу, а второе — созерцанием небесного, пораженный которым ум устремляется к небесному и жаждет его познать. Отсюда возник род философии, благодаря которому человек, хотя и смертный, становится бессмертным. (78) Посему, подобно тому как устраивающие обед, прежде чем позвать на него, заготавливают все для пира, или как устраивающие гимнастические или сценические состязания, прежде чем созвать зрителей в театр или на стадион, готовят множество атлетов, зрелищных и песенных представлений, таким же образом Водительствующий всем, словно устроитель состязания или гостеприимец, собираясь пригласить человека, прежде заготовил для трапезы и зрелища все [необходимые средства] обоих видов, чтобы, придя в мир, он тотчас нашел и пир, и священное представление — первый, исполненный всего, что земля, и реки, и море, и воздух доставляют для использования и вкушения, второе — разнообразных зрелищ, имеющих и поразительные сущности, и поразительные качества, движения и хороводы, удивительные своими гармонизированными чинами, числовыми соответствиями и согласием круговращений. Не ошибется тот, кто скажет, что во всем этом была архетипическая истинная парадигматическая музыка, образы которой, затем возникшие, люди начертали в своих душах и передали в жизнь как необходимейшее и наиважнейшее искусство.

(79) Это первая причина, по которой, как видно, человек возник после всех остальных [созданий]. О второй сказать также не бесполезно. Тотчас по возникновении все необходимые для жизни приготовления человек нашел для научения потомков, что было нисколько не вопреки [замыслу человеческой] природы, потому что они, подражая зачинателю рода, должны были жить без труда и нужды в полнейшем изобилии

всего необходимого. Так и должно было быть, если бы неразумные наслаждения не возобладали над душой, воздвигнув стену чревоугодия и сладострастия, и если бы вожделения славы, богатства и власти не утвердили свое владычество над жизнью, и скорби не отяготили бы и не отвратили [от верного пути] разумение, и злой советчик страх не поднялся бы на дыбы под устремлениями к благим деяниям, и не приступили бы неразумие, трусость и несправедливость и все бесчисленное множество прочих пороков. (80) Ибо теперь, когда все, о чем было сказано, успешно обосновалось в мире, и люди беспрепятственно предаются страстям и неумеренным и предосудительным — о которых даже сказать страшно — желаниям, подобающее наказание выступает карой за нечестивые нравы; наказание же заключается в труднодостижимости необходимого, ибо люди весь год обеспечивают себя всем необходимым для жизни, возделывая землю и направляя течение рек и ручьев, засевая и выращивая, и день и ночь проводя в изнурительном непрестанном труде на земле, и бывает так, что всему этому, и без того скудному и недостаточному, причиняется вред по разным причинам. Ведь то случается нашествие опустошительных непрекращающихся ливней, то тяжесть принесенного града все разом побивает, то снег замораживает, то сила ветров выворачивает [все] от самых корней, ибо весьма часто вода и воздух неожиданно становятся причиной неурожая плодов. (81) Если же целомудрием были бы побеждены бесчисленные нашествия страстей и справедливостью — стремления к беззаконию и честолюбивые помыслы, одним словом, добродетельными поступками — пороки и непрестанные худые дела, то по прекращении в душе вражды, которая воистину самая тягостная и невыносимая из войн, и по наступлении тихого и кроткого мира, дающего благозаконие всем способностям в нас, можно было бы надеяться, что Бог, поскольку Он любит добродетель и красоту, а кроме того, человеколюбив, с готовностью предоставит [человеческому] роду блага. Ведь ясно, насколько легче было бы обеспечивать себе изобилие из уже имеющегося, минуя земледельческий труд, чем несуществующее приводить к существованию.

(82) Все вышесказанное — о второй причине, третья же следующего свойства. Решив сочетать начало и конец в возникших [сущностях], Бог [избрал] необходимое и самое любимое и соделал началом небо, а концом — человека, — первое [соде-

лал началом] как самое совершенное из чувственных неразрушимых [сущностей], а последнего [соделал концом] как прекраснейшее из земных и разрушимых, поистине сказать, как малое небо, обнимающее в себе множество звездopodobных природ посредством [приобщения к] искусствам, наукам и славным созерцаниям каждой добродетели. Ведь поскольку разрушимое и неразрушимое противоположны по природе, то для начала и конца от каждого вида Он уделил самое прекрасное, для начала — небо, как уже было сказано, а для конца — человека.

(83) Кроме того, для изложения необходимой причины следует сказать и следующее. Из всего возникшего человеку следовало оказаться последним для того, чтобы, неожиданно явившись в конце, он смог привести в изумление все прочие живые существа, ибо они, увидев его, должны были сразу поклониться и подчиниться ему как главе и владыке по природе. Поэтому повсеместно все существа, увидев его, смирились, и те, что были по природе дикими, тотчас, с первого взгляда, стали кроткими, проявляя по отношению друг к другу необузданную ярость и покоряясь только человеку. (84) Именно по этой причине Отец, породив его по природе владычествующим существом, не только на деле, но и посредством словесного рукоположения поставил его царем над всем подлунным миром — сухопутными, водоплавающими и передвигающимися по воздуху. Ибо смертные существа, сколько их есть в трех стихиях — на земле, в воде и в воздухе, — Он все покорил ему, за исключением тех, что на небе, поскольку они получили участь более божественную. Доказательством его власти служит очевидное. Обычно огромное множество животных паст один человек, который не имеет ни доспехов, ни меча, ни какого-либо защитного снаряжения, но одну только одежду из шкур и посох, чтобы им указывать или опереться на него, если он устанет в пути. (85) И вот многочисленные стада баранов, коз, коров паст пастух, козопас, волопас — люди не столь крепкие и сильные телами, чтобы своей мощью могли утратить увидевших их. И столько сил и способностей столько вооруженных [животных] — ибо они от природы имеют приспособления для обороны — как рабы пресмыкаются перед владыкой и исполняют его повеления. Быки впрягаются в ярмо для вспахивания земли и, взрезая глубокие борозды, весь день, а бывает, что и ночь, бредут своей долгой дорогой, а погон-

щик идет рядом. Бараны, отрачивающие густую шерсть и весной готовые к стрижке, по приказу пастуха стоят без движения или спокойно лежат, позволяя себя стричь, привыкая, как города [привыкают] платить годовую подать, к своему природному царю. (86) Также и лошадь, животное весьма своенравное, с легкостью дает надеть на себя узду, чтобы не вставать на дыбы и не взбрыкивать, и даже, чтобы удобно было на ней сидеть, выгибает спину, принимая на себя седока, и, неся его, бежит весьма быстро, спеша доскакать и довезти его туда, куда тот пожелает. Наездник же без всякой усталости и в совершенном спокойствии проезжает свой путь, используя тело и ноги другого [существа].

(87) Можно было бы сказать и о многом другом, задавшись целью умножать доказательства того, что нет ничего свободного от владычества человека. Но для примера довольно и этого. Нужно, однако, хорошо усвоить то, что достоинство человека не умаляется по той причине, что он появился по порядку последним. (88) И тому свидетельством возницы и кормчие. Ведь первые, следуя за впряженными [в колесницу животными] и оказываясь позади них, с помощью вожжей направляют их, куда захотят, и то пускают их быстрым бегом, то сдерживают, если те бегут быстрее, чем нужно. В свою очередь, кормчие, взойдя на корму, самое последнее место на корабле, — из всех плывущих, можно сказать, лучшие, поскольку весь корабль и все на нем всецело находятся в их руках. Так и человека Творец создал как бы возницей и кормчим, чтобы он держал вожжи и управлял всеми земными существами, взяв на себя заботу о животных и растениях, подобно наместнику первенствующего и величайшего царя.

(89) Когда же весь мир был сотворен в соответствии с природой шестерицы, совершенного числа, Отец прославил наступивший седьмой день, похвалив его и назвав святым. Ведь не в одном каком-то городе или стране, но повсюду этот день является праздником, который один в полном смысле слова достойно назвать общим для всех людей и днем рождения мира. (90) Не знаю, найдется ли кто-нибудь, кто по достоинству смог бы воспеть природу седмицы, поскольку она превосходит всякое слово. Однако не следует хранить молчание из-за того, что она необычайнее всего сказанного о ней, но нужно держать изъяснять если не все, и даже может быть не самое главное, то, по крайней мере, доступное нашему разумению.

(91) Седмица говорится в двух смыслах — [мыслимая] в десятирице, которая измеряется только единицей, взятой семь раз, и образуется из семи единиц, и [мыслимая] вне десятирицы, число, возникающее от единицы и соответствующее числам, полученным [шестикратным] удвоением, утроением и так далее, что, например, представляет собой шестьдесят четыре и семьсот двадцать девять, первое — соответствующее [шесть раз] удвоению, начиная от единицы, числу, второе — в свою очередь, соответствующее [шесть раз] утроению, каковы шестьдесят четыре и семьсот двадцать девять, первое получено [шестикратным] удвоением, второе — утроением. Не будет лишним рассмотреть каждый из этих случаев. (92) [Всякое] последующее [число в прогрессии] имеет очевидное преимущество, ведь, образуясь от единицы путем последовательного удвоения, утроения и так далее, седьмое число соответствует кубу и четырехугольнику, поскольку охватывает оба вида бестелесной и телесной сущности, [вид] бестелесной — по [признаку] плоскости, которую задают четырехугольники, а телесной — по [признаку] пространства, которое задают кубы. (93) Верность этого в отношении вышеназванных чисел очевидна. Так, седьмое по счету число, полученное последовательным увеличением от единицы вдвое, то есть шестьдесят четыре, есть [одновременно] четырехугольник, произведение восьми на восемь, и куб — произведение четырех на четырежды четыре. И, в свою очередь, седьмое по счету число, полученное последовательным увеличением от единицы втрое, есть семьсот двадцать девять, — треугольник, получаемый умножением двадцати семи на самого себя, и куб, получаемый умножением девяти на девятижды девять. (94) И всегда если взять седьмое началом вместо единицы и увеличить его по тому же принципу до седьмого по счету, то в результате обязательно получится куб и четырехугольник. Поэтому от шестидесяти четырех в результате [шестикратного] увеличения вдвое получается четыре тысячи девятьсот шесть, одновременно четырехугольник и куб, первый имеет своей стороной шестьдесят четыре, а второй — шестнадцать.

(95) Следует коснуться и другого вида седмицы, содержащегося в десятирице, который оказывается ничуть не менее удивительным, чем предыдущая природа. Так, семь образуется из одного, двух и четырех, которые имеют два очень важных гармонических счета, двойной и четверной, первый образует со-

звучие октавы, второй — двойной октавы. Седмица содержит в себе и другие различия, образуя своего рода пары. Прежде всего, она делится на единицу и шестерицу, затем на двоицу и пятерицу, и наконец, на троицу и четверицу. (96) Весьма важное значение для музыки имеют соответствия и этих чисел. Ведь отношение шести к одному имеет шестерной счет, шестерным же счетом образуется самый важный среди существующих интервал, которым отделяется самый высокий звук от самого низкого, как мы покажем, когда перейдем от чисел к гармоническому счету. Соотношение же пяти к двум является величайшее гармоническое свойство, почти не уступающее свойству октавы, что со всею ясностью обнаруживает математическая теория музыки. Соотношение же четырех к трем образует первую музыкальную гармонию — эпитритную, то есть образуемую четверья.

(97) Седмица являет и другое свое прекрасное свойство, священнейшее для размышляющего ума. Ведь, составляясь из троицы и четверицы, она доставляет то, что по природе среди сущих есть устойчивое и прямое. Как это получается, следует пояснить. Прямоугольный треугольник, который есть начало качеств, составлен из чисел три, четыре и пять. Три и четыре, представляющие собой сущность седмицы, образуют прямой угол. Ведь угол тупой и острый являют неустойчивость, неупорядоченность и неравенство. Ибо более тупой угол и более острый переходят друг в друга. Прямой же не принимает отношения и не может быть более прямым в сравнении с другим [прямым углом], но пребывает равным себе, никогда не изменяя своей природы. Если же прямоугольный треугольник есть начало фигур и качеств, и из рассмотрения необходимо признать, что сущность седмицы, одновременно троица и четверица, задает прямой угол, то, выходит, ее следует считать источником всякой фигуры и всякого качества. (98) К сказанному, пожалуй, необходимо добавить и то, что три есть число плоской фигуры — поскольку точка задается единицей, отрезок — двоицей, а плоскость — троицей, четыре же есть число пространственной фигуры, вследствие прибавления единицы, то есть когда у плоскости появляется еще высота. Из этого ясно, что сущность седмицы есть начало геометрии и стереометрии и, говоря обобщенно, — совокупно телесных и бестелесных.

(99) Настолько священна природа седмицы, что именно ей

принадлежит исключительная роль в сравнении со всеми остальными числами в десятирице. Ведь из них одни производят, но сами не производятся, другие производятся, но сами не производят, третьи — и то, и другое: и производятся, и сами производят. И только седмица не принадлежит ни одной из этих разновидностей. Правомерность этого следует подтвердить доказательством. Так, единое производит все последующие числа, само не являясь производным ни от чего. Восемь есть производное от четырех, взятых дважды, но само не производит никакого числа в десятирице. В свою очередь, четыре принадлежит к обоим разновидностям — производящих и производимых, ведь, удваиваясь, оно производит восемь, а делясь на два, — два. (100) Семь же, как я сказал, — единственное число, которое по своей природе не производится и не производит. По этой причине прочие философы уподобляют это число родившейся без матери деве Nike, которая, как говорят, появилась из головы Зевса, а пифагорейцы — владыке над всеми. Ведь непродуцирующее и неприводимое в движение пребывает неподвижным, ибо в движении — становление, поскольку и продуцирующее, и производимое — не без движения, первое — чтобы произвести, второе — чтобы быть произведенным. Только недвигающее и недвижимое есть главнейший властелин и владыка, подобающим образом которого следует считать седмицу. Свидетельствует в пользу моих слов и Филолай, сказавший так: «[Это число], есть владыка и властелин всего, бог единый, сущий всегда, единственный, неподвижный, сам себе подобный, иной всему остальному».

(101) В умопостигаемом седмица являет неподвижное и бесстрастное, а в чувственном [сообщает] главную и самую существенную способность движениям планет, посредством которых все земное движется к совершенству, а также — круговращениям луны. Как это происходит, следует рассмотреть. Число семь в сумме последовательных [входящих в него чисел] производит двадцать восемь — число совершенное, равное своим составным частям. А это производное число задает круговращения луны, от него она начинает увеличиваться в своих видимых очертаниях, к которым и возвращается, когда снова начинает уменьшаться. Ведь она увеличивается от первого появления месяца до половинной своей части в течение семи дней, затем в следующие семь дней она достигает полноты, и затем снова возвращается, следуя тем же путем, от полноты к

половинной части, снова в течение семи дней, затем — к виду месяца за такое же количество дней, из всех них и составляет указанное число.

(102) У тех, кто имеет обыкновение употреблять слова в их собственном смысле, седмица называется осуществительной, поскольку ею все осуществляется. Убедиться в этом можно из того, что всякое имеющее форму тело имеет три измерения — длину, ширину и высоту, и четыре границы — точку, отрезок, плоскость и пространство, из которых в сумме получается седмица. Было бы невозможно измерять тела седмицей согласно сумме трех измерений и четырех границ, если бы не получалось так, что идеи самых первых чисел — одного, двух, трех, четырех, из которых образуется десятица, — не обнимали бы сущности седмицы. Ведь указанные числа имеют четыре границы — первую, вторую, третью, четвертую, и три деления: первое — между одним и двумя, второе — между двумя и тремя, третье — между тремя и четырьмя.

(103) Независимо от сказанного со всей очевидностью являют осуществительную способность седмицы и возрастные деления людей — от младенчества до старости, которые ею измеряются. Так, в первое семилетие бывает появление зубов, во второе — пора, когда можно производить семя, необходимое для рождения, в третье — рост бороды, в четвертое — прибавление в силе, в пятое — время брака, в шестое — расцвет умственных способностей, в седьмое — совершенствование и умножение одновременно ума и речи, в восьмое — достижение совершенства в том и другом, в девятое — снисходительность и кротость, когда страсти уже совсем усемирлись, в десятое — желанный конец жизни, хотя [необходимые для жизни] органы тела еще сохраняются. Ведь долгая старость любит уменьшать и убавлять каждый из них. (104) Эти возрасты описал и Солон, законодатель афинян, который сочинил такую элегию:

*Маленький мальчик, еще неразумный и слабый, теряет,
Чуть ему минет семь лет, первые зубы свои;
Если же бог доведет до конца седмицу вторую,
Отрок являет уже признаки зрелости нам.
В третью у юноши быстро завьется, при росте всех членов,
Нежный пушок бороды, кожи меняется цвет.
Всякий в седмице четвертой уже достигает расцвета*

*Силы телесной, и в ней доблести явствует знак.
 В пятую — время подумать о браке желанном мужчине,
 Чтобы свой род продолжать в ряде цветущих детей.
 Ум человека в шестую седмицу вполне созревает
 И не стремится уже к неисполнимым делам.
 Разум и речь в семь седмиц уже в полном бывает расцвете,
 Также и в восемь — расцвет длится четырнадцать лет.
 Мощен еще человек и в девятой, однако слабеют
 Для веледоблестных дел слово и разум его.
 Если ж десятое бог доведет до конца семилетье,
 Ранним не будет тогда смертный конец для людей.*

(105) Так, Солон исчисляет человеческую жизнь десятью названными седмицами. Врач же Гиппократ говорит, что возрастов семь — младенца, ребенка, подростка, юноши, мужа, пожилого человека и старца, и что они измеряются седмицами, но они следуют не сразу одна за другой. Он говорит так: «В природе человека семь промежутков времени, которые называются возрастами, — младенец, ребенок, подросток, юноша, муж, пожилой человек, старец. Младенец — до появления зубов в семь лет, ребенок — до появления семени в четырнадцать лет, подросток — до вырастания бороды в двадцать один год, юноша — до становления всего тела в двадцать восемь лет, муж — до сорока девяти лет, семижды семь, пожилой человек — до пятидесяти шести, семижды восемь, и с этого времени — старец». (106) При описании свойств седмицы говорят еще и то, что она имеет самое удивительное природное устройство, поскольку составляется из троицы и четверицы. Третье число от единицы, если производится [последовательное] удвоение, дает четырехугольник, а четвертое — куб, а седьмое, полученное из обоих, — одновременно куб и четырехугольник. Таким образом, третий элемент в геометрической прогрессии от единицы со знаменателем два, т. е. четыре, есть четырехугольник, а четвертый, восемь, — куб, а седьмой, шестьдесят четыре, — одновременно куб и четырехугольник. Так что воистину седьмое число есть осуществительное, поскольку обнаруживает обе системы измерения и плоскостную, по родству с троичей посредством четырехугольника, и пространственную, по родству с четверицей посредством куба. А из троицы и четверицы — седмица.

(107) Это число — не только осуществительное, но и, мож-

но сказать, самое гармоничное и в некотором смысле источник совершеннейшего звукоряда, имеющего все гармонические созвучия: и кварту, и квинту, и октаву, — и все пропорции: арифметическую и геометрическую, и к тому же гармоническую. Звукоряд состоит из следующих чисел: шесть, восемь, девять и двенадцать. Восемь относится к шести, как четыре к трем, в соответствии с чем устанавливается созвучие кварты. Девять к шести — в соотношении трех к двум, по которому устанавливается созвучие квинты. Двенадцать же к шести — в соотношении двух к одному, — созвучие октавы. (108) Содержит она в себе, как я уже сказал, и все пропорции: арифметическую — из шести, девяти и двенадцати, ведь в них среднее число больше первого на три, и на столько же больше его последнее число; и геометрическую, образуемую из четырех чисел, ведь восемь так же относится к шести, как двенадцать к девяти, то есть как четыре к трем; и гармоническую, составленную из трех чисел, из шести, восьми и двенадцати. (109) Гармоническая же пропорция распознается двояко: во-первых, — когда отношение последнего к первому равно отношению разницы последнего и среднего и разницы среднего и первого. Очевидное доказательство можно получить из данных чисел: шести, восьми и двенадцати. А именно: последнее — одна вторая от первого, отношение разниц — также одна вторая, двенадцать больше восьми на четыре, а восемь больше шести — на два, два — одна вторая от четырех. (110) Второй признак гармонической пропорции — когда среднее число в одно и то же количество раз больше и меньше. Восемь, будучи средним, больше первого числа на третью часть, ведь если отнять шесть от восьми, то остаток два будет третьей частью от первого числа. И во столько же раз оно меньше первого, ведь если отнять от двенадцати восемь, разница четыре будет третьей частью от двенадцати.

(111) Все это было необходимо сказать о той важности, которую имеет гамма, или звукоряд, или какое еще следует этому дать название. Столь великое множество идей, и даже более, являет седмица в бестелесном и умопостигаемом. Распространяется ее природа и на всю видимую сущность, достигая неба и земли, пределов всего. Ибо какая частица этого мира не семилюбива, покоренная желанию и порыву к седмице? (112) Так, считается, что небо поделено на семь кругов, названия которых следующие: арктический, антарктический,

летний тропический, зимний тропический, равноденственный, зодиакальный и, наконец, млечный путь. Ибо горизонт есть кажущееся нам в зависимости от того, насколько каждый имеет хорошее или плохое зрение, ибо чувство то в большей, то в меньшей степени ограничивает видение его линии. (113) Что касается планет, воинства, противостоящего неподвижным небесным телам, они также устроены согласно семи порядкам, проявляя наибольшую склонность к воздуху и земле. Ведь первый они обращают в так называемые времена года и преобразуют в соответствии с каждым из них, производя столь великое множество различных перемен посредством безветренной и ясной погоды, облачности и необычайной силы ветров. Кроме того, они причиняют наводнения или спады воды на реках, затопляют равнины или, наоборот, обезживают. И влияют на изменения моря, вызывая приливы или отливы, ведь бывает так, что широкие морские бухты, когда море под действием отлива отступает, вдруг оказываются далеким берегом, а некоторое время спустя, когда начинается прилив, — [снова] морем большой глубины, проходимым не только для небольших лодок, но и для огромных грузовых кораблей. Кроме того, все наземное — животные и растения, дающие плоды — растут и достигают зрелости, каждое обеспечивая продолжение своей природы, так что рядом со старыми цветут и достигают зрелости молодые, чтобы без недостатка удовлетворить потребности во всем необходимом.

(114) Кроме того, и созвездие Большой Медведицы, которую называют спутницей моряков, составлено из семи звезд. Глядя на нее, кормчие проложили тысячи морских путей, прилежа занятию ненадежному и превосходящему человеческую природу. Ведь посредством наблюдения вышеназванных звезд были открыты ранее неведомые земли: населению суши — острова, а жителям островов — материки. Ибо надлежало для существа, самого любимого Богом из сухопутных и морских, указать неведомые роду людей места посредством самой чистой небесной сущности. (115) К сказанному [следует добавить и то, что] звездный хор Плеяд образован седмицею. Их восхождения и сокрытия для всех становятся причиной многочисленных благ. Ведь когда они заходят, вспахиваются борозды для посева, а когда собираются восходить, [тем самым] оповещают о жатве, а взойдя, поднимают радующихся земледельцев на сбор необходимых [плодов], и они с ликованием делают запа-

сы для каждодневного употребления в пищу. (116) И великий владыка дня, солнце, создавая каждый год два равноденствия, весной и осенью, весеннее — в созвездии Овна, а осеннее — в созвездии Весов, дает очевиднейшее доказательство свойства седмицы. Ведь каждое равноденствие случается в седьмой месяц, когда Законом предписывается праздновать самые большие и многолюдные праздники, поскольку обоими исполняется все то, что дает земля, весной — созревает пшеница и прочие злаки, а осенью — виноград и множество всего остального, что произрастает древесные растения.

(117) Поскольку же по некой естественной склонности земное зависит от небесного, логос седмицы, получивший начало свыше, сошел и к нам, поселившись в смертных родах. Так, отдельная от владычествующей части нашей души разделена на семь, — пять чувств, орган речи и, наконец, рождающая способность. Все это, словно в театральных зрелищах приводимое в движение владычествующей способностью, каждое в отдельности то покоится, то приводит в движение соответствующие свойства и побуждения. (118) Подобно тому и тело, если заняться рассмотрением его внутренних и внешних частей, обнаруживает их по семи. Видимые части таковы: голова, грудь, живот, две руки, две ноги. Те же, что внутри, называемые внутренностями, — желудок, сердце, легкие, селезенка, печень, две почки. (119) В свою очередь, голова, самое главное у живого существа, имеет семь частей — два глаза, столько же ушей, две ноздри и седьмой — рот, посредством которого происходит, как сказал Платон, вхождение смертного, а исхождение — нетленного. Ведь входят в него пища и питье, тленная пища для тленного тела, исходят же слова, бессмертные законы для бессмертной души, которыми руководствуется разумная жизнь.

(120) И разновидностей того, что различимо посредством самого лучшего из чувств, зрения, столько же, ведь видимых [признаков] семь — тело, протяженность, форма, величина, цвет, движение, покой, и кроме этих более ни единого. (121) Между тем оказывается, что разновидностей звука тоже семь — острый, тупой, облеченный, четвертый — звук густой, пятый — тонкий, шестой — долгий и седьмой — краткий. (122) Но ведь и движений оказывается тоже семь — вверх, вниз, вправо, влево, вперед, назад и по кругу, что с наибольшей наглядностью представляют исполнители танцев. (123) Также считается, что

и выделения тела соответствуют числу семь, ведь из глаз текут слезы, из ноздрей очистительная головная жидкость, из рта — выделяемая слюна, есть также два накопителя для отведения излишних остатков, один спереди, другой сзади, шестое — выделение пота по всему телу, и седьмое — весьма важное для природы извержение семени посредством детородных органов. (124) [Также и Гиппократ, знаток природы, учит, что укрепление семени и образование плоти управляется седмицей.] В свою очередь и у женщин месячные истечения в основном продолжаются семь дней. И зародыши во чреве достигают зрелости в течении семи месяцев, так что выходит нечто весьма удивительное: семимесячные оказываются жизнеспособными, в то время как восьмимесячные, как правило, не могут выжить. (125) И тяжкие телесные недуги, особенно когда вследствие худосочия случаются приступы лихорадки, своей высшей точки достигают, в основном, на седьмой день, ведь именно тогда решается исход борьбы за жизнь — для одних выздоровление, для других смерть.

(126) Значение ее сказывается не только в вышесказанных, но и в благороднейших из наук, грамматике и музыке. Ведь лира, имеющая семь струн соответственно хору планет, образует главные созвучия, являясь, можно сказать, родоначальницей всякого музыкального инструмента. И из [рассматриваемых] в грамматике звуков, тех, которые в прямом смысле называются гласными, — семь, поскольку они звучат сами по себе и образуют членораздельное звучание в соединении со всеми остальными. Ведь они восполняют недостаточность и полугласных, образуя полноценные звуки, и преобразуют и изменяют природу глухих, сообщая им свою силу, чтобы произносимое стало произносимым. (127) Поэтому я считаю, что те, кто изначально давали вещам имена, поскольку они были людьми мудрыми, нарекли число семь от почтения к нему и присущей ему значительности; так, римляне, прибавляя утерянную эллинами сигму, дают гораздо более выразительное свидетельство, называя его *септем*, как уже было сказано, от почтения к нему и присущей ему значительности.

(128) Это и многое другое говорится и мыслится в отношении седмицы, благодаря чему в природе ей досталось самое почетное место. Почитается она и мудрейшими из эллинов и из варваров, которые занимаются математической наукой, почтена она и добродушным Моисеем, который запечатлел

ее красоту на священнейших скрижалях Закона и начертал ее в разумении всех своих потомков, заповедав, чтобы они по истечении шести дней праздновали священный седьмой день, воздерживаясь от иных дел, связанных с заботой о житейских делах и пропитании, и посвящая свой досуг одному лишь философскому созерцанию для усовершенствования нравов и самоизобличения совестью, которая, восседа в душе подобно судье, не устает порицать, одно — внушительными угрозами, другое — сдержанными наставлениями, угрозами — за то, что представляется совершенным умышленно, а наставлениями — за то, что оказалось невольным и непреднамеренным, чтобы больше подобным образом не оступаться.

(129) Заклячая [описание] сотворения мира как бы подзаголовком, Моисей говорит: «Сия книга возникновения неба и земли, когда оно произошло, в тот день, когда Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник прежде появления на земле, и всякую полевую траву прежде вырастания» (Быт. 2:4—5). Разве не со всею очевидностью указывает он здесь на бестелесные и умопостигаемые идеи, которые, оказывается, суть печати для телесных их воплощений? Ведь, прежде чем земля произрастила зеленые растения, все это, говорит он, было заложенным в природе [конкретных] вещей, и, прежде чем произросла полевая трава, она была травой невидимой. (130) Следует полагать, что и для всего остального, что различают чувства, прежде существовали ранее возникшие идеи и меры, посредством которых возникающее образовывалось и отмерялось. Ведь, хотя он изложил [происхождение всего] не по отдельности, а все разом, заботясь, как и любой другой, о краткости, сказанное является ничуть не менее ясным указанием, что [создающая] все природа не производит ничего из чувственного без внетелесного образца.

(131) Придерживаясь порядка и следя за тем, чтобы сказанное согласовывалось с дальнейшим изложением, он говорит вслед за тем: «Источник забил из земли и оросил все лицо земли» (Быт. 1:6). Прочие философы считают всю воду одной составляющей из четырех, из которых создан мир. Моисей же, имеющий обыкновение куда более пристальным взглядом созерцать и постигать отдаленное во времени, полагает, что составляющей является великое море, четвертая часть от всего, которую те, кто жил после него, называют Океаном, считая, что открывающееся нам судоходное пространство поделено на

огромное число заливов, — он же отличает пресную питьевую воду от морской, относя ее к земле и полагая, что она есть ее часть, а не часть Океана, вследствие указанной прежде причины, — чтобы земля была скреплена, словно некими узами, жидкостью наподобие клея. Ведь земля, если бы влага более не пропитывала ее, оставленная без воды, заполняющей многочисленные поры в ней, просто рассыпалась бы. Но она скрепляется и удерживается, с одной стороны, благодаря силе соединяющего дыхания, с другой — влаги, не позволяющей ей высохнуть и рассыпаться на большие и малые частицы. (132) Это первая причина, следует же сказать и о другой, указывающей цель — истину. Ничто из рожденного на земле по природе не образуется без влажной сущности. Свидетельство тому — извержение семени, которое либо жидкое, как у животных, либо не прорастает без жидкости, каковы семена растений. Из этого ясно, что указанная влажная сущность с необходимостью должна быть частью земли, порождающей все, подобно тому как у женщин — месячные истечения. Ведь именно они, как считается у знатоков человеческого строения, становятся для зародышей телесной сущностью. (133) Не будет отступлением от сказанного и следующее. Каждой матери как непременно часть природа дала источающие сосцы, чтобы обеспечить питанием будущее дитя. Матери же подобна и земля, почему и нашим предкам угодно было назвать ее Деметрой, сочетая слова «мать» и «земля». Ибо не земля женщине, как сказал Платон, а женщина земле уподобляется. Ее род поэтов по обыкновению истинно называет всематерью плодоносной и вседарящей, поскольку она есть причина появления и жизни всего, и живых существ, и растений. Поэтому естественно, что и земле, самой старшей и плодovитейшей из матерей, природа дала столько сосцов — речных и родниковых протоков, чтобы орошались растения и чтобы все живые существа имели в изобилии питье.

(134) После этого он говорит, что «создал Господь Бог человека, взяв прах земной, и вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2:7). Со всей очевидностью и здесь Моисей указывает, что существует огромная разница между созданным теперь человеком и тем, что возник ранее по образу Божию. Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленный из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе. Другой же — некий вид по об-

разу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный. (135) Создание же чувственного и частного человека, говорит он, было составным, из земляной сущности и божественного духа. Ведь тело возникло, когда Создатель взял персть и придал ей форму человека, а душа — вовсе не от рожденного, но от Отца и Владыки всего. Ведь то, что Он вдохнул, было не чем иным, как божественным Духом, посланным от блаженной и благословенной природы, словно ее колония, в помощь нашему роду, чтобы он, хотя и смертный в видимой своей части, в невидимой обретал бы таким образом бессмертие. Поэтому и можно в собственном смысле сказать, что человек — смертной и бессмертной природы, пограничный и участвующий в обеих [природах], насколько это необходимо, и возник он одновременно смертным и бессмертным, смертным по своему телу, а бессмертным по своему разуму.

(136) Этот первый родившийся от земли человек, зачинатель всего нашего рода, возник, думается мне, лучшим в обоих отношениях — и тела, и души, и во многом отличался от своих потомков превосходством по части того и другого. Ведь он был воистину прекрасен и по-настоящему добродетелен. Убедиться в благообразии его тела можно по трем свидетельствам, из которых первое вот какое. В то время, когда явилась ново-созданная земля вследствие отделения от нее огромной [массы] воды, которая стала называться морем, материя для возникающих [сущностей] была несмешаной, простой и чистой, а кроме того, притягательной и благотворной, создания из которой были, разумеется, безупречны. (137) Второе — что Бог, по всей видимости, не от случайной какой-то части земли взяв глины, решил с величайшей тщательностью вылепить это имеющее вид человека изваяние, но взял из всей земли лучшее, из чистой материи чистейшую и тщательно отобранную, что для созидания наиболее подходило. Ведь создавался некий дом или священный храм разумной души, которую Он собирался там водрузить как богоподобнейшее из изваяний. (138) Третье же свидетельство, которое не сравнимо с уже названными, — что Создатель был благ в отношении как всего прочего, так и знания того, что каждая из частей тела и сама по себе имеет присущие ей числа, и с величайшей точностью и гармонией соотнесена с совокупностью всего. Вместе же с симметрией Он вложил [в человека] и совершенно устроен-

ную плоть и изукрасил цвет его кожи, желая, чтобы в особенности первый человек выглядел наипрекраснейшим.

(139) Ясно же, что и в отношении души он был наилучшим. Ведь Бог для ее создания, как видно, не воспользовался никаким иным образцом из возникающих сущностей, но только, как я уже сказал, своим собственным Логосом. Поэтому он говорит, что человек возник как образ и подобие Логоса, который был дан ему посредством вдыхания через лицо: именно там [расположено] место для чувств, которыми Создатель одушевил тело. Помещая туда царствующий разум, Он поручил владычествующему быть охраняемым [ими] для восприятия цветов, звуков, вкусов, запахов и тому подобного, чего без чувств [разум] сам по себе не способен был бы постигнуть. Необходимо, чтобы подражание всепрекрасному образцу было всепрекрасным. Логос же Бога лучше самой красоты, которая есть красота в природе, поскольку Он не украшен красотой, а Сам есть красота, которая, истинно будет сказано, благолепнее [чувственной].

(140) Таким, я думаю, был первый человек в отношении тела и души, — отличным от всех нынешних людей и наших предков. Ведь наш род — от людей, а его сотворил Бог. Насколько же могущественнее творец, настолько лучше и возникшее. Ибо как пребывающее в расцвете сил лучше стареющего, будь то живое существо, растение, плод или что-либо иное в природе, так первый созданный человек — лучшее во всем нашем роде, и потомки его уже более не достигали подобной высоты, поскольку они получают облики и способности все более тусклые от поколения к поколению. (141) Именно так, я знаю, происходит и в пластическом и живописном искусстве. Ведь подражания уступают архетипическим образцам, еще более — нарисованное и изваянное с подражаний, поскольку они дальше отстоят от начала. Похожее свойство являет и магнетический камень. Ведь из нескольких железных колец одно, касающееся его, притягивается с наибольшей силой, другое, представленное к коснувшемуся кольцу, уже с меньшей, пристает и третье ко второму, и четвертое к третьему, и пятое к четвертому, и так одно за другим в длинный ряд, удерживаемые единой силой притяжения, однако не одинаковым образом. Ведь присоединенные дальше от начала ослабевают вследствие уменьшения силы притяжения, которая более уже не способна захватывать их столь же крепко. Нечто подобное пережи-

вает, как видно, и род людей, которые от поколения к поколению получают все более слабые способности и свойства души и тела. (142) А того родоначальника мы можем неложно назвать не только первым человеком, но и единственным гражданином мира. Ведь мир для него был домом и государством, созданным без какого-либо рукотворного строительства из дерева и камней, где он, как в отечестве, в полной безопасности стал жить без всякого страха, поскольку был удостоен господства над всеми земными смертными существами, которые робели перед ним, наученные или вынужденные подчиняться ему как владыке, и беспорочно вкушал радости мира, не нарушаемого враждой.

(143) Поскольку любое благозаконное государство имеет государственное устройство, по необходимости получилось так, что гражданин мира стал пользоваться тем же государственным устройством, что и весь мир, а это — истинный природный Логос, который, если употребить более точное слово, называется установлением Бога, будучи [тем] божественным законом, согласно которому каждому уделено подобающее и полагающееся. Необходимо, чтобы некоторые до [появления] человека были гражданами этого государства, подчиняющимися этому государственному устройству, их должно назвать поистине великогражданами, которым досталось в удел населять величайший град и составлять величайшее и совершеннейшее гражданское общество. (144) Кем же они должны были быть, как не разумными и божественными природами, одни — бестелесными и умопостигаемыми, другие — не без тел, каковыми оказались звезды? Неудивительно, что, общаясь и пребывая с ними, человек жил в полноте своего счастья. И, будучи сородственным и по происхождению близким Владыке, поскольку в него притекло многое от божественного духа, он старался и делать, и говорить все так, чтобы угодить Отцу и Царю, идя след в след дорогами, которые пролагают добродетели, потому что только душам, видящим цель [пути] в уподоблении породившему их Богу, можно приближаться [к Нему].

(145) Итак, о красоте обоих — души и тела — первого возникшего человека, хоть и многим менее всей полноты истины, но, по крайней мере, то, что было в наших силах, сказано. Надлежало, чтобы потомки, причастные его виду, будучи хоть и слабыми, все же сохранили отпечатки родства с праот-

цем. (146) В чем же это родство? Всякий человек по своему разуму сородственен божественному Логосу, став отпечатком, или частицей, или отсветом блаженной природы, а по телесному устройению — всему миру. Ибо он образован из тех же самых [стихий] — земли, воды, воздуха и огня, и каждая из стихий привносит полагающуюся ей часть для полноты образования самодовлеющей материи, которую надлежало взять Творцу, чтобы создать этот видимый образ. (147) К тому же он населяет все указанные места как самые подходящие и родные для него, меняя местопребывание и присутствуя и тут и там, так что в полном смысле можно сказать, что человек есть все — сухопутное, водоплавающее, крылатое, небесное. Ведь поскольку он живет и ходит по земле, он существо сухопутное, поскольку погружается в воду, плавает — в основном, на корабле, — он существо водоплавающее; очевидным доказательством сказанному — купцы, моряки, ловцы пурпуровых улиток и все, кто занимается добычей устриц и ловлей рыбы; поскольку же тело его поднято вверх и передвигается по воздуху над землей, можно по праву назвать его воздухоплавающим, а что касается небесного, то он сородственен солнцу, луне и каждому из прочих подвижных и неподвижных светил благодаря главному над всеми чувствами — зрению.

(148) Всепрекрасно он приписывает первому человеку и наречение имен. Ведь это дело мудрости и царского достоинства. Мудрым, самоученым и самосведущим он стал рукою Бога, а кроме того — царем, владыке же приличествует давать имена каждому из подвластных ему. Превеликой, как видно, была власть у того первого человека, которого Бог, старательно сотворив, удостоил второго [после Себя] места, сделав его подчиненным Себе, но [при этом] владыкой над всеми остальными, и с того времени множество поколений, родившихся впоследствии, даже если род в длительном обращении времен и стал слабым, все равно владычествуют над бессловесными, словно храня светоч власти и владычества, полученный от родоначальника. (149) Поэтому он говорит, что Бог привел всех животных к Адаму, желая видеть, какие имена наречет он каждому из них, не потому что Сам в них сомневался — ибо Богу ведомо все, — а потому что сознавал, что разумную природу в смертном Он сделал самодвижущейся, чтобы Самому быть непричастным пороку. Испытывал же Он его, как наставник ученика, приводя в движение его внутренний навык и застав-

для проявить свойственные ему умения, чтобы он самостоятельно нарек имена — не чуждые и не несоответствующие, а весьма хорошо проявляющие свойства того, что подлежало именованию. (150) Поскольку разумная природа была еще незамутненной в душе и никакой недуг, болезнь и страдание не входили в нее, он, получая самые четкие впечатления тел и вещей, нарек очень точные имена, пристально рассматривая то, что ему являлось, так что их природы одновременно высказывались и постигались. Такими отличался он прекрасными свойствами, достигая самих пределов человеческого счастья.

(151) Поскольку ничто из находящегося в становлении не прочно, и смертные существа по необходимости испытывают изменения и превращения, должно было, чтобы и первый человек изведal некоего зла. Началом порочной жизни для него стала жена. Ведь до этого он был один, уподобляясь в своей единственности миру и Богу и храня в душе черты природы каждого из них, — не все, но сколько возможно было вместить смертному существу. Когда же была создана и жена, то, увидев, что она близка ему по виду и сродственна обликом, он возрадовался зрелищу и, подойдя, приветствовал ее. (152) Она же, не видя кроме него никакого другого существа, более подобного ей самой, также обрадовалась и ответила на его приветствие со стыдливостью. Возникшее же влечение, словно сводя две разрозненные части одного существа, соединяет их в одно, поселяя в каждом страстное желание соединения с другим для рождения себе подобного. Это желание и рождает телесное наслаждение, которое есть начало несправедливостей и преступлений, вследствие чего люди получают смертную и несчастную жизнь взамен бессмертной и счастливой.

(153) Пока мужчина жил в одиночестве и еще не была создана жена, сказано, что Богом был насажден сад, который ни в чем нельзя уподобить известным нам. Ведь в них растительность неживая, представленная разнообразными породами деревьев, из которых одни — вечнозеленые для постоянного услаждения зрения, другие — цветущие и распускающиеся в весеннее время, третьи — приносящие человеку садовые плоды, не только для необходимого пропитания, но и сверх того для изысканного наслаждения жизнью, четвертые — дающие плоды, не похожие на садовые, которые по необходимости предназначены для диких животных. В божественном же саду все растения были живые и разумные, плодом которых были

добродетели, а также нетленное разумение и понимание, посредством которых распознается хорошее и дурное, — жизнь здравая, нетление, и все подобное этому. (154) Все это, как мне кажется, следует истолковывать скорее в символическом, а не прямом смысле. Ведь деревья на земле ни когда-либо прежде не являли, ни теперь не являют признаков жизни или разума. Однако, как кажется, под садом подразумевается влаждствующая способность души, которая исполнена, словно тысячами деревьев, множеством суждений, под деревом жизни — величайшая из добродетелей, богопочтение, благодаря которой душа приобретает бессмертие, а под деревом познания добра и зла — среднее разумение, посредством которого различается по природе противоположное.

(155) Установив же эти пределы в душе, Он, подобно судье, стал смотреть, к чему она будет склоняться. Поскольку же Он увидел, что она тяготеет к злодеянию и пренебрегает богопочтением и святостью, от которых стяжается жизнь бессмертная, Он выставил ее, что было естественно, и прогнал из сада, не оставив неизлечимо и безнадежно согрешающей душе надежды на возвращение, потому что со всей очевидностью было изобличено и то, что послужило поводом для обмана, о чем нельзя не упомянуть. (156) Сказано, что в древности ужасный рожденный от земли гад говорил человеческим голосом и, некогда приступив к жене первого возникшего человека, стал упрекать ее в нерасторопности и чрезмерной боязливости, поскольку она откладывает и медлит с тем, чтобы сорвать плод прекраснейший на вид и наисладчайший на вкус, а к тому же наимолезнейший, посредством которого она сможет распознавать добро и зло. Она же, от нетвердого и неосновательного разумения опрометчиво поддавшись на это, вкусила от плода и дала мужу — и это в единый миг изменило обоих, поворотом от непорочности и простоты нравов ко злу. За это разгневанный Отец — ведь сие деяние было достойно гнева, поскольку они, пренебрегая древом бессмертной жизни, то есть совершенством добродетели, от которого они могли вкусить плод долговечной и счастливой жизни, выбрали кратковременную и смертную даже не жизнь, а время, исполненное бед, — определил полагающееся им наказание.

(157) Все это — не мифические выдумки, любезные роду поэтов и софистов, а типологическое изображение, заставляющее обратиться к аллегорическому истолкованию для уясне-

ния подразумеваемого. Следуя верному пути нахождения смысла, нужно сказать, что упомянутый змей — соответственно, символ наслаждения, поскольку, во-первых, он животное безногое, которое на протяжении всей своей длины лежит на животе, во-вторых, потому что он питается комьями земли, и, в-третьих, потому что свой яд он подводит к зубам, и укушенные им обыкновенно погибают. (158) Ничто из сказанного не чуждо любителю наслаждений. Ведь стоит ему поднять голову, как он сразу тяжелеет и низвергается, влекомый сокрушающей силой, стерегущей его невоздержанности. И питается он не небесной пищей, которую мудрость посредством мыслей и умозаключений подает любителям созерцания, а той, что производит земля в зависимости от времени года, от которой пьянство, обжорство, буйство гортани. Они еще более освобождают и распускают желания чрева, заставляя себе служить, и приводят к чревоугодию, а затем и к подбрюшным вожделениям. Ведь он с упоением пробует изделия булочников и поваров и, вертя головой во все стороны, только и ищет, чтобы вдохнуть пряных ароматов, и когда увидит уставленный яствами стол, бросается сломя голову и весь целиком отдается приготовленным кушаньям, желая отведать всего и стремясь не к утолению голода, а к тому, чтобы не пропустить ни единого из блюд. (159) Поэтому он ничуть не хуже змея подводит яд к своим зубам, ведь они-то и есть служители и пособники ненасытности, раздробляющие и перемалывающие всю поступающую пищу и затем передающие ее сначала языку для различения и удостоверения вкуса, а потом и глотке. Невоздержанность же в пище по природе смертоносна и исполнена яда, поскольку нарушает пищеварение постоянным притоком все новой и новой пищи до того, как прежняя успела перевариться. (160) А о том, что змей говорил человеческим голосом, сказано потому, что наслаждение пользуется услугами тысяч и тысяч защитников и борцов, принявших на себя заботу и покровительство над ней, которые осмеливаются во всеуслышание учить, что его власть распространяется на всех, малых и великих, не зная ни единого исключения.

(161) Но также и первые соития мужского и женского имели вождем наслаждение, и потомство и воспроизведение [себе подобных] возникло через него, и рождаемое прежде всего к нему, а не к чему-то иному по природе испытывает склонность, наслаждению радуясь, а болью, наоборот, тяготясь. Именно

поэтому новорожденный младенец издает крик, испытывая, что естественно, неприятное чувство холода. Из теплой огнеподобной материнской утробы, где он длительное время пребывал, он вдруг попадает в холодное и непривычное для него пространство воздуха и, испугавшись, своим плачем дает очевидное свидетельство своей муки и неприятного ощущения боли. (162) Считается, что все существа стремятся к наслаждению, как к необходимейшей и наиважнейшей цели, и человек в особенности. Ведь они получают его только от пищи и от произведения потомства, а человек — также и от других ощущений, приятных для зрения или слуха, которыми он может доставить себе удовольствие, воспринимая их ушами или глазами. (163) В похвалу переживанию говорится и многое другое, в частности, что это нечто наиболее свойственное и присущее живым существам.

Все вышесказанное требовалось для полноты изложения вопроса о том, почему змей, как сказано, говорил человеческим голосом. Видно поэтому даже в частных законах, где в отношении животных [Моисей] предписал, каких следует или не следует употреблять в пищу, он в особенности похвалил [кузнечика], так называемого офиомаха (Лев. 11:22). Это насекомое имеет голени ног выше [тела], с помощью которых оно может прыгать, отрываясь от земли, и передвигается по воздуху, подобно роду саранчи. (164) Как мне представляется, офиомах символически есть не что иное, как воздержание, которое ведет жестокое сражение и непримиримую войну против невоздержанности и наслаждения. Ведь одно в особенности приветствует простоту, умеренность и все то, что необходимо для жизни строгой и святой, а другое — избыточность и разнообразие, которые становятся для души и тела причиной неги и наслаждения, посредством чего получается так, что наступает жизнь распутная и более тягостная, нежели смерть, в глазах людей мудрых.

(165) К мужчине наслаждение не осмеливается приступать со своими обманами и ложью, приступать же к женщине и уже через нее к нему вполне для него свойственно и удобно. Ум в нас играет роль мужчины, а роль женщины — чувство. Наслаждение первоначально встречает и вступает в общение с чувствами, посредством которых обманывает владычествующий ум. Когда чувства приближаются к его приманкам, воспринимая их и радуясь предложенному, зрение — разнообразию цве-

тов и форм, слух — стройности звуков, вкус — сладости вкусовых ощущений и обоняние — распространяющимся упоительным запахам, они, словно служанки господину, подносят дары рассуждению, приводя убедительные доводы, что ни от чего вообще не следует отказываться. И он, тотчас поддавшись на эту уловку, превращается из владыки в слугу, из господина в раба, из гражданина в изгнанника. (166) Одним словом, не следует забывать, что наслаждение, как похотливая гетера, горит желанием повстречать любовника и выискивает сводников, через которых сможет его заполучить. Сводят же его и доставляют ему любовника чувства. Используя их как приманку, оно легко подчиняет себе ум. Чувства, доставляя внутрь него внешние явления, оповещают о них и представляют, напечатлевая печати каждого из них и вызывая подобное переживание. Он, как воск, принимает [созданные] чувствами впечатления, посредством которых он постигает предметы, сам по себе к этому не способный, как я уже сказал.

(167) Первые став рабами тяжелой и трудноизлечимой страсти, они тотчас получили расплату за удовольствие. Женщина — приняв мучительные боли при родах и другие непрекращающиеся жизненные огорчения, связанные по большей части с рождением и воспитанием детей, которые болеют и выдоравливают, счастливы или несчастливы в жизни, а также — лишение свободы и зависимость от находящегося рядом мужа, чьим приказаниям она вынуждена подчиняться. Мужчина же, в свою очередь, — труды, усилия, непрестанную работу до пота ради доставления необходимого, отсутствие необходимых благ, которые земля научена была приносить без земледельческой науки, и постоянное изнурение в поисках средств к жизни и пропитания, чтобы не умереть от голода. (168) Ведь я думаю, что, как солнце и луна, получив повеление единожды, одновременно с возникновением всего, всегда светят и следуют божественному указанию именно потому, что из пределов неба зло далеко изгнано, таким же образом и земля в своих плодородных и плодоносных частях должна была обеспечивать величайшее изобилие по временам года без труда и усилий возделывающих ее людей. Но в тот момент неиссякаемые источники даров Бога были закрыты — когда порок начал теснить добродетели, — чтобы не снабжать недостойных. (169) Поэтому род людей, если и следовало ему подобающим образом ответить за преступление, должен был исчезнуть за неблагодар-

ность к своему благодетелю и хранителю Богу. Но Он, поскольку по природе милостив и имеет сострадание, смягчил наказание и позволил роду людей остаться, но уже более не предоставлял им, как прежде, готового пропитания, чтобы они не грешили и не распутствовали, предаваясь двум порокам — праздности и безделью.

(170) Такова была жизнь тех, кто в начале пребывал в простоте и безгрешности, а затем предпочел добродетели порок. [Изложением] сотворения мира, о котором было сказано, Моисей научает нас также многим истинам, но пять из них — наипрекраснейшие и наилучшие. Во-первых, — что есть и существует божество, вопреки [мнению] безбожников, из которых одни колеблются, сомневаясь в Его существовании, другие, более дерзкие, даже осмеливаются утверждать, что Его вообще нет, а говорят о Нем только люди, желающие сокрыть истину мифическими выдумками. (171) Во-вторых, — что Бог един, вопреки мнению тех, кто вводит многобожие и не стыдится перенести негоднейшее толпоуправство с земли на небо. В-третьих, о чем уже было сказано, — что мир возник, вопреки мнению тех, которые полагают, что он — невозникший и вечный, и уже более ничего не оставляют Богу. В-четвертых, — что также и мир един, поскольку един и Творец, уподобивший свое творение по [признаку] единственности Себе Самому и употребивший всю материю для произведения целого. Ведь целого не могло бы быть, если бы оно произошло и составилось не из всех частей, — ибо есть и такие, которые предполагают, что миров множество, а иные — что беспредельное множество, которые сами беспредельны и воистину невежественны в отношении того, о чем нужно знать твердо. В-пятых, — что Бог промышляет о мире. Ведь всегда создавшее проявляет заботу о возникшем по необходимости природных законов и связей, в соответствии с которыми и родители заботятся о детях. (172) Кто воспринял все это не только слухом, но более разумением, и напечатлел в своей душе удивительные и неоспоримые положения: что Бог есть и существует, и что воистину Он Единый Суший, и что Он создал мир и создал его единым, уподобив, как уже было сказано, по [признаку] единственности Себе Самому, и что Он промышляет о своем создании, — тот станет жить блаженной и счастливой жизнью, предначертанной учением благочестия и святости.

СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА¹

§§ 1–6. *Вступление.*

Отличие Моисея от других законодателей: он не стал узаконивать обычаи и сочинять мифические небылицы. Моисей создал свое законодательство на основании закона природы, подчинение его закону есть подчинение закону природы. Отсюда необходимость истолковать описание творения мира — создать уменьшенное изображение великого запредельного совершенства мироздания.

§§ 7–12. *Тварность мира.*

В сущих одно — действительная причина, мировой ум, другое — страдательное. Действительное — Бог, мировой ум, страдательное — вечно становящееся, несамотождественное. Мир есть страдательное, получившее облик и жизнь от мирового ума. Бог промышляет о мире, поскольку мир — Его творение, Он его Создатель и Отец. Учение о нетварности (и вечности) мира вводит анархию. Моисей же постиг различие вечного, невидимого, и ставшего, видимого, назвав возникновение последнего становлением.

§§ 13–16. *Постепенность творения.*

Шесть дней есть не временная протяженность, поскольку Богу свойственно замышлять и творить мгновенно, — а порядок, необходимый возникающим сущностям. Самое важное при возникновении — число шесть, первое совершенное после единицы. Из шести дней самый важный — день первый, названный Моисеем *единым*, поскольку в нем проявлена природа единицы. День единый объемлет весь умопостигаемый мир, ставший образцом для телесного чувственного мира.

§§ 17–19. *Местонахождение умопостигаемого мира.*

Умопостигаемый мир нельзя мыслить пребывающим в каком-то пространственном месте. Аналогия со строительством города. Правитель призывает архитектора, который сперва создает город в уме, а затем уже строит его из камня и дерева. Так же следует мыслить и о Боге, Который, решив создать этот мир, сперва создает его умопостигаемый образец.

§§ 20–25. *Общая схема творения мира. Логос.*

Умопостигаемый образец, т. е. мир, составленный из идей, — в Логосе Бога. Источником силы, творящей мир, является благодать Бога. В акте творения материя претерпевает превращение из беспорядочной в упорядоченную. Бог, наделяя дарами, соизмеряет их с возможностями тех, кто их принимает. Умопостигаемый мир есть Логос Бога, уже занятого творением, как расчет архитектора, обдумывающего план города. Логос Бога — образ Бога, архетипическая печать, «первая копия», с которой сотворен человек и мир.

1. Мы не пытались приводить к единообразию форму предпосланных комментариям очерков содержания трактата, заметив, что ее различия отражают различия сложившихся у комментаторов представлений о ходе мысли Филона, о соотношении экзегетических и философских мотивов его творчества. — *Прим. ред.*

§§ 26—35. *День единый.*

Слова *в начале сотворил* не следует понимать в смысле времени, поскольку время есть промежуток движения мира, а мира тогда еще не существовало. Их следует понимать в смысле числа, т. е. *первым сотворил*. Творение умопостигаемых неба, земли, идей воздуха, пустоты, воды, дыхания, света.

§§ 36—37. *Второй день.*

Переход к творению чувственного. Творение видимого неба, которое Моисей называет *пространством*, поскольку оно есть первое имеющее три измерения, т. е. телесное. Этимология слова *небо*.

§§ 38—44. *Третий день.*

Отделение воды от земли. Бог производит из земли растения взрослыми, со спелыми плодами, предназначенными для готовых появиться живых существ. В плодах — семенные сущности, а в них — логосы всего, благодаря чему рода получают бессмертие и приобщаются вечности.

§§ 45—61. *Четвертый день.*

Почему небо было устроено после устройства земли? Для очевидного доказательства всемогущества Бога и научения этому людей, которые вскоре должны были появиться. Значение четверицы. Музыкальные созвучия. Телесность и пространственность. Равносторонний четырехугольник. Создание светил. Свет. Зрение, созерцание законов движения небесных тел и возникновение философии. Значение светил. Возникновение меры времени и природы счета.

§§ 62—68. *Пятый день.*

Пятерица наиболее соответствует устройству живых существ. Пятерица и чувство. Создание водоплавающих, крылатых. Создание населяющих сушу. Последовательность создания живых существ — от более телесных к человеку, наделенному исключительной разумной способностью.

§§ 69—88. *Шестой день. Создание человека.*

Человек создан по образу и по подобию Бога. Это подобие следует мыслить в отношении ума человека, а не его телесных черт. Вопрос о множественном числе в словах *Сотворим человека*. Проблема происхождения зла. Бог не есть причина зла в своих созданиях. Человек был создан последним, во-первых, поскольку к его появлению все должно было быть приготовлено. Во-вторых, — для научения его потомков, которые должны увидеть, как мог бы жить человек, если бы он не утратил свое первоначальное состояние. В-третьих, — чтобы сочетать начало и конец при создании видимых сущностей: небо — самое прекрасное из видимых неразрушимых, а человек — из видимых разрушимых. В-четвертых, — чтобы привести в изумление все прочие живые существа и утвердиться в качестве владыки над ними. Сравнение человека с возницей, кормчим, наместником величайшего царя.

§§ 89—128. *Седьмой день. Свойства седмицы.*

Повсеместное почитание седьмого дня. Значение седмицы. Седмица в десятирице, вне десятирицы. Седмица и музыкальные созвучия. Седмица и прямой угол. Седмица — начало геометрии и стереометрии, телесных и бестелесных. Семь возрастов человеческой жизни. Многие другие свойства седмицы.

§§ 129—130. *Значение подзаголовка «сия книга происхождения неба и земли».*

Природа не производит ничего без внетелесного образца.

§§ 131—133. *Вода и земля.*

Разделение на влагу, содержащуюся в земле, и Океан.

§§ 134—150. *Создание телесного человека.*

Отличие человека, о котором говорится в Быт. 2:7, от Быт. 1:26—27. Вдыхание божественного духа есть наделение человека нетленной божественной природой, основание колонии божественной природы. Человек телесный является смертным по телу и бессмертным по своему разуму. Первый человек был прекрасен в отношении тела и души. Его тело возникает из самой чистой части земли, как священный храм для разумной души. Человек есть образ Логоса. Посредством вдыхания через лицо человеку был дан царствующий разум, охраняемый и обслуживаемый чувствами. Ухудшение впечатлений по мере удаления от образца от поколения к поколению людей. Природный Логос — закон, по которому жил первый человек. Родство человека с Логосом посредством разума и с миром посредством тела, также состоящего из четырех элементов. В акте именования Бог приводит в действие разумную природу человека, вложенный в него навык, и проверяет его способность. Первый человек, получающий очень четкие впечатления, нарекает очень точные имена, проявляющие свойства предметов.

§§ 151—169. *Грехопадение.*

Человек, как и все чувственное, испытывает изменения и превращения. Начало порочной жизни — жена. Влечение, возникшее между мужчиной и женщиной, рождает телесное наслаждение, начало несправедливостей и преступлений. Живые деревья рая. Аллегория деревьев. Испытание для души человека. Аллегорическое истолкование роли змея, символа наслаждения. Почему змей говорил человеческим голосом. Расплата за наслаждение. Смягчение наказания.

§§ 170—171. *Заключение.*

Пять прекраснейших истин, которым научает Моисей повествованием о сотворении мира.

КОММЕНТАРИЙ

1. *Законодатели*: о божественности эллинских законодателей см., например, Herod. I 65–66, также Ios. Ap. II 162.
- Существовавшие у них обычаи*: τὰ νομιζόμενα, ср. Iust. Apol. II 2. Арнальдес (PAPM) переводит это выражение как *то, что было у них перед глазами*.
3. В Mos. II 48 относительно законодательства Моисея Филон прямо говорит о том, что *один и тот же — Отец и Создатель мира и истинный Законодатель*. По мысли Филона, за личностью Моисея стоит Тот, Кто на самом деле дал Закон, ср. также Sacf. 131; Fug. 66, 95; Her. 167; Cher. 124. Та же связь восстанавливается и здесь, если иметь в виду, что Моисей получает от Бога оракулы, см. § 8, и сама природа, согласно всему содержанию трактата, сотворена Богом. Бог, таким образом, является единым источником для законов природы и для Закона Моисея, подчинение Моисееву Закону есть в то же время исполнение требований природы, ср. § 143–144. Моисей — единственный, в чьем законодательстве Закон настолько созвучен природе, что само начало Закона представляет собой описание сотворения мира и природы как основания его устройства. О природном законе у стоиков см. SVF III 316; см. также Plat. Legg. I 629d–e, 630d–e; X 897b–c, 903c–d; Rep. VII 324b–d.
- [*Описание*] *сотворения мира*: Слово κοσμοποίη употребляется у Филона в значении *о п и с а н и е сотворения мира*, представляя собой своего рода *terminus technicus* при изложении законодательства Моисея, ср. § 129, 170, также Fug. 178; Abr. II 259.
- Исполняет в своих деяниях повеление природы*: о стоической идее пользы природы для человека см., например, у Посидония (Strab. II 2, 3).
4. *Смертных*: принято чтение θνητῶν, *смертного*, вместо засвидетельствованного некоторыми рукописями γέννητῶν, *ставшего, рожденного*.
6. *О чем не сказать невозможно*: имеется в виду само содержание трактата, ср. § 155.
7. *Мир сочли нерожденным и вечным, а Богу... приписали... бездеятельность*: критика концепции Аристотеля (Phil. fr. 19c Ross), который опровергает утверждение Платона (Tim. 28b–c) о том, что мир является γέννητός, *ставшим, рожденным* (и потенциально φθαρτός, *разрушимым*), а также задает вопрос, что делал бог до сотворения мира, предполагаемый ответ на который, — что бог бездействовал. В своей критике Филон по преимуществу останавливается на первом приведенном положении — что мир якобы не рожден. Доказывая, что мир рожден (или создан), Филон тем самым утверждает факт «действия» Бога и подчиненность мира, неравнозначность его Богу, тем самым отвергая «безвластие» в мире, см. § 11; безвластие следовало бы констатировать, если бы один не был подчинен другому и они, таким образом, были бы равночинны — «нерожденный вечный» мир и «бездеятельный» Бог.
8. *Самых вершин философии*: ср. Plat. Tim. 20a.
- Оракулы*: под оракулами имеется в виду общение Моисея с Богом, о котором Филон говорит на языке эллинских культурных реалий. В Mos. II 69 Моисей получает χρησμοί, *оракулы*, когда начинает προφητεύειν καὶ θεοφροεῖσθαι,

профетствовать, находясь в состоянии экстаза. В Cher. 124 оракулами называется то, что записано Моисеем в Священных Книгах.

Наиважнейшие [связи]: συνλεκτικώτατα, возможен и другой перевод *наисложнейшие [вещи]*. В тексте выбор сделан в пользу более специального философского термина, ср. Iambl. Vit. Pyth. 32, 226.

В сущих одно является действительной причиной, а другое [есть] страдательное: ἐν τοῖς οὐσί το μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν. Перевод этого места дан в соответствии с мнением Кона (PCW), Виттейкера (PLCL), Руни (Runia D. T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden, 1986). Однако возможно еще одно грамматическое истолкование: *в сущих одно — причина действительная, другое — [причина] страдательная* (Арнальдес, PARM). Первый вариант выбран ввиду того, что в других отрывках Филон с определенностью говорит об отсутствии какой-либо причинности в пассивной и бесформенной материи, см. Fug. 8—13; 133; ср. также § 9. Таким образом, по признаку причинности Филон определенно разделяет сущности (ср. также Cher. 77; Det. 161; Spec. III 180; QG III 3), в то время как в стоической доктрине одна и та же οὐσία одновременно выступает как τὸ ποιοῦν, действующее, и как τὸ πάσχον, страдающее, ср. SVF II 300, 312.

Действительное есть мировой ум: мировой ум ассоциирован с действительной причиной, затем, в § 9, безжизненная неподвижная материя — со страдательным. Это не единственный случай, когда Филон дает пример использования стоической терминологии для изложения в целом платоновских схем (Runia D. T. Op. cit. p. 116, 397).

9. *Действительное... страдательное:* принимая во внимание, что идеи, т. е. образцы, по которым в конце концов создается чувственный мир, сотворены (порождены) Богом, можно констатировать, что Филон в строгом смысле признает два онтологических начала: Бога и материю, в отличие от Платона и представителей среднего платонизма, учащих о трех — демиурге, идеях (формах) и материи, ср. Plat. Tim. 28с—29b; хотя традиция среднего платонизма знает также примеры констатации лишь двух начал, признавая, что *παράδειγμα, образец*, есть *διάνοια θεοῦ, разум бога*, ср. Diog. Laert. III 69; Hipp. Phil. XIX 2—3 (= DG 567). Примечательно, что Филон во всех случаях избегает прямо говорить о точном числе начал, как бы подразумевая, что истинное начало одно, Бог, второе же «начало», материя, не обладает самотождественностью, собственной причинностью и т. д., и ввиду этого не является равноправным Ему началом. В этом смысле точка зрения Филона на возможность происхождения ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, из не сущего, чуть менее однозначна, чем, например, Плутарха, De an. прогн. 1014b, и чуть ближе к идее *creatio ex nihilo*. Так, в Spec. IV 187 он говорит о приведении хаоса в порядок как о переходе τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι, не сущего к бытию, ср. Migr. 183, Mos. II 100. Впрочем, в Aetern. 5 (ср. Spec. I 266) содержится прямое указание, что ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεταί, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὄν φθίβεταί, из не сущего не рождается ничего, и ничего при разрушении не обращается в не сущее (см. также о Боге как первопричине — Conf. 123, как движущей причине — Fug. 8, как высочайшей и древнейшей причине — Spec. II 5, как активной причине — Cher. 77, Det. 161, Spec. III 180, QG III 3, как никогда не прекращающей действовать — Cher. 87).

Отвергают... промысел: также Плутарх (De fac. in lun. 927a—c), адресуя свои упреки стоикам, говорит, что последователи (аристотелевского) учения о том, что элементы возвращаются на свое место κατὰ φύσιν, по природе, исключают необходимость промысла.

Забота о возникшем: идея божественного промысла, или заботы, о твари непосредственно связана у Филона со взглядами на творение и дальнейшее существование мира. Согласно Decal. 58 мир не мог бы быть *αὐτοκρατής θεός*, *самодержавным богом*, поскольку он *возник, γέγονε* (а *γένεσις*, *возникновение*, есть начало *разрушения, φθορά*), — если бы его не делал бессмертным промысел Создателя. Идея промысла заимствована из Платона (Tim. 30a—c, 41a—b, 44c, 73a), который, однако, не развивал этого учения подробно. В трудах Филона концепция промысла занимает несравнимо большее место, ср. § 171, также Agr. 51; Ebr. 199; Conf. 98; Abg. 70; Spec. II 260, III 189; Praem. 32—34; QG IV 88; QE II 64. В Agr. 51 промыслительные функции Филон непосредственно связывает с Логосом. Разнообразные тексты среднего платонизма, развивая учение о промысле, в основном имеют в виду Plat. Tim. 41a—b, ср. Sen. Ep. 58, 28, Apul. Plat. 205—206, [Plut.] Fat. 573a—c.

11. *Безвластие*: см. комм. к § 7.

12. *Сочтя невозникшее всецело чуждым видимому, ведь все чувственное... никогда не тождественно самому себе*: невозникшее обладает истинным самотождественным бытием и есть само это бытие, а видимое не есть истинно сущее, поскольку не тождественно и вечно изменчиво, на что указывает Филон. Соответственно, невозникшее, как обладающее истинным бытием, всецело чуждо видимому, или чувственному, которому свойственно «бывание» и которое лишено истинного бытия, ср. Plat. Tim. 27d—28a, 48e.

Нарек... именем «становление»: Филон имеет в виду название книги Бытия, *γένεσις*, закрепленное за этим текстом в александрийской иудейской традиции.

13. *Временная протяженность... порядок*: по мысли Филона, шесть дней есть некие шесть стадий творения, которое, тем не менее, осуществляется одновременно (*creatio simultanea*). Шестоднев есть не временная протяженность, а вневременной порядок, числовая последовательность. Ср. §§ 15, 28, 67—68. О шестодневе как о порядке возникающих сущностей говорит также Аристобул, см. Eus. Pr. Ev. XIII 12, 12.

Порядку свойственно число: ср. Leg. I 1—20, II 11—13; Post. 64—65; Plant. 117—118; Neg. 165; Mos. I 207, II 263—266; Decal. 96—101; Spec. II 59; QG I 19, II 13, 41, 47, 56, III 38, 49, IV 164; QE II 46.

Равное произведению своих частей и их сумме: т. е. $6 = 1 \times 2 \times 3 = 1 + 2 + 3$.

15. *Не называет первым... но единым*: ср. § 35.

Как показывает [наше] рассуждение о нем: ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μὲνυει. Возможны три варианта прочтения:

1) если верна конъектура *μὲνυει*, данная фраза указывает на текст самого Филона, относящийся к *одному дню* и *единице*, т. е. к § 16—25;

2) ссылка на соответствующее место в тексте книги Бытия, хотя никаких прямых указаний на умопостигаемый мир там, разумеется, нет;

3) эта фраза может быть сопоставлена с аналогичной (*ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος*) в Spec. I 209, и в таком случае здесь имеется в виду собственное рассуждение автора.

В тексте перевода принят последний вариант.

16. Космогония Филона с трудом представима в виде целостной системы прежде всего из-за неясности, сколько стадий — две или три — нужно, по мысли Филона, усматривать в творении согласно Моисею. Похоже, что в данном месте он все же имеет в виду две стадии — создание умопостигаемого мира идей, и затем — чувственного по его образцу, ср. также § 19. Этому противоречит последовательность, устанавливаемая согласно, на-

пример, § 76 и 134, где нужно предполагать три стадии — создание умных идей, затем создание образов чувственного, затем создание самого чувственного (впрочем, первое и второе, так же как второе и третье могут быть истолкованы как единые стадии). См. также примечание к § 76.

Пожелав: Платон, говоря о том, что бог «желает», относит это к желанию лучшего, благого, что обусловлено благостью бога, ср. Plat. Tim. 29e, 30a-d. В отличие от него Филон имеет в виду желание Бога творить (или не творить) мир, ср. § 19, 175.

Прежде Он стал создавать умопостигаемый мир: концепция *κόσμος νοητός*, *умопостигаемого мира*, представляет собой адаптацию платоновского учения о *νοητὸν ζῶον*, *умопостигаемом существе*, изложенного в «Тимее» (30с, 31a, 39e). Филон заимствует саму принципиальную установку, что демиург должен взирать на неизменный вечный образец. Однако этот принцип реализуется совершенно иначе, чем у Платона: образец, не теряя «умопостигаемости» и «вечности», лишается самостоятельной, отдельной от Бога, причинности, превращаясь из отдельного живого существа в мир, мыслимый Богом, т. е. в Его претварный замысел, ср. Aetern. 15 и Plant. 2. Несомненно, что наибольшую самостоятельность, на фоне представителей среднего платонизма, Филон проявляет тогда, когда говорит о «создании» умопостигаемого мира (Runia D. T. Op. cit. p. 134–135). При этом «созданность» умопостигаемого мира не исключает его вечности, ср. § 12, Prov. I 21, поскольку времени еще не существовало, ср. § 26. Таким образом, Филону удастся сделать мир идей зависимым от Творца, не попирая свойств вечности, тождественности и умопостигаемости, постулированных Платоном.

Создать [затем] телесный мир: принципиальное отличие от платоновской схемы, предложенной в «Тимее» 28a sq., состоит в том, что умопостигаемый мир, образец для телесного, мыслится у Филона как результат мыслительной деятельности Творца, не существующий до акта творения, в отличие от вечного и, по-видимому, равночинного демиургу мира идей Платона и в отличие от вечных идей средних платоников. У самого Платона отношение между миром идей и демиургом не уточняется.

Юнейшее изображение старшего: ср. Plat. Tim. 34с.

17–18. Демиург Платона, создавая мир по вечным образцам, делает эту работу сам, производя все действия с материей непосредственно, ср. Tim. 28с, 30b, 36e, 68e. Тексты среднего платонизма описывают бога как создателя или архитектора в смысле той же непосредственности, ср. Att. fr. 4, 12, 13, Arul. Plat. 194, Calc. 137, 337, 343. В отличие от них, Филон вводит в эту схему посредствующее звено, Логос Бога, ср. § 20, 21, 24, уподобленный в этом примере архитектору-строителю. Характерно, что признание посредствующего Логоса не означает у Филона раздвоения Бога или использования чьей-либо посторонней помощи, ср. § 19, 23. См. также комм. к § 23.

17. *В каком-то месте:* Филон выступает против пространственного понимания слова *τόπος*, *место*, в отношении мира умопостигаемого, вероятно, имея в виду возможное ошибочное понимание *νοητὸς τόπος*, *умное место* (Plat. Rep. 508с), или *ὑπερουράνιος τόπος*, *наднебесное место* (Phaedr. 247с), хотя в «Тимее» (52b–d) Платон сам говорит о невозможности мыслить истинное бытие так же, как неистинное, т. е. где-то и в каком-то месте. О нахождении умопостигаемого мира, см. § 20–21.

Один пример из доступных нам: образ построенного дома или города заимство-

- ван из диалога «О философии» Аристотеля (*Runia D. T. Op. cit. p. 137*), который использует его для доказательства существования бога: всякий, кто видит мир, подобный хорошо отстроенному дому или городу, не может при этом отрицать, что бог, сделавший это, существует (ср. Arist. fr. 18 Ross, также Аетегн. 10–11). Филон пользуется этим образом для доказательства существования Бога, для иллюстрации Его совершенного искусства и самого процесса создания мира, см. также Leg. III 98, Spec. I 33–35, Pгаem. 41.
18. *Человек, обученный зодческому искусству... подобно ремесленнику*: архитектор и строитель, представленные Филоном в одном лице, вероятно, отсылают к аристотелевскому разделению *téchhē*, искусство, ремесло, и *épistēmē*, знание (Met. 981b), согласно которому *ἀρχιτέκτων*, букв. архитектор, выше *χειροτέχνης*, *умельца*, как теоретическое знание выше практического. Совершенное *vóησις*, *знание*, свойственно Богу, который, по всей видимости, сопоставлен здесь с царем и правителем. Кроме того, образы архитектора и строителя находят основание в библейском повествовании. Моисею был явлен *образец, παράδειγμα*, скинии (Исх. 25:9). Филон связывает это с Исх. 31:2–4, 35:30–35, где Господь избирает Веселеила для сооружения скинии. Таким образом, Моисей и Весеил представляют соответственно архитектора и строителя, ср. Leg. III 95–102, Plant. 26–27, Somn. I 206, Mos. II 74–76. Здесь совмещение двух функций в одном лице вызвано проводимой у Филона параллелью «Царь – Бог, зодчий – Логос», см. § 20.
19. *Задумав основать... вначале замыслил... стал создавать чувственный*: характерно, что здесь Филон приписывает Богу совокупно все три функции, отчетливо различаемые в приведенном сравнении (§§ 17–18) – желание создать город, *κτίζειν διανοηθεῖς* (= царь), создание его умопостигаемого образа, *ἐνενόησε πρότερον* (= архитектор), и создание чувственного мира, *ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητόν* (= строитель).
20. *Божественный Логос*: логос, одно из ключевых понятий греческой философии, у Платона означает *разум, расчет, рассуждение, доказательство, речь* (ср. Tim. 28a, 29a, 30b, 32b, 37b, 38c, 47c, 52d) и не имеет характера разработанного учения. Логос Филона в некоторых аспектах, скорее, близок другому платоновскому понятию – души мира, распространенной по всему телу космоса, проникающей и объемлющей его, см. Tim. 34b, 36d–e, ср. Plant. 8–10; Fug. 110–112; Conf. 136; Migr. 181; Her. 188. Развитие и преломление платоновской идеи мировой души следует усматривать и в стоическом понятии Логоса, оказавшем на Филона бесспорно наибольшее влияние, однако здесь Логос Филона принципиально отличен от стоического в том, что он не является самостоятельным организующим началом, но зависит от Бога (*Runia D. T. Op. cit. p. 172*). В той роли, которую Филон отводит Логосу, прежде всего нужно констатировать посредничество между созданным и несозданным миром, ср. Her. 206, первенство и главенство среди всего, что возникло, ср. Leg. III 175; Migr. 6. Логос не имеет у Филона отдельного от Бога существования, но мыслится как сам умопостигаемый мир, архетипическая печать, идея идей, см. § 25, образ Бога, ср. Fug. 101. Логос есть инструмент, посредством которого был сотворен мир (*εὐρησεις... ὄργανον λόγον θεοῦ δι' οὗ κατασκευάσθη [ὅδε ὁ κόσμος], найдеши... что инструмент – Логос Бога, которым был сотворен [этот мир]* – Cher. 125–127, ср. также Leg. III 96; Cher. 28; Sacr. 8; Deus 57; Conf. 62; Migr. 6; Fug. 12, 95; Somn. II 45; Spec. I 81; то же значение имеет *λόγος τομεύς*, *логос разделяющий, рассекающий* – Her. 140, 160; Cher. 28, 31; теми же творительными функциями Филон наделяет «Премудрость» Бога, *σοφία*, Det. 54, Fug. 109,

и Его силы, QG I 54). Логос также выступает у Филона как мера, *πρᾶγμα*, *πρᾶγμα* (QG I 4) всех вещей, принцип соразмерности, гармонии и пропорции, созерцаемый в мире, ср. QG IV 23, всеобщая связь вещей, ср. QE II 68, 90, 118, то, посредством чего Бог промышляет о мире, Agr. 51. Кроме того, логосом обладает и человеческий ум, § 69. О сперматических логосах, см. комм. к § 43.

Место: в Somn. I 62 Филон говорит о трех пониманиях места, и в том числе о Логосе как о месте, которое Бог наполнил *ἀσώματοις δυνάμει*, *бестелесными силами*.

Какое могло быть иное место для Его сил: выражение *τίς ἄν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος* может быть понято и так: *какое могло быть иное место, кроме Его сил* (Арнальдес, PAPM).

Силы: две главные силы — это *ἀγαθότης*, *благость*, и *ἐξουσία*, *власть*, действие которых согласуется посредствующим между ними Логосом, см. Cher. 27. Первая реализуется как творческая, порождающая и благодатная, вторая — как начальствующая и властная, третья — как соизмеряющее и уравнивающее две предыдущие, ср. Leg. III 73, Migr. 183, Her. 166, Somn. I 162–163, 185, Spec. I 209, QG I 57, II 51, 75. Творческая и начальствующая силы соответствуют двум основным именованиям Бога — *θεός*, *Бог*, и *κύριος*, *Господь*, ср. Abg. I 21, Mos. II 97, QE II 62. В Plant. 86, QG II 16 Филон указывает, что в библейском повествовании о творении используется имя *θεός*, *Бог*, в то время как имя *κύριος* появляется только после того, как в Эдеме насажден сад и туда помещен человек, т. е. только в Быт. 2:8.

21. **Сила...** что *созидает мир*: выражение *δύναμις... ἡ κοσμοποιητική*, *сила, созидаящая мир*, не может быть соотнесено со словами *λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα*, *упорядочивший это Логос*, в § 20, поскольку речь идет о различных действиях разных сущностей, ср. Cher. 27–28. См. также предыд. комм.

Отец и Создатель — благ: в § 21–23 Филон адаптирует «Тимея» (29d–30a). Об отсутствии *зависти* в Благом Творце см. Deus 108, Plant. 91, Migr. 183, Congr. 171, QG I 55.

Материя: *οὐσία* в единственном числе выступает у Филона эквивалентом *ὑλη*, *материя*, ср. § 171, и наиболее соответствует стоическому понятию *бескачественного вещества*, которое является *страдательным*, ср. SVF I 85 sq., II 299 sq. О материи, см. также Plant. 3, 5, Her. 133, Fug. 8–10, Somn. I 241, Spec. I 48, 328–329, IV 187, Mut. 135, Somn. II 45, Prov. I 7–8.

22. **Беспорядочна... порядок:** приведение из беспорядка в порядок, по мысли Филона, означает переход из небытия в бытие, см. Spec. IV 187, Mos. II 100, ср. Leg. III 10, Deus 119, Somn. I 76, Mos. II 276, QG II 13. Материя, характеризующаяся здесь и везде у Филона «отрицательностью» и «потенциальностью», есть небытие того, что из нее возникает, *τὰ μὴ ὄντα*, *все не сущее* — то, что еще не получило формы. Оппозиция «бытие — небытие» не имеет прямых аналогий в «Тимее» Платона, который, в отличие от Филона, мыслит, скорее, оппозицию «бытие — становление (бывание)» (кроме Plat. Soph. 265c).

23. **Сообразуясь с возможностями тех, кто принимает благоденствия:** в «Тимее» имеются два неопределенных указания на «меру» получаемого от демиурга — *ὡς μάλιστα*, *как можно более* (29e), и *κατὰ δύναμιν*, *по возможности* (30a). Филон развивает эту тему в контексте своего изложения творения мира. Функции соизмерения исполняет божественный Логос — одновременно «архитектор-строитель», «расчет», «замысел», «место» для умопостигаемого плана, сила, приводящая к согласованному действию «начальствующую»

- и «творческую» силы, см. § 24, также см. QG I 4, IV 23. В § 130, Spec. I 327, QE II 33, 52 функции (со-)измерения отводятся идеям и формам.
24. *Расчет*: λογισμός может означать также *рассуждение, мысль*.
25. *Если же часть есть образ образа...*: в этом рассуждении имеется в виду, что образом, с которого был сотворен человек, был не Сам Бог, но *образ Бога*, т. е. «первая копия». Если часть, т. е. человек, есть образ образа, то и целое, т. е. мир — тоже образ (= «подражание») образа. Что считать первым образом, или «первой копией»? Поскольку именно Логос Бога определяется как умопостигаемый мир, образец для чувственного, то он и должен быть признан тем самым архетипом, т. е. первым образом божественного образа, или изначальной «архетипической печатью». Соответственно, Логос у Филона является одновременно образом и образцом — образом Бога и образцом, или печатью, архетипом, чувственного. См. также Leg. III 96, Somn. I 75. Так, в Нег. 231 Филон прямо говорит об уме человека как о τρίτος τύπος, *третьем отпечатке (копии)* от Создателя.
26. *Время есть отрезок движения мира*: Филон приводит стоическое определение времени (ср. SVF I 93, II 509–519), которое согласуется с мыслью Платона о том, что время возникает в тот момент, когда возникают небо и светила, и может закончиться с гибелью мира, ср. Tim. 37d–e, 38b–c. Филон последовательно придерживается мнения, что время находится в прямой зависимости от упорядоченного движения мира, на что указывают движение неба и небесных тел, ср. Spec. I 90, Leg. I 2. В другом месте (Deus 31) Филон называет мир отцом времени, поскольку Создатель привел мир в движение и это движение обусловило *рождение, γένεσις*, времени.
27. *Видимые и вещественные божества*: имеются в виду небесные тела. В Spec. I 19–20 Филон проясняет отношение между Богом и *чувственными богами*, говоря, что первый является создателем богов умопостигаемых и видимых, или *Богом богов*, последние же не являются *αὐτοκράταις, самодержавными*, но имеют чин, подобно наместникам, и по природе исполняют повеления.
28. *Нет прекрасного в беспорядке*: ср. Plat. Tim. 30a. См. также комм. к § 13.
29. Платон (Tim. 48–56b) говорит о первоначальной бесформенной праматерии и в ней о следах, или приметах, четырех элементов — земли, воды, огня и воздуха, которые затем приводятся демиургом в порядок с помощью образов и чисел, ср. 53b. Если эти стадии в двух космогониях — Филона и Платона — сравнимы, нужно признать, что Филон добавляет к этому списку идеи неба, пустоты и дыхания, следуя библейскому повествованию, Быт. 1:1–3. Кроме того, у Филона речь идет не об идеях (следах или приметах) первоэлементов, а о собственно частях мира в их умопостигаемой форме.
31. *Свет стал образом божественного Логоса*: в Somn. I 75, перефразируя Филона, можно восстановить следующую связь: Бог, о котором сказано, что Он есть свет, имеет значение образца для любого архетипа. Поскольку сам Бог не сравним ни с чем из чувственного, образцом для любого архетипа является Его Логос, соответственно, свет следует понимать как Логос Бога (другими словами, в сравнении *Бог есть свет* нужно усматривать *Логос Бога есть свет*). Те же парадигматические отношения между Богом, Логосом и их «образами» устанавливаются в § 25, см. комм. к § 25.
35. *Единственность умопостигаемого мира*: ср. Tim. 31a.
36. *Назвать небо пространством*: греческий корень *σπερσ-* имеет два значения — *твердый и пространственный* (ср. τὸ σπερσόν — *пространство* в математичес-

ком языке). Традиционный славянский перевод *στερέωσα* посредством *твердь* реализует первое значение, что соответствует аутентичной библейской концепции. Однако такое понимание провоцировало бы неясность у греческого читателя: почему небо, вопреки осязательной очевидности, «твердо», а не «мягко», не «проницаемо», не «газообразно» и т. д. Эту неясность не провоцирует понимание согласно второму значению, как и поступает Филон: небо есть *στερέωσα* не потому, что оно *твердо*, а потому что оно *пространственно*, «стереометрично», «трехмерно». Этим последним качеством также обладают тела, и именно поэтому небо *телесно*. Такое истолкование, с одной стороны, позволяет избежать осязательного представления о «твердом» небе, с другой стороны, — поместить небо в разряд «телесных» сущностей, исполняя требование постулируемой Филоном последовательности: «первый день — умопостигаемые сущности», «второй день (и все остальные) — чувственные, телесные». Ср. § 49–50, 98, Decal. 25. О трехмерности у Платона, см. Tim. 32b.

37. *Именуется небом... потому что стало пределом... возникло первым из видимых*: в первом случае имеется в виду этимология *οὐρανός*, *небо*, от *ὄρος*, *граница*, *предел*, во втором — от *ὄρατός*, *видимый*, ср. Plat. Tim. 32b, где присутствует игра слов *οὐρανός* — *ὄρατός* (ср. также Rep. 509d). Вообще, говоря о небе, Филон остается верен библейскому повествованию и представляет его как часть мира, в то время как у Платона мир есть целое, см. Tim. 32c–33a. Кроме того, библейская концепция «тверди», возникающей *ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος*, *посреди воды*, и разделяющей *ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος καὶ ὕδατος*, *воду от воды* (Быт. 1:6), может быть понята только в контексте иудейской космогонии и плохо согласуется с той, что изложена в «Тимее». Филон просто не касается этой темы.

42. *Для скорейшего использования и вкушения... живыми существами*: ср. Plat. Tim. 77a–c, где Платон указывает, что появление растений было со стороны богов *βοήθεια*, *помощь*, людям, ср. также § 77–81. О появлении растительного мира, см. также Plant. 15–16, Deus 37–40.

43. *Семенные сущности... логосы всего*: здесь используется стоическая концепция сперматических логосов, см. SVF I 497, II 1022.

48. Ср. Plat. Tim. 35a–b.

Соотношение...: имеется в виду звучание двух струн одинаковой толщины, которые соотносятся по длине в указанных пропорциях.

52. *В отдельном сочинении*: возможно, речь идет об утерянном отдельном сочинении о числах, ср. Mos. II 115, QG IV 110, или о какой-то отсутствующей части *Quaestiones* (Runia 170).

53. *Свет... орудие зрения*: зрение, согласно Платону, понимается как истечение света, ср. Tim. 45a–e, Rep. 507d–509a. В этом отношении платоновская концепция реализована также в Deus 79, Plant. 169, Sacr. 36, Ebr. 190, Migd. 60, Abr. 157, QG II 34. Вместе с тем, в некоторых аспектах Филон свидетельствует о стоическом понимании природы зрения. В отличие от Платона, стоическая концепция отводит *владычествующему*, *ἡγεμονικόν*, гораздо более важную роль в восприятии посредством чувств и гораздо меньше свету, подчеркивая активную роль ума, ср. SVF II 863–871. Для Филона, занятого аргументацией оппозиции *νοῦς*, *ум* — *αἰσθησις*, *чувство*, стоическая концепция дает очевидные преимущества, ср. Leg. I 28–30, II 35–39, Post. 126–127, Fug. 182. См. также след. комм.

54. Похвала зрению, которое дает возможность созерцать небесные тела, из чего и проистекают занятия философией, содержится в «Тимее»

(47a—c), при этом сопоставление «глаз, свет, чувственное — ум, знание, умопостигаемое» принадлежит Филону. Для него зрение есть то, что вместе с другими чувствами делает жизнь возможной, ср. Abg. 150, Spec. I 339, QG I 32, II 5. Зрение превосходит другое весьма важное чувство — слух, свидетельства зрения более достойны веры, нежели свидетельства слуха, ср. Ebr. 82, Conf. 140, Spec. IV 60. Эта оппозиция имеет для Филона основание в тексте Писания, поскольку Измаил, в переводе *ἀκούῃ θεοῦ*, *слух, слышание Бога*, отличается от Израиля, в переводе *ὁρῶν θεόν*, *видящий Бога*, как человек скромных способностей от того, кто достигает совершенства, ср. Fug. 208, Mut. 201—205.

55. *Тот вид умопостигаемого света*: имеется в виду умопостигаемый свет, созданный в первый день, ср. Быт. 1:4—5 и Быт. 1:14.

Чистейший храм телесной сущности: образ храма применительно к миру есть, вероятно, преломление «Тимея» (37d), ср. Plant. 50, Her. 75, Spec. I 66, Aetern. 73.

Мера времени... природа счета: см. Plat. Tim. 38c.

58. *Знамена грядущего*: под *σημεῖα μελλόντων* имеются в виду указания на погоду, а не астрологические предзнаменования. К последним Филон относится критически, ср. Prov. I 77—88.

Неожиданные подмены времен года: времена года, по античным представлениям, суть по преимуществу состояния атмосферы. Поэтому, например, летом возможна неожиданная смена воздуха на такой, который отвечает свойствам зимнего, и тогда наступает «зимнее лето». Ср. § 113.

60. О связи числа с вращением небесных тел, см. Plat. Tim. 39b—c.

62. *Смертный род живых существ*: Платон (Tim. 39e—40a) говорит о четырех родах (или видах) живых существ, соответствующих четырем стихиям и четырем сферам обитания в мире: небесный род богов, род крылатый и передвигающийся по воздуху, род водоплавающий и, наконец, пеший и сухопутный, ср. Det. 151—154, Her. 139—140, 238, Spec. III 8, IV 118. Здесь Филон, оставляя текст Септуагинты, использует платоновские названия для родов: *τὰ ἐννύδρα*, *водоплавающие* — § 62, *τὰ γένη τῶν πτηνῶν*, *τῶν ἀεροπόρων*, *рода крылатых, передвигающихся по воздуху* — § 63, *τὰ χερσαῖα*, *сухопутные* — § 64, то же в § 65—68. Ср. комм. к Sacg. 8.

Пятерица [сродственна] животным: пифагорейская традиция устанавливает следующие соответствия: монада — точка; двоица — линия; троица — поверхность; четверица — пространство; пятерица — растения (растительная душа); шестерица — животные (животная душа); седмица — человек (разумная душа). Библейский текст вынуждает Филона изменить этот порядок.

Создание живых существ... в пятый день: Филон устанавливает прямую связь между созданием живых существ, имеющих пять чувств, и пятым днем (и числом пять), несмотря на то, что, согласно библейскому повествованию, живые существа создаются не только в пятый, но и в шестой день, а именно сухопутные животные и человек, см. Быт. 1:20—31. Это несоответствие Филон предпочитает скрыть от читателя. Так, в § 64 повествование о создании сухопутных животных как будто приходится на пятый день.

63. *Плавают: глагол νήχομαι, плавать, употребляется здесь образно — передвигаться по воздуху*. Сближение птиц и рыб встречается, например, у Аристотеля, который отмечает, что различие между ними предполагает аналогии — перьев и чешуи, ср. Part. An. 4, 644a 21, Gen. An. 3, 782a 18, крыльев и плавников, ср. Gen. An. 15, 713a 10.

66. Ср. разделение животных в «Тимее» (39е, 40а).

Лишь для сохранения тел... добавлено некоторое подобие души: см SVF II 722.

Разумная способность, душа души, подобно зрачку в око: согласно § 69, имеется в виду νοῦς, ум, который здесь трактуется Филоном как часть души, нечто особое, отдельное в самой душе. В «Тимее» (30b) содержится похожая трактовка их отношения между собой — νοῦν ἐν τῇ ψυχῇ, ψυχὴν ἐν σώματι, ум в душе, душа в теле, ср. Abr. 272 (ψυχὴ μὲν ἐν σώματι, νοῦς δ' ἐν ψυχῇ, душа в теле, а ум в душе), QE II 11, Leg. III 171, Her. 55, Congr. 97. См. также комм. к § 69.

67. Речь идет о стоической концепции, ср. SVF I 128. Сперма есть πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, пневма с влагой. Войдя в матку, она приводится в движение и оживляется. Согласно Филону, сперма инертна, следовательно, она обладает лишь ἔξις, состоянием. Она становится φύσις, природой, благодаря движению, которое получает в матке.

Природа: термин *природа* следует понимать здесь в активном значении как «способность к при-рождению». Ср. § 68, 130.

Способности — души питательная, чувственная и мыслительная: здесь Филон высказывается о строении души в духе аристотелевского трехчастного строения, ср. QG II 59, Spec. IV 123.

68. *То же самое:* т. е. то же, что и при *постепенном* возникновении из семени, когда существо создается природой, а не Творцом в разовом акте творения.

69. *Ум... являющийся богом того, кто его содержит и хранит:* в «Тимее» (90а) Платон говорит об уме как о τὸ κυριώτατον ψυχῆς εἶδος, главнейшем виде души, который одновременно является δαίμων, божеством, в человеке (см. также 90с). Филон реализует ту же концепцию ума как водительство души и божественного начала в человеке. Ср. комм. к Sacr. 9. Об уме см. также Leg. I 1, 39–41, III 24, 28–29; Cher. 57, 71; Det. 22–23; Post. 175; Gig. 15; Deus 46; Agr. 46, 65–66; Plant. 18; Ebr. 100; Migr. 5, 186; Her. 64, 84, 89, 109–110, 232–234; Congr. 97; Fug. 71; Mut. 3, 208–209; Somn. I 30–32; Abr. 57–58, 99; Mos. I 27–29, II 288; Decal. 134; Spec. I 17, 201, III 188, 207; Virt. 12; Praem. 120–123; QG I 11, 79, II 59, 62, IV 1; QE II 29, 39, 46, 115.

Логос в Водительствующем... ум в человеке: здесь Филон высказывается об отношении ума, νοῦς, и Логоса, λόγος, наиболее определенно. Ср. § 20–21, 24, 31, 139, 143, 146.

Проторя... обходит... постигая: ср. § 82.

70. *Взмывая птицей:* ср. Plat. Theaet. 173е.

Оставляя позади всякую чувственную сущность: ср. Plat. Phaedr. 249с.

71. *Попадает к самому великому царю:* образ великого царя см. также Cher. 99; Conf. 170; Decal. 61, 178; Spec. I 18–19; QG III 34; QE II 44.

Око рассудка слепнет от их блеска: ср. Plat. Phaedr. 247b–248b.

72. *Как бы многим:* то же объяснение множественности — в Conf. 168.

Истинную причину знает только Сам Бог.. [причина], которая представляется разумной и вероятной: Филон часто указывает на невозможность абсолютного знания, на достижимость лишь вероятного и правдоподобного представления о предмете, см. также Her. 224; Prov. II 72; Ebr. 167–202; Somn. I 21–33; Ios. 125–142; Decal. 18; ср. Plat. Tim. 28с, 29b–d, 53d, 72d. Проблема знания, связанная у Платона с диалектическим методом, оборачивается у Филона проблемой экзегезы, см. Cher. 55; Mos. II 122; Spec. I 214; QG I 54; III 14. В Praem. 28–30 Филон, объясняя значение веры в Бога, свойственной Аврааму, противопоставляет веру, πίστις, рассуждению, λογισμός, и чувству, αἴσθησις, которые формируют ложное и неистинное мнение, δόξα.

Использование слова *πίστις* у Филона отлично от платоновского эпистемологического понятия *πίστις* в «Тимее» (29с), которое ассоциировано с *δόξα*, ложное мнение, и *γένεσις*, становление.

73. Звезды — живые и разумные существа: то же о космосе говорит Зенон, см. SVF I 110. Концепция происходит из «Тимея» (38е).

Из сущих одни не причастны ни добродетели, ни пороку... другие приобщены только добродетели... третьи смешанной природы: идея о том, что все сущее делится на благо, *ἀγαθόν*, зло, *κακόν*, и безразличное, *ἀδιάφορον*, активно использовалась стоиками, ср. SVF III 70, также Sext. Emp. Adv. Math. XI 3.

74. Ср. Plat. Tim. 41d.

75. Тема теодицеи разрешается Филоном в направлении, указанном Платоном (Tim. 41a—с, 42d): Бог не ответственен за происхождение зла, поскольку в создании человека принимают участие другие, которых следует считать виновниками зла. Однако в результате филоновского рассуждения вопрос о том, кто помогает Богу и к кому относится множественное число в Быт. 1:26 (другие места — Быт. 3:22, 11:7), остается непроясненным. Если у Платона виновниками зла оказываются *νεοὶ θεοί*, молодые боги, которые создают тело человека и иррациональную часть его души (в филоновом пересказе в Aetern. 13 они названы *νεώτεροι θεοί*, младшие боги), то в большинстве пассажей в других сочинениях Филона вопрос о помощниках и, соответственно, виновниках остается неясным, ср. Mut. 30—32; Conf. 168—183; Fug. 68—72. В последнем случае они создают иррациональную часть души, в остальных, в том числе и здесь, § 75, — рациональную. В целом несомненно, что, согласно Филону, 1) Бог использует неких помощников, 2) Бог не причастен злу в человеке, 3) помощники не создают тело человека, 4) они подчинены Богу.

Отец не был причиной зла: ср. Plat. Tim. 42d.

76. Как видно, речь идет не о создании людей, а о создании человека как рода, в состав которого входят виды — мужской и женский пола (ср. § 134). Тем самым Филон со всей очевидностью свидетельствует о том, что речь пока идет о создании элементов мира, отличного от чувственного. При этом в § 16, 19, 29 и др. с той же очевидностью можно констатировать, что, согласно истолкованию Филона, в изложении Моисея переход от творения умопостигаемого к творению чувственного по образцу умопостигаемого уже совершился. Таким образом, снова возникает вопрос, сколько стадий насчитывает излагаемое Филоном творение — две или три. Данное место вместе с § 134, скорее, говорит за три — создание умных идей, затем создание образов чувственного, затем создание самого чувственного. Ср. также § 140—141.

77. Ср. Plat. Tim. 47a—d.

Те, кто глубоко сведущ в законодательстве...: вероятно, здесь присутствует указание на иудейскую традицию изучения Писания — палестинскую и/или александрийскую.

Наделив разумным к Себе родством: Платон также говорит о *родстве*, *συγγένεια*, имея в виду отношения между небесными существами и человеческой разумной душой, ср. (Tim. 35a, 41d, 47b—d). Филон устанавливает непосредственное родство Богом и человеком посредством Логоса, который является образом Логоса Бога, ср. Plant. 18; Decal. 134; Spec. IV 14; Praem. 163; Congr. 177; QG II 45, 62; QE II 29.

Добродетельная жизнь: *εὖ ζῆν*, согласно Аристотелю, является синонимом *σωφρόνως ζῆν*, благоразумная жизнь, или *καλῶς ζῆν*, хорошая жизнь (Pol. 6, 1265a

- 31; Eth. Nic. 10, 1170b 27). Ср. также τὸ γὰρ εἶναι τῇ καλῶς ταῦτόν, *благоразумная и хорошая жизнь одно и то же* (Eth. Nic. 11, 1143a 15).
79. *Злой советчик страх*: ср. Plat. Tim. 69d.
82. *Сделал началом небо, а концом — человека*: у Платона (Tim. 27a) говорится о *мире, κόσμος*, как о начале, и о *человеке, ἄνθρωπος*, как о завершении, при изложении космогонии, однако Филон изменяет начальный элемент на *небо, οὐρανός* (то же в Pгаem. 1), что вызвано, по-видимому, необходимостью следовать порядку, данному в Быт. 1:1–31. См. также след. комм.
- Как малое небо*: сравнение человека с малым «небом», по видимому, следует рассматривать не только в контексте устанавливаемой здесь риторической параллели «начало — конец, совершеннейшее из неразрушимых чувственных — совершеннейшее из разрушимых, небо — малое небо», но и в свете того факта, что у Платона, как и у некоторых других авторов, слова *κόσμος* и *οὐρανός* могут выступать синонимами и быть взаимозаменяемыми в обоих значениях — *универсум* и *небо*, ср. Plat. Tim. 28b. Поскольку здесь, как и в большинстве случаев у Филона, определенно реализуется второе значение, тема человека как микрокосма приобретает особое, свойственное только этому автору звучание — человек как «малое» небо наделен высотой возможностей и добродетелей, образ которых созерцается в «большом» небе. Ср. Virt. 12; Det. 85; Decal. 49; Legat. 210; Mos. II 11.
- Посредством [приобщения к] искусствам...* ср. § 69. Приобщенность к наукам и искусствам, ставшая возможной благодаря логосу в уме человека, дает возможность объять и постигнуть множество природ, в т. ч. небесных.
83. *Необходимая причина*: αἰτία ἀναγκαία, по всей видимости, соответствует здесь телеологической причине.
84. *Словесное рукоположение*: имеются в виду благословения, произнесенные Богом после создания человека, см. Быт. 1:28.
86. *Выгибает спину, принимая на себя седока*: в античном искусстве верховой езды седло было неизвестно.
89. *Природа шестерлицы*: шесть — первое число, равное сумме своих частей, о чем речь шла выше, § 13; ср. Leg. I 3; Spec. II 177; QG III 38.
91. [*Шестикратные*] *удвоение, утроение*: т. е. имеется в виду геометрические прогрессии от единицы 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 и 1, 3, 9, 27, 81, 243, 729, соответственно, со знаменателями 2 и 3.
97. *Прямоугольный треугольник*: ср. Plat. Tim. 53c.
- Отношение*: об идее отношения см. выражения Аристотеля: συγχεῖν τι πρὸς τι (Pol. 1295a 27); τὴν σύγκρισιν ποιεῖν πρὸς τι (Top. 159b 25). Прямой угол не принадлежит к относительным понятиям, πρὸς τι.
- Равный себе*: термин ὁμοῖος, *равный*, выражает геометрическую идею подобия: ср. Arist. Anal. 99a 13.
- Начало фигур и качеств*: Платон (Tim. 53c) строит элементы и их качества с помощью таких полиэдров, которые имеют началом прямоугольный треугольник. Седмица является, таким образом, источником всех качеств.
98. Ср. Plat. Tim. 31b, 32b.
99. *Седмица не принадлежит ни одной из этих разновидностей*: Иоанн Лид (Mens. 14–15) возводит эту идею к Филолаю. Ср. Leg. II 15; Mos. II 210; QG II 12; Spec. II 56; Her. 170, 216. Пифагорейцы отождествляют добродетели числа семь с Афиной, см. Io. Lud. Mens. 48, 2–5.
100. *Философы уподобляют это число... деве Нике*: об отождествлении Афины и Ники, см. Soph. Phil. 134; Eur. Ion 454 sq., 1528 sq. В других текстах, см., например, Her. 63, отсутствие матери является символом жизни ра-

зума в Боге, так как женское начало связано с чувственным. Ср. Mos. II 209–10.

В движении — становление: имеется в виду становление чувственных вещей, которое следует отличать от умопостигаемого становления Логоса, «Первенца» Божия. Ср. Conf. 63.

101. *Движения планет*: принято чтение Кона (PCW): *πλανήτων κινήσεις*.

Семь... производит двадцать восемь: т. е. $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 28$.

Число совершенное, равное своим составным частям: совершенное число равно сумме своих делителей: $28 = 1 + 2 + 4 + 7 + 14$.

102. Чтобы понять это место, следует восстановить отсутствующие связи.

У Ямвлиха (Theol. Arithm. 58, 15) читаем: *Числа, которые идут от монады к четверице, являются десятирицей в потенции, а десятирица тождественна им в действии. Однако семь есть среднее арифметическое между четверицей и десятирицей и, следовательно, оно в некотором роде является средним между двумя десятирицами, одной в потенции, другой в действии, поскольку оно есть половина суммы обеих*. Таким образом, четверица заключает в себе семь, будучи десятирицей в потенции. Она является десятирицей в потенции, так как сумма ее элементов $1 + 2 + 3 + 4$ равна десяти. Итак, мы видим, что развертывание потенции четверицы являет четыре предела и три интервала, с которыми Филон соотнес четыре границы и три измерения вещественного мира. Возможно, Филон намеренно опустил эту связующую часть. Действительно, в результате подобного рассуждения седмица становится средним арифметическим; однако понятие *среднего, μέσότης*, ведет к понятию *инструмента и связующего звена, ὄργανον καὶ ἀρθρον* (Theol. Arithm. 58, 4–5). Поэтому, представив семь как число божественной неизменности, Филон уже не мог рассматривать его как инструмент. Арнальдес (PAPM, ad loc.) предлагает развернуть аргументацию этого отрывка таким образом:

1) в чувственном мире, взятом изолированно, без мира умопостигаемого, сумма $3 + 4 = 7$ не находит применения, поскольку она символизирует соединение телесного и бестелесного, чувственного и умопостигаемого;

2) однако семь есть то, что доводит тела до совершенства. Следовательно, нужно найти это число каким-либо образом в их составе;

3) четверица, четыре предела и три интервала которой соответствуют четырем границам и трем измерениям твердого тела, есть десятирица в потенции;

4) однако семь есть среднее арифметическое между четырьмя и десятиью. Следовательно, оно играет определенную роль при завершении мира, переходе от потенции (четыре) к действию (десяти). Этот член рассуждения умалчивается;

5) следовательно, будучи десятиью в потенции, четыре заключает в себе и число семь;

6) в заключение, посредством четырех пределов и трех интервалов четверицы, которым они соответствуют, четыре границы и три измерения, определяющие твердые тела, заключают в себе число семь.

104. Этот отрывок приводится Климентом Александрийским (Strom. VI 144). Здесь дан перевод В. Латышева.

106. *Третье число... дает четырехугольник*: имеется в виду геометрическая прогрессия от единицы со знаменателем 2, в которой третий по счету элемент равен 4, т. е. 1, 2, 4.

Четвертое [число дает] куб: имеется в виду геометрическая прогрессия от еди-

ницы со знаменателем 2, в которой четвертый по счету элемент равен 8, т. е. 1, 2, 4, 8.

Седьмое [число дает] куб и четырехугольник: имеется в виду геометрическая прогрессия от единицы со знаменателем 2, в которой седьмой по счету элемент равен 64, т. е. 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64.

108. *Арифметическая пропорция*: т. е. имеет место арифметическая прогрессия с разностью 3.

Геометрическая пропорция: т. е. имеет место геометрическая прогрессия со знаменателем $4/3$.

110. *Гармоническая пропорция*: Феон Смирнский, Анатолий и Ямвлих строят обыкновенно эту пропорцию на шестерице, *хата́ ё́ѡда*. Какую связь эти термины имеют с седмицей? Здесь, вслед за Ямвлихом (Theol. Arithm. 65 sq.), следует ввести число 35, то есть произведение семи и пяти. Это произведение представляет собой также сумму кубов двух первых чисел 2 и 3, т. е. $8 + 27 = 35$, и сумму трех первых совершенных чисел $1 + 6 + 28$. Число 35 является, таким образом, ключом. Действительно, если сложить четыре числа гармонической пропорции: 6, 8, 9, 12, то получится 35 (то есть 7×5). Подобным образом, если сложить два первых, 6 и 8, получится 14 (то есть 7×2); и если сложить два последних, получится 21 (то есть 7×3). Таким образом, везде проявляется число 7.

116. Речь идет о Пасхе, празднуемой 14 нисана, и о празднике Кушей, который бывает 15 тишри. Это двойное попадание на седьмой месяц объясняется Коном (PCW) по отношению к исчислению иудейского года. Согласно древнему исчислению, год начинался месяцем нисаном, а осеннее равноденствие попадало на тишри, седьмой по счету месяц. Согласно же гражданскому летоисчислению, год начинался месяцем тишри, а весеннее равноденствие попадало на нисан, седьмой по счету месяц. Прибегая к двум годам иудейского календаря, Филон скрывает тот факт, что для того, чтобы оба равноденствия попали на седьмой месяц, нужно посчитать два раза и первый, и последний. Но если подобное ухищрение и становится менее заметным с римским календарем, оно все равно имеет место. Кроме того, иудейская система, основанная на лунном месяце, представляет одну сложность: каждые три года приходится добавлять тринадцатый месяц.

117. *Естественная склонность*: *φυσική συμπάθεια*, вероятно, следует понимать в смысле тех отношений, которые устанавливаются между небесными сущностями, самыми чистыми из видимых, и земными; в этих отношениях вторые зависят от первых, ср., например, § 26, 46, 59–61. С другой стороны, возможно, здесь присутствует аллюзия на учение Посидония о всеобщей космической «симпатии».

Логос седмицы: ср. § 43.

119. *Как сказал Платон*: в «Тимее» (75d) речь идет не о *смертном* и *нетленном*, а об *ἀναγκαῖα*, *необходимом*, и *ἀρίστη*, *наилучшем*, которые соответственно входят и выходят через рот. Оппозиция *необходимое* — *наилучшее* отсылает к противопоставлению *ἀνάγκη*, *необходимость* — *νοῦς*, *ум*, ср. Plat. Tim. 48a, которое Филон здесь игнорирует. Ссылка на имя Платона в выражении, которое Платону не принадлежит, с одной стороны, может быть литературным украшением, ср. QE II 18, с другой стороны, — развитием платоновской идеи о смертной и бессмертной частях души, которым у Филона в таком случае соответствует тленное входящее и нетленное исходящее, ср. Tim. 69c, 72d, 90b–c (см. Runia D. T. Op. cit. p. 275).

121. *Разновидностей звука...* *семь*: имеются в виду звуки классической фонетической системы древнегреческого языка, распределенные по признакам ударения, придыхания и долготы. Эта же система могла распространяться в грамматической теории и на фонетику других языков, ср. Ios. Ap. I 83.
122. *Движений...* *семь*: ср. Plat. Tim. 34a.
124. *Также и Гиппократ*: эта фраза, вероятно, является глоссой, поскольку присутствует только в рукописи М (*Laurentianus* X 20).
- Худосочия*: ἐκ δυσκρασίας τῶν ἐν ᾧ τὴν δύναμειν — неправильного смешения телесных соков, см. комм. к Conf. 184.
127. Здесь Филон возводит греч. ἐπτά, *семь*, к σεβασμός, *почитание*, и σεμνότης, *значительность*. Для установления этимологической связи ему необходимо «восстановить» в ἐπτά звук «s», обозначаемый «сигмой», что удается путем возведения ἐπτά к латинскому septem.
- Те, кто изначально дал вещам имена*: вероятно, имеется в виду теория о нарекении имен, сформулированная у Платона (Crat. 388d–390a).
128. *Угрозы...* *наставления*: ср. Decal. 96–101; QG II 41; Leg. I 2–7.
129. *Сия книга возникновения*: древнееврейский текст Быт. 2:4–5 в спорной своей части означает, по-видимому, следующее: *В тот день, когда Бог создал небо и землю, и [когда] всякий полевой кустарник еще не появился на земле и всякая полевая трава еще не выросла*. Нет причин полагать, что переводчики LXX не поняли смысл оригинального текста, однако, ими избран такой способ передачи древнееврейской конструкции, что классический греческий синтаксис оставляет возможность иной интерпретации, и даже провоцирует ее. Так, в последовательности ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πάντῃ χλωρὸν ἄγρου πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἄγρου πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι элементы πάντῃ χλωρὸν и πάντα χόρτον могут быть интерпретированы скорее как прямые дополнения к ἐποίησεν, *создал*, а не как логические подлежащие в субстантивированных конструкциях с глаголами γενέσθαι и ἀνατεῖλαι. Последнее, по-видимому, имели в виду переводчики, однако Филон, избирая грамматически более простое чтение, с очевидностью принимает первый вариант, понимая это предложение так, как отражено в тексте перевода. Такое прочтение библейского текста — преднамеренное или в самом деле единственно приемлемое для Филона — подтверждает первенство умопостигаемого мира идей перед чувственным его воплощением.
130. *Идеи и меры*: см. комм. к § 20.
132. Весь этот отрывок напиминает вопросы, обсуждаемые в «Тимее» (60b), об отношении между землей и небом и, возможно, частично отражает стоические спекуляции о разных видах смесей, ср. SVF II 471: παράθεσις, μίξις, κράσις, σύγχυσις. Союз земли и неба, производя новые качества, является, видимо, σύγχυσις. Соединяющее дыхание — также стоический элемент. Вместе с тем, Филон создает систему, которая не зависит от каких-либо учений об элементах как таковых. То, что рассматривает Филон, не есть элемент «земля» или элемент «вода». Речь идет о земле и воде, данных в чувственном опыте.
- Ничто...* *не образуется без влажной сущности*: идеи Фалеса.
133. *Сочетая слова мать и земля*: в имени *Деметра* содержится, кроме слова μήτηρ, *мать*, дорическая форма δᾶ, *земля*.
- Не земля женщине...* *уподобляется*: см. Plat. Men. 238a.
- Всематерь*: ср. Aesch. Prom. 90; Orphicorum fragmenta, 168, 27.
- Плодоносная*: ср. Aristoph. Ran. 382.

Всedaрящая: ср. Aristoph. Av. 971.

134. *Огромная разница*: в тех случаях, когда перед Филоном не стоит задача согласовать в деталях два библейских пассажа о сотворении человека, Быт. 1:26–27 и Быт. 2:7, его интерпретация «двойного» создания в целом не провоцирует вопросов: и телесный, и бестелесный человек был сотворен в шестой день; как творение по образу Божию, так и вдыхание Божественного Духа указывают на богоподобную часть человека, «ум» или рациональную душу, ср. Fug. 71–72; Det. 80–86; Plant. 18–20; Neg. 56. Однако в детализированных комментариях на «двойное» творение Филон разделяет создание человека небесного и земного, ср., например, Leg. I 31. И в таком случае возникает вопрос, как соотносятся эти творения. В отношении нашего трактата можно констатировать, что логос, посредством которого человек уподоблен Богу, см. § 69, есть то же самое, что и Дух, который вдыхается через лицо, ср. § 139. Это, по-видимому, означает, что в Быт. 1:26–27, по мысли Филона, был создан чистый ум, который, согласно Быт. 2:7, и соединяется затем с телесностью. В таком случае следует усматривать весьма определенную параллель с «Тимеем», где сперва платоновский демиург сам создает божественную и водительствующую часть человека, см. 41d, а затем *молодые боги* создают тело и прибавляют иррациональную часть души, см. 42d–e.

Ни мужского, ни женского пола: ср. § 76.

135. *Из земляной сущности... взяв персть...*: ср. Neg. 57. О земле и воде в ом же смысле, см. Spec. I 263–266. Чаше Филон говорит о четырех элементах, составляющих человеческое тело, см. комм. к § 146.

Колония: ἀποικία — термин, широко употребляемый Филоном как в прямом, так и в переносном значении.

Бессмертным по своему разуму: мысль о бессмертии разумной части человека встречается у Филона повсеместно (см., например, § 77, 154, также Somn. II 70; QG III 11; Neg. 275–283), несмотря на то, что в законодательстве Моисея об этом нигде прямо не говорится.

136. *Зачинатель... рода*: следует рассматривать ἀρχηγότης в связи с ἀποικία предшествующей фразы. Собственное значение этого слова — *глава колониальной экспедиции*.

137. *Дом или священный храм разумной души*: ср. Mut. 21; Mos. I 27; Decal. 60.

139. *Владычествующее, охраняемое чувствами*: Платон описывает сердце как *помещение стражи, доуφωρικὴν οἴκησιν* (Tim. 70b). Вероятно, в этом следует видеть источник одного из наиболее излюбленных образов Филона — царских *телохранителей, доуφωροι*, при этом царю соответствует ум, телохранителям — чувства, ср. Leg. III 115; Spec. IV 92; Det. 33, 85; Conf. 19; Somn. I 27, 32; Spec. III 111, IV 123. Те же образы присутствуют в текстах среднего платонизма, ср. Cic. Leg. I 26, Alc. XVII 4, Gal. Plac. Hipp. et Plat. II 4, 17, Procl. in Tim. I 33, 31.

Логос Бога лучше самой красоты: красота Логоса превосходит красоту всякой естественной природы, а следовательно, и красоту идей, которые в нем рождены и которые он упорядочивает и содержит своей собственной силой, что и сообщает идеям их красоту. Эту красоту Бог непосредственно даровал человеку. Ср. §§ 20, 24, 31, 69, 139, 143, 146.

143. *Установление... божественный закон*: Филон, как видно, усматривает этимологическую связь между словом θεσις, *установление*, и θεός νόμος, *божественный закон*.

144. *Уподобление... Богу*: Платон говорит о ὁμοίωσις θεῷ, *уподоблении богу*, в «Тез-

- тете» (176а; ср. Fug. 63), «Государстве» (500с), «Тимее» (god). В последнем случае под божеством имеются в виду небесные тела, и уподобление непосредственно связано с *целью, τέλος*, человеческой жизни. Как видно, Филон имеет в виду непосредственно Бога в качестве объекта уподобления, а не небесные тела; последние, как разумные божественные природы, общаются с человеком.
146. *По телесному устройению [человек сродственен] всему миру*: в «Тимее» (42е–43а) *молодые боги* создают тело человека, заимствуя части от четырех элементов, которые человек по смерти возвращает как долг. Человек, таким образом, есть микрокосм, отличный от макрокосма в том, что соединение элементов в нем временно, а не вечно. Та же концепция (четыре элемента и временность тела), в основном, реализуется у Филона, ср. Нег. 152–153, 281–283; Post. 5; Decal. 31; QG II 61. См. комм. к § 135.
148. *Самосведущий*: по мысли Филона, Адам обладает знанием до того, как вещи получили свои имена. Подлинное знание есть в действительности ведение, находящееся в компетенции зрения. Речь используется для передачи знаний в земном мире; она апеллирует к слуху, а он ниже зрения. Ср. § 53–54, 149; Conf. 140.
150. *Самые четкие впечатления*: имеется в виду стоическая концепция восприятия, в которой *φαντασία, впечатление*, определяется как *отпечаток в душе*, ср. SVF I 58, а сама душа, на которую в момент рождения еще не наложились отпечатки, уподобляется чистому листу папируса, ср. SVF II 83.
- Природы одновременно высказывались и постигались*: возможно, речь идет о так называемом каталептическом, или постигающем, впечатлении, отличающемся особой ясностью, отчетливостью и убедительностью, ср. SVF II 53.
152. Ср. Plat. Symp. 191а, 192е–193а, Tim. 91а–b. Если у Платона мужчины, души которых при втором рождении переходят в женщин, уже являются *деилой, трусами, и адилой, беззаконниками* (Tim. 90е), то у Филона началом беззаконий и преступлений становится само возникновение женщины и обоюдное влечение полов.
154. [*Древо*] *познания*: в Септуагинте слову «познания» соответствует *γινωστόν*, прилагательное, которое с точки зрения классической литературной нормы неуместно в таком сочетании и было бы неуместно в тексте Филона, поскольку необходимое активное значение не свойственно такой морфологической модели. Все манускрипты, кроме М (*δριστηκού*), дают вариант *γινωστικού*, соответственно, корректура Вендланда – *γινωδιστικού*. Если принятая Филоном замена *γινωστόν* Септуагинты на любой из этих вариантов есть характерный эпизод, возникающий при переходе от системы языка Септуагинты к аутентично греческому, с соответствующим изменением значения, то подстановка любого из приведенных в рукописях вариантов не влечет сколько-нибудь серьезных различий в понимании этого места.
- Среднее разумение*: под *μέση φρόνησις*, вероятно, имеется в виду стоическое понятие *разумение, φρόνησις*, определяемое как знание блага, зла (и безразличного), а также того, что следует и чего не следует делать. Разумение, таким образом, обращено в две стороны и поэтому является «средним», ср. Diog. Laert. VII 92; SVF II 174; III 62.
163. *Офиомах: όφιομάχης* – от *όφis, змей*, и *μάχομαι, сражаться*. Отсюда *кузнецик* – символ борьбы со змеем. Он не ползает на животе, но прыгает по земле. Поэтому книга Левита (12:20–23) не относит его к нечистым животным.
166. Употребленные здесь понятия: *αἴσθησις* (*чувство*), *ἡγεμονικὸς νοῦς* (*влады*

чувствующий ум), τύπος (печать), φαντασία (впечатления), κατάληψις (постижение) — отражают стоические гносеологические воззрения. Филон несколько упрощает стоическую схему приобретения знания, не говоря об акте разумной оценки впечатлений, который передается термином συγκατάθεσις, согласие, одобрение.

171. Мир един...: ср. Plat. Tim. 32c, 55d.

Беспрдельное множество... беспрдельны: ἄπειρος обозначает одновременно беспрдельный и неопытный, неискушенный, вследствие чего возникает не поддающаяся переводу игра слов, ср. Plat. Tim. 55d.

172. Возможно, в этом замечании, адресованном эллинскому читателю, следует видеть призыв обратиться к учению Моисея и жить по его законам.

О ХЕРУВИМАХ, О ПЛАМЕННОМ МЕЧЕ И О ПЕРВОЙ ТВАРИ, РОДИВШЕЙСЯ ОТ ЧЕЛОВЕКА, КАИНЕ

(1) «И изгнал Адама и поставил напротив сада Едемского Херувимов и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3:24). Теперь он говорит «изгнал», тогда как прежде сказал «выслал» не потому, что случайно употребил эти слова, но, напротив, потому что сознавал, к каким вещам применяет их в непосредственном и прямом значении.

(2) Дело в том, что высланному не запрещено когда-нибудь возвратиться, а изгнанный Богом терпит вечное изгнание: ведь тому, кто еще не властно захвачен пороком, раскаявшись, дано вернуться, как в свое отечество, к добродетели, от которой он отпал, но тому, кто угнетен и побежден сильной и неисцелимой болезнью, неизбежно приходится испытывать скорби, бессмертные до скончания века, будучи низвергнутым в место селения нечестивцев, чтобы терпеть одно только постоянное горе. (3) Вот и Агарь, среднее образование, выступающее в кругу общих дисциплин, мы видим дважды уходящей от Сарры, властвующей добродетели, но обращающейся на прежний путь один раз. Вначале ее не прогоняли, но, убежав сама, она возвращается в господский дом после встречи с ангелом, который есть божественный разум (слово) (Быт. 16:6), в другой же раз — изгоняется, насовсем и без возврата (Быт. 21:14).

(4) Нужно, однако, сказать о причинах и первоначального бегства, и последующего вечного изгнания. Пока они еще не были переименованы, то есть не претерпели решительной перемены на пути изменения к лучшему устройству души, но Аврам, отец надземный, был еще привержен воздушной философии происходящего в воздухе и надземной — существующего в небе, которую математика выделяет в качестве основного вида физиологии, (5) а Сара, «символ моей власти», — ведь ее имя значит «власть надо мною» — не успела, переменившись, стать родовой добродетелью, ведь род — весь нетленен, но рассматривалась в числе добродетелей, которые отчасти и по виду, и одна и та же была и разумением во «мне» и скромностью, и храбростью, и справедливостью в том же са-

мом смысле, а эти добродетели — тленны, поскольку тленен и «я», их вместилище, (6) Агарь, среднее и всеобщее образование, хотя и будет стремиться убежать от суровой и печальной жизни любящих добродетель, снова вернется к ней, пока еще, впрочем, бессильной обладать родовыми и нетленными вершинами и все еще держащейся за частичное и видовое, а в таких условиях «среднему» оказывается предпочтение перед «высшим».

(7) Но когда Аврам вместо исследователя природы станет уже мудрецом и человеком, преданным Богу, и переименуется в Авраама, что переводится как «избранный отец звука» (ведь произнесенное слово (разум) звучит, а отец слова — избранный ум праведного), а Сара вместо «моей власти» станет Саррой, с именем, означающим «властвующая», что означало, что вместо видовой и тленной добродетели она стала родовой и нетленной, (8) и когда воссияет родовое счастье, Исаак, который, когда прекращается обыкновенное у женщин (Быт. 18:11) и умирают страсти радости и веселья, предается не без серьезности забавам — не ребяческим, но божественным, — тогда будут изгнаны названные именем Агари предварительные дисциплины, и будет изгнан знаток их сын, именуемый Измаил.

(9) Они сгинут в вечных скитаниях, ибо решение об их изгнании утверждает Бог, когда приказывает мудрецу слушаться сказанного Саррой, а она говорит прямо: «Изгнать эту рабыню и сына» (Быт. 21:10). Повиноваться же добродетели прекрасно, тем более, когда ее решение таково, что совершеннейшие природы весьма отличаются от средних состояний и что мудрость чужда софистике: софистика, стараясь сформировать ложное мнение, которое оскверняет душу, радуется о правдоподобном, тогда как мудрость, поскольку заботится об истинном, приносит великую пользу мысли — знание правильного разума.

(10) Так что же мы удивимся, если и Адама, ум, заболевший неисцелимой болезнью — безрассудством, Бог навсегда изгнал из места добродетелей, не позволив ему когда-либо вернуться, если и того, кто во всем знаток и мать его, обучение предварительным дисциплинам, Он изгоняет и удаляет от мудрости и мудреца, которым нарицает имена Авраам и Сарра.

(11) Тогда и пламенный меч и Херувимы поселяются напротив Едемского сада. Слово же «напротив» говорится либо о враждебно противостоящем, либо о стоящем перед теми, кто

выносит суждение, как подсудимый стоит перед судьей, либо о дружественном, [которое расположено так] ради его осмысления и лучшего усвоения в результате более внимательного рассмотрения, как модели картин и статуй перед художниками и скульпторами.

(12) Пример враждебного противопоставления — это сказанное о Каине: «И пошел он от лица Господня и поселился в земле Нод напротив Едема» (Быт. 4:16). Нод же переводится как «волнение», а Едем — как «нега», и первое — символ порока, приводящего душу в смятение, а второе — добродетели, доставляющей ей благострастие и негу, отнюдь не изнеженность, возникающую от неразумного претерпевания удовольствия, но сопровождаемую величайшей легкостью радость без трудов и скорбей. Однако, (13) когда мысль отходит от представления о Боге, держаться которого было прекрасно и полезно, сразу же неизбежно приходится по образу плывущего в море корабля, обуреваемого сильными противными ветрами, носиться туда и сюда, получив в удел вместо родины и дома <волнение и> смятение, что совершенно противоположно устойчивости души, которую создает радость, носящая имя Едема.

(14) Пример находящегося напротив ради вынесения суждения — это прелюбодеяние той, которую возревновали. Сказано: «И поставит священник жену напротив Господа и обнажит голову ее» (Числ. 5:18). Разберем же, что он хочет этим показать. Должное часто не делается должным образом, а не-надлежащее порой происходит надлежаще. Например, отдача залога, если она совершается не с честным намерением, но либо ради убытка того, кто его забирает, либо чтобы коварно притвориться, что не было другого, более важного договора, то надлежащее дело исполняется не должным образом. (15) А когда врач не говорит правды пациенту, решив дать ему ради его же пользы рвотное, или прооперировать, или прижечь, и делает это, чтобы, заранее представив себе страдания, больной не убежал от лечения или же, обессилев, оказался неспособен его выдержать; или когда мудрец лжет врагам ради спасения отечества, боясь, как бы от правды не усилились позиции противника, то ненадлежащее дело делается должным образом. Поэтому Моисей и говорит: «Праведно исполняйте правду» (Втор. 16:20), подразумевая, что возможно это делать и неправедно, когда вершащий справедливость подходит к делу не с честным намерением.

(16) Поскольку, стало быть, то, что говорится или делается в открытую, всем известно, а мысль, которая побуждает и говорить то, что говорится, и делать то, что делается, — неизвестна, но неясно, находится ли она в здравии и чиста ли она, или же страдает, очерненная многочисленной скверной, и ни один рожденный не в состоянии распознать скрытое в сердце намерение, но один только Бог, почему и говорит Моисей, что «скрытое известно Господу Богу, а открытое — рождению» (Втор. 29:29), (17) то священнику и пророку разуму приказано «поставить напротив Бога» душу с открытой головой (Числ. 5:18), то есть так, чтобы оказалось обнажено ее главное воззрение и раздета мысль, которой она руководствовалась, чтобы, пройдя суд пристальнейшего взгляда неподкупного Бога, она либо была изобличена, монета фальшивая, в подспудном притворстве, либо, если непричастна никакому греху, омылась бы от направленной против нее клеветы, имея свидетелем [чистоты] Того, Кто один только может увидеть душу обнаженной.

(18) Итак, стоящее напротив ради вынесения суждения — таково, а ради усвоения — это то, что сказано о всемудром Аврааме, ведь он говорит: «Авраам же еще стоял напротив Господа» (Быт. 18:22). Доказательством же того, что речь идет об усвоении, служат следующие за этими слова: «Приблизившись, он сказал» (Быт. 18:23), ибо отчуждающемуся пристало отходить и разъединяться, а усваивающему приближаться. (19) Остановиться же и обрести необратимую мысль значит ходить близ силы Бога, поскольку божественное — необратимо, а возникшее — по природе переменчиво. Если, стало быть, кто-либо, обуздав любовью к знанию свойственное рождению [хаотическое] движение, принудил его остановиться, то да не скроется от такого человека, что он близок к божественному счастью. (20) А Херувимам и пламенному мечу Он дает город напротив райского сада по-свойски, не как врагам, которые будут противостоять и сражаться между собой, но как самым близким своим родственникам и друзьям, чтобы от совместного смотрения и постоянного созерцания в силах возникало бы стремление друг к другу, благодаря тому, что щедрый Бог вдыхает в них крылатую и небесную любовь.

(21) Теперь же следует рассмотреть, на что указывают Херувимы и обращающийся пламенный меч. Итак, возможно, что [Моисей] аллегорически представляет движение мирового неба. Дело в том, что небесные сферы движутся в противо-

положных друг другу направлениях: одна — неблуждающим движением тождественного вправо, а другая — блуждающим движением иного влево. (22) Внешняя сфера, так называемых неблуждающих звезд, — одна, которая и вращается по одному и тому же периоду с востока на запад, а внутренних сфер, планетных, — семь, и их движения, добровольное и вынужденное, противоположны и при этом парны. И недобровольное их движение подобно движению неблуждающих звезд, ибо каждый день можно видеть, как они идут от восхода к закату, а собственное им движение — это движение с запада на восток, по которому условлено принимать периоды обращения семи звезд и длину времени: равную для равных периодов, которые носят имена Солнца, Венеры и Меркурия (ведь три планеты с равной скоростью — именно эти), и неравную, однако пропорциональную в отношении друг друга и тех трех, для неравных.

(23) Итак, одна из двух частей Херувимов — это внешняя, предельная в мировом небе, окружность, в которой неблуждающие звезды танцуют постоянно-однообразный, поистине божественный танец, не покидая места, на которое породивший Отец поставил их в мире. Другая же часть — это сфера, содержащаяся внутри, разделив которую на шесть частей, Он создал семь пропорциональных друг другу кругов, сочетав с каждым из них по планете. (24) И поместив [каждую] звезду в своем круге, как седока на повозке, Он, опасаясь неладного управления, ни одному из седоков не вверил вожжей, но все их сосредоточил у Себя, посчитав, что гармоничный порядок движения лучше всего будет обеспечен именно таким образом, ибо все, что с Богом, заслуживает похвалы, а что без Бога — порицания.

(25) Это один из способов аллегорического толкования Херувимов. Что же касается меча, пламенного и обращающегося, то надо полагать, что он символизирует их движение и вечное кружение мирового неба. Однако, согласно другому варианту, Херувимы, возможно, означают каждую из полусфер, ведь [Моисей] говорит, что они стоят лицом к лицу, склоняясь крыльями к крышке (Исх. 25:19), как и полусферы находятся напротив друг друга и склонены к земле — середине мира, которая их и разделяет. (26) Она же — единственная незыблемо стоящая часть космоса, точно названа древними Гестией. Это название указывает на то, что гармоничнейшее вращение каждой из полусфер совершается вокруг чего-то прочно утвер-

жденного. А пламенный меч — это символ солнца, ибо оно, будучи огромным сгустком огня, оказывается самым быстрым из всего сущего, так что за один день обходит весь космос.

(27) Но некогда я слышал речь со смыслом еще более глубоким. Ее произносила моя душа, которая часто вдохновляется и прорицает о вещах, в которых несведуща. Ее-то я и перескажу, если смогу припомнить. Говорила она мне, что у по сути сущего единым Бога есть две верховные и первые силы — благодать и власть. Благодатью Он мир породил, а властью порожденным управляет, третье же — их объединяющий и между ними посредничающий разум (слово), ведь благодаря разуму Бог и правитель, и благ. (28) Итак, Херувимы — это символы двух сил, владычества и благодати, а пламенный меч — символ разума. Ибо разум — это наибыстрейшее движение и теплота, и в особенности таков разум Причины, потому что и Сама Она, упреждая, все предвосхищает и прежде всего мыслится и во всем обнаруживается.

(29) Прими же, мысль, неискаженный отпечаток с каждого из Херувимов, чтобы, въяве научившись тому, что есть власть и благодать Причины, ты собрала бы плоды со счастливого дела. Ибо ты сразу познаешь и то, как сходятся и сливаются неслитные силы, то есть, как Бог бывает благим, когда обнаруживается достоинство власти, и как владыкой, когда обнаруживается благодать. А в результате ты приобретешь порождающиеся от этого добродетели — благосклонность к людям и страх Божий, причем не такую благосклонность, которая доставляет тебе удовольствие, оттого что ты говоришь с ними свысока, — ибо ты знаешь, как велико владычество Царя; и не такой страх, когда ты ожидаешь чего-то нежеланного, разучившись надеяться на лучшее, — ибо ты знаешь, что великий и щедролюбивый Бог кроток.

(30) Пламенный же меч потому, что им должен сопутствовать теплый и огневидный разум — мера всех вещей, — который никогда не прекращает двигаться со всей возможной скоростью, избирая прекрасное и избегая его противоположности.

(31) Не видишь разве, что и мудрец Авраам, когда начал все мерить по Богу и ничего не оставлять возникшему, получает подобие пламенного меча — «огонь и нож» (Быт. 22:6), потому что он старается от себя отсечь и сжечь все смертное, чтобы, воспарив обнаженной мыслью, подняться к Богу? (32) А вот Валаама — легкомысленный народ — Моисей выводит бе-

зоружным, [то есть] не состоящим на службе и дезертиром, ибо он знает о войне, которую душе надлежит вести за знание. Валаам ведь говорит ослице, которая означает неразумный жизненный выбор и на которой восседает всякий безрассудный человек: «Если бы у меня в руке был меч, то я теперь же убил бы тебя» (Числ. 22:29). И величайшая благодарность Мастеру, что Он, зная безумие глупости, не дал ей, как нож сумасшедшему, силу слов, чтобы она не могла причинить большого и незаслуженного вреда всем встречным.

(33) А Валаам сетует на то, что всегда составляет предмет безрассудных жалоб любого неочистившегося человека, который ведет жизнь купца или земледельца, или какую-нибудь другую из тех, что состоят в добывании средств. Пока на каждом из этих путей ему встречаются благоприятные события, то, радостно оседлав [ослицу], он катается на ней и, крепко держась, не отпускает поводьев, вовсе не считая нужным остановиться. (34) Напротив того, он упрекает в недоброжелательстве и зависти тех, кто советует ему отступить и умерить свои желания ввиду неопределенности будущего: эти люди, говорит он, дают ему такой совет не потому, что заботятся о нем. Когда же случается нежданное несчастье, то к этим людям он начинает относиться как к благим прорицателям, которые знают, как обезопаситься на будущее, а обвиняет то, что вовсе не является причиной никакого зла, — сельское хозяйство, торговлю, другие профессии, которыми он считал достойным заниматься ради обогащения.

(35) А они, хотя и лишены органов речи, самими делами говорят еще убедительнее, чем языком. «Разве не мы, — скажут они, — о клеветник, те самые, на которых ты заносчиво восседал, как на подъяремных животных? Неужели из простого презрения мы принесли тебе неудачу в делах (ср. Числ. 22:30)? Посмотри на стоящий напротив Божественный разум (слово) — вооруженного ангела (Числ. 22:31), по действию которого совершается добро и зло. Видишь ли его? (36) Так что же ты теперь нас обвиняешь, если прежде, когда дела твои процветали, ни разу не упрекнул? Ведь мы остались тем, чем были, и ни одной черты не изменили в своей природе, а вот ты возмущаешься неразумно, ибо пользуешься неправильными критериями: ведь если бы ты с самого начала понял, что не дело, которым ты занимаешься, — причина наступления бла-га или зла, но правитель и кормчий мира — божественный ра-

зум (слово), то легче бы переносил то, что тебе выпадает, перестав клеветать на нас и приписывать нам то, чего мы не можем. (37) И если, прекратив войну и рассеяв сопутствующие ей тревогу и уныние, он снова возвестит мирную жизнь, то ты радостно и весело протянешь нам руку, притом что мы остались такими же, какими и были.

А мы ни от благосклонности твоей не превозносимся, ни если гневаешься, не печалимся, ибо знаем сами о себе, что не являемся причиной ни блага, ни зла, даже если у тебя и сложилось о нас такое мнение. Разве что только и причиной удачного плавания или случающихся иногда кораблекрушений не считать море, а не различия в направлениях и силе ветров, которые порой дуют умеренно, а порой увлекают мощнейшим порывом. (38) Ведь, притом что любая вода сама по себе от природы спокойна, если возникает ветер, попутный курсу движения, то сбрасываются все рифы, и корабли на полных парусах достигают гаваней, если же ветер внезапно обрушивается во встречном направлении, то он начинает сильно колебать и сотрясать корабль и переворачивает его. А непосредственной причиной события оказывается ни в чем не повинное море, потому что все видят, что оно либо пребывает в спокойствии, либо волнуется, в зависимости от того ослабевают или неистовствуют ветры».

(39) Я полагаю, что в результате всего сказанного стало достаточно ясно, что природа, создав в помощь человеку могущественнейшего союзника — разум (слово), являет счастливым и поистине разумным того, кто умеет им правильно пользоваться, и неразумным и несчастным того, кто не умеет.

(40) «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала и родила Каина, и сказал(а): приобрел(а) я человека от Господа. И еще родила брата его Авеля» (Быт. 4:1–2). О ком Законодатель свидетельствует как о добродетельных, а это Авраам, Исаак, Иаков, Моисей и все подобные им, тех он не выводит познающими жен. (41) Поскольку мы говорим, что жена — это образно представленное ощущение, а знание возникает в результате отчуждения от ощущения и тела, то влюбленных в мудрость он покажет скорее отвергающими ощущение, чем избирающими его. И скорее всего, это правильно, ведь их сожительницы женщины — на словах, на деле же — добродетели: Сарра — властвующая и предводительница, Ревекка — усердие в прекрасном, Лия — отвергнутая и подвизающаяся в постоянном упраж-

нении, которое отвергает и от которого отворачивается со словами отречения всякий безрассудный человек, Сепфора, жена Моисеева, — поднимающаяся с земли на небо и постигающая тамошние божественные и блаженные природы, имя же ее означает «птица».

(42) Прежде же чем мы будем говорить о том, как беременеют и рожают добродетели, пусть суеверные заткнут свои уши или отойдут подальше, ибо мы обучаем божественным таинствам достойных священнейших таинств мистов, а таковыми являются те, кто смиренно упражняется в истинном и лишнем всяких прикрас благочестия. Но мы не будем открывать священные тайны тем, кто находится во власти неисцелимого зла и измеряет чистоту и святость не чем иным как только напыщенностью выражений, мелочной приверженностью к словам и диковинностью обычаев.

(43) Начинать же таинство следует так. Муж с женой, мужчина с женщиной сходятся, следуя природе, с тем, чтобы вступить в детородное общение. А добродетелям, порождающим много совершенного, не положено иметь дело со смертным мужем, однако если они не примут плод от кого-либо другого, то никогда не забеременеют сами собой. (44) Тогда кто же тот, кто сеет в них прекрасное, если не Отец сущего, невозникший и все порождающий Бог? Итак, сеет Он, а Его собственное порождение, которое Он засеял, дается в дар, ибо Бог ничего не рождает для Самого Себя, поскольку ни в чем не имеет нужды, но все — для того, кто просит о том, чтобы это стяжать.

(45) Надежным поручителем в том, что говорю, я представлю священнейшего Моисея: он ведь показывает Сарру беременной в тот момент, когда она в одиночестве, и на нее призывает Бог (Быт. 21:1), рождает же она уже не тому, кто на нее призрел, но тому, кто стремится достичь мудрости, а сему имя Авраам. (46) Еще нагляднее он учит этому на примере Лии, когда говорит, что Бог отверз ее утробу (Быт. 29:31), отверзать же утробу есть дело мужа, и она, зачав, родила — не Богу, ведь Он и один Сам Себе довлеет и совершенно ни в чем не нуждается, — но принимающему на себя тяжкие труды ради прекрасного Иакову, так что [получается], что добродетель принимает божественные семена от Причины, а рождает одному из любящих ее, тому, кто будет ею избран из всех женихов. (47) Опять же, после того как всемудрый Исаак помолился

Богу, Ревекка-постоянство становится беременной от умоленного (Быт. 25:21). Помимо же молитвы и просьбы Моисей, взяв в жены крылатую и небесную добродетель Сепфору, находит, что она беременна вовсе не от смертного (Исх. 2:22).

(48) Все это, о мисты с чистым слухом, примите в ваши души как поистине священные мистерии и не разглашайте никому из непосвященных, но, как казначеи, берегите у себя сокровище, состоящее не из золота и серебра, сущностей тленных, но самое прекрасное из всех истинных приобретений — знание о Причине и добродетели, и третьем, рожденном от них обоих. Если же вы встретите кого-нибудь из посвященных, окружите его настойчивыми просьбами, чтобы он не утаился от вас, если знает какое-нибудь новейшее таинство, и не отступайте до тех пор, пока хорошенько ему не научитесь. (49) Вот и я, хотя и был посвящен в великие мистерии боголюбивым Моисеем, когда увидел затем пророка Иеремию и понял, что он не только мист, но и славный иерофант, не замедлил пойти к нему в обучение.

Он же, часто вдохновляемый Богом, изрек от Его лица некое прорицание, которое обращено к самой мирной добродетели и содержит такие слова: «Не домом ли ты нарекла меня и отцем и мужем девства твоего?» (Иер. 3:4). То есть он самым ясным образом показывает, что Бог — это и дом, бестелесное место бестелесных идей, и отец всего, поскольку Он все это породил, и муж мудрости, сеющий для смертного рода семя счастья в благу и девственную землю. (50) Ибо Богу подобает общаться с природой неоскверненной, нетронутой и чистой, поистине девственной, в противоположность тому, как это бывает у нас. Ведь когда люди сходятся для рождения детей, то девственниц это превращает в женщин, когда же с душой начинает общаться Бог, то ее, прежде бывшую женщиной, Он снова делает девственницей, потому что, убрав прочь низкие и немужественные желания, от которых она становилась слаба, как женщина, Он приводит на их место врожденные ей и беспримесные добродетели. С Саррой, например, Он не заговорит до тех пор, пока она не оставит все, что свойственно женщинам и не взойдет в чин непорочной девственницы (Быт. 18:11). (51) Но нельзя, вероятно, исключать и того, что покрыться позором может и девственная душа, в случае если она осквернится неумеренными страстями. Поэтому прорицание предусмотрительно называет Бога мужем не девственницы —

ведь она подвержена изменениям и смерти, — но «девства» (Иер. 3:4), всегда неизменной и постоянной идеи, ибо если качественное по закону природы подвержено возникновению и гибели, то силы, налагающие отпечаток на частное, получили удел бессмертия.

(52) Итак, подобает, чтобы невозникший и неизменный Бог засеивал идеи бессмертных и девственных добродетелей в девичество, которое никогда не изменяет свой образ на образ жены. Так почему же, душа, в то время, как тебе должно соблюдать девичество в дому Бога и изо всех сил прилепляться к знанию, ты отказываешься от этого и с радостью обращаешься к ощущению, которое тебя оскверняет и делает слабой, словно женщину? Вот поэтому-то ты и произведешь на свет порождение всепорочное и всегибельное — проклятого братоубийцу Каина, приобретение, которое не стоило и приобретать: ведь имя Каин значит «приобретение».

(53) Пожалуй, может вызвать удивление тот способ изложения, которым часто пользуется Законодатель, нарушая существующий обычай. Дело в том что, начиная, после рассказа о происшедших из земли, говорить о том, кто первым родился от человеков, о ком перед этим не было сказано вообще ни слова, он говорит, что она родила Каина, так, словно уже не раз произносил это имя, а не теперь только вводит его в употребление. Какого такого, о мастер? Может быть, того, о котором ты нам когда-нибудь что-нибудь рассказывал? (54) Ты же не можешь не знать, как у нас принято давать имена: по крайней мере, чуть дальше, в таком же самом случае ты уже даешь пояснения, говоря, что: «И познал Адам Еву жену свою, и она, зачав, родила сына и нарекла ему имя Сиф» (Быт. 4:25). Стало быть, в гораздо большей степени следовало [так поступить] с перворожденным, который стал для людей началом в череде их рождений друг от друга, то есть сначала прояснить природу рожденного, что это мужчина, а потом дать ему подходящее имя, хотя бы и Каин. (55) Итак, поскольку кажется, что в случае с Каином он нарушил обычный порядок не оттого, что не знал, как следует давать имена, то можно было бы подумать, по какой причине он назвал рожденных от первых людей таким образом: скорее изъясняя имена, чем нарицая их. По моему предположению, причина здесь такова.

(56) Все прочие люди дают вещам имена, отличающиеся от вещей, так что предметы — это одно, а соответствующие им

наименования — другое. У Моисея же нарицание имен — это абсолютное выражение сущности вещи, так что имя сразу же по необходимости оказывается самой вещью и ничем не отличается от того, чему нарицается. То, что я имею в виду, станет, возможно, понятнее и из последующего.

(57) Когда находящийся в нас разум — назовем его Адам, — встретив ощущение, которым, как ему кажется, живет все одушевленное (Быт. 3:20), — а ему имя Ева, — сближается с ним, [стремясь вступить в равноправное общение], а оно как бы залучает в сеть и по законам своего естества, словно добычу, притягивает все воспринимаемое внешними чувствами: глазами — цвет, ушами — звук, ноздрями — запах, вкус — через органы вкуса, и через органы осязания — все тело, то, зачав [все это], оно беременеет и тут же начинает рожать и производит на свет величайшее из душевных зол — мнение. Ведь [ум] возмнил, что все это его собственность — все, что он увидел, услышал, попробовал, понюхал, чего коснулся, — и стал думать, что всего открыватель и творец он сам.

(58) А произошло с ним это не случайно. Дело в том, что было некогда время, когда ум с ощущением не беседовал и ощущения не имел: он был совершенно не таков, как те животные, что живут стадами или группами, но походил на тех, кто живет в одиночку и самостоятельно. В то время, будучи сам по себе, он не касался тела, потому что не имел органа, которым мог бы смотреть вокруг себя и которым впоследствии будет охотиться за внешним. Он был слеп и беспомощен, но только не так, как это представляют себе многие люди, видевшие кого-нибудь с поврежденным зрением: ведь такой ум, лишенный одного ощущения, избыточно обладает другими. (59) Этот же ум оказался без поддерживающих его органов восприятия, на которые он мог бы опереться для устойчивости, ибо он был отрезан от всех способностей ощущения, а потому беспомощен поистине, половина совершенной души, нуждавшаяся в способности, при помощи которой согласно закону природы постигаются тела, неполноценная часть самого себя, лишенная сродного. По этой причине все тела были покрыты крошечным мраком, и ни одно из них не могло предстать взору, ведь ощущения — того, чем каждое должно было быть познано, — не существовало.

(60) Когда же Бог захотел наделить его способностью постигать не только бестелесное, но и твердые тела, то Он воспол-

нил душу до целого, присовокупив другую ее часть к той, что была сделана прежде. Он дал ей нарицательное имя «жена», а собственное — Ева, указав тем самым на ощущение.

(61) Оно же, как только возникло, через каждую свою частицу, словно через некие глазки, стало вливать в ум весь [окружающий] свет и, рассеяв мглу, позволило ему увидеть природу тел отчетливо и предельно ясно, как их хозяину. (62) А он, как человек, озаренный сверкнувшим на заре солнечным светом, или восставший от глубокого сна, или как внезапно прозревший слепой, столкнулся одновременно со всем, что имеет возникновение, — небом, землей, водой, воздухом, растениями, животными, их сложением, качествами, способностями, постоянными и изменяемыми состояниями, движениями, деятельностью, функциями, изменениями, гибелью. И одно из этого он увидел, другое услышал, третье попробовал, четвертое вдохнул, пятого коснулся, и к одним вещам, тем, что доставляют удовольствие, почувствовал склонность, а от других, причиняющих скорбь, отвернулся.

(63) Итак, оглядевшись вокруг и осмотрев и себя самого, и свои возможности, он дерзнул похвалиться той же похвалой, что и македонский царь Александр: ведь и тот, говорят, когда решил, что приобрел власть над Европой и Азией, встав в удобном месте и оглядев все вокруг, сказал: «И там, и там — мое». (64) Тем самым он выказал легкомыслие души ребячливой и неразумной, и в действительности совершенно обыкновенной, а не царской. Но прежде него ум, обретя способность чувственного восприятия и получив с ее помощью представление о всяком виде телесного, преисполнился безосновательного самомнения и возгордился до того, что счел все вещи своей личной собственностью и вообще ничего не приписал кому-либо другому.

(65) Это тот присущий нам образ мысли, который Моисей в своем описании назвал именем Каина, что в переводе означает «приобретение»; тот образ мысли, который исполнен глупости, а вернее, нечестия. Ведь вместо того, чтобы счесть все вещи собственностью Бога, он решил, что они принадлежат лично ему, хотя он и над самим собой не может иметь твердой власти и даже не знает, кем является по сущности. Но раз уж он поверил в ощущения, что они способны овладеть воспринимаемым извне миром, то пусть тогда скажет, как он сможет освободиться от ошибок зрения, или слуха, или любого

другого ощущения? (66) Поистине, эти оплошности всегда неизбежно случаются с каждым из нас, даже если мы особенно старательно напрягаем органы восприятия, ибо вовсе избавиться от естественных источников гибели и от невольного заблуждения очень трудно, а вернее, невозможно, потому что и в нас, и рядом с нами, и вне нас во всем смертном роде существует бесчисленное количество того, что создает ложное мнение. Стало быть, он решил неразумно, что все принадлежит ему, хоть он этим и похвально чванливо. (67) Мне кажется, что и Лаван, сосредоточивающийся на качествах, предоставил Иакову, тому, кто прежде, чем их, видит природу бескачественную, повод посмеяться от души. Это случилось, когда Лаван дерзнул сказать ему: «Дочери — мои дочери; дети — мои дети; скот — мой скот, и все, что ты видишь, это мое [и моих дочерей]» (Быт. 31:43), — ведь, присовокупляя к каждому из этого «мое», он непрестанно говорит о самом себе, и говорит высокомерно.

(68) Дочери, говоришь, — а они суть искусства и знания души, — твои дочери? Каким же образом? Во-первых, разве ты получил их не от ума, который тебя им научил? Ну а потому тебе и свойственно, так же как прочего, лишаться и их, так как ты забываешь их или из-за множества других забот, или из-за тяжких и неисцелимых немощей тела, или из-за predetermined пожилым людям и не поддающейся лечению болезни старости, или же в результате тысячи других обстоятельств, перечислить которые нет возможности.

(69) Ну а дальше? Что касается сыновей, — а сыновья суть отдельные суждения души, — когда ты говоришь о них, что они твои, в здравом ли ты находишься уме, или же подобное мнение выдает в тебе безумца? Ведь то, что ты мыслишь в состоянии меланхолии, или безумия, или отчаяния, и твои ни на чем не основанные предположения, и ложные впечатления о вещах, и пустые, подобные тому, что происходит в сновидениях, порывы воображения, которые оборачиваются судорогами [мысли], и врожденная душе болезнь забвения, и прочие вещи, чи́слом превосходящие названные, — [все это] отнимает у тебя прочность власти и показывает, что это собственность кого-то другого, а не твоя.

(70) Ну а скот, — скотом же являются ощущения, ведь ощущение бессловесно и скотско, — как ты отваживаешься говорить, что он принадлежит тебе? Почему, скажи мне, постоян-

но ошибаясь в зрении и слухе, признавая порой сладкое горьким, а горькое, наоборот, сладким, и в отношении каждого ощущения делая неправильные заключения гораздо чаще, чем правильные, ты все же не краснеешь, но, пользуясь всеми душевными способностями и силами, словно непогрешимыми, пребываешь в самодовольной гордости? (71) Но если ты переменишься и начнешь мыслить как подобает, то скажешь, что все принадлежит Богу, а не тебе: размышления, знания, искусства, наблюдения, отдельные умозаключения, ощущения и все возникающие благодаря им и помимо них действия души. Если же ты навсегда позволишь себе остаться невоспитанным и неучем, то целый век будешь рабом у суровых господ — мнений, желаний, удовольствий, несправедливостей, безрассудств и ложных мнений.

(72) Ведь Моисей говорит: «Но если раб скажет: „Люблю господина моего, жену мою и детей моих; не пойду на волю“» (Исх. 21:5), то его отведут на судилище Бога, и, имея Его судьей, он получит в прочное владение то, о чем просил, однако прежде ухо его проткнут шилом (Исх. 21:6), чтобы он не мог воспринять божественной речи в защиту свободы души. (73) Ибо как бы осужденному на неучастие в священном состязании и признанному негодным, поистине рабскому и прямо-таки жалкому суждению свойственно произносить напыщенные речи о том, что оно де возлюбило ум и считает ум своим господином и благодетелем и нежно де любит ощущение и почитает его своей собственностью и величайшим из благ, а также любит детей того и другого, ума — мысль, логическое рассуждение, осмысление, решение, догадку; ощущения — зрение, слух, вкус, обоняние, осязание и вообще чувственное восприятие. (74) И, конечно, неизбежно, чтобы поселившийся в их доме не имел бы даже смутного представления о свободе, ибо мы притязаем на бесстрашие в той мере, в какой удаляемся и отчуждаемся от них.

А некто другой, обнаруживая в добавок к себялюбию еще и безумие, говорит: «Даже если у меня кого-то отнимут, то, вступившись за него в борьбу, как за свое собственное, я одолею [противника]». Он ведь говорит: «Гнав, настигну, разделю корысть, исполню душу мою, убью мечем моим, господствовать будет рука моя» (Исх. 15:9). (75) А такому я бы ответил: «Глупец, ты не знаешь того, что в этом смертном роде всякий, мнящий себя гонящим, — гоним. Потому что болезни, и старость,

и смерть вместе со множеством других вольных и невольных зол преследуют, и кружат, и гонят каждого из нас, так что тот, кто думает, что он настигает и одолевает, — настигается и одолевается, и всякий возымевший надежду на добычу и поделивший ее в уме на равные части, побежденный, оказывается повержен к ногам одолевших врагов. В его душе опустошение вместо полноты и рабство вместо владычества, и он сам убит вместо того, чтобы убивать, и сполна испытал на себе все то, что замысливал причинить [другим].

(76) Ведь сей поистине был врагом здравого смысла и самой природы, и в том, что взял на себя все, что относится к действию, и в том, что перестал помнить о чем-либо относящемся к страданию, как если бы уже избежал всех грозящих от того и другого погибелей.

(77) Ибо Моисей говорит: «Враг сказал: „Гнав, настигну...“». А кто может стать для души противником более непримиримым, чем тот, кто из-за гордыни приписывает себе то, что является уделом Бога? А удел Бога — это действие, которое не должно приписывать возникшему, удел же возникшего — претерпевание.

(78) Тот, кто заранее поймет, что оно ему свойственно и необходимо присуще, легко перенесет выпавшее ему на долю, даже если это будут наиболее тяжкие испытания. А тот, кто сочтет его чуждым себе, сгибаясь под тяжестью неизбежного горя, понесет сизифово наказание. При этом он и на краткий миг не сможет распрямить спины, но будет подвержен всем несущимся на него и сбивающим с ног тяжким, да еще усилит действие каждого из них своей покорностью и безволием, страстями души неблагогородной и немужественной. А ведь надо было с твердостью вытерпеть, и противостоять, и оказать сопротивление, сделав мысль неприступной твердыней и окружив ее стеной своей выдержки и стойкости, самыми сильными добродетелями. (79) Ибо, например, стричься можно двояко: в одном случае есть реакция, выражаемая в противостоянии, в другом — безвольное подчинение, потому что коза или овца, когда кто-либо стрижет или их шкуру или то, что называют овчиной, не производят из себя никакого действия, но только претерпевают, а человек — содействует цирюльнику, принимая специальные удобные позы, то есть примешивая к претерпеванию действие. Точно так же и быть побиваемым. (80) Ведь одно дело, когда бьют раба, который провинился так,

что достоин порки, или свободного, которого растянули на колесе за совершенное им мошенничество, или же что-то из неодушевленного — ибо битью подвергаются и камни, и дерево, и золото, и серебро, и все материалы, которые куют в кузнице и разделяют на части, — а другое дело, когда бьют атлета, который состязается в кулачном бою либо всеборье за победу и венки. (81) Он обеими руками отражает наносимые удары и, увертываясь то вправо, то влево, старается избежать поражения. При этом он часто, встав на цыпочки и вытянувшись во весь рост или же наоборот резко пригнувшись, заставляет противника бороться с пустотой, подобно тому как это делают [борцы] во время упражнений. А раб или медь подвергается битью, ничего не противопоставляя ему, с намерением претерпеть все, что ни задумает причинить наносящий удары. (82) Такое состояние да не воспримет никогда ни тело наше, ни тем более душа, но пусть — поскольку претерпевать смертному необходимость — в нас будет то, реагирующее, чтобы мы не обессилели, как неженки, сломившись, лишившись чувств и рухнув на землю в расслаблении душевных сил, но, укрепленные напряженным движением мысли, попытались бы сделать более легкой и удобоносимой тяжкую ношу нагруженных на нас несчастий.

(83) Итак, поскольку доказано, что ни один смертный ни над чем не имеет прочного и надежного господства, а так называемые владыки носят это имя лишь по видимости, а не по истине, но между тем необходимо, чтобы так же, как существует в мире подчиненный и раб, существовал бы в нем предводитель и господин, то [ясно, что] действительным правителем и предводителем мог бы быть один Бог, которому и подобало говорить, что все вещи — его собственность.

(84) И обратим внимание, как величественно, а вместе с тем и богодостойно [Моисей] исчисляет эти вещи. «Все, — говорит Он, — мое». А «все» — это то, о чем Он говорит: «дары, даяния и плоды, которые вы, соблюдете приносить Мне на праздники Мои» (Числ. 28:2). Тем самым он ясно показывает, что одно из сущего соответствует по своему достоинству средней милости, которая называется подаяние, другое — более высокой, которой соответствует имя дара, а третье таково, что не только может плодоносить добродетелями, но уже и по природе свой целиком является съедобным плодом, которым одним только и питается душа созерцателя.

(85) А тот, кто этому научен и умеет это соблюдать и сохранять в своем сердце, принесет Богу безупречную и прекраснейшую жертву веры на праздники, которые принадлежат не смертным. Ибо эти праздники Он установил для Самого Себя, сделав их основой учения для почитателей философии. (86) А учение это заключается вот в чем. Один Бог празднует неложно, ведь Он один радуется, один веселится, один наслаждается, и Ему одному свойственно пребывать в мире, несмешанном с войной. Он чужд горя и страха, непричастен злу, неутомим, бесскорбен, безустален, исполнен беспримесного счастья. Его природа наисовершенна, а вернее, Бог Сам есть вершина, предел и граница счастья, так как ничто другое не служит к Его совершенствованию, но всем частным вещам Он уделяет от источника прекрасного — Самого Себя. Действительно, все прекрасные вещи, которые существуют в мире, никогда бы не стали таковыми, если бы не были отображением первообраза, поистине Прекрасного, Невозникшего, Блаженного и Неленного.

(87) Поэтому и о субботе — а перевод этого слова «отдыхновение» — Моисей в законодательстве часто говорит как о субботе Бога (Исх. 20:10 слл.), а не людей. Тем самым он касается самой основы бытия, ибо если уж говорить правду, то отдыхает среди сущего одно, а именно, Бог. Но отдыхом он называет не праздность, потому что по природе созидательна Причина всего, Которая никогда не останавливается, творя прекраснейшее, но пребывает в беструднейшем действовании, происходящем с величайшей легкостью и без злострастия. (88) Ведь и о солнце, и о луне, и о всем небе и космосе, поскольку они, с одной стороны, не имеют над собой свободы, а с другой, находятся в постоянном движении и кружении, справедливо можно сказать, что они злостраждут. А наиболее наглядным свидетельством их усталости служит смена времен года: ведь и самые главные небесные тела меняют ход своего движения, направляя вращение то на север, то на юг, то в другие стороны, и воздух, то нагреваясь, то остужаясь и претерпевая всяческие изменения, разнообразием своих собственных состояний показывает, что он устает, поскольку самая главная причина перемены — усталость.

(89) Нелепо заводить длинную речь о сухопутных или водоплавающих, подробнейшим образом исчисляя полные и частичные изменения, которые в них происходят, ибо естествен-

но, что им свойственно изнеможение в гораздо большей мере, чем небесным телам, поскольку они более всего причастны самой последней, то есть землевидной, сущности. (90) Итак, поскольку от природы заведено, что то, что изменяется, испытывает перемену от усталости, а Бог не знает ни изменений, ни перемен, то, стало быть, Он по природе должен быть безустален. А то, что непричастно изнеможению, даже если оно все творит, во веки не прекратит пребывать в отдохновении. Следовательно, отдохновение в полном смысле слова свойственно одному только Богу.

Показано, что и празднование относится к Нему. А значит, и седьмые дни, и праздники принадлежат только Причине, а из числа людей — ни одному. (91) Имея это в виду, рассмотри, если хочешь, достославные наши торжества. Те из них, которые, будучи в ходу одни у народов варварских, другие — у эллинских, родились из сказочных выдумок, так что в конце концов за ними нет ничего, кроме пустого обольщения, мы, конечно, оставим без внимания. Ведь даже всей человеческой жизни не хватит на то, чтобы подробно перечислить все те нелепые и бессмысленные вещи, которые присущи каждому из них. Впрочем, то небольшое вместо многого, что можно было бы применить к ним всем, не переходя при этом надлежащей меры, сказать нужно. (92) На всяком нашем празднике и торжестве вот какие творятся дивные и достойные подражания дела: вседозволенность, распушенность, безнаказанность, пьянство, бесчинство, гульба, роскошество, изнеженность, ночи напролет, проведенные перед дверями гетер, недозволенные наслаждения, прилюдные совокупления, насилия и оскорбления, упражнения в несдержанности, заботы о приобретении неблагоразумия, старания о безобразном, полное уничтожение прекрасного, ночные труды, направленные на утоление ненасытных вожделений, а днем, в то время, как надлежит бодрствовать, — сон, нарушение природного порядка вещей. (93) Тогда добродетель осмеивают как нечто вредное, а за порок жадно хватаются как за нечто полезное; тогда то, что должно делать, — в бесчестье, а то, что не должно, — в чести, тогда музыка и философия и всякое образование, поистине божественные украшения божественной души, теряют дар речи, а искусства, которые, как сводни, разыскивают и услужливо предоставляют удовольствия желудку и тому, что ниже желудка, — витийствуют.

(94) Таковы праздники тех, кого называют счастливыми. Между тем, пока они творят безобразия по своим домам или в местах неосвященных, мне кажется, в этом меньше греха. Когда же, словно мощный поток, все затопив и приблизившись к самым священным храмам, [нечестие] силой врывается в них, то тут же сокрушает все в них бывшие святыни, так что жертвы делаются неосвященными, священные приношения — негодными для жертв, молитвы — тщетными, посвящения и таинства — ненастоящими, благочестие — подложным, святость — поддельной, чистота — нечистой, истина — выдумкой, богопочитание — святотатством. (95) А к тому же еще тела они освобождают от грязи при помощи омовений и очистительных жертв, а омыть страсти души, которыми загрязняется жизнь, не желают и не умеют. И в храмы они ходят непременно во всем белом, одеваясь в незапятнанную одежду, а допускать до святая святых свою запятнанную мысль не стыдятся. (96) И если какое-нибудь животное оказывается несовершенным и неполноценным, то его выдворяют за освященные пределы и не позволяют подвести к алтарю, хотя оно невольно несет на себе порчу всех телесных повреждений. А те, чьи души изъязвлены тяжкими болезнями, развившимися под воздействием неискоренимой силы порока, а лучше сказать, у которых изувечено и отрезано все самое прекрасное: разумение, стойкость, справедливость, благочестие и прочие добродетели, которые способен вместить человеческий род, то есть те, кто добровольно и сознательно несет в себе скверну, несмотря на это дерзают священнодействовать, полагая, что око Бога видит только внешнее, при содействии солнечных лучей, и вовсе не думая о том, что прежде явного оно созерцает неявное, будучи само себе светом. (97) Ибо оку Сущего для постижения не нужно постороннего освещения, но оно само, будучи первообразом света, источает тысячи лучей, из которых ни один не постижим чувством, но все — умом. Поэтому ими и пользуется один только умопостигаемый Бог, а из причастных рождению — никто, ибо воспринимается чувствами — возникшее, а умопостигаемую природу чувством постичь невозможно.

(98) Итак, поскольку Он невидимо проникает в эту область нашей души, то постараемся устроить это место как можно более прекрасно, чтобы оно стало обиталищем, достойным Бога. А если мы этого не сделаем, то и не заметим, как Он пе-

реселится в другой дом, который, по Его мнению, будет построен лучше, чем наш. (99) Ибо если, намереваясь принять у себя царей, мы как можно великолепнее обставляем наши жилища и не пренебрегаем ничем, что могло бы послужить к их украшению, но, напротив, ничего не жалеем и ни на что не скупимся, стремясь достичь того, чтобы пребывание у нас показалось им весьма приятным, и вместе с тем чтобы все было устроено с подобающим им достоинством, то для Царя царей и для Предводителя всех Бога, который по Своей милости и человеколюбию удостоил возникшее посещения и от небесных высот нисшел до последних пределов земли ради того, чтобы облагодетельствовать наш род, Ему какой нужно приготовить дом? (100) Может быть, из камня или дерева? Ни в коем случае! Да и сказать-то такое нечестивость! Ведь даже если вся земля внезапно превратится в золото или во что-нибудь еще более ценное, чем золото, и затем целиком пойдет в работу мастерам, которые сделают из нее [храмовые] портики и пропилеи, залы, вестибюли и сами храмы, то и тогда она не сможет стать даже основанием для Его ног. А достойный Бога дом — это годная к Его приему душа. (101) Называя, стало быть, невидимую душу земным домом невидимого Бога, мы будем говорить справедливо и законно.

А чтобы этот дом был прочным и прекрасным, пусть в его основание будут положены природные задатки и обучение, пусть на этом фундаменте будут построены добродетели с прекрасными поступками, и пусть его украшениями станут хорошо усвоенные общеобразовательные дисциплины. (102) Ведь обусловленные природными задатками восприимчивость, усидчивость, память, а обучением — способность легко постигать новое и внимание составляют как бы корни некоего дерева, которое должно принести сладкие плоды, и без них невозможно довести до совершенства мысль. (103) Добродетели и порожденные ими поступки создают неприступность и надежность, какая бывает в безопасных стенах, потому что то, что замысливает разлучить, прогнать и разъединить душу с прекрасным, оказывается неспособным на это, сталкиваясь с такой крепкой твердыней. (104) От занятия общеобразовательными дисциплинами возникает то, что служит к украшению души в том же смысле, в каком некоторые вещи служат к украшению жилища. Ибо подобно тому, как побелка, фрески, картины, мозаики, которыми выкладывают не только стены,

но и полы, и прочие вещи такого рода ничего не прибавляют крепости стен, но только доставляют радость их обитателям, (105) так же и знание общеобразовательных дисциплин украшает весь душевный дом: грамматика — тем, что занимается поэзией и исследованиями древних деяний, геометрия — тем, что добивается пропорционального равенства вещей, а то, что в нас неритмично, несоразмерно и немелодично, излечивает ритмом, метром и ладом через изысканную музыку, риторика — тем, что испытывает возможности, которые таит в себе каждая тема, и для всего подбирает подобающий стиль изложения, и то заставляет нас напрягаться и сильно переживать, то опять расслабляет и доставляет удовольствие. При этом она вырабатывает у нас умение легко вести разговор и свободное владение языком и речевыми органами.

(106) Когда у смертных будет сооружен такой дом, то все земное преисполнится благих надежд, ожидая нисхождения божественных сил. И они придут, неся с собою с неба законы и уложения, придут ради очищения и освящения по приказанию их Отца. А затем, побыв сожителями и сотрапезниками боголюбивых душ, они оставляют в них семя родового счастья, как и мудреца Авраама они одарили Исааком, принеся ему самую полную благодарность за то, что он дал им пристанище. (107) А очистившаяся мысль ничему не радуется более, чем исповедовать своим господином Предводителя мира. Ибо быть рабом Бога — это предмет величайшей гордости и сокровище ценнее не только свободы, но и богатства, и власти, и всего, что в почете у смертного рода.

(108) А о том, что Сущий предводительствует миром, неложно свидетельствует пророчество, гласящее: «Землю не должно продавать навечно; ибо Моя земля; вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев. 25:23). Разве он не показывает самым ясным образом, что все вещи находятся во владении у Бога, а у рождения только в пользовании? (109) Ибо он говорит, что навеки ничто не будет продано ни одному из тех, кто в возникновении, потому что один Тот, Кто в собственном смысле слова вечно владеет всем. Ведь дело в том, что Бог все возникшее ссудил в пользование всему [возникшему], не сделав ни одну из частных вещей в такой степени совершенной, чтобы она вовсе не имела нужды в другой, для того, чтобы, стремясь достичь того, в чем у нее есть нужда, она по необходимости сближалась бы с той, которая может ей это предоставить, а та с

ней, и обе они друг с другом. (110) Таким образом, замещая друг друга и смешиваясь друг с другом, по образу лиры, составленной из разнородных звуков, все это должно было зазвучать вместе, придя к единству и согласию, притом что все по отношению ко всему находится в состоянии взаимных ссуд и выплат ради того, чтобы обеспечить полноту всего космоса. (111) Поэтому неодушевленное испытывает влечение к одушевленному, бессловесное к словесному, деревья к людям и люди к растениям, неприрученное к домашнему и к дикому ручное, мужской пол к женскому и женский к мужскому, и, обобщенно говоря, сухопутное к водоплавающим, водоплавающее к летающим по воздуху, а пернатое к тому и к другому, к тому же еще, небо к земле, а земля к небу, воздух к воде, а вода к пневме, и с другой стороны, средние природы и друг к другу и к предельным, а предельные к средним и к самим себе. (112) Зима, конечно же, к лету, лето к зиме, весна к ним обоим, осень к весне и каждое к каждому, и можно сказать, что все во всем испытывает необходимость и нужду, для того чтобы целое, частями которого все это является, было бы творением совершенным и достойным своего создателя, то есть — этим космосом.

(113) Устроив это таким образом, власть над всем Он сосредоточил у Себя, а возможность пользоваться и наслаждаться даровал Своим подчиненным. Пользоваться и наслаждаться — и самими собой, и друг другом, ведь мы пользуемся и сами собой, и всем, что вокруг нас. Вот я, например, состою из души и тела и, как кажется, обладаю умом, рассуждением и ощущением, но ничто из них не рассматриваю как мое личное. (114) Ибо где было мое тело прежде рождения? И куда оно денется, когда я отсюда уйду? А где особенности возрастов, которые сменяли друг друга в то время, как мне казалось, что я все тот же? Где грудной младенец, где подросток, где большой ребенок, где тот, кто только-только начинает взрослеть, где отрок, тот у кого пробивается первый пух, юноша, зрелый муж? А откуда пришла душа, и куда она уйдет, и сколько времени будет нам сожительствовать? А что она есть по своей сущности, разве можем мы сказать? И когда, собственно, мы ее обрели? Прежде рождения? Но ведь мы тогда не существовали. Может быть, она будет у нас после смерти? Но ведь мы не будем тогда телесными, смешанными и качественными, но устремимся к новому рождению, будучи бестелесными, не-

смешанными и бескачественными. (115) Но и теперь, когда мы живем, мы скорее находимся у нее во власти, чем управляем ею, и скорее она знает нас, чем мы ее. Ибо она знает нас, оставаясь непознанной нами, и отдает приказания, которым мы по необходимости подчиняемся, как рабы своей госпоже. Когда же она захочет получить развод, то обратится к Архонту и покинет нас, оставив наш дом пустым и безжизненным. И, даже если мы будем принуждать ее остаться, все равно ускользнет, ибо ее природа так тонка, что любая попытка тела схватить ее обречена на неудачу.

(116) А ум разве моя собственность? Ум, строящий ложные догадки, ум, носитель заблуждения, ум безумствующий, ум, полный глупостей, ум, который у сумасшедших, меланхоликов и глубоких стариков перестает быть умом? Но, может быть, рассуждение моя собственность? Или органы речи? А разве часто ничтожной болезни не достаточно для того, чтобы лишить нас языка, разве не запирает она уст и у весьма речистых? А ожидание чего-то ужасного не парализует страхом тысячи людей, делая их неспособными произнести хоть слово? (117) Более того, я не руковожу даже ощущением, но, похоже, сам служу ему рабом, потому что следую за ним, куда оно меня ни поведет — в сторону цвета, форм, звуков, запахов, вкусов, других видов телесного. Из всего этого, я полагаю, с очевидностью следует, что мы пользуемся чужой собственностью и не имеем в личном владении ни славу, ни богатство, ни почести, ни власть, ни все, что относится к телу или душе, ни самое жизнь. (118) И если мы поймем, что наш удел — пользование, то управлять [всем] будем как собственностью Бога, прежде всего помня о том, что хозяину положено приносить то, что ему принадлежит, как только он потребует. Таким образом мы облегчим себе печаль, которая сопутствует потерям: ибо, как правило, большинство людей, полагая, что все вещи — их собственность, сразу же впадают в сильную скорбь, как только ощущают недостаток или нужду в чем-либо. (119) Стало быть, мысль, что космос и все, что в космосе, — и творения, и собственность Породившего их, не просто истинна, но и из тех, которые лучше всего могут утешить. Творение Свое Владетель дает в дар, ибо не нуждается в нем, но пользующийся не владеет им, ибо один Господин и Хозяин всего, который произносит самые верные слова: «Вся земля — моя», — а это означает: «Все возникшее — мое», — «вы пришельцы и посе-

ленцы у Меня» (Лев. 25:23). (120) Ибо все возникшие — друг для друга автохтоны и эвпатриды, все вкушают плоды равенства и в почестях, и в податях, а для Бога — пришлые и поселенцы. Ведь каждый из нас приходит в этот мир, как в чужеземный город, в котором он прежде рождения не имел части, и, придя, живет в нем поселенцем до тех пор, пока не избудет отмеренного ему времени жизни. (121) А при этом вводится и всемудрое учение о том, что один только Бог — гражданин в собственном смысле слова, все же возникшее — поселенцы и пришлые, а так называемые граждане именуются этим словом скорее в результате переносного употребления его значения, чем по истине. Но для мудрых мужей оказаться в положении пришлых и поселенцев в сравнении с единственным гражданином Богом есть дар изобильный, так как из числа безумцев, попросту говоря, ни один не становится пришлым или поселенцем в граде Бога, но неизбежно оказывается изгнанником. Каковая мысль и была прибавлена в качестве содержащей самое главное предписание учения. «За серебро, — говорит, — да не будет продана земля», а кем, оставил невысказанным, чтобы посвященный в науку о природе преуспевал бы в знании с помощью Того, о Ком умолчали. (122) Рассмотрев, ты найдешь всех, и тех, о ком говорят, что они безвозмездно оказывают милости, скорее продающими, чем дарующими, и тех, о ком мы думаем, что они принимают милости, на самом деле покупающими их. Ведь дающие, охотясь взамен за похвалой или почестями и ища [таким образом] воздаяние за милость, под благовидным именем дара совершают, собственно говоря, сделку, поскольку и у продающих принято в ответ на то, что они предоставляют, получать. А принимающие дары, стараясь отплатить за них и при случае отплачивая, делают дело покупателей, ибо подобно им научены брать и платить. (123) Бог же не торговец, который за дешево распродает свою собственность, но Даритель всего, изливающий вечнотекущие источники милостей и ни к чему не стремящийся взамен. Ибо, с одной стороны, Он Сам ни в чем не нуждается, а с другой — никто из возникших не в состоянии воздать Ему за дар.

(124) Итак, поскольку все есть собственность Бога, в чем единодушно согласились и истинные рассуждения, и свидетельства, которые не могут быть уличены в лжесвидетельстве (ибо свидетельствующие — пророчества, которые в священных

книгах записал Моисей), то, стало быть, надо отказаться от ума, который порожденное им в результате соединения с ощущением счел своей личной собственностью и назвал Каином и сказал: «Приобрел я человека через Бога», — согрешая также и этими словами. (125) В чем же именно? В том, что Бог — Причина, а не инструмент, а возникающее возникает посредством инструмента, однако, безусловно, из-за причины. Ведь для того, чтобы что-то возникло, многое должно сойтись вместе: «из-за чего», «из чего», «посредством чего», «почему». И «из-за чего» есть причина, «из чего» — материя, «посредством чего» — орудие, «почему» — (побудительная) причина. (126) Ибо давай, на случай, если кто спросит, разберем, что должно сойтись вместе, чтобы был сооружен любой дом и город? Разве не строитель, и камни, и дерево, и инструменты? А что такое строитель, если не причина, из-за чего? Что такое камни и дерево, если не материя, из которой сооружают? Что такое инструменты, если не то, посредством чего? Чего же ради, если не защиты и безопасности, а это и есть «почему»? (127) Итак, возведи свой мысленный взор от частных сооружений к величайшему дому или городу, этому космосу. Ведь ты найдешь, что его Причина — Бог, из-за Которого он возник, материя — четыре элемента, из которых он был смешан, инструмент — разум (слово) Бога, посредством которого он был сооружен, а причина сооружения — благодать Строителя. Это различие принадлежит любящим истину и стремящимся к истинному и здравому знанию, те же, кто говорят, что нечто приобретено через Бога, Причину, то есть строителя, понимают как инструмент, а инструмент, то есть человеческий ум, как Причину. (128) Правильный разум мог бы обвинить и Иосифа, сказавшего, что смысл сновидений прояснится через Бога (Быт. 40:8). Ведь надо было сказать, что из-за Него, как из-за Причины, подобающим образом раскроется и станет четким неясное, потому что инструменты, натягиваемые и выпускаемые, — это мы, через которых совершаются частные действия, а мастер — Тот, Кто бряцает на силах тела и души, из-за Которого все движется.

(129) Итак, тех, кто не способен определить, чем различаются вещи, следует обучать как невежд, тех, кто изменяет соотношения между обозначаемыми из любви к спорам, следует избегать как занявшихся эристикой, а тех, кто, тщательно исследуя предметы, уделяет каждому из найденного присущее

ему место, следует похвалить как приверженных неложной философии. (130) Моисей, например, говорит боявшимся, как бы им не погибнуть от рук негодного человека, который преследовал их со всем войском: «Стойте и увидите спасение от Господа, которое Он соделает вам» (Исх. 14:13), ясно научая, что спасение не через Бога, но от Него как Причины.

СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА

В трактате противопоставляются два образа ума, символом одного из которых служит Адам, а другого — Авраам. Адам (названный в § 57 *находящимся в нас умом*, *ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς*), будучи властно захвачен пороком (§ 1), изгоняется из рая, от Бога и добродетели, и обрекается на вечное несчастье (§ 2). Происходит с ним это потому, что он совершенно предался чувству, которое символизирует его жена Ева (§ 41, 60). Итак, ум-Адам, сойдясь с ощущением-Евой, породил Каина — безбожный образ мысли, который, доверяясь ощущению, рассматривает себя как центр мира и господина всех вещей, не признавая владычества Божия (§ 52, 57—63). Состояние такого падшего ума называется *безумием*, *ἄφροσύνη* (§ 10), и соответствует *нечестию*, *ἀσέβεια* (§ 65). Иначе говоря, если Адам — символ абстрактного ума, который иллюстрирует путь отпадения от Бога, то порождение Адама, Каин — это символ конкретного, падшего и неизменяемого состояния нечестивого и безбожного ума.

Более богатый философским содержанием образ Авраама имеет следующие характеристики в своем противопоставлении Адаму. Авраам, *избранный ум праведного*, *ὁ νοῦς ἐξελεγμένος τοῦ σπουδαίου* (§ 7), приближается к Богу (§ 18). Он имеет женой добродетель — Сарру (§ 7), обращение к которой предполагает отсечение всего чувственного (§ 31, 41). Результатом их союза является *нетленное родовое счастье*, *γένος χαρᾶς καὶ εὐδαιμονίας*, т. е. Исаак (§ 8, 16). Породивший Исаака Авраам достиг мудрости (§ 7, 10) и называется *богалоубцем*, *θεοφίλης*, и *благочестивым*, *σπουδαῖος* (§ 7). В противоположность безбожному мировоззрению Каина *очистившаяся мысль ничему не радуется более, чем исповедовать своим господином Предводителя мира* (§ 107).

Так как преимущественный интерес Филона обращен на путь восхождения человеческой души к Богу, то путь Авраама к счастью через добродетель получает у Филона гораздо более детальную трактовку, чем противоположный путь Адама. Авраам демонстрирует поступательное движение к Богу (§ 4). На первой стадии, на которой он носит еще имя Авраама, а жена его — Сары, он погружен в изучение небесных явлений и именуется физиологом (§ 4, 7). Жена его Сара является в это время еще не родовой, но только видовой и тленной добродетелью (§ 5). Этому периоду жизни Авраама соответствует изучение общеобразовательных дисциплин (*ἐγκύκλιος παιδεία*), символизируемых Агарью (§ 3, 6). Впоследствии, когда Аврам становится Авраамом, то есть преданным Богу мудрецом, а Сара становится Саррой и превращается из видовой в родовую и нетленную добродетель (§ 7), тогда Агарь изгоняется из их дома, потому что *совершеннейшие природы отличаются от средних состояний* (§ 9).

Итак, Авраам, отчуждаясь от чувственного, достигает счастья при помощи добродетели, что само по себе есть традиционная платоническая схема (Plat. Phaed. 66d—e; 83a—84a). Одним из принципиальных положений Филона является, однако, то, что на этом пути недостаточно рациональных усилий человека. Добродетель может быть «оплодотворена» только Богом и происходит это, как правило, по молитве (§ 43—47). В этом пункте Филон отклоняется от современной ему греческой философской мысли, согласно которой «добродетели достаточно для счастья». Поэтому представление о

«призирающем» на добродетель Боге обыгрывается Филоном как одно из таинственных, «мистериальных» учений библейского текста.

Орудием в стяжании совершенства служит для Авраама логос — разум, дарованный природой (§ 39) и исполняющий роль критерия истины. Этот логос в человеке соответствует и сродни божественному логосу (§ 28–29; 30–31; 35). Когда Авраам достигает совершенства, то его ум очищается, что выражается в том, что Сарра вновь вошла в чин непорочной девицы, символизируя тем самым «девичество» души Авраама (§ 48–52). Этическая философия называет это состояние бесстрастием (§ 8).

В метафизическом смысле путь Авраама — это восхождение к созерцанию, понимаемому Филоном в платоническом, или даже неоплатоническом, смысле (§ 31; 84). В рамках школьной топики его жизнь соответствует сформулированному еще Аристотелем идеалу *созерцательной жизни*, *βίος θεωρητικός*. Поэтому в системе персонажей трактата появляется еще одна антагонистичная Аврааму фигура — лжепророк Валаам, образ которого описывается в терминах топоса *жизни деятельной*, *βίος πρακτικός* (§ 33).

Образы двух умов — Адама (Каина) и Авраама — служат Филону поводом для построения риторико-философских дискурсов. Так, §§ 65–83 представляют собой систематическое опровержение представлений падшего ума, основная посылка которого заключена в доверии чувству. Опровержения эти основываются на доводах, разработанных в скептической Академии против стоиков. Филон опровергает положение о том, что человек способен контролировать что-либо вокруг себя и в себе, включая свой сочетавшийся с чувством разум.

Антитезой к этому «отрицательному» рассуждению служит «положительное» рассуждение ума, все приписывающего Богу и ничего — себе. В этом рассуждении выделяются несколько богословских мотивов: Бог — владыка и предводитель всех вещей (§§ 84; 108–110; 113–119; 120–124); Бог — единственный, Кто празднует и отдыхает; Бог — неизменяем; Он есть единственная созидательная и действующая причина; Бог — умопостигаемый и трансцендентный (§ 85–89); Бог живет в душе человека (§ 98–106). Завершается дискурс высшей формой современного Филону богословия — рассуждением о первых причинах, которых Филон выделяет четыре: Бог, Его Логос, материя, Его благодать (§§ 124–130).

КОММЕНТАРИЙ

1. Не потому, что случайно употребил эти слова: см. комм. к § 56.
2. Сильной и неисцелимой болезнью: болезнь, νόσος, — это термин, который у Платона обозначает состояние ума, противоположное мудрости. См. Plat. Tim. 86b: Нельзя не согласиться, что неразумие есть недуг (νόσον) души, но существуют два вида неразумия — сумасшествие и невежество (пер. С. С. Аверинцева). Ср. Rep. 431a. Представления о болезни (и здоровье) души были распространены как в платонической, так и в стоической традиции. См. Alc. 185, 20; Apul. Plat. I 18 p. 217; Cic. Tusc. III 5, 6; IV 10, 23–24; XI 24; XII 27; SVF III 104, 8; 120, 33.
3. Агарь, среднее образование, выступающее в кругу общих дисциплин: что такое общеобразовательные дисциплины, Филон объясняет в § 104–105. Занятие ими пристало философу до поры до времени (ср. Plat. Rep. 536d 5–7) и они называются, согласно § 6, средними, а согласно § 9, этап в развитии человека, им соответствующий, носит название среднего состояния, μέση ἔξις (см. комм. к § 9).

Сарры, властвующей добродетели (ἀρχούσης ἀρετῆς): ср. ведь ее имя значит *в л а с т ь и н а д о м н о ю* (ἀρχή μου, § 5); *станет Саррой с именем, означающим властвующая (ἀρχουσα, § 7); Сарра — властвующая и предводительница (Σάρρα μὲν ἀρχουσα καὶ ἡγεμονίς, § 41).* Ср. Prov. 20: тот, кто руководствуется одним только Богом и сам является *руководителем, ἡγεμὼν*, обладает поэтому властью, начальством, ἀρχή. Изменение из Сары в Сарру означает, видимо, то, что на начальном этапе добродетель контролирует страсти только в самом человеке, а когда он станет совершенным, превращается в путеводную силу и для окружающих.

Ангелом, который есть божественный разум (слово — λόγος): Филон постоянно обыгрывает двойное значение слова λόγος — *разум и слово*. Значение *разум* диктуется греческой — в основе стоической, но ко времени Филона уже и платонической — традицией, в которой логос мыслится как разумный принцип всего существующего или даже как Сам Бог. С другой стороны, первое значение слова λόγος, *слово*, чрезвычайно важно для Филона в подобных философских контекстах, так как его предлагает сама еврейская традиция. В этом смысле и Филоном, и его предшественником Аристоболом интерпретировалось выражение *и сказал Бог*, используемое в первой главе Бытия: *Бог сказал* значит, что Он словом сотворил мир. Однако самые очевидные еврейские тексты, где логос-слово выступает в качестве ипостасной божественной фигуры (и в этом смысле вступает в непосредственную связь с греческим концептом), — псалмы (см. вступит. статью стр. 45). Филон нераздельно соединяет оба указанных значения — *разума и слова*, когда речь заходит о человеческой душе. В душе логос — рациональное основание, при помощи которого осуществляется совершенствование человека (в терминах Филона — его приближение к Богу), с одной стороны, и способность выражать свои мысли, с другой (Cher. 32). В первом случае ему может соответствовать понятие *размышление, διάνοια* (Cher. 29, 31), *мысль, γνώμη* (Cher. 78), или какой-нибудь другой термин из мыслительной сферы, например *разумение, φρόνησις*. В сфере психологии Филон с чрезвычайной легкостью переходит от одного значения к другому.

Так, у Валаама (Сегр. 32) — *неразумный*, ἄλογος, жизненный выбор, что проявляется и в том, что он не имеет *силы слов*, δύναμις λόγων.

4. Авраам, отец надземный... *основного вида науки о природе*: ср. *вместо исследователя природы станет мудрецом* (§ 7); *посвященный в науку о природе преуспевал бы в знании* (§ 121). Прежде чем совершенно предаться Богу, Авраам занимается созерцанием астрономических явлений, каковому занятию в более широком смысле соответствует название *наука о природе*, φυσιογῳγία («физиология»). Астрономия или физиология — это промежуточная стадия, за которой следует полное слияние с Богом. Идея, что ум поднимается ко Творцу через созерцание космоса, обоснована Платоном (Rep. VII 533c–d, 527b, 529d; Legg. XII 966d–e) и была чрезвычайно популярна в среднем платонизме (Alc. 153, 43–154, 3; 159, 42–161, 9; Clem. Alex. Strom. IV 169, 1; VI 80, 3; 90, 3). У Филона см. Opif. 70–71; Leg. III 84, 97, 99; Det. 89; Post. 167; Plant. 20, 22; Her. 79, 98 etc. (см. также Festugière A. J. Révélation d'Hermès Trismégiste... Vol. II. P. 558–565). В то же время Филон сознает, что занятия физикой и астрономией могут сделаться самодостаточными и не вести к богопознанию; в таком случае он их решительно осуждает (Gig. 62; Migr. 138; Mut. 67–76 — ср. Plat. Phaed. 96a). Особенное значение астрономический период в процессе совершенствования имеет именно для Авраама, так как он по происхождению халдей (а стало быть, прирожденный астроном) и, согласно иудейским апокрифам филоновского времени, родоначальник этой науки для всех окружающих народов (Hengel M. Judentum und Hellenismus. Tübingen, 1973. S. 88–92).

Евдор Александрийский говорил, что астрономия отличается от физики тем, что первая занимается взаимоположением явлений, тогда как физика — самой их сущностью (Sch. Arat. p. 30, 20 Maass). Если думать, что Филон являлся в каком-то смысле философским наследником Евдора в александрийской среде, то разделение между первой и второй, произведенное в этом параграфе, становится более понятным. С другой стороны, согласно Алкиною, астрономия входит в понятие математики, поэтому у Филона математике отводится такая роль в «физиологии» (Alc. 161–162). О двух составляющих человеческого знания — математическом и созерцательном — см. также в неопифагорейском сочинении ([Archyt.] De viro bono 14, 5–10 Thesleff = Stob. III 3, 65 p. 218 Hense): *Состояние разумности складывается из двух вещей: из которых одна — приобрести залог математический и познавательный, а другая — приобрести опыт в размышлениях и делах*.

5. *Сарра... не успела стать родовой добродетелью*: в «Аллегориях Законов» (Leg. I 59) Филон также говорит про *родовую, γενικήν τέτην, добродетель*, которую некоторые называют *благостью*, ἀγαθότης. Добродетели, которые находятся в человеке (это четыре кардинальные платонические добродетели: справедливость, разумение, скромность, мужество), называются *видовыми*, εἰδικαί, и *тленными*, φθαρταί (Deus 95; Mut. 77–78). В учебниках платоновской философии среднеплатонического периода распространена идея о двух видах добродетели. Апулей (De Plat. II 228) различает *совершенные* и *несовершенные* добродетели, Алкиной (Alc. 182, 16) говорит о неотделимых друг от друга *совершенных* и тех, которые обусловлены природными задатками и ведут к *совершенной* (здесь уже в единственном числе) добродетели. Прямой отголосок этих определений у Филона — Prob. 92. Разделение добродетели на *собственно добродетель* и ведущие к ней — в основе своей перипатетическое и восходит к «Никомаховой этике» (VI 13, 1144b 1–17), где речь идет о природных добродетелях и добродетели в

собственном смысле слова, *κρυία* или *ὄλη*. Эта всеобщая добродетель достигается путем развития природных при помощи разума (Eth. Eud. II 1, 1219a 35–39). На сильное перипатетическое влияние указывает также и терминология *родовой*, *видовой*. Понятие «вида» как формы имманентной вещи, а также иерархии видов и родов заимствовано у Аристотеля и считается частью платоновской диалектики в перипатетически ориентированных учебниках платонизма (Alc. 156, 34). Надо, однако, обратить внимание на глубокое сплетение двух традиций, так как в платонической редакции иерархия родов и видов наложилась на теорию идей, так что род стал обозначать нетленную платоновскую идею, а вид остался тленной аристотелевской формой, исчезающей вместе с телом.

7. *Избранный ум праведного*: в рукописи букв. *крепко держащийся*, *ἐπιληγμένους* (очевидно, за Бога) *ум праведного*, но Климент Александрийский цитирует это место как *избранный* (*ἐξελλεγμένους*) *ум праведного* (Strom. V 1, 8), что лучше соответствует употребленному Филоном выше выражению *избранный отец звука*. Ср. также Gig. 64, где Филон приводит ту же этимологию имени Авраам, используя слово *избранный*, *ἐξελλεγμένους*.
8. *Когда прекращается обыкновенное у женщин и умирают страсти радости и веселья...* *Измаил*: для Филона идеалом в этической сфере является *бесстрастие*, *ἀπάθεια* (ср. Leg. II 100, 102; III 131, 140; Prov. I 56, 66), тогда как *умеренность в страстях*, *μετριοπάθεια*, соответствует средней стадии человека на его пути к совершенству (таков Аарон в противоположность бесстрастному Моисею – Leg. III 126, 132). Принимая бесстрастие как нравственный идеал, Филон свидетельствует о принадлежности к несколько иному направлению платонизма, чем многие среднеплатонические авторы, для которых, вслед за Аристотелем, идеалом оставалась умеренность в страстях (Cic. Acad. Post. I 38, 39; Acad. Pr. II 135; Plut. De virt. mor. 443c; 444b–c; 449b; 451c; De sera num. 551c; Alc. 184, 24–28; Max. Tyr. Or. I 19b). В то же время он показывает поразительное сходство с позднейшими этическими доктринами Климента Александрийского (Paed. II 16, 4; I 166, 2–4; Strom. II 39; 109, 1; VI 74, 1; 105, 1; 109, 3) и неоплатоников (Plot. I 2, 3; 2, 6; 2, 7; Porphy. Sent. XXII 3). Такая смесь стоицизма и платонизма по вопросу о страстях отражает определенные течения эллинистической философии, среди предшественников Филона особенно ярко выраженные Посидонием. Известно, что Посидоний отвергал учение Древней Стои о страстях как ошибочных суждениях и признавал платоническое деление души на рациональную и нерациональную части (ср. Rist J. M. Stoic Philosophy. Cambr., 1969. P. 212). Таким образом в платоническую психологию могло проникнуть стоическое учение о необходимости полного искоренения страстей. Подробнее см.: Lilla S. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971. P. 84–92.

Страсти радости и веселья: очень странное выражение, так как *радость*, *χαρά*, и *веселье*, *εὐφροσύνη*, обычно не относятся к разряду *страстей*, *πάθη*. Возможно, что некоторыми представителями среднего платонизма *веселье*, *εὐφροσύνη* расценивалась как страсть, причастная благу (ср. Theag. De virt. 192, 6 Thesleff = Stob. III 1, 118 p. 81 Hense; Alc. 185, 37–186, 1). В основе такого хода мысли могла находиться перипатетическая теория «страсти – основа добродетели». Подробнее см. комм. к Sacr. 14.

Воссияет родовое счастье: *счастье*, *εὐδαιμονία*, для Филона, как для представителя греческой философской мысли, неотделимо от представления о *цели*, *τέλος*, человеческой жизни. Ср., например, Plat. Tim. 90c–d, где все эти

понятия тесно сочетаются друг с другом (слова *télos arístou bíou*, d 5—6, относятся к слову *eúdaímonia*, с 6). Однако счастье для Филона — это понятие принципиально теоцентричное. Оно подразумевает посильное для человека сочетание с Богом, достижимое путем нравственного совершенствования, с одной стороны (Abr. 157), и созерцания, с другой (Decal. 100). Так, Авраам нашего трактата очищается от страстей, взращивает добродетель и совершенно предается Богу (ср. также Cher. 18—19). Хотя по сути этот акцент в представлениях Филона определяется его библейским мирозерцанием, подобный ход мысли имеет также параллели у среднеплатонических авторов. См. подробнее *Witt R. E. Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambr., 1937 (repr. Amsterdam, 1971). P. 123; *Runia D. Op. cit.* p. 491—497.

Знаток: букв. *софист*, см. комм. к Sacr. 12.

9. *Повиноваться же добродетели прекрасно*: ср. Apul. Plat. II, 23: *Для жизни обычной нужно заботиться о теле и опираться на разного рода внешние средства, однако таким образом, чтобы они становились лучше благодаря той же добродетели и с ее одобрения были причислены к преимуществам блаженства, без чего их нельзя отнести к благам* (пер. Ю. А. Шичалина).

Совершеннейшие природы весьма отличаются от средних состояний (*τῶν μέσων ἕξιν*): *среднее состояние, ή μέση ἕξις*, представляет собой, по-видимому, нечто среднее между пороком, *κακία*, и добродетелью, *ἀρετή*. См. обзор перипатетической этики у Ария Дидима (Stob. II 144, 21—145, 2, 6—10 Wachsmuth). В этом контексте используется словосочетание «среднее состояние» и объясняется, что «средней» жизни соответствует *надлежащее, κατήκοντα*, тогда как жизни «согласно добродетели» соответствуют *правильные деяния, κατορθώματα*. Тем самым становится понятно, что подобный концепт формировался под сильным влиянием стоической этики (см. комм. к § 8 и к § 78—82). Специфически антистоическим является здесь, между тем, само постулирование этого среднего состояния как промежутка на пути восхождения человека. Ср. замечание Диогена Лаэртца о том, что перипатетики, в отличие от стоиков, признавали этап срединного состояния (*продвижения, προκοπή*) между добродетелью и пороком (Diog. Laert. VII 127): *Между добродетелью и пороком, полагают они, нет ничего среднего (тогда как перипатетики, например, полагают, что между добродетелью и пороком лежит совершенствование, τὴν προκοπὴν* (пер. М. Л. Гаспарова). Этот тезис подтверждает и специально подчеркивает Александр Афродисийский в одном из своих антистоических сочинений (*Ἠθικά προβλήματα*, 121, 15 = IV 3): *Между справедливостью и несправедливостью и, вообще, между добродетелью и пороком есть какое-то состояние посередине, которое мы называем средним состоянием* (*τὴν μέσην ἕξιν λέγομεν*).

Мудрость чужда софистике: см. комм. к Sacr. 12.

Великую пользу рассудку — знание правильного разума (*τοῦ ὀρθοῦ λόγου*): по поводу понятия *правильный разум, ὀρθὸς λόγος*, в стоицизме и среднем платонизме см.: *Lilla S. Op. cit.* p. 92—103. Уже у Аристотеля, а также и в последующей традиции *ὀρθὸς λόγος* имеет две стороны — субъективную, как добродетель в человеке, и объективную, как истинное соотношение, правильная пропорция в вещах, и не всегда легко определить, о какой именно идет речь. Например, в § 128 скорее всего имеется в виду субъективная способность суждения (см. соответствующее примечание). В объективном смысле *ὀρθὸς λόγος* олицетворяет для Филона божественный закон, царящий в мире и воплощенный в Законе Моисея (Abr. 130; Ios. 29; Mos.

II 4). Похоже, что в данном случае речь идет именно об объективной стороне этого понятия.

Для этой мысли есть параллели в пифагорейских псевдоэпиграфах (ср. Perict. De sap. 146, 3–5 Thesleff = Stob. III 1, 120 p. 85 Hense; см. вступит. статья стр. 35). Ср. также [Archyt.] Cathol. p. 31, 32–32, 12 Thesleff = fr. 35 p. 34 Nolle: *Из этого ясно, что человек есть канон и мерило действительного знания и возник для того, чтобы узреть всю истину сущего* (καὶ γέγονε πρὸς τὸ κατὰ δὲ τὴν τῶν ὄντων ἀπασαν ἀλήθειαν).

12. *Благогострастие*: греч. εὐπάθεια. Как этический термин использовалось стоиками (SVF III 105, 16; 107, 30), но исконно слово — платоновское (Plat. Rep. 615a; Phaedr. 247d). Ср. у Алкиноя (Alc. 153, 4–6): *Считается, что душа, созерцающая божественное и мысли божьи, наслаждается* (εὐπαθεῖν, Е. М.), *и это ее состояние называется разумением, которое, можно сказать, ничем не отличается от уподобления божеству* (здесь и далее перевод Ю. А. Шичалина, с немногочисленными изменениями, отмеченными инициалами комментатора). У Филона также состояние *благогострастия* косвенно соединено с созерцанием (см. § 13).
13. *По образу плывущего в море корабля*: ср. Deus 26; Leg. II 90; Sacr. 13, 90. Образ, в точности повторенный Нумением (fr. 18 Des Places), а также очень близко воспроизведенный в другом неопифагорейском сочинении (Hippod. De felic. = Stob. IV 39, 26 p. 911 Hense).
15. *Когда врач не говорит правды пациенту*: ср. Deus 65. Образ напрямую восходит к Платону (Rep. 389b). Ср. также SVF III 554–555.
16. *Рожденный... рождению*: Филон использует слово *рождение*, γένεσις, и *рожденный*, γεννῆτός, в противопоставление к Творцу. Как и для всякого существенного в его философии понятия, он находит для этого двойное основание. Книга Бытия — по-гречески βίβλος γενέσεως. Словом γένεσις называется в Библии также время жизни каждого отдельного человека (πάσας τὰς ἡμέρας τῆς γενεσῆώς μου, *все дни жизни моей* — Иуд. 12:18), а также в целом весь человеческий род (Втор. 29:29). В то же время этим же корнем пользуется Платон для того, чтобы обозначить область становления и возникновения в противопоставление к сущему.
20. *Не как врагам*: идея о возможном противостоянии Херувимов друг другу порождается особенностями их изображения на крышке Ковчега Завета. Помимо того, что каждый из двух Херувимов расположен напротив центра крышки, который Филон, видимо, соотносит с райским садом (*напротив* — ἀντίκρυς — *райского сада*), они расположены и напротив друг друга. Об особенностях такого расположения речь идет ниже (§ 21–29, особенно § 25: *они стоят лицом к лицу, ἀντιπρόσωπα*). Любостью к знанию Авраам останавливает хаотическое движение мысли, а любовью к Богу (и к райскому саду как селению Бога) останавливается всякое воинственное движение, которое могло бы у них возникнуть как у противостоящих друг другу.
- 21–26. Вначале Филон приводит ряд астрономических интерпретаций, о чем см. вступ. статью, стр. 20–21.
- 21–22. Описание движения небесных сфер взято у Платона (Tim. 36b–37c). Тем не менее с текстом Платона есть некоторые расхождения. Небесные сферы (αἱ κατ’ οὐρανὸν σφαῖραι): Платон говорит не о сферах, а о вращении. Платоновская космическая психология сведена у Филона к чистой астрономии, так же как у Алкиноя (Alc. 170, 1 sqq.) и Апулея (De Plat. 203). *С востока на запад* (ἀπὸ τῶν ἑσπέρων ἐπὶ τὰ ἑσπέρια): характерная добавка к пла-

- тоновскому тексту, которая есть также у неопифагорейца «Тимея Локрийского» (Tim. Locr. 25, p. 213, 26) и у Алкиноя (170, 16–19). *Добровольное и вынужденное, противоположны и при этом парны* (ἐθελούσιον καὶ βεβιασμένην ὑπεναντίους ἅμα καὶ διττὰς κινήσεις... ἡ μὲν ἀκούσιος... ἡ δὲ οἰκεία): двойная природа планетного движения изложена гораздо подробнее, чем в самом «Тимее». Ср. Cleomed. I 3 p. 28, 4 Ziegler; Arist. Phil. fr. 21b Ross = Cic. ND II 44. *Равную для равных периодов* (τὰς μὲν ἰσοδρόμους), которые носят имена Солнца, Венеры и Меркурия: буквально в тексте: Солнца, Эосфора и Стильбона. Филон заменил платоновское τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον современным ему названием Меркурия — Стильбон. Ср. в этой связи филоновскую полемику против мифологических имен (Decal. 54–55). Относительно выражения *неравные периоды* см. «Тимея Локрийского» (Tim. Locr. 27 p. 214, 3).
23. *Постоянно-однообразный поистине божественный танец* (τὴν κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν θεῖαν ὡς ἀληθῶς χορείαν): то же самое в Orif. 54, Leg. I 8, Her. 87 — восходит к Платону (Tim. 40a 8; c 3).
24. *Как седока на повозке* (καθάπερ ἔποχον ἐν ὀχήματι): образ, который относится у Платона к человеческой душе (Tim. 41e 2 — цитата из «Федра», 247b 2), применяется Филоном к небесным телам.
25. *Опасаясь неладного управления, ни одному из седоков не доверил вожжей, но все их сосредоточил у себя* (πλεμνελῇ δέισας ἐπίστασίαν, ἀπάσας δ' ἐξήρτησεν ἑαυτοῦ): мысль и язык более близки к Аристотелю (Cael. 279a 29; Met. 1072b 14; 1076a 4), чем к Платону. Ср. Arg. 49; Conf. 170.
26. *Обращающегося: στρεφόμενην*. Такое описание меча в библейском тексте (Быт. 3:24) вполне могло натолкнуть Филона на соответствующую аллгорию, так как глагол στρέφωμαι очень часто используется Платоном применительно к движению небесных тел (Tim. 34a 4, b 5, 36e 3, 39a 6, 40b 6).
27. *У по сути сущего единым Бога есть две верховные и первые силы — благодать и власть*: учение Филона о двух главных божественных силах основано на том, что в Библии к Богу применяются два слова — Бог, θεός, и Господь, κύριος (Abg. 121; Mos. 2. 97; QE 2. 68). Созидательная деятельность Бога и Его благодать соответствует имени θεός, а на Его власть над мирозданием указывает имя κύριος. Филон отмечает (Plant. 86; QG 2, 16), что в рассказе о творении используется исключительно имя θεός (Быт. 1), тогда как имя κύριος появляется только во второй главе Бытия, когда человек уже помещен в рай (Быт. 2:8). Одна из двух сил, именуемая здесь *благодать, ἀγαθότης*, постоянно ассоциируется с созидательной деятельностью Бога и называется *созидательной силой, πομπτική δύναμις* (Post. 20; Fug. 95, 97; 103; Mut. 29; Abg. 121; Mos. II 99), или понимается как один из ее аспектов (Orif. 21; Leg. III 73; Migr. 183; Her. 166; Somn. I 162–163, 185; Spec. I 209; QG I 57; II 51, 75). Непосредственным поводом к такому сочетанию для Филона послужило место из «Тимея» (29e–30a), где сказано, что Бог сотворил мир, так как был благ: *Рассмотрим, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ...* (ἀγαθὸς γὰρ ἦν... пер. С. С. Аверинцева). Особо следует отметить, что Филон — наш первый источник, в котором благодать платоновского демиурга соединяется с библейской концепцией Бога-Творца, и это представление облекается им в законченную форму: *Так что, если бы кто-нибудь меня спросил, каково значение рождения мира, то, наученный Моисеем, я отвечу: благодать Сущего, которая старше всех благодатей, так как есть благодатей источник* (Deus 108). Это оказалось чрезвычайно важно для христианского богословия.

28. *Херувимы – символы двух сил... а... меч – символ разума. Ведь... в особенности таков разум Причины:* в совокупности получается следующая картина: трансцендентный Бог, Его имманентный миру Логос, еще чуть ниже – Его две главные силы. Подробно это описание еще раз дается в Fig. 101. В этом контексте поясняется, что Логос не получил видимого изображения на крышке Ковчега Завета, так как, будучи образом Бога и теснее всего соединенным с Ним, не доступен чувственному восприятию. Также в этом контексте силы уподобляются коням, Логос – возничему, а Сам Бог – седоку, дающему приказания возничему о правильном управлении. См. также комм. к Sacr. 60.

29. *Прими же, мысль, неложный отпечаток... кроток:* в данном случае имеется в виду платоническое учение о цели, *τέλος*. Согласно среднеплатоническому канону, целью, по Платону, является *уподобление Богу, ὁμοίωσις θεῷ* (Ag. Did. apud Stob. II 7, 3f, p. 49 Wachsmuth; Alc. 181, 19–20). В данном случае уподобление Богу происходит через то, что душа, в которой владычествует логос (то есть разумная душа, обозначаемая здесь словом *мысль, διάνοια*, – см. комм. к § 3), должна воспринять в себя *отпечатки* двух Херувимов, то есть божественных идей (идеи и силы – для Филона взаимозаменяемые понятия). На то, что речь идет именно об идеях, указывает слово *отпечаток, τύπος*, заимствованное из соответствующей сферы профессиональной платонической лексики (см. комм. к Sacr. 137). Уподобляясь таким образом Ему, она *въяе научается*, то есть в самой себе испытывает то, что происходит в Нем. Душа, по выражению Филона, снимает плоды со счастливого надела. Плодами Филон именует добродетели, *ἀρεταί* (ср. § 84: *плодоносить добродетелями, καρποφορεῖν ἀρετάς*), которые, согласно среднеплатонической традиции, являются достаточным и единственным условием счастья, непременно входящего в представление о цели (Stob. II 49, 10; Cic. Acad. Post. I 22–23; Hipp. Phil. 19, 16; Apul. Plat. II 1). Между тем, что касается самих добродетелей – *благосклонности к людям, φιλανθρωπία*, и *страха Божия, εὐλάβεια θεοῦ*, – то, несмотря на то, что понятия *φιλανθρωπία* и *εὐλάβεια* встречаются в списке стоических добродетелей (SVF III 72, 3; 106, 35; 107, 11), ни та, ни другая не играют такой важной роли в стоической либо платонической этике и не соединяются с понятием Бога, а потому, очевидно, отражают особенности религиозного мироощущения автора.

30. *Разум:* греч. *λόγος*.

32. *Дезертиром:* ср. Plat. Apol. 28e–29a. Ср. Gig. 43; Deus 34; Ebr. 145; Det. 142; Aetern. 65; Contempl. 11; Decal. 104, 178; также Epict. I 9, 16; 4 Макк. 9:23.

Воине, которую душе надлежит вести за знание: слово *знание, ἐπιστήμη*, указывает здесь на традиционное и хорошо всем известное определение мудрости: *мудрость есть знание (ἐπιστήμη) божественных и человеческих вещей* (Alc. 152, 5). Ведь мы помним, что Авраам в конце своего пути становится мудрецом (§ 7), тогда как Валааму это недоступно. Указанное определение часто ошибочно приписывают стоикам, в то время как на самом деле оно стало общим местом среди всех школ эллинистического времени (ср. 4 Макк. 1:16; Cic. Tusc. IV 26, 57; V 3, 7; Off. II 5; Fin. II 12, 37; SVF II 35–36; 10–17; Quint. XII 2, 8; Sen. Ep. 89, 5; Apul. Plat. II 6 p. 228; Clem. Alex. Strom. VI 7, 54, 1; VI 16, 133, 5).

Неразумный жизненный выбор: греч. *ἄλογος*.

Силу слов: греч. *δύναμιν λόγων*.

39. *Природа (φύσις), создав в помощь человеку могущественнейшего союзника – ра-*

зум (λόγος): в § 36 сказано, что Валаам пользуется неправильным критерием истины. В § 39 эта же мысль выражена иначе: Валаам не умеет, в отличие от Авраама, правильно пользоваться логосом, данным ему природой. В «Учебнике» Алкиноя (154, 10 sqq.) говорится о том, что *природный разум*, λόγος φυσικός, — это критерий, посредством которого совершается процесс суждения. Согласно Алкиною, то, что было до внедрения души в тело, было собственно мышлением. После внедрения в тело оно стало *природным понятием*, φυσική ἔννοια, которое называется простым знанием, а из *простых знаний составлен природный* (ὁ φυσικός) *научный разум* (λόγος), *наличный от природы* (φύσει ἐνυπάρχων — 155, 30). Если иметь в виду этот текст Алкиноя, то становится понятным выражение Филона *природа, создав в помощь человеку могущественнейшего союзника — разум* (λόγος), а также связь мысли этого параграфа с критерием, который упоминает *ремесла* в своей речи (§ 36).

Следует также обратить внимание на то, что в § 28 Филон истолковывал пламенный меч как *божественный логос*. Далее он, видимо, не случайно переходит к теме критерия — логоса, которым наделен Авраам и которого лишен Валаам. Очевидно, что речь идет о двух видах логоса, один из которых регулярно называется божественным (§ 5, 35; также о нем речь в § 28), а другой присущ человеку и назван в § 39 логосом, данным природой (см. вступит. статью, стр. 34–36).

Определение критерия как логоса — в целом знак платонической традиции (стойки, как известно, считали критерием постигающее впечатление). Помимо указанных контекстов Алкиноя см. также Цицерон (Acad. Post. I 30): *Они считали, что разум — это критерий вещей, mentem volebant rerum esse iudicem*.

40. *И сказал: «Приобрел (ἐκτησάμην) я человека от Господа»:* слово ἐκτησάμην, *приобрел*, в тексте Септуагинты Филон относит к Адаму. Отсюда получается перевод *сказал, приобрел*.

44–46. *Не имеет нужды... Сам Себе доверяет и совершенно ни в чем не нуждается:* см. комм. к § 86.

48. *О мисты с чистым слухом:* см. вступит. статью, стр. 17–19. Мистериальный антураж, который Филон создает — впервые — в этом месте трактата, совершенно не случаен. Здесь впервые в ход рассуждения сознательно вводятся нефилософские (с точки зрения греческой школьной практики) категории, так что традиционному греческому топосу дается нетрадиционный, специфически библейский поворот. Филон модифицирует стоико-платоническую схему «добродетели достаточно для счастья» таким образом, что к двум компонентам — человеку и добродетели — присоединяет третий и главный — Бога. Греческий ход мысли признавал достаточность рациональных усилий человека в стяжании добродетели и достижении совершенства, тогда как Филон настаивает на том, что прогресс на пути к цели возможен только от Бога, причем при наличии молитвы со стороны человека. Идея *молитвы, δέησις*, является еще одним ключевым негреческим элементом дискурса. Молитва человека о стяжании добродетели и ответ Бога, дарующего просимое, и описывается Филоном как еврейское «тайнство» — *знание о Причине и добродетели и третьем, рожденном от них обоих*.

49. *Вот и я, хотя и был посвящен в великие мистерии.... не только мист, но и славный иерофант:* см. вступит. статью, стр. 17–19.

Бог — это и дом, бестелесное место бестелесных идей: отзвук среднеплатоническо-

го учения о том, что идеи суть мысли Бога и содержатся в Нем, как мысли в уме (Alc. 10, 3; Clem. Alex. Strom. IV 155, 2).

50. *Когда же с душой начинает общаться Бог, то ее, прежде бывшую женщиной:* основанием для этого рассуждения служит Tim. 70a, где Платон говорит о разделении человеческого существа как бы на две части, мужскую и женскую половину дома. У Филона, как и у многих других современных ему авторов, это сравнение, деление на мужское и женское, применяется к двум частям души — рациональной и нерациональной. Соответственно, рационализация нерациональной части означает как бы отказ от «женского» в ней. Ср., напр., комментарий Филона к этому же месту Писания (Быт. 8:11) в QG IV 15. Ср. Det. 28; Ebr. 59; Sacr. 103; Somn. II 9.

51. *Если качественное по закону природы подвержено возникновению и гибели, то силы, налагающие отпечаток на частное, получили удел бессмертия: качественное, τὰ ποιὰ, — термин, принятый в поздней платонической традиции для обозначения отдельных вещей чувственного мира (Cic. Acad. Post. I 28, где по-латински qualia; Alc. 159, 4–5; 165, 10, 13); силы, налагающие отпечаток, — суть платоновские идеи. Ср. Alc. 162, 34–39.*

56. *Так что имя сразу же... оказывается самой вещью... и ничем не отличается от того, чему нарицается:* во времена Филона между платониками, стоиками и пифагорейцами существовало согласие в том, что язык дан по природе. В платонической традиции см. Alc. 160, 2 sqq. Надо, однако, заметить, что у Алкиноя говорится о соответствии, тогда как у Филона о тождестве имени и вещи.

58–63. *Было некогда время, когда ум с ощущением не беседовал и ощущения не имел:* говоря о сочетании ума с ощущением как о состоянии, последовавшем за тем, в котором ум был сам по себе, Филон, возможно, имеет в виду состояние души до вхождения ее в тело (Phaedr. 248 sqq.). Под бессмертной, вечносуществующей душой он понимает, безусловно, только рациональную часть души (ср. Orif. 135; Mos. II 228), которую называет умом (ср. Gig. 14; Somn. I 139). Прилагая эту платоновскую доктрину к библейскому повествованию о создании человека, Филон получает концепцию поэтапного творения человека. Вначале Бог создал идею человека, или умопостигаемого человека (νοητὸς ἄνθρωπος), по образцу которого и был, в свою очередь, создан каждый отдельный, чувственно воспринимаемый человек (αἰσθητὸς ἄνθρωπος). Такой умопостигаемый человек и есть ум без тела и ощущений (Orif. 134–135; Leg. I 1, 31; QG I 4, 8; II 56).

74. *Ибо мы притязаем на бесстрашие:* т. е. на «счастливую жизнь» или на «свободу». Ср. Cic. Tusc. V 13, 42: *В высшей степени желательное спокойствие — а спокойствием я теперь называю свободу от страха (vacuitatem aegritudinis), в которой заключена счастливая жизнь.* Ср. также Tusc. III 7, 14, где ход мысли таков: кто печалится, тот боится, а кто боится, тот рабствует. Ср. комм. к § 78–82.

77. *А удел Бога — это действование (τὸ ποιῆν)... удел же возникшего — претерпевание (τὸ πάσχειν):* Бог, по Филону, — активная причина, противоположная пассивной материи. Филон использует терминологию стоического учения о двух принципах — активном, τὸ ποιῶν, и пассивном, τὸ πάσχων, которые оба являются характеристиками одной и той же сущности, οὐσία. В отличие от стоиков, Филон решительно настаивает на том, что активное начало должно быть отнесено к совершенно трансцендентному Богу, тогда как пассивность — свойство посюстороннего материального мира; это —

- противоположности, а не дополняющие друг друга свойства единой сущности (ср. Orif. 8—9 и комм.; Det. 161; Spec. III 180; QG III 3).
78. *А ведь надо было с твердостью вытерпеть*: ср. Plat. Rep. 411b 4; Apul. Plat. II 21: *Кроме того, Платон называет мудрого самым мужественным, поскольку — в силу крепости духа — он способен все перенести* (пер. Ю. А. Шичалина). Ср. также Cic. Tusc. II 43; SVF III 589 sqq.
- 78—82. *Тот, кто заранее поймет... нагруженных на нас несчастий*: все рассуждение о необходимости *выдержки, καρτερία, и стойкости, ὑπομονή*, о борьбе с «изженивающими» страстями (*ψυχῆς ἀνάνδρων πάθη*) кажется совершенно стоическим, так же как и перенесенный Филоном в этическую сферу кусок стоической грамматики, различающей на примере глагола *стричь* три залога с присовокуплением термина *противостоятельный* к среднему (ср. Diog. Laert. VII 64). Интересно, однако, сравнить, насколько буквально эти рассуждения совпадают с тем, что понимает под академическими топосами в сфере этики Цицерон; см. Cic. Tusc. III 17, 36 sqq.; IV 30, 64, и особенно Tusc. V 12, 36: *И вот, из этих слов Платона, как из некоего святого и блаженного источника, потечет вся наша речь*, и далее, 14, 41: *Итак, мы хотим, чтобы тот, кто счастлив, был бы уверенным, непоколебимым, защищенным и укрепленным, так чтобы он не знал ни то что малого страха, но и вообще никакого (volumus enim eum, qui beatus sit, tutum esse, inexpugnabilem, saeptum atque munitum, non ut parvo metu praeditus sit, sed ut nullo)*. Те же самые ходы мысли с подчеркиванием значения тех же самых «стоических» добродетелей (*καρτερία, ἐγκράτεια*) встречаем в изобилии в неопифагорейских псевдоэпиграфах (Theag. De virt. 190, 15 Thesleff = Stob. III 1, 117 p. 77 Hense; Metop. De virt. 117, 17 Thesleff = Stob. III 1, 115 p. 68 Hense). Очевидно, что указанные стоические элементы давно стали общим местом платонической этики. Следует обратить внимание на то, что в § 78 и 82 нашего трактата использовано слово *мысль, γνώμη, διάνοια*. Под *мыслью* в данном случае имеется в виду, как часто у Филона, рациональная часть души. У Филона сочетается стоическая идея о борьбе со страстями с платонической идеей о подчинении двух низших частей души руководящему принципу или разуму (ср. Leg. I 41; III 116; Sacr. 80; Post. 71; Agr. 17, 58, 88; Plant. 144; Conf. 165), в результате чего создается когерентная система, главные черты которой можно найти также у Климента Александрийского, в среднем платонизме и неопифагорейских псевдоэпиграфах. Ср., напр., Cic. Tusc. II 47—57. Подробнее см.: Lilla S. Op. cit. p. 96—97.
83. *Действительным правителем и предводителем мог бы быть единый Бог*: по свидетельству Филона, это — дословная цитата из пифагорейца Филолая (B 20 DK = Orif. 100).
84. *Все, — говорит Он, — мое*: в Септуагинте это выражение не встречается. Ср. Числ. 28:2; Исх. 19:5. Ср. Leg. III 176.
- Которым одним только и питается душа созерцателя (φιλοθεάμονος)*: ср. Plat. Phaedr. 246e; 247c—e; Tim. 90c, где Платон говорит о пище, которой должна питаться рациональная часть души, например такой, как созерцание небес. Рассуждение о небесной пище — одна из излюбленных тем Филона, которая имеет для него особое значение в связи с библейским повествованием о манне небесной, которой питался Израиль в пустыне (Исх. 16:4—15). Ср. Orif. 158; Leg. III 161—168; Congr. 100; Fug. 137; Mos. II 266, 270; QG II 59; IV 6; QE II 39; Sacr. 86; Mut. 259. *Φιλοθεάμων* — слово платоновское (Rep. 475b 2; e 4; 476a 10; b 4; 479a 3).
86. Эпитеты, прилагаемые Филоном к Богу, см.: Plat. Tim. 33d 2—3; 34b 7—8;

Phileb. 65a 1–5; Phaedr. 246d; Symp. 206d 1–2; Rep. 379b–c; Arist. Eth. Nic. I 1097b 7–8, 14–15; Alc. 164, 31–34; Plut. De stoic. repugn. 1052e; De fac. in lun. 944e; Apul. Plat. I 5 p. 190; Plot. I 6, 6 p. 23–24 H. – S. V 9, 4 p. 7–8 H. – S.; Calc. p. 204, 8–9 Waszink; Corp. Herm. VI 5; Euriph. De vita 85, 17–19 Thesleff = Stob. IV 39, 27 p. 914 Hense.

87. *Но отдыхом он называет не праздность*: ср. Migr. 91; Her. 170. Разъяснять то обстоятельство, что покой Бога в субботу не означает Его бездействия, приходилось еще предшественнику Филона в аллегорическом толковании Писания Аристобулу: *А то, что в Законодательстве открывается, что Бог в ней [ср. в субботу] упокоился, означает не то, что, как некоторые полагают, Бог остановился с тем, чтобы больше никогда ничего не делать, но то, что упокоением Он установил их [ср. земли, неба и всего остального] строй в таком порядке на все время* (Eus. Pr. Ev. XIII 12, 11–12). Под постоянным отдыхом Бога Филон понимает отсутствие злострадания, так как последнее свидетельствует о несовершенстве, то есть смертности того, кто его испытывает. При этом он говорит о никогда не прекращающемся созидательном действовании (энергии) Бога (ср. Leg. I 5; Gig. 42). За основу доказательства, а одновременно как объект для критики берется перипатетическая концепция о постоянной безуластности небес (Arist. Cael. II 3, 286a 9–12). Весь набор эпитетов, прилагающийся к Богу в § 86, прилагается у Аристотеля к небу (*бесстрастный, ἀπαθής; чуждый горя и усталости, ἄλπος, ἄπονος; самодостаточный, αὐτάρκης; ни в чем не нуждающийся, οὐδενὸς προσδεόμενος* – Cael. 279a 21–35; 284a 14–29). Эти темы также очень созвучны аристотелевскому диалогу «О философии» (считается, что Cael. II 1, 283b–284b 5 = Phil. fr. 29 Walzer, p. 95–96 = fr. 23 Untersteiner, p. 60–62), который был чрезвычайно популярен в филоновское время. Филон сохраняет аристотелевский принцип доказательства бессмертности, но явно критикует перипатетические представления, приписывающие эти свойства небу. Все эти атрибуты могут, по Филону, относиться только к Творцу.

Интересной представляется фраза *тем самым он касается самой основы бытия, ибо, если уж говорить правду, то отдыхает среди сущего одно, а именно, Бог*. Трудно сказать определенно, означает ли она только отсылку к последующему, то есть, что Бог не злостраждет, или в ней слышится также отзвук платонико-пифагорейской доктрины о «ничегонеделании» первого бога. Ср. Нумений: *Первый Бог празден от всех дел, τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων συμπάντων* (fr. 12 Des Places). Ср. также Procl. in Tim. I 157, 1–8; Plot. V 6, 6, 3: *бездействующий, ἀνεργήτος*; Tertull. Adv. Marc. V 19: *Бог – праздный, Deum – hebetem*.

Климент Александрийский также обращается к толкованию понятия покоя Бога в субботу и соединяет объяснения обоих своих предшественников Аристобула и Филона (Clem. Alex. Strom. V 141, 7–142, 4).

96. *Созерцает (θεωρεῖ) невяное*: то, что деятельность Бога, прежде всего, созерцательная, установлено Аристотелем, см. Eth. Nic. 1178b 8–27, особенно b 22: *Следовательно, деятельность (ἐνεργεῖα) Бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной (θεωρητική αὐτῷ)*.

97. *Будучи первообразом света, источает (φωτίζει) тысячи лучей*: ср. Fug. 136; Mut. 3–6; Somn. I 72–76; Abr. 119; Spec. I 37–42; Праем. 37–46; QG III 1. Слово свет, φῶς, у Платона по отношению к Богу употребляется редко и скорее в переносном смысле (ср. Plat. Rep. 507e–509a; 540a), но уже чаще у среднеплатонических авторов (Alc. 164, 39–40; 165, 27–33). Глагол φωτίζει (*светить, источать лучи, освещать*) до эллинистической эпохи не употреблял-

ется, но встречается уже у Алкиноя: *Он* [sc. первый ум]... *уделяет ей* [sc. душе] *мыслительную способность, освещая* (φωτίζων) *доступную этой сфере истину* (Alc. 165, 24–26). Также у Климента Александрийского: *Освещает* (φωτίζει) *заблуждающимся истину* (Paed. I 10, 93). Ср. также Евангелие от Иоанна: *Свет истинный* (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), *Который просвещает всякого человека* (ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον — Ин. 1:9).

Умопостигаемый Бог: νοητὸς θεός. Ср. доктрину Алкиноя о том, что Бог идентичен с умопостигаемым, νοητόν (Alc. 164, 27–31), восходящую к «Федону» и «Тимею» (28a). Те же представления встречаем у Нумения (fr. 16–17 Des Places).

Рождению: греч. γενέσθαι; возникшее: греч. τὸ γενόμενον. См. комм. к § 16.

99. *Царя царей... Бога*: ср. Orif. 71; Conf. 170; Decal. 161, 178; Spec. I 18–19; QG III 34; QE II 44. Представление о Боге как о царе вселенной см. Plat. Ep. II 312e; Rep. 509d; 597e; Legg. 904a. Особенно развиты у Аристотеля (Met. 1076a 4) и в поздней перипатетической традиции ([Arist.] Mund. 398a 11–b 6). С образами последнего сочинения у Филона наблюдается особенно большое сходство. Для среднего платонизма — это общее место (см. Att. fr. 4, 12 Des Places; Numen. fr. 12 Des Places; Max. Tyr. Or. XI 12; Plot. IV 8, 2; V 5, 3). Филон, безусловно, имел в виду и библейское использование этого слова (ср. Пс. 5:3; 23:7–10; 28:10; Ис. 6:5).

100. *Может быть, из камня или дерева*: ср. 3 Цар. 8:27.

101. *А чтобы этот дом был прочным и прекрасным... общеобразовательные дисциплины*: ср. Plat. Rep. 412b 2.

102. *Природные задатки*: εὐφύια, термин Аристотеля (Rhet. 1362b 24; Eth. Nic. 1114b 12) и стоиков (SVF III 89, 21; 31, 3; 32, 42), который использовался средними платониками. Ср. Alc. 152, 24, Anon. in Theaet. 4, 46–5, 3.

Память (μνήμη)... *способность легко постигать новое* (εὐμάθεια): платоновские понятия (Rep. 490c 10–11; 494b 2), ставшие общим местом в поздней платонической традиции. См. Alc. 152, 22–23, 182, 3–5; [Plut.] De lib. educ. 2a–b; Apul. Plat. II 3 p. 222–223; Cic. Acad. Post. I 5, 20; Fin. V 13, 36; Ar. Did. apud Stob. II 137 p. 20–21 Wachsmuth.

106. *Ожидая нисхождения божественных сил*: означает *ожидая озарения божественным логосом*. Божественные силы в их полноте идентичны у Филона с Логосом Бога. Логос, по Филону, это — умопостигаемый мир, νοητὸς κόσμος (Orif. 24; 25), а он составлен из сил (Sacr. 83; Conf. 172; Somn. I 62: *божественный логос, которого исполнили бестелесными силами Сам Бог, ὁ θεὸς λόγος, ὃν ἐκτεπλήρωσεν ὁλον δι' ὅλων ἀσώματων δυνάμεσι αὐτὸς ὁ θεός*). Такая же концепция — единый логос во многих силах — встречается у Климента Александрийского (Strom. IV 156, 1–2), параллели можно найти также у Плотина, см. V 3, 11 (20–21); V 9, 6 (1–2); V 9, 6 (8–10); V 9, 8 (3–4). Схожесть между этими концепциями можно объяснить, если предположить, что все они основаны на неопифагорейской интерпретации «Парменида». Р. Е. Доддс показал, что неопифагорейцы в I в. по Р. Х. разделяли два вида единого: первое, абсолютно трансцендентное единое, и второе, которое есть принцип всех вещей и все содержит в себе. Они сопоставляли первое с «единым» первого тезиса «Парменида» и второе — с «единым» второго тезиса (Dodds E. R. The Parmenides of Plato... P. 129–142).

108. *А о том, что Сущий предводительствует миром*: ср. комм. к § 83.

Все вещи находятся во владении у Бога, а у рождения только в пользовании: см. комм. к § 118–119.

110. *По образу лиры, составленной из разнородных звуков, все это должно было заз-*

вучать вместе, придя к единству (κοινωνία) и согласию (συμφωνία): о единстве, κοινωνία, и согласии, ὁμοφωνία, мира см. в пифагорейском псевдоэпиграфе Ecph. De regn. 81, 13–16–26 Thesleff = Stob. IV 7, 64 p. 275–276 Hense. Образ лиры, приложимый к космосу, — излюбленная пифагорейская метафора (см. комм. к § 128).

112. *Творением совершенным и достойным своего создателя, то есть — этим космосом:* ср. Plat. Tim. 29a 5; 30b 5–6; 68e 2–3; 92c 5–9.

113. *Власть над всем Он сосредоточил у Себя... Своим подчиненным:* ср. Ecph. De regn. 275–276 = Stob. IV 7, 64 p. 271 Hense.

114. *Что касается общего хода рассуждения (ср. Somn. I 30–32), то перед нами скептическое рассуждение о непознаваемости сущего. Ср. речь Цицерона, говорящего от лица Филона из Ларисы (Acad. Pr. 39, 122; Tusc. I 9, 18).*

А где особенности возрастов... зрелый муж: то, что человек изменяется в каждый момент жизни, — это старая мысль, которая встречается еще у Эпихарма (fr. 2 DK) и стала весьма популярной в последующей традиции, видимо, не в малой степени благодаря настроению скептической Академии. Например, ее отражает анонимный комментарий к «Теэтету» (col. 71, 12 sqq.). Ср. также Plut. De E apud Delph. 18, 392a–f; [Archyt.] Cathol. 3, 23–25 Thesleff = fr. 35a p. 35 Nolle.

А откуда пришла душа... бескачественными: возражение о невозможности бытия души, когда она отделится от тела, понятно, только если учесть, что душа, по Филону, — в крови (ср. Лев. 17:11) и тем самым отличается от бестелесного вечносуществующего ума (Det. 80–82; Her. 54–57; Spec. IV 123; QG II 59). В позднем платонизме существовала тенденция помещать ум и душу на разные онтологические уровни, так как это прежде всего разрешало давнюю платонико-перипатетическую проблему о том, бессмертна ли вся душа или только рациональная ее часть (см.: Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period. Cambr., 1975. P. 421–425). Филон часто называет душу бессмертной (Spec. I 81), но ясно, что бессмертной в собственном смысле он все же считает только рациональную часть души (см. комм. §§ 58–63).

Терминология, используемая Филоном, отражает платонический топос о том, что душа бестелесна, ἀσώματος, и несоставна, ἀσύνδετος. Тогда как человек в теле состоит из двух противоположностей, а потому смертен, душа — несоставна, и это — залог ее бессмертия. Платоники особенно старались доказать несоставность души, так как в «Тимее» (40d) Платон упомянул, что душа смешана из двух разнородных сущностей, и тем самым положил начало дискуссии о том, действительно ли она бессмертна. Ср. Alc. 177, 20–25; Cic. Tusc. I 29, 71. У Филона — Aetern. 6.

Новому рождению: по-гречески παλιγγενεσία. В одном контексте Филона этот термин использован для обозначения стоического «сгорания мира» (Aetern. 9, 3). В других контекстах очевидно не имеет стоического значения (Legat. 325, 2; Post. 124, 2). У других более или менее современных Филону авторов термин παλιγγενεσία регулярно используется для обозначения нового рождения души (Luc. Musc. Enc. 7, 2–6; Iambl. Theol. Arithm. 40; Anon. in Soph. Elench. 134, 12; Plut. De E apud Delph. 389a 7). Трудно сказать однозначно, принимает ли Филон в какой-либо форме платоническую концепцию метемпсихоза. В некоторых контекстах (Gig. 12–13; Plant. 14; Conf. 77–82; Her. 282–283; Somn. I 139) речь идет о том, что бес-

- телесные души *нисходят* в тела. Только один раз создается отчетливое впечатление, что имеется в виду постоянно повторяющийся процесс (Somn. I 39: *παλινδρομοῦσι*). Представляется вероятным, что на горизонте филоновской мысли постоянно существует этот важный платонический концепт, который он не отвергает совершенно, но и не отваживается полностью принять в систему своих представлений.
115. *Как рабы своей госпоже* (*ὡς οἰκέται δεσποίνῃ*): выражение *душа — госпожа тела* — отголосок «Тимей» (34с 5): *Бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу* (*ὡς δεσποτὶν καὶ ἄρξουσαν*) *тела* (пер. С. С. Аверинцева). Ср. также Tim. 44d 6; Phaed. 80a 2; Legg. 89bс 2. См. Alc. 172, 4; 177, 33; Apul. Plat. I 13 p. 207.
- 118—119. Мысль о том, что наша жизнь и все ее составляющие взяты только в пользование, поэтому надо безропотно отдавать их хозяину как не наше, — один из традиционных топосов «утешительной» литературы эллинистического времени, жанра *consolationes*. Так, эти мысли очень близко воспроизводятся у Цицерона в первой книге «Тускуланских бесед» (Tusc. I 39, 93), посвященной топосу «презрение к смерти». Поэтому и у Филона мы встречаем характерную добавку: *Мысль... из тех, которые лучше всего могут утешить*. Все эти мысли в порядке, буквально совпадающем с изложением Филона, можно также найти в неопифагорейской литературе, см. Hipparch. De tranquil. 89—91 Thesleff = Stob. IV 44, 81 p. 980—984 Hense.
120. *Равенства и в почестях, и в податях*. ср. Opif. 19, 143; Ios. 29; Mos. II 51. В основе лежит стоическая, по свидетельству Плутарха, идея о единстве и универсальности закона природы, который один для всех, так как установлен одним и тем же Богом, правителем вселенной. Все люди должны подчиняться этому закону, и в этом смысле они граждане вселенной. Ср. Plut. De exil. 601a—b: *Одни и те же законы для всех, предназначенные единым повелением и одной властью... и в силу этой природы, мы, все люди, относимся друг к другу как к (со)гражданам*. Также Plut. De Alex. Magn. Fort. I 329b: *Но всех людей мы должны считать согражданами, — одна у нас жизнь, как и мир, как если бы стадо паслось и кормилось вместе, следуя общему закону*. У Филона ср. Prob. 48. Однако сочетание этой идеи с мыслью об изгнаничестве человека в мир от истинной небесной родины указывает на то, что рассуждение в целом происходит из платонико-пифагорейской среды. Ср. Cic. Tusc. V 3, 9: *Пифагор же ответил, что... точно так же и мы пришли в эту жизнь из другой жизни и природы, как бы на шумную ярмарку из какого-то города*. Сохранившиеся псевдоэпиграфы свидетельствуют о распространенности этих идей в пифагорейской литературе (см. Ecph. De regn. 81, 9—16 Thesleff = Stob. IV 7, 64 p. 275 Hense; 83, 21—24 Thesleff = Stob. IV 7, 66 p. 279 Hense).
121. «*За серебро, — говорит, — да не будет продана земля*»: Филон продолжает цитировать Лев. 25:23 (ср. правильную цитату в § 108). Он заменяет слова *εἰς βεβαίωσιν* словом *πράσῃ*, возможно, имея в виду Втор. 21:14, где используется выражение *πράσῃ οὐ πειθήσεται*, букв. *не будет продана продажей*. В науку о природе: *φυσιολογία*; под наукой о природе («физиологией») в данном случае, в отличие от § 4 (см. соотв. комм.), имеется в виду способность аллегорически толковать Писание, см. вступит. статью, стр. 30 слл.
- 124—127. В завершение трактата Филон подходит к высшей форме современного ему философского богословия — рассуждению о первопричинах (теоретическое описание этого вида богословия и его места в иерархии

рассуждений см. Alc. 161, 1 sqq.). В среднем платонизме выделяются несколько вариантов схемы первопричин, в которых основными являются следующие: созидательная причина ($\acute{\upsilon}\phi' \omicron\upsilon$), формальная причина ($\pi\rho\acute{o}s \omicron$), материальная причина ($\acute{\epsilon}\xi \omicron\upsilon$). Пример такой простейшей схемы приводит Аэций (DG 287b–288b Diels). Более сложные — у Сенеки и Варрона (Антиоха? — Sen. Ep. 65, 8–10; Varro apud Aug. Civ. Dei VII 28). Система причин или начал порождается аристотелевской схемой четырех причин — материальной, формальной, движущей и финальной, и входит в качестве традиционного теологического топоса в позднюю платоническую философию (у всех трех вышеупомянутых авторов — Сенеки, Аэция и Варрона — в качестве одной из них всегда выступают платоновские идеи). Подробнее см.: *Theiler W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin, 1938; *Dörrie H. Präpositionen und Metaphysik: Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen* // *Museum Helveticum*, XVIII (1961). S. 217–228.

Филон предлагает нам следующий вариант этой схемы: *из-за чего*, $\tau\acute{o} \acute{\upsilon}\phi' \omicron\upsilon$, — причина, $\tau\acute{o} \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ (например, демиург, плотник); *из чего*, $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\xi \omicron\upsilon$, — материя, $\eta \acute{\upsilon}\lambda\eta$ (например, камни и дерево); *посредством чего*, $\tau\acute{o} \delta\iota' \omicron\upsilon$ — инструмент, $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ (например, инструменты); *почему*, $\tau\acute{o} \delta\iota' \omicron$ — побудительная причина, $\eta \alpha\iota\tau\iota\alpha$ (например, защита и безопасность). Образность этого описания (мир, как город, а Бог, как его строитель или архитектор), типичная для Филона (ср. Leg. III 98; Spec. I 33; Praem. 41), восходит к Платону (Plat. Tim. 28c 6; Job 5; 36e 1; 68e 5) и Аристотелю (Arist. Protr. fr. 13 Ross) и распространена у среднеплатонических авторов (Att. fr. 4, 12, 13 Des Places; Apul. Plat. I 11 p. 194; Calc. p. 137; 337; 343 Waszink).

Теологически причины распределяются соответственно указанной последовательности так: Бог ($\tau\acute{o} \acute{\upsilon}\phi' \omicron\upsilon$ / $\tau\acute{o} \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$) — четыре элемента ($\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\xi \omicron\upsilon$ / $\eta \acute{\upsilon}\lambda\eta$) — Логос Бога ($\tau\acute{o} \delta\iota' \omicron\upsilon$ / $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$, $\acute{o}\rho\gamma\alpha\nu\omicron\nu$) — благодать Творца ($\tau\acute{o} \delta\iota' \omicron$ / $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma \tau\omicron\upsilon \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon$). Как причина Бог традиционно понимается Платоном и Аристотелем (ср. Plat. Tim. 29a 6: *наилучшая из причин, ἀρίστος τῶν αἰτίων*; Alc. 163, 13–14: *Причины всего Бога, τοῦ πατρὸς τε καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ*; Arist. Phys. 194b 20; Met. 1003a 31, см. также комм. к Sac. § 8). Концепция материи восходит к «Тимею» (48e–52a), но сам термин $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ введен Аристотелем (Phys. 209b 11; Cael. 306b 17) и быстро распространился среди платоников (Simpl. in Phys. 247, 30 sqq; Plut. De an. procr. 1013c; Apul. Plat. I 5 p. 190–192; Alc. 162, 29; Calc. p. 273, 15 Waszink). Благодать как побудительная причина спровоцирована «Тимеем» (Tim. 29d — см. комм. к § 27), что подтверждает и Сенека, который, упоминая побудительную причину, даже цитирует указанный платоновский контекст (Sen. Ep. 65, 10). С явными аллюзиями на указанный контекст «Тимея» перечисляет первопричины мира Алкиной, который наряду с побудительной причиной — благодатью — упоминает и формальную — идею космоса (т. е. образец, модель — Alc. 166, 39 sqq). Формальная причина, образец, взирая на который, Бог создал мир, отсутствует у Филона в этой схеме, но появляется в Prov. I 23 вместо побудительной причины, благодати, тогда как в QG I 58 у Филона вновь повторяется такая же схема, как в этом параграфе трактата «О Херувимах».

Уникальность филоновской схемы по сравнению со всеми другими среднеплатоническими вариантами заключается в концепте инструмента творения — божественного Логоса как причины *посредством которой* (ср. Leg. III 96; Sac. 8; Deus 57; Conf. 62; Migr. 6; Fug. 12, 95; Somn. II 45; Spec. I 81). Подробнее см. вступит. статью стр. 40–44. А также: *Runia D. Philo of*

Alexandria and the Timaeus of Plato... P. 173–174; *Tobin Th.* The Creation of Man... P. 66–71.

128. *Правильный смысл*: ср. Alc. 156, 15: *Поскольку созерцание отличается от действия, правильный разум (ὁ ὀρθὸς λόγος. — Е. М.) не одинаково судит о предмете созерцания и о делах.* Ниже (183, 6) Алкиной дает следующее определение выражению ὀρθὸς λόγος: *Ибо представление о законном (ἐννομον δόγμα) есть некий правильный разум, а правильный разум возникает от разумения (ὁ δὲ ὀρθὸς λόγος ἀπὸ φρονήσεως γίγεται. — Е. М.).* Это определение восходит непосредственно к «Никомаховой этике» (1144b 21–28). См. комм. к § 9.

Инструменты: Филон использует пифагорейскую идею о том, что человек подобен музыкальному инструменту — лире. См. Euriph. De vita 86, 15 Thesleff = Stob. IV 39, 27 p. 916 Hense. Это сравнение очень распространено в неопифагорейской литературе и применяется то к дому (Callicr. De dom. felic. 104, 4–8 Thesleff = Stob. IV 28, 16 p. 682 Hense), то к действиям правителя (Diotog. De regn. 73, 15–17 Thesleff = Stob. IV 7, 61 p. 266 Hense), то к политическому сообществу (Hippod. De rep. 99, 18–22 Thesleff = Stob. 4, 1, 94 p. 30–31 Hense).

129. *Итак, тех, кто не способен определить*: возможно, в том числе, антистоическая полемика. См. вступит. статью стр. 42–44.

О РОЖДЕНИИ АВЕЛЯ И О ТОМ, КАК ПРИНОСИЛИ ЖЕРТВЫ БОГУ ОН И БРАТ ЕГО КАИН

(1) «И еще родила брата его, Авеля» (Быт. 4:2). Тут приложится, там отнимется — так происходит и с числами, и с мыслями, и если сказано — «и еще» родила она Авеля, то Каин, стало быть, отнялся. Впрочем, не стоит изъясняться столь непривычным для большинства образом, и чтобы не вызвать недоумений, попробуем нашу мысль развить и разъяснить.

(2) Итак, есть две несовместимых и враждебных друг другу точки зрения: одна возводит все к уму как вождю нашему в мыслях и чувствах, в движении и покое; другая же следует за Богом как за своим творцом. Одну олицетворяет Каин, чье имя означает «обладание», ибо он думал, что обладает всем, а другую — Авель, чье имя толкуется как «все возводящий к Богу».

(3) Обеих вынашивает одна мать — душа, но едва они появляются на свет, их нужно разлучить, ибо враги не могут сосуществовать ни одного мгновения. Так вот, пока не родила душа боголюбия, Авеля, обреталось с нею себялюбие, Каин. А когда произвела она на свет согласие с Первопричиной, то оставила согласие с умом, вообразившим себя мудрым.

(4) Все это станет еще понятнее, если мы обратимся к пророчеству, полученному Ревеккой — стойкостью (Быт. 25:21). Когда носила она в утробе своей две враждующие природы — добра и зла, по настоянию разума остро воспринимая каждую и видя, как они сражаются — еще не врукопашную, но уже бросая друг в друга копыя, — то умоляла Бога ответить, что за недуг ее постиг и как ей исцелиться. И Он ответил: «Два племени во чреве твоём», — ибо это и был ее недуг — беременность одновременно добром и злом. И еще сказал Он: «И два различных народа произойдут из утробы твоей», — ибо в этом и было исцеление — родить их и отделить друг от друга, чтобы никогда не обретались они вместе.

(5) Итак, когда приложил Бог душе мнение прекрасное, Авеля, Он отнял воззрение негодное, Каина. Ибо и Авраам, когда покинул все бренное, «приложился к народу своему» (Быт. 25:8), то есть стал вкушать плоды нетленного и уподобился

ангелам, а они суть воинство Божие, бестелесные и блаженные души. Так и о борце Иакове говорится, что приложился он к лучшему, покинув худшее (Быт. 49:33). (6) А Исаак, удостоенный знания, посылаемого свыше, тоже оставил все то телесное, что было приплетено к ткани его души, но приложился и приобщился не к народу своему, как предыдущие, но «к роду», как сказал Моисей (Быт. 35:29), ибо род — это нечто единое и высшее, а народ — это множество. (7) Итак, одни идут вперед и достигают совершенства под руководством наставников. Эти приобщаются множеству, ибо велико число получающих знание из чьих-то рук, — они и названы «народом». А вот другие оставляют людское водительство, становятся внимчивыми учениками Бога и получают знание свыше. Эти переселяются в род нетленный и безупречный. Их жребий высок, и признанный член их сообщества — Исаак.

(8) Разъясняется нам далее ***. А иных Бог повел еще выше, наделив способностью взлететь над всеми видами и родами. Он дал им место подле себя, как Моисею, которому сказал: «А ты здесь останься со Мною» (Втор. 34:5). И когда пришел его смертный час, то не «оставил» он и не «приложился», как предыдущие, ибо не знал ни приложения, ни отнятия, но «по глаголу Причины», которым весь мир создан, переселился (Втор. 34:5). А если Он уводит мудреца от земного к горнему тем же словом, которым создал Вселенную, значит Вселенная и мудрец для Бога равноценны. (9) И, даже поселив Моисея среди тварей земных и дав ему общаться с ними, Господь не наделил его обычной добродетелью правителя или царя, дающей ему власть над страстями души, но поставил его богом, подчинив ему и отдав в рабство всю область телесную и предводителя ее — ум: «Я поставил тебя, — сказал Он, — богом Фараону» (Исх. 7:1). А Бог не знает ни ущерба, ни прибавления, ибо Он есть полная самотождественность.

(10) Потому и могилы Моисеевой, как сказано, никто не видел (Втор. 34:6), ибо кто из людей способен увидеть, как переселяется к Сущему безупречная душа? Да и сама душа, я думаю, не замечает своего совершенствования, ибо в это время в ней обретается Бог, а Он не обсуждает своих намерений с тем, кого собирается облагодетельствовать, но просто с готовностью дарует благо.

Все это и есть приложение душе совершенного блага, а благо — это святость, зовущаяся «Авель».

(11) «И был Авель пастырь овец; а Каин был земледелец» (Быт. 4:2). Казалось бы, правильное здесь было сказать сначала о Каине — ведь он, как мы уже знаем, старше и, следовательно, первым вступил на жизненную дорогу, став земледельцем, а потом уже об Авеле — ведь он как младший избрал свое поприще позже. Зачем же Законодатель нарушил правильный, на первый взгляд, порядок и, повествуя о жизненном поприще братьев, назвал первым младшего? (12) А затем, что не дорожит он ни правдоподобием, ни убедительностью, но преследует лишь чистую истину. Ведь даже когда оказался он с Богом один на один, то откровенно признался: мол, с того самого дня, как заговорил с ним Бог как со слугою своим, он стал косноязычен, то есть не стремится больше ни к красноречию, ни к убедительности (Исх. 4:10). (13) И дело тут вот в чем. Кто ввергся в волнения и бури жизни, тот должен удержаться на поверхности, но не имея опоры в знании, цепляется за правдоподобное и убедительное. А вот служитель Бога привязан, как и подобает ему, к истине, плетение же словес, науку ненадежную, лишь подобие истины создающую, коей владеют красноречивые, оставляет навсегда.

(14) Какая же истина нам здесь открывается? Порок старше добродетели, но в значимости и достоинстве уступает ей, и потому, когда ведется речь о рождении, быть первым Каину, когда же дело идет о поприще, пусть первым будет Авель.

(15) Ибо с молодых ногтей до самой зрелости, которая меняет все и гасит бушующее пламя страстей, кормятся вместе с человеческим существом глупость, разнузданность, несправедливость, страх, трусость и прочие подобные мерзости. Их пестуют и возвращают кормилицы и наставники, среди которых — советы и указания тех, кто гонит из уклада жизни набожность и поселяет там суеверие, единокровное с безбожием. (16) Когда же проходит опасный возраст, когда стихают бурные и болезненные порывы страстей, человек вступает в безветрие и тишь, поздно и трудно укрепившись в добродетели, утишавшей бесконечные потрясения души, ее злейшую беду.

Итак, превосходство порока — в его возрасте, а добродетели — в ее положении, чести и славе. (17) И подтверждает это надежный свидетель — сам Законодатель: он отдает первородство Иакову, названному так в честь упражнения в добродетелях, хотя он явился на свет позже Исава, названного в честь глупости. Но Иаков счел себя достойным такой награды не

раньше, чем противник его, осознавши свое бессилие, опустил руки, отказался от схватки и добровольно отдал венки и награды тому, кто вел непримиримую войну со страстями. (18) Ибо Исав «продал первородство свое Иакову» (Быт. 25:33), тем самым согласившись, что самым значимым и в отношении добродетели ценным должен владеть только поклонник мудрости, а не негодный, подобно тому как лирой или свирелью должен владеть только поклонник Муз.

(19) Тому же нас учит прекрасный и полезный закон, начертанный Моисеем. Звучит он так: «Если у кого будут две жены, одна любимая, а другая нелюбимая, и как любимая, так и нелюбимая родят ему сыновей, и первенцем будет сын нелюбимой, то, при разделе сыновьям своим имения своего, он не может сыну жены любимой дать первенство пред первородным сыном жены нелюбимой; но первенцем должен признать сына нелюбимой, и дать ему двойную часть из всего, что у него найдется; ибо он есть начаток силы его, ему принадлежит право первородства» (Втор. 21:15—17).

(20) Задумайся, душа, и распознай, кто это, жена нелюбимая и сын ее — и тебе тотчас станет ясно, что только ему и никому другому по праву принадлежит старшинство. Ибо у каждого из нас есть две жены, которые смертельно ненавидят друг друга и наполняют обитель нашей души ревнивым соперничеством. Одну мы любим, считая ее послушной, кроткой, близкой и родной, — она зовется Усладой. Другую мы ненавидим, думая, что она своенравна, строптива, дика и вредоносна, имя же ей — Добродетель. (21) Вот приближается одна развинченной походкой роскошной шлюхи, стреляя глазами и поражая юные души — вечную свою добычу, всем видом своим являя дерзость и бесстыдство: голову держит гордо, стан — вопреки природе — прямо, скалится и хихикает; прическа чересчур прихотлива, глаза и брови подведены, кожа изнежена горячими ваннами, румянец наведенный, богатые одежды усыпаны цветами; на ней и ожерелья, и запястья, и иные всевозможные украшения из золота и драгоценных камней, придуманные для женского пола, и вся она дышит сладчайшими ароматами; и нет для нее, менады перекрестков, роднее угла, чем рыночная площадь, и нет у нее красоты подлинной, потому и гонится она за поддельной. (22) И следует за ней свита приближенных: тут хитрость и безрассудство, лесть и вероломство, обман и мошенничество, ложь и клятвопреступление, безбожие, беззакон-

ние, безнаказанность. И окруженная ими, готовыми вторить ей, она обращается к Уму: «Мой милый, я очень богата! Божественные блага — в небе, а земные — все в моих ларцах, и если будешь моим, то вечно будешь вкушать их и наслаждаться ими вволю. (23) Но прежде узнай, сколь многочисленны и сколь многообразны мои богатства, чтобы ты ответил мне согласием радостно и по доброй воле, а если решишь отказать — то не по неведению. Тут вседозволенность, безделье и праздность, тут переливы звуков и красок, обилие яств и вин, тончайшие оттенки ароматов, тут бесконечные любовные игры, запретные забавы, противоестественные соития, тут распушенные речи и безответственные поступки, тут жизнь беззаботна, сон бестревожен, насыщение недостижимо. (24) Останься со мной, и можешь выбирать, что пожелаешь, а я помогу тебе, и мы отыщем те яства и напитки, которые порадуют тебя, найдем усладу для взора твоего, для слуха, для обоняния. И ни одного неисполненного желания не останется у тебя — ты найдешь даже больше, чем ищешь, (25) потому что в моем саду все вечно зеленеет, цветет и плодоносит, так что не успеют упасть плоды созревшие, как на смену им поспевают новые. Растения в моем саду не знают ни усобиц, ни войн, но с тех самых пор, как земля взяла их на свое попечение, она питает и растит их, как добрая кормилица: укрепляет снизу мощными корнями, вытягивает стволы до самого неба, делает ветви точным подобием рук и ног, как у живых существ, снабжает листьями, дабы служили защитой и украшением, и увенчивает плодами».

(26) Во все время этой речи другая стояла в укромном уголке, внимая каждому слову. Испугалась она, как бы Ум незаметно для себя не пленился всеми посулами, равно как и обликом и повадками этой особы, опытной обманщицы и лгуньи, которая своими штучками и фокусами соблазняла, завораживала и возбуждала его. И тогда вышла она из своего укрытия, вся изящество и благородство: твердая поступь, ясный взор, цвет скромности, а не румяна на щеках, прямой характер, безупречная жизнь, здравые суждения, искренние слова — точное отражение здравых мыслей, повадка естественная, движения спокойные, одежды скромные, а украшения драгоценнее золота — разум и добродетель. (27) Ее сопровождали набожность и благочестие, правдивость и законопослушание, верность священным обрядам и верность клятвам, справедливость и

равноправие, преданность и участие, выдержка и целомудрие, скромность и самообладание, мягкость и непритязательность, умеренность и стыдливость, спокойствие и мужество, благородство и рассудительность, предусмотрительность и здравомыслие, внимание и самосовершенствование, веселость и доброта, кротость и ласковость, человечность и великодушие, блаженство и благодать — впрочем, чтобы перечислить все добродетели ее, мне не достанет и дня. (28) И встали все они справа и слева от нее, как верная стража, она же заговорила с обычным своим выражением: «Я видела, как вцепилась в тебя эта негодница и похотливая лгунья, как ломалась она перед тобой, будто в театре, и поскольку низость мне отвратительна, я хочу предупредить тебя, ибо есть у меня опасение, что ты и сам не заметишь, как поддашься обману и примешь худшие из зол за величайшие блага. Я расскажу тебе всю правду об этой особе, чтобы ты не ввергся в нежданные беды, оттолкнув по неведению то, что может послужить твоей пользе. (29) Так слушай. В ней нет ни капли природной красоты, вся прелесть ее заемная и поддельная, это силки и сети, расставленные, чтобы уловить тебя, и если ты умен, то вовремя заметишь их, и останется она без добычи. Да, вид ее сладок для глаз, а нежный голос отраден для слуха, но душу, драгоценнейшее наше достояние, ей насытить нечем.

Расписывая свои богатства, она поведала о том, что услышать приятно, а все прочее, способное лишь растревожить и смутить, злостно утаила, зная наперед, что это никому не будет по душе. (30) Но я не пойду по ее стопам — я и с ее тайн сорву покровы, и свои владенья не стану показывать лишь с выгодной стороны, замалчивая и скрывая трудности и неудобства. Напротив, я умолчу о том, что услаждает и радует, зная, что все это скажется само, а вот о том, что томит и давит тяжким грузом, расскажу просто и прямо, явив природу таких вещей даже слабому зрению, ибо все то в моих владениях, что представляется худшим злом, для взыскующих истины окажется прекрасней и достойней самых великих благ Услады. (31) Но я не прежде начну повествование о своем, чем припомню все, о чем умолчала эта особа, ибо, поведав о драгоценных своих запасах красок и звуков, ароматов и вкусов, качеств и свойств, словом, обо всем чувственно воспринимаемом, и умножив их прелесть красноречием, она не открыла, какие болезни и беды неизбежно постигнут тебя, если сойдешься с

нею. Ибо ее цель в том, чтобы приманить тебя запахом некоей пользы и захлопнуть ловушку. (32) Так знай, если полюбишь Усладу, то будешь:

хитрым	изгнанником
дерзким	мятежным
вздорным	не знающим порядка
необщительным	нечестивым
тяжелым	безбожным
распущенным	шатким
раздражительным	неустойчивым
гневливым	отлученным от таинств
буйным	непосвященным
грубым	проклятым
невразумляемым	шутом
скользким	злодеем
злокозненным	убийцей
невыносимым	подлым
беззаконным	злобным
несправедливым	звероподобным
необщительным	раболепным
неуступчивым	трусливым
непримиримым	распущенным
жадным	непристойным
не признающим никаких законов	развратным
одиноким	развращенным
бездомным	бесстыдным

неумеренным
 ненасытным
 хвастуном
 лжемудрецом
 самодовольным
 пошляком
 злопыхателем
 обидчиком
 склочником
 клеветником
 вертопрахом
 обманщиком
 жуликом
 повесой

невеждой
 тупицей
 упрямцем
 [недоверчивым и не внушающим доверия]
 непослушным
 своенравным
 шарлатаном
 ехидным
 мошенником
 подозрительным
 позорным
 уклончивым
 недоступным

пропащим	двурушником
недобрым	двуличным
несуразным	злоумышляющим
докучливым	злокозненным
многословным	легкомысленным
болтливым	неисправимым
пустозвоном	зависимым
льстецом	ненадежным
лентяем	бродягой
замкнутым	запуганным
непредсказуемым	порывистым
непредусмотрительным	доверчивым
нерадивым	бешеным
незрелым	привередливым
неотесанным	не в меру жизнелюбивым
нескладным	честолюбивым
нетвердым	гневливым
никчемным	угрюмым
неустроенным	унылым
лишенным покровителей	печальным
лакомкой	раздражительным
безвольным	пугливым
развинченным	волынщиком
внушаемым	медлительным

коварным
 подозрительным
 недоверчивым и не внушающим доверия

скованным
отчаявшимся
плаксивым
злорадным
бесноватым
чокнутым
безликим
кознодеем
своекорыстным
себялюбивым
рабом по доброй воле
склочным
службой толпы
нераспорядительным
негибким
женоподобным
потертым
разболтанным
насмешником
язвой
дураком

и одно только несчастье станет твоим уделом.

(33) Вот они, великие таинства прекрасной и вожденной Улады. Она сокрыла их из опасения, что ты, узнав о них, отвергнешь ее. А вот о том, сколь обильны и велики блага, собранные в моей сокровищнице, и рассказать, пожалуй, невозможно. Правда, иные знают, ибо уже причастились моих благ, а иным, предрасположенным к этому от природы, еще предстоит узнать. Их пригласят на пир — не тот, где радостями наполненного брюха тешится плоть, но тот, где добродетели угощают и кружат в танце разум, а он веселится и радуется. (34) Вот почему, а также потому, что истинные и, следовательно, божественные блага сами, как я уже сказала, заявят о себе, пусть даже никто о них не упомянет, — вот почему я не стану более говорить о своем богатстве. Не нужно же разъяснять, что солнце и луна освещают мир, ведь их сияние, доступное глазу — свидетелю более надежному, чем ухо, — говорит само за себя. (35) Но я охотно и откровенно расскажу о докучливом и тягостном, на первый взгляд, сокровище, хотя опыт каждодневного с ним общения доказывает, что оно весьма при-

ятно, а размышление убеждает, что и полезно. Это — труд, высшее и величайшее благо, противник праздности, отчаянный враг Услады. Скажу тебе больше: Бог указал нам на труд как на источник всякого блага и всяческой добродетели, и без него роду человеческому не обрести Прекрасного. (36) Смотри: вот глаз, а вот предмет; природа предусмотрела меж ними связующую нить — свет, который соединяет и сопрягает их, а без него глаза беспомощны и краски бесполезны. И точно так же глаза души: для того, чтобы они могли увидеть деяния во славу добродетели, им нужен союзник — труд, который, как свет, посредничает между разумом и предметом его устремлений — Прекрасным. Дав руку каждому, он сближает их, созидаая между ними приязнь и согласие — совершенные блага. (37) Возьми любое из благ, и ты увидишь, что оно создается и укрепляется трудом. Вот набожность и благочестие. То и другое — благо, но без служения Богу их не достичь, а служение — это ревностный труд. Вот разум, мужество и справедливость. Они прекрасны и суть совершенные блага, но праздностью их не добудешь — лишь неустанными трудами мы сможем умолиить их снизойти к нам. Угождение добродетели и Богу подобно напряженному и мощному созвучию, которого не выдерживают струны души, и потому их часто приходится спускать, как бы сходя с вершин мастерства к срединным его ступеням, (38) но и здесь надобно много трудиться. Посмотри на тех, кто овладевает кругом школьных, так называемых подготовительных, наук; посмотри на земледельцев и на ремесленников: они трудятся день и ночь, не зная, как говорится, ни сна, ни отдыха, так что нередко и смерти бывают рады. (39) А кто предпочитает благое состояние тела, тому придется думать о здоровье и обо всем, что связано с ним, и точно так же надобно ухаживать за душевными добродетелями, если стремишься к благополучию души. Словом, всякая забота о внутреннем нашем составе сопряжена с неуклонным и неустанным трудом.

(40) Итак, все блага, как видишь, произрастают из одного корня — из труда, и потому не позволяй себе пренебрегать им, иначе, сам того не заметив, лишишься всех благ разом. Пойми, Владыка неба и земли владеет благом с легкостью, и с той же легкостью Он наделяет благами любого, кого пожелает, ведь Он и Вселенную создал, не прилагая труда, и так же хранит ее теперь и будет вечно хранить, ибо Ему более всех пристало быть неутомимым, а вот нам дано обретать благо толь-

ко через труд, чтобы и здесь единственно блаженной сущностью почитался Бог. (41) Труд — та же пища: без пищи нет жизни, ибо от нее зависит вся жизнедеятельность и все состояния живого существа, а без труда нет блага. Кто жаждет жить, тому нельзя забыть о пище, а кто стремится к обретению блага, тот должен думать о труде, ибо он так же соотносится с прекрасным, как пища — с жизнью.

(42) Итак, если хочешь собрать урожай благ до последнего зернышка, не пренебрегай трудом. Тогда тебя, младшего по рождению, сочтут старшим и признают достойным старшинства. А если ты до самой смерти будешь стремиться стать лучше, то Отец охотно отдаст тебе не только старшинство, но и наследство, как отдал Иакову, который ниспроверг трон страсти и самые ее основы, и сказал так: «Потому что Бог даровал мне благословение и есть у меня все» (Быт. 32:11). В этих словах — урок для нас, ибо все зиждется на благословении Божиим.

(43) А преподавал Иакову этот урок дед его и воспитатель Авраам. Он отдал все свое имущество многомудрому Исааку (Быт. 25:5) и ничего не оставил незаконным и лукавым мыслям, чадам наложниц, лишь жалкими крохами одарив их, жалких. Ведь истинным богатством — совершенными добродетелями — может владеть лишь совершенный и благородный, а средства к повседневной жизни могут иметь и далекие от совершенства, усвоившие лишь школьную науку. Этими правят Агарь, «гостящая», и Хеттура, «воскуряющая». (44) Ведь тот, кто полагается на школьную науку, гостит у мудрости, а не обретается с нею. Он как бы дает душе вдохнуть изысканный аромат наук, хотя здоровью нужны не запахи, но пища, а обоняние природа избрела в услужение вкусу, поставив его рабом, отведывающим блюда перед царской трапезой. А служить надобно знаниям главенствующим, а не подчиненным, исконным, а не пришлым».

(45) Выслушав эту речь, Ум отвращается от Услады и прилепляется к Добродетели, ибо проникается ее красотой — безыскусной, неподдельной и благопристойной. Тут и становится он пастырем овец, возничим и кормчим неразумных сил души, ибо не дает им нестись без строя и порядка, без наставника и вождя, чтобы не погибли они в своих безудержных порывах без отеческого покровительства и наставничества. (46) Следовательно, Борец потому остается пасти «мелкий скот Лаванов» (Быт. 30:36) (а «Лаван» здесь — приверженец красок, форм и

вообще всего неживого), что понимает — дело это в высшей степени соприродно добродетели. Но пасет он не весь мелкий скот, но «остальной» (ibid.). Что это значит? Природа неразумного двойка. Есть неразумное как противоположное разуму — так иные называют неразумным глупца, а есть неразумное как отсутствие разума, и пример тому — неразумные животные. (47) Неразумным устремлениям первого рода — я разумею те силы, что идут наперекор увещавателю-разуму, — опекунами служат сыновья Лавана, которым тот «назначил расстояние... на три дня пути» (ibid.), а это иносказание означает, что их навсегда удалили от добродетельной жизни, ибо натрое делится время, состоящее из прошлого, настоящего и будущего. А неразумные силы второго рода — не те, что противятся направляющему разуму, но те, что лишены его (такой неразумности причастны и животные), станут предметом заботы Борца, ибо он понимает, что тут причина ошибок — не злонамеренность человека порочного, а невежество человека невоспитанного. (48) Невежество — невольный недуг и легко исцеляется обучением, а злонамеренность — добровольная болезнь души и устранить ее тяжело, если не невозможно.

Вот почему и сыновья Иакова, воспитанные многомудрым своим отцом, даже придя в Египет, то есть чувственное тело, и встретившись с губителем прекрасного — Фараоном, мнящим себя царем всего живого, ничуть не будут потрясены безмерной роскошью, но согласятся: мол, «пастухи овец... и мы и отцы наши» (Быт. 47:3). (49) Да, пастушество давало этим людям такое основание для гордости, какого не дало бы им ни могущество, ни власть. Ибо для тех, кто руководствуется разумом, не царствование важно, а способность править телом своим и чувствами, чревом своим и тем, что ниже чрева, всеми этими уладами и страстями, языком своим и всем составом, править твердо, решительно и всегда достойно — если нужно, ослабить вожжи, если нужно, натянуть и осадить их, когда стремление к внешнему становится безудержным.

(50) Дивный пример дает нам и блюститель законов Моисей. Он предался пастушеству, считая это делом важным и славным, и мы видим, что пасет он воззрения суетного Иофора, ведя их за собою прочь от толпы с ее пустыми волнениями гражданской жизни в пустыню, где нет несправедливости. Ибо сказано: «Однажды провел он стадо далеко в пустыню» (Исх. 3:1). (51) И потому становятся понятны такие слова: «Мерзость

для египтян всякий пастух овец» (Быт. 46:34). Подобно тому, как глупые дети питают отвращение к учителям, воспитателям и вообще к вразумлению и наставлению, чувственные люди питают отвращение к кормчему и вождю прекрасного — к направляющему разуму. И Моисей говорит: «Отвратительно Египту жертвоприношение наше Господу» (Исх. 8:26), что означает: добродетели, которые и есть самое достойное и безупречное жертвоприношение, глупцам внушают отвращение.

Теперь нам ясно, почему Авель, который приносит все лучшее Богу, назван пастухом, а Каин, который отдает все это себе самому и своему уму, — земледельцем. А что такое земледелие (Быт. 4:2), мы объяснили в предыдущих книгах.

(52) «Спустя несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу» (Быт. 4:3). В этих словах — два обвинения себялюбцу. Во-первых, «спустя несколько времени», а не тотчас принес он благодарность Богу, и во-вторых, «от плодов», а не от первых плодов, иначе называемых первинами. Обдумаем каждое из обвинений. (53) Прекрасные поступки должно совершать тотчас, не дожидаясь призывов, не медля и не сомневаясь. А лучший поступок — без отсрочек и отлагательств ублажить Высшее Благо. Потому и предписано: «Если дашь обет Господу, Богу твоему, немедленно исполни его» (Втор. 23:21). Обет — это просьба о благах, обращенная к Богу, и одновременно — обязательство перед Ним, ибо проситель, получив желаемое, должен увенчать победным венком не себя, но Бога, и по возможности без промедлений и отсрочек. (54) Но это удастся не всем. Одним это великое богатство — чувство благодарности — не далось по причине их забывчивости, ибо они просто не помнят об оказанных им благодеяниях. Другие исполнены самомнения и полагают, что сами добыли блага, а не обрели их по воле Истинной Причины. А третьи, хотя и признают, что блага даются Верховным Умом, но утверждают, что обрели их заслуженно — мол, Бог счел их достойными милостей Своих по причине их разума, мужества, скромности и справедливости. Прегрешение этих последних легче, чем вторых, но более серьезно, чем первых.

(55) На каждый случай есть ответ в Священном Слове. Сперва тому, кто выкорчевал память и взрастил забвение: «Когда будешь есть и насыщаться, и построишь хорошие дома и будешь жить в них; и когда будет у тебя много крупного и мелкого скота, и будет много серебра и золота, и всего у тебя будет

много: то смотри, чтобы не надмилось сердце твое, и не забыл ты Господа, Бога твоего» (Втор. 8:12—14). Как же нам не забыть Бога? Для этого нужно не забыть самого себя, ибо, памятуя о собственном ничтожестве, ты будешь помнить о полном Его превосходстве.

(56) А того, кто думает, будто обрел блага благодаря себе самому, Писание поучает: «И чтобы ты не сказал в сердце твоём: „Моя крепость и сила руки моей приобрели мне богатство сие“, но чтобы помнили Господа, Бога твоего, ибо Он дает тебе силу приобретать богатство» (Втор. 8:17—18). (57) А тот, кто счел себя достойным обретенных благ, пусть затвердит: «Не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю их; но, — во-первых — за нечестие народов сих, — ибо Господь несет порокам гибель, а затем — дабы исполнить слово, которым клялся Господь отцам твоим» (Втор. 9:5). «Слово» Господа — это милости Его, но одарить чем-то несовершенным Он не может, так что все дары Не Знавшего Рождения безупречны и совершенны, а среди сущего безупречна добродетель и сообразные с нею поступки.

(58) Стало быть, если мы отринем забвение, неблагодарность, себялюбие и родственный ему порок, самомнение, то сможем без промедления приступить к подлинному служению. Мы оставим за спиной все тварное и, отринув любовь к смертной природе, устремимся навстречу Господину нашему, готовые исполнять его повеления. (59) И когда Авраам приходит к Сарре, то есть добродетели, — серьезный, быстрый, исполненный рвения, — и велит поскорее замесить три меры тонкой муки и сделать пресные хлебы (Быт. 18:6), то на самом деле это Господь, сопровождаемый двумя высшими своими силами — властью и благодатью, — предстает взору души в трех образах, из которых каждый неизмерим (ибо и сам Господь безграничен, и силы Его), но всему является мерой: благодать Его есть мера благ, власть — мера подвластного, а Сам Владыка — мера всего телесного и всего бестелесного, так что и силы Его сделались правилом и образцом для того, что находится в их ведении, только благодаря Ему. (60) Эти три меры должны быть крепко замешаны и соединены в душе, чтобы она, твердо зная, что есть Превысший Бог, который превосходит силы Свои, будучи способен и без них Себя явить, и в них явиться, — чтобы она могла запечатлеть черты Его господства и благодетельности и чтобы никому не разгласила таинств, к которым допу-

стили ее, но хранила в тиши. Ибо сказано: «Сделать скрытые хлебы», — что означает: священное предание о Не Знавшем Рождения и силах Его должно быть сокрыто, потому что не всякий способен хранить вверенную Богом тайну обрядов Его.

(61) И в самом деле, поток, исходящий от языка и уст слабой души, попадает во всякое ухо: одно, вместительное, принимает и хранит его, другое, имея узкие каналы, вместить не может, и все идет через край, неудержимо разливаясь повсюду, и тайны всплывают, а самое драгоценное уносится течением как щепка.

(62) И правильно, я думаю, рассудили те, кто предварил свое приобщение к этим великим таинствам малыми таинствами: «Испекли они из теста, которое вынесли из Египта, пресные лепешки» (Исх. 13:39), то есть покорили необузданную звериную страсть мягчительным разумом, как размягчают пищу, но о ниспосланном им способе размягчения и улучшения, посланном свыше, не разгласили, напротив, сберегли в тайне и не возомнили о себе в своей посвященности, но справились и умилили гордыню.

(63) Так скажем «нет» сомнениям и обречем навечно готовность благодарить и почитать Вседержителя. Ведь Пасху, то есть переход от страстей к упражнению в добродетели, предписано совершать «препоясав чресла», то есть с готовностью к служению, укрепив плоть (так я толкую слово «обувь») тем, что стоит незыблемо и прочно («ногами»), и держа «в руках» учение («посох»), дабы не оступиться ни в одном из жизненных поприщ, и, наконец, принимать пищу «с поспешностью» (Исх. 12:11). Ибо переход этот — не смертной природы, потому он и зовется Пасхой Не Знающего Рождения и Гибели. Это название очень правильное, ибо все прекрасное — от Бога.

(64) Так ищи этого, душа, и найди скорее, как борец Иаков, который на вопрос отца: «Что ты нашел так скоро, сын мой?», ответил: «То, что Господь Бог твой послал мне навстречу» (Быт. 27:20). Эти слова — урок для нас, ибо содержат истину, которую постиг Иаков, пройдя множество испытаний: уроки мира тварного душа усваивает лишь со временем — так мастер, передавая новичку секреты своего ремесла, не сразу может наполнить сосуд его разума; а когда Господь, источник мудрости, передает знания смертному роду, то не нуждается во времени, и потому прилежные ученики Его, единственного обладателя мудрости, немедленно обретают то, чего взыскуют.

(65) И первая добродетель новичка — это страстное желание преодолеть собственное несовершенство и уподобиться, насколько возможно, своему совершенному Учителю. А Он опережает даже время, в котором не нуждался и создавая Вселенную, ибо время возникало одновременно с нею. Господь говорил — и мир рождался, и это происходило одновременно, а если сказать вернее, слово Его было делом Его. Да и у смертного рода нет ничего стремительнее слова, ибо поток глаголов и имен опережает их восприятие. (66) Как потоки вод текут от источников и не могут прекратить свое движение, ибо их вечно настигают вновь истекающие струи, так и поток слов, начав свой бег, не отстает от того, что в нас всего стремительнее — от мысли, обгоняющей и крылатое племя. Итак, если Сам Не Знавший Рождения опережает все порожденное Им, то и слово Его обгоняет слово того, кто был рожден, пусть даже это слово несется как птица в заоблачную высь. Потому и говорит Он о Себе откровенно: «Ныне ты увидишь, сбудется ли слово Мое к тебе, или нет?» (Числ. 11:23), желая тем самым сказать, что слово Божие настигает и опережает все. (67) И если слово Его опережает все, что говорить о Нем Самом? Он Сам свидетельствует о Себе в другом месте: «Вот Я стою перед тобою там» (Исх. 17:6), — показывая тем самым, что был прежде всего тварного и что, будучи здесь, Он есть и там, и в другом месте, и повсюду, ибо заполнил Собою все, не оставив такого места, где бы не было Его. (68) Ведь не говорит же Он: «Вот, Я встану и там», — ибо хочет сказать другое: «И теперь, когда Я здесь, Я в это же самое время стою и там, но не перемещаясь, а распространяя Себя в пространстве».

Итак, послушные чада Его, подражая природе Отца своего, должны безотлагательно и ревностно приступить к свершению прекрасных дел, наилучшее из которых — чтить Бога. (69) Но Фараон, губитель прекрасного, не способен воспринять вечные ценности, ибо его душевное зрение, которому одному доступны бестелесные сущности, ущербно, и ценности эти бесполезны для него — он подавлен бездушными воззрениями, «жабами», испускающими пустые и бессмысленные шумы и звуки. Потому и сказал ему Моисей: «Назначь мне сам, когда помолиться за тебя, за рабов твоих, чтобы жабы исчезли у тебя» (Исх. 8:9). И должен был сказать Фараон в нужде своей: «Помолись сей же час», — но он отсрочил молитву, сказав: «Помолись завтра», — ибо хотел сохранить неумаленным

свое безбожие. (70) Таков почти всякий, кто нетверд и непоследователен в своих воззрениях, пусть даже он не признается в этом. Когда такие люди сталкиваются с чем-то неожиданным и нежеланным, то, не имея твердой веры в Спасителя, прибегают к помощи, предлагаемой миром тварным, — к лекарям, травам, снадобьям, строжайшим диетам и прочим средствам, какими располагает смертный род. И даже если кто-нибудь скажет им: «Ничтожные, отриньте ложную помощь, которую дает вам нестойкий и изменчивый тварный мир, и обратитесь к Тому, Кто один врачует душевные недуги», — они поднимут на смех такого советчика, сказав: «Отложим до завтра», — мол, что бы ни случилось, не станут они молить Бога об отвращении бед, их постигших. (71) Но вот когда ничто уже не помогает и только вредит, даже целительные снадобья, тогда эти несчастные, разуверившись во всем, в отчаянии и против воли обращаются — и поздно, и с трудом — к единственному Спасителю нашему, Господу. А Он, зная, что вынужденные поступки мало значат, не всегда следует Своему закону, но лишь когда это скажется благотворно и полезно.

Так пусть всякое суждение разума, возмнившее себя хозяином мира и предпочитающее себя Богу — ибо обет «совершить заклание на днях» и выдает такое умонастроение, — пусть такое суждение знает, что грозит ему обвинение в нечестии.

(72) О первом обвинении против Каина довольно. А второе таково: зачем приносит он жертву Богу не от первин, а просто «от плодов»? Возможно, по той же причине: он хочет дать первую награду миру тварному, а божеству — вторую. Ведь есть же люди, для которых тело — раб — превышает госпожи его, души. И вовсе не странно, что есть такие, для которых тварное выше Бога, хотя Законодатель объявил: «Начатки плодов земли твоей приноси в дом Господа, Бога твоего» (Исх. 23:19), — а не оставляй их себе, ибо первые — по порядку или по значимости — движения нашей души по праву принадлежат Богу.

(73) Первые по порядку суть те, которым мы приобщились, как только появились на свет: питание, рост, зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, разум, ум, части души и части тела, их деятельность, да и вообще все соприродные им движения и состояния. А первые по ценности и значимости — это правильное поведение, добродетели и сообразные с ними поступки.

(74) Вот от них-то и нужно приносить начатки. А начатки —

это искреннее слово благодарности. Рассеки его на соприродные ему части, такие, как у лиры или иного инструмента, ибо там каждый звук чист и точен и вместе с тем способен к созвучию с другими, подобно так называемым гласным звукам, которые и сами по себе звучат, и с другими составляют безупречное созвучие. (75) Так и с нами самими: природа дала нам множество способностей — и чувствовать, и рассуждать, и мыслить, нацелила каждую на соприродную ей деятельность, но вместе с тем приладила их друг к другу в точном соотношении, составив единство и созвучие, и мы не ошибемся, утверждая, что природа преуспела в этом своем творении: и в каждой его части, и в их целокупности.

(76) Вот почему, «если приносишь Господу приношение... из первых плодов», то разделяй, как требует Писание (Лев. 2:14): сначала «новое», потом «высушенное», затем «разобранное по крупичам» и, наконец, «растолченное». «Новое» вот почему: кто привержен древнему стареющему времени с его сказками и не понимает силы Бога, быстрой и вневременной, того эта заповедь учит воспринимать сердцем новое, свежее, юное, дабы не питался он преданиями глубокой старины, хранимыми ею для обмана людского рода, и не преисполнялся ложных воззрений, но принимал бы от вечно нестареющего Бога новое и благое, щедро Им подаваемое, и учился бы понимать, что у Него нет ни древнего, ни вообще минувшего, но только возникающее вне времени и вне времени существующее. (77) Об этом сказано и в других словах: «Перед лицом седого поднимайся с места своего и почитай лице старца» (Лев. 19:32), — где между «седым» и «старцем» — величайшая разница. «Седой» — это время бесплодное, которого нужно избегать, не допуская мысли, обманувшей многих и многих, будто бы оно созидательно. А «старец» — это время, достойное уважения, особых почестей и наград, каковое поручено было проверить и одобрить возлюбленному Богом Моисею. Ибо когда говорится: «Которых ты знаешь, что они старцы» (Числ. 11:16), — это означает, что Моисей должен был отвергнуть всяческие новшества и прилепиться к истинам старым и почтенным.

(78) Стало быть, полезно приобщиться — пусть ради добродетели гражданской, а не высшей — и к давним, старинным воззрениям, полезно внимать преданиям о славных деяниях, о которых и мы, и потомки наши будут знать благодаря усердию и памяти историков, да и всего писательского племени.

Но вот когда нежданно и неожиданно мудрость сама нисходит к нам в сиянии своем и открывает дотоле закрытые глаза души, и, снабдив нас восприятием самым острым — зрением — взамен туповатого слуха, делает нас зрителями, а не слушателями знания, тогда уже упражнять ухо посредством слов — пустое занятие. (79) Потому и сказано: «И будете есть старое прошлогоднее, и выбросите старое ради нового» (Лев. 26:10), — что означает: не должно отрицать ни одного учения, поседевшего от времени, напротив, нужно обращаться к творениям мудрецов, прислушиваться к мыслям и рассказам знатоков старины, все время стремиться узнать о прошлом, о людях и о событиях, ибо знание сладостно. Но когда пробиваются в душе свежие ростки мудрости, внушаемой свыше, то все уроки всех учителей необходимо исключить и отставить, да они и сами утрачивают силу. Ведь тот, кто учится у Бога (общается с Ним, посещает уроки Его — назови это как хочешь), уже не может быть руководим и наставляем людьми.

(80) Эти побегι души пусть будут «высушены», то есть проверены силой разума, как золото — силой огня. И если проверка успешна, то признак этого — твердость. Ибо невозможно обойтись без помощи огня, желая высушить спелые зерна и тем уберечь их от губительной влаги, и так же точно придется прибегнуть к неборимой силе разума, чтобы утвердить и укрепить побегι стремления к добродетели — ведь разум не только накрепко сбивает в душе законы и правила, не давая им рассыпаться, но и всячески старается ослабить порывы неразумной страсти. (81) Смотри, борец Иаков «варит» их, и тут же мы видим «Исава усталого» (Быт. 25:29), а смысл вот в чем: опора дурного человека — порок и страсть, но когда он наблюдает, как они слабеют и поддаются разуму, то чувствует, что сила его лишается своих скреп.

(82) Но и разум не должен быть нерасчлененным — его необходимо рассечь на естественные части, что и означает «разобрать по крупицам», ибо порядок всегда лучше беспорядка, особенно в отношении такой текучей и непостоянной природы, как разум. Стало быть, его нужно разделить на главные, существенные мысли, так называемые «первоочередные», и к каждой найти подход, беря пример с лучших стрелков, которые намечают цель и стараются попасть в нее всеми своими стрелами. Под «целью» мы понимаем, конечно, главную мысль, а под «стрелой» — подход к ней. (83) Вот так и появля-

ется безупречная ткань достойнейшего из покровов — разума, ибо если Законодатель делит натрое золотую пластину, чтобы прочно поместить каждую долю в нужной части будущего целого (Исх. 36:10), то и пестрота разума, который дороже золота, составит из тысячи узоров в безупречное единство, если расчленишь ее до тончайших нитей главных мыслей и пропустить сквозь эту основу уток необходимых доказательств. (84) Есть в Писании и такая заповедь: «Пусть снимет кожу с жертвы всесожжения, и рассечет ее на части» (Лев. 1:6), — затем, чтобы сначала душа явилась обнаженной, свободной от окутывающих ее пустых предубеждений, а затем была разделена правильно и складно, ибо добродетель — понятие родовое, это целостность, в которую входят отдельные виды — здравомыслие, воздержность, мужество, справедливость, и, зная различия между ними, мы сможем бескорыстно служить и целому, и каждой из его частей.

(85) Давайте подумаем, как же нам упражнять душу, чтобы она не смущалась и не обманывалась призраками вещей, нерасчлененными и бесформенными, но, рассекая и разделяя сами вещи, вглядывалась в каждую и исследовала со всевозможной точностью. Давайте подумаем и об упражнении разума, ибо в беспорядочном потоке он способен породить лишь смутное и неясное, а рассеченный на главные мысли с соответствующими доказательствами сделается складным и совершенным в каждой своей части, как живое существо.

А если мы хотим укрепиться в этом, необходимо постоянно и неуклонно упражняться, ибо прикоснувшиеся к знанию, но не предавшиеся ему подобны тем, кому позволили отведать пищи или питья, но голод и жажду утолить не дали. (86) Стало быть, после «разобранного по крупичам» наступает очередь «растолченного», что означает: произведя деления, следует погрузиться в размышление над тем, что же предстало нашему уму, ибо знание укрепляется постоянным упражнением, как невежество — ленью. Даже природную свою силу можно утратить, если не примешься вовремя за упражнение мышц — таких примеров десятки тысяч, но совершенно иначе поступили те, что напятили душу божественной пищей, так называемой манной: они молотили и мололи ее и делали «тайные хлебы» (Числ. 11:8), зная, что слово добродетели, обращенное к ним с неба, нужно размалывать и разминать, дабы оно как можно прочнее запечатлелось в уме.

(87) Итак, когда ты слушаешься Божьего веления и при-
мешь все это — «новое», то есть свежую поросль, «высушен-
ное», то есть закаленный и непобедимый разум, «разобранное
по крупицам», то есть рассечение и разделение вещей, «высу-
шенное», то есть упорную работу над тем, что предстало уму,
тогда принесешь Богу жертву от первин — от первых и лучших
плодов души. И даже если мы сами медлительны, Он сам без
промедления берет к Себе тех, кто пригоден служить Ему, ибо
сказано: «И приму вас Себе в народ и буду вам Богом» (Исх.
6:7), «а вы будете моим народом. Я Господь» (Лев. 26:12).

(88) Итак, понятно, в чем виновен Каин, отложивший свое
жертвоприношение. А вот брат его принес жертвы иначе, и
были они иными — одушевленными, а не лишенными души,
первыми по рождению, а не поздними, крепкими и тучными,
а не хилыми, ибо сказано, что принес Авель «от первородных
стада своего и от тука их» (Быт. 4:4), (89) чем исполнил свя-
щенный завет, который гласит: «И когда введет тебя Господь
в землю Ханаанскую, как Он клялся тебе и отцам твоим, и даст
ее тебе: отделяй Господу все, разверзающее ложесна; и все пер-
вородное из скота, какой у тебя будет, мужеского пола, — Гос-
поду. А всякого из ослов, разверзающего ложесна, заменяй аг-
нцем; а если не заменишь, выкупи его» (Исх. 13:11—13). «Раз-
верзающее ложесна» — это и есть первородный дар Авеля, а
время и способ, как приносить его, отыщи сам.

(90) Конечно, наилучшее для этого время — когда Господь
привел твой разум в смятение, «в землю Ханаанскую», и при-
вел не случайно, но соблюдая клятву, и не для того, чтобы свер-
гнуть тебя в бурную стихию, лишит опоры и оставить носиться
в волнах, но для того, чтобы ты избавился от этого смя-
тения, при ясной погоде достиг пристани, гавани, приюта —
словом, добродетели, и прочно в ней обосновался.

(91) Но вот слова о клятве Его. Должны ли мы понимать их
прямо, тем самым допуская, что клятва соприродна Ему? Ведь
многие и многие считают иначе, потому что клятвою мы при-
зываем Бога в свидетели по некоему спорному делу, а для Него,
который всем остальным указал бесспорные приметы истины,
нет ничего неясного и спорного, и, конечно же, Ему не нужен
никакой свидетель, ибо нет другого бога, равного Ему. (92) К
тому же совершенно понятно, что свидетельствующий, по-
скольку он свидетельствует, превосходит того, в чью пользу
приводит свидетельства, ибо один взыскует помощи, другой

дает ее, а помогать достойней, нежели просить об этом. Но разве мы вправе даже помыслить о том, что существует нечто лучшее, чем Причина? Нет, даже равного Ей или чуть уступающего не существует, а все, что идет после Бога, ниже на целый род. (93) И вот еще: мы прибегаем к клятвам, когда не внушаем доверия, но жаждем заручиться им, а Бог достоин доверия во всем, и в слове Своем тоже, так что оно ничуть не менее крепко, чем клятва. Вот и выходит, что мы свое слово заверяем клятвой, а клятву эту заверяет Бог, ибо Он не нуждается в клятве, чтобы вызвать доверие, наоборот, Его посредством и клятва становится надежной. (94) Зачем же Пророк решил представить нам Его дающим клятву? Да затем, чтобы показать слабость человека, но и утешить его. Ведь мы не в силах постоянно хранить в душе главное о Нем — «Бог не человек» (Числ. 23:19), и потому не можем подняться выше людского представления о Нем. (95) Мы накрепко привязаны к смертному своему началу и неспособны помыслить что-либо помимо самих себя, мы, как улитки, сидим в раковине своей смертности и сворачиваемся вокруг себя в клубок, словно ежи, и потому полагаем о блаженном и бессмертном то же, что о самих себе. Конечно, нелепое суждение о том, что Бог имеет облик человека, мы отмечаем, зато впадаем в настоящее безбожие, соглашаясь, что Он подвержен людским страстям. (96) И потому мы примысливаем Причине то, что Ей несвойственно, — и части тела, и страсти: мол, есть у Господа и руки, и ноги, Он может войти и выйти, питать вражду, придумывать увертки, быть отчужденным и гневным. Вот и «клятва» Его — это тоже уступка нашей слабости.

(97) «И когда даст тебе Господь, отделяй» (Исх. 13:11), — так заповедует Моисей. Ибо пока Он не даст, ты не будешь иметь, потому что все в Его владении — и то, что вне тебя, и ты сам, и чувства твои, и разум, и мышление, и вся их деятельность, да и не только ты, но весь этот мир. И все, что ты отсечешь и отделишь, не твое, ибо земля, вода и воздух, небо и звезды, все виды животных и растений, тленного и нетленного — все это не твои владения, а значит, что бы ты ни пожертвовал, ты жертвуешь не свое, но Богово.

(98) И заметь: истинное благочестие состоит в том, чтобы отделять от дарованного нам, а не жертвовать все. Ибо бесчисленны дары, которыми наделяет нас, род человеческий, природа, оставаясь при этом непричастной ни одному из них:

она порождает нас, хотя сама не знает рождения, питает, хотя сама не нуждается в пище, растит, оставаясь неизменной, ведет счет нашим годам, сама не зная ни умаления, ни прибавления, дает такое телесное устройство, которое позволяет брать и давать, двигаться, видеть и слышать, принимать пищу и торговать переваренное, различать запахи, говорить и делать многое другое из того, что служит вместе пользе и необходимости. (99) Возможно, нам скажут: все это безразличное, а природа, должно быть, принимает лишь бесспорные блага. Давайте тогда исследуем не просто подлинные блага, но самые изумительные, о своевременном ниспослании которых мы умоляем, а исполнение этих молитв считаем вершиной счастья. (100) Все согласятся, что величайшие из данных человеку благ — это покойная старость и легкая смерть, а между тем природа непричастна им, ибо не старится и не умирает. Но стоит ли удивляться, что нетварное считает недостойным пользоваться благами тварей, если и они стремятся к разным добродетелям в зависимости от вида, которому сами принадлежат? Так, мужчины не стали бы состязаться с женщинами в том, что соприсродно лишь женщинам, и так же наоборот, а тем мужеподобным, которых влечет мужская жизнь, и тем женоподобным, которые хотели бы жить жизнью женской, — позор. (101) А иные из добродетелей природа разделила так строго, что сделать их общими нельзя даже упорным трудом. Так, только мужчина способен оплодотворить — это сугубо мужская доблесть, и ни одна женщина ею не обладает, зато мужская природа не приемлет блага деторождения. Так что и сказанное о Боге «как человек» (Втор. 1:31) не следует понимать буквально — это словесный оборот, утешение в нашей слабости. И ты, душа, отделяй все тварное, смертное, изменчивое, низкое от образа Его — несотворенного, нетленного, неизменного, чистого и единственно блаженного.

(102) А слова: «Все, разверзающее ложесна... мужского пола — Господу» (Исх. 13:12), — имеют смысл глубоко физический, ведь если для рождения живых существ природа наделила женщину совершенным органом — маткой, то для рождения неодошвенных вещей она вложила в душу способность, благодаря которой мысль вынашивает и в муках производит на свет множество чад (103) и мужского пола, и женского, точь-в-точь как у живых существ. Женское потомство души — это порок и страсть, расслабляющие и разнеживающие нас во всяком деле,

а мужское — выдержка и добродетель, пробуждающие нас и дающие силы. Так вот, мужское все без остатка должно жертвовать Богу, а женское — оставлять себе. Потому и сказано: «Все, разверзающее ложесна, мужеского пола — Господу».

(104) Но сказано также: «Все, разверзающее ложесна из скота, какой у тебя будет, мужеского пола, — Господу» (Исх. 13:12). Сказав о порождениях главенствующего нашего начала, Пророк наставляет нас в том, что касается порождений начала неразумного, ведающего чувствами, которые и уподобляются тут скоту. Скот в стаде кроток и послушен, ибо его ведет забота наставника — пастуха, на воле же и на свободе дичает, ибо укротить его некому, но если есть вожатый — козопас ли, волопас ли, иной ли пастух, — то он поневоле становится смиренным. (105) Стало быть, и племя чувств бывает неукротимым, а бывает послушным. Оно неукротимо, когда узда ума сброшена и чувства устремляются к внешнему, воспринимая его помимо разума. Оно кротко, когда возница-разум натягивает вожжи и направляет весь наш состав, а чувства охотно подчиняются. Стало быть, все, что чувства видят, слышат — словом, воспринимают под предводительством ума, — это мужское и совершенное, ибо такому восприятию сопутствуют благоприятные условия. (106) А восприятие, лишённое такого вождя, губительно для нас, как безначалие для города. К тому же чувства, подвластные уму, соотносятся с волей Бога и потому суть лучшие, а те, что сбросили узду, соотносятся, как видно, лишь с нами самими, когда мы несемся в чуждом разуму потоке чувств, нацеленных на внешнее.

(107) Но нам предписано отделять еще и «от теста»: «И когда будете есть хлеб той земли, то возносите возношение Господу. От начатков теста вашего лепешку возносите в возношение; возносите ее так, как возношение с гумна» (Числ. 15:19—20). (108) «Тесто» — это мы сами, и даже не в переносном смысле, потому что множество сущностей сошлось и соединилось вместе, чтобы наш состав обрел законченность и завершенность. Ваятель смешал и растворил друг в друге силы, противоположные друг другу, — теплоту и холод, сухость и влажность, и каждый из нас есть это месиво, потому и названы мы «тестом». От этого месива, делимого в первую очередь на душу и тело, и нужно жертвовать начатки. (109) А начатки — это святы побуждения души и тела, соотносящиеся с добродетелью, откуда и сравнение с гумном: там зерна пшеницы, ячменя или

иные отделяют от мякины, шелухи и прочего сора, и точно так же в нас есть лучшее, полезное, дающее истинную пищу, благодаря которому вся наша жизнь идет по верному пути; вот это лучшее и должно посвятить Ему, а прочее, для Него негодное, подобное мусору, оставить на долю смертных. Стало быть, понятно, от чего следует отделять, чтобы принести жертву. (110) Но есть такие силы, к которым не примешано ни капли порока. Их грешно увечить разделением, и подобны они целокупным жертвам, жертвам всесожжения, чистейший образец которых — Исаак, которого Господь велел пожертвовать, как агнца, ибо не был он причастен ни одной из губительных страстей. (111) Об этом же говорится в других словах: «Наблюдайте, чтобы приношение Мое, хлеб Мой в жертву Мне, в приятное благоухание Мне, приносимо было Мне в праздник Мой» (Числ. 28:2), — однако без отделения и расчленения, но с приношением жертв полных, цельных и совершенных. Ибо праздник души — это радость от совершенных добродетелей, а совершенны суть те, что непричастны злу, которому привержен людской род, и празднует этот праздник один лишь мудрец, а из прочих — никто, ибо едва ли найдешь душу, не вкусившую страстей и пороков.

(112) Поведав нам о главных и подчиненных частях души, о мужском и женском в каждой из них, Законодатель дает нам следующий урок. Он твердо знает, что без усердного труда мужского не взрастить, и потому продолжает: «А всякого из ослов, разверзающего ложесна, заменяй агнцем» (Исх. 13:13), то есть: «Всякий труд меняй на преуспевание», — ибо «осел» здесь — это труд (осел трудолюбив), «агнец» же, как явствует из имени, — преуспевание. (113) Так обратись к занятию искусствами, ремеслами или еще каким-либо делом из тех, которым можно научиться, но не лениво и не беспечно, а тщательнейшим образом приуготовив свой ум, дабы он мог мужественно переносить все тяготы труда. Однако старайся не оказаться во власти труда бесцельного, но совершай его во имя славной цели — преуспевания и совершенствования, ибо ради преуспевания и должно трудиться. (114) Но если, невзирая на твою решимость принять все тяготы труда, твоя природа ни в чем не хочет тебе содействовать и противится твоему совершенствованию, проистекающему из преуспевания, то оставь эту стезю, ибо тяжело идти наперекор природе. Потому и прибавлено: «А если не заменишь, выкупи его» (Исх. 13:13), что означает: «Если не

сможешь получить преуспевание взамен труда, оставь и труд», — ибо «выкупить» и значит освободить душу от заботы пустой и бесцельной.

(115) Впрочем, сказанное не относится к добродетелям, но только к искусствам, ремеслам и прочим необходимым умениям, посредством которых удовлетворяются телесные нужды и достигается внешнее благополучие, ибо труд во имя Высшего Блага и Красоты полезен как таковой, пусть даже цель и не достигнута. А все, что не касается добродетели, оказывается полезным лишь достигнув предела, к которому стремится. Это как с живым существом: лишишь его головы, оно и пропало. А делу голова — его цель, и пока она есть, оно живет, захочешь оторвать или отрезать, умрет. (116) Так что и борцы, если они не в силах достичь победы, но вечно уступают, должны оставить арену; и купцы или моряки, если они терпят в море одни только бедствия, должны оставить эту стезю; и те, что посвятили себя искусствам и ремеслам, но не смогли преодолеть упорного сопротивления природы и ничему не научились, поступят похвально, если откажутся от своих занятий, ибо усилия предпринимаются не ради них самих, но ради цели, к которой направлены. (117) Итак, если природа препятствует нашим успехам, не будем ей напрасно противиться, а если содействует, воздадим должное Богу первинами и почестями — они суть выкуп для нашей души, который избавляет ее от грубых хозяев и отпускает на свободу.

(118) А, согласно Моисею, общий для всех выкуп — это левиты, взамен первенцев ставшие служителями Того, Кто один достоин служения, ибо сказано: «Вот, Я взял левитов из сынов Израилевых вместо всех первенцев, разверзающих ложесна из сынов Израилевых. Левиты будут выкупом за них, и будут левиты, ибо все первенцы — Мои; в тот день, когда поразил Я всех первенцев в земле Египетской, освятил Я себе всех первенцев Израилевых» (Числ. 3:12–13). (119) «Левитом» здесь назван разум, прибегнувший к Богу с мольбой, — его-то и взял Он из самой сердцевины души, то есть Себе и для Себя, и удостоил права старшинства. Отсюда ясно: если Рувим — первородный сын Иакова, то Левий — первородный сын Израиля; первый старше по возрасту, второй — по достоинству и значимости. (120) Ибо труд и преуспевание, олицетворенные в Иакове, берут начало в природной одаренности, которая и дала имя Рувиму, а созерцание Единственно Мудрого — то, на котором

стоит Израиль, — имеет источником неукоснительное служение Ему, обозначаемое как «Левий». И если Иакову, как мы видим, достается первородство Исава, ибо труд во имя прекрасного одерживает верх над стремлением ко злу, то и старшинство Рувима, одаренного от природы, должен взять на себя Левий, достигший совершенства в добродетели и бесспорно доказавший это тем, что порвал с миром тварным и нашел прибежище у Бога.

(121) Это и есть выкуп души в прямом смысле — выкуп, который платит она за вожденную свободу. Но, может быть, пророк дает нам здесь еще один урок, весьма для нас необходимый, а именно: всякий мудрец есть выкуп за негодного, который не прожил бы и мгновения, если бы мудрый не промыслил его сохранность своим состраданием и благоразумной предусмотрительностью, как врач противостоит недугам больного, облегчая их или вовсе устраняя, если только они неудержимым напором не одолеют и врачебного искусства, (122) как это было с Содомом: груз пороков был слишком велик, чтобы его уравновесить добром. Но если бы там нашлось число пятьдесят, знаменующее освобождение души из рабства и полную свободу (Лев. 25:10), или иное число из тех, что называет мудрый Авраам, доходя до десяти (Быт. 18:24—25), то ум не погиб бы так бесславно. (123) Однако нужно пытаться спасти и тех, кого неизбежно погубит живущее в них зло, как поступает хороший врач, который продолжает с готовностью исполнять свой долг, даже если видит, что больного не спасти, — он не хочет, чтобы неблагоприятный исход был отнесен на счет небрежности врача. А если появляется хоть зернышко надежды, его необходимо всеми силами взрастить, как раздувают тлеющее пламя, ибо из зернышка может появиться росток, он станет тянуться, окрепнет, и тогда человек сможет жить лучше и оступаться реже.

(124) Вот сам я, если вижу, что в доме или в городе обретается некто добродетельный, то считаю этот дом и этот город счастливым и думаю о том, что обитатели его уже вкушают блага и могут твердо надеяться, что вкусят и тех, что покуда им не даны, ибо и недостойным дарит Господь свое безмерное и безграничное богатство во имя достойных. И пока они пребудут с людьми, пребудет с ними и благо, а потому я молю, чтобы их век был очень, очень долог, хотя и знаю, что старость неизбежна. (125) А если я вижу, что кто-то из них почил, то

печалюсь, и скорблю, и оплакиваю, но не мертвых, ибо они пришли к естественному и неизбежному концу, прожив счастливую жизнь и заслужив славную смерть, — нет, я оплакиваю живых, которые лишились мощной спасительной руки и остались предоставлены сами себе, чтобы очень скоро осознать собственные пороки, если только природа не пошлет им новых защитников, как взращивает она на дереве взамен созревших и осыпавшихся плодов новые, чтобы ими питался и наслаждался каждый, кто может. (126) Стало быть, если оплотом города служат добрые граждане, то наш собственный город, построенный из тела и души, зиждется на разуме, влюбленном в мысль и знание. Законодатель по названным уже причинам обозначил его образно — «выкуп» и «первородство».

(127) В таком же смысле и о городах левитов он говорит, что их «всегда можно выкупать» (Лев. 25:32). Служитель Бога свободен во веки веков, ведь как бы ни извернулась его душа в вечном своем движении, ее тотчас поправят. Собственно, слова о том, что выкуп совершается не однажды, но «всегда», и означают: душа служителя Его вечно освобождается от вечных своих извивов, ибо они проистекают из смертной природы, а освобождение дает Благодетель, Которого выпало иметь этой душе.

(128) Достойно размышления и то, зачем Законодатель позволил приговоренным к изгнанию селиться в городах левитов, тем самым сочтя людей, имевших славу безбожников, — а именно, виновных в непредумышленном убийстве, — достойными соседства людей святых. Во-первых (и это следует из сказанного ранее), человек добродетельный есть выкуп за порочного, и потому грешнику естественно прийти за очищением к благочестивому. А во-вторых, левиты принимают изгнанников, потому что сами изгнанники, (129) ибо те покинули родину, а эти оставили детей, родителей, сестер и братьев, все самое родное и дорогое сердцу, чтобы обрести бессмертный жребий вместо смертного. Правда, те ушли в изгнание против воли, в наказание за преступление, а эти бежали добровольно, вождедея лучшего; опять же, те нашли убежище у левитов, а сами левиты — у Господа, дабы уделом одних стало святое слово, других же — Бог, которому они и посвятили себя. (130) И вот еще причина, по которой невольным убийцам выпало жить в городах левитов, — ведь и они получили преимущественные права за совершенное ими благочестивое убийство.

В самом деле, когда душа обратилась к Египетскому богу, то есть телу, и благоговела перед ним, как перед золотом, тогда, не дожидаясь призывов, поднялись с оружием в руках все священные мысли. Оружием были доказательства, основанные на знании, а полководцем и предводителем — Первосвященник и Пророк, возлюбленный Богом Моисей. Началась непримиримая война за благочестие и закончилась не прежде, чем было покончено со всеми враждебными воззрениями (Исх. 32:26—28). Так что естественно соседство совершивших поступки пусть разные, но схожие.

(131) Есть и другое объяснение, но уже не для всякого уха. Пусть выслушают те, кто постарше, а младшие должны замкнуть свой слух. У Бога среди прочих высших Его сил есть одна, по ценности не уступающая прочим, — законодательная, ибо Он Сам — Законодатель и Источник Законов, а все частные законодатели суть последователи Его. Природа этой силы двояка: одной своей стороной, благотворительной, она обращена к тем, кто стремится жить правильно, другой, карательной, — к тем, кто грешит. (132) Служитель первой — левит, ибо он совершает все обряды, возложенные на высшее священство, посредством которого Бог узнает и понимает смертных, будь то жертва всесожжения, благодарственная жертва или покаянная, а вот служителями второй становятся виновные в непредумышленном убийстве, (133) о чем свидетельствует Моисей: «Он не злоумышлял, а Бог попустил ему попасть под руки его» (Исх. 21:13), — так что руки убийцы суть орудие, а действует — невидимо — другой, Невидимый. Так пусть живут бок о бок слуги законодательства, служители обоих его видов: левит — для поощрения, невольный убийца — для наказания.

(134) И не для того говорится: «В тот день, когда поразил Я всех первенцев в земле Египетской, освятил Я Себе всех первенцев Израилевых» (Числ. 3:13), — чтобы мы подумали, будто первенцы Израилевы лишь тогда стали священны, когда Он жестоко поразил Египет, погубив всех первенцев, но для того, чтобы мы знали — все это будет вечно повторяться в душе: когда гибнут главенствующие части слепой страсти, то освящаются старшие и драгоценные потомки того, кто зорко видит Бога. (135) Ибо порок, уходя, впускает добродетель, а с уходом блага входит зло, ждавшее своего часа. Так, стоит выйти Иакову (Быт. 27:30), как наша всеприемлющая мысль уже занята Исавом, который намерен, если удастся, запечатлеть в ней чер-

ты порока взамен образа добродетели. Но этого он сделать не в силах, ибо мудрец нанесет ему опережающий удар, и очнется Исава уже низвергнутым и лишенным своей доли.

(136) Но Авель жертвует не только от первородных стада своего, но и от тука их, показывая тем самым, что Богу должно отдавать все веселье, все богатство души, все, чем дорожит она и чему радуется. Да и законы о жертвоприношениях велют приносить первыми тук жертвы, ее почки и лопасть печени (Лев. 3:3), о которых мы еще поговорим, однако нигде не сказано о мозге или о сердце, а ведь их, казалось бы, и надо пожертвовать раньше всего, если и Сам Законодатель подтверждает, что в обоих заключено ведущее начало. (137) Но, может быть, в том, что эти жертвы остались недопущены к алтарю Бога, сказалось глубокое благочестие и пристальное размышление, ибо ведущее начало, вращаясь в потоке времени, обращается то к лучшему, то к худшему, принимает отпечатки различных монет, то подлинных и четких, то стертых и поддельных. (138) Вот эту область, где приняты как свои оба недруга — прекрасное и постыдное, где обоим воздаются одинаковые почести, — вот эту область, сочтя ее ничуть не менее запятнанной, чем чистой, Законодатель удалил от Божьих алтарей, ибо постыдное доступно всем, а то, что доступно, глубоко чуждо святости. (139) Из-за него-то и удалили ведущее начало. Но если бы возможно было отделить в нем доброе от дурного, то, очистившись в каждой своей частице, оно могло бы стать жертвой всесожжения, незапятнанной и непорочной, ибо закон о жертвах всесожжения таков: кожа и испражнения как знаки телесной слабости, но не порочности, остаются смертному, прочее же, являющее душу безупречной в каждой части ее, целиком сжигается для Бога.

СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА

Настоящий трактат по преимуществу этического содержания. Он повествует о том, как в душе рождается устремление к Богу, чем оно возрастает и как, наконец, душа полностью предает себя Творцу. Первым по естеству в душе, по Филону, рождается порок, который затем заменяется добродетельным залогом. Несколько примеров из Писания аллегорически иллюстрируют, по его мнению, эту идею. Это сыновья Адама: Каин и второй — Авель, чья жертва угодна Богу (§ 1—3), Исаака: Исав и Иаков, купивший у Исава первородство (§ 4, 17—18), Иакова: Рувим и Левий, потомки которого навсегда посвящены Богу (§ 119). К этой же череде образов примыкает и поражение всех первенцев египетских и освящение всех первенцев Израилевых, которое трактуется как событие, вечно происходящее в душе (§ 134). В основе этого представления лежит перипатетическая по происхождению этическая теория о старшинстве страстей над добродетелями по времени и о превосходстве последних по достоинству (см. комм. к § 14).

Порочный образ мысли, символом которого как в этом, так и в других трактатах служит Каин, все в мире приписывает себе, а добродетельный, символизируемый Авелем, — все относит к Богу. Более подробно Филон изображает путь развития добродетельного, то есть богопреданного устроения души. Истинное устремление души к Богу рождается по благодати, внезапно (§ 78), от устремленного к душе небесного слова, символом которого является манна небесная (§ 86). Однако для того, чтобы в душе созрел плод добродетели, которая будет достойной жертвой Богу (§ 51, 73), необходимо приложить *труд*, *пóνος* (§ 37, 40—42, 75—87, 112), взращивания божественного семени и *упражнение*, *ἀσκησις* (§ 85). Этот труд состоит прежде всего в подавлении и искоренении страстей, символом чего служит образ пасущего скот пастуха. К пастушеству причастны все, идущие к Богу: Авель (§ 11), Иаков (§ 45), сыновья Иакова (§ 48—49), Моисей (§ 50). На этом пути есть средняя стадия, соответствующая умеренности в страстях, обузданных разумом (§ 62), и высшая — полное искоренение их, когда душа зрит Бога (Филон часто использует здесь слова *глаза души*, *зрящая душа*, *созерцание* и *созерцать*) как одновременно трансцендентную и имманентную сущность (Авраам — § 59—61, ср. Моисей — § 9—10). При необходимости такого непрестанного труда со стороны человека Филон подчеркивает, что преуспеяние в нем зависит только от Бога, что оно — Божий дар, данный по милости (§ 10, 42, 62, 63, 87), как и все в мире есть Божий дар, включая и самую добродетель, которую человек собирается принести Ему в жертву (§ 97). Преуспевая, человек не должен забывать Бога, а это значит, он должен иметь благодарность (§ 53—54, 63), помнить о своем ничтожестве (§ 55) и недостойнстве (§ 56—57). Сформированная таким устроением разумная часть души, *славословящий Бога логос*, *λόγος εὐχαριστητικός* (§ 74), — и есть истинная жертва. Символом этого разума, совершенно порвавшего с миром тварным и предавшегося Творцу, служат левиты, чей удел — служение Господу (§ 118—120). Такое состояние души именуется *святостью*, *ὁσιότης* (§ 10).

А противоположный образ мысли, Каин, — это *нечестие*, *ἀσέβεια* (§ 71),

у которого повреждено душевное око (§ 69), и поэтому он руководствуется *мнением*, *οἷσις* (§ 54, 58), согласно которому он сам, ум человеческий, стоит в центре вселенной (§ 2, 71). Такой ум не имеет благодарности за дары и медлит прибегать к Богу в скорби (§ 69—71), тело он любит больше души (§ 72).

КОММЕНТАРИЙ

5. *Приложился к народу Божию* (τῷ θεῷ λαῶν): так цитирует Филон. В Септуагинте: *приложился к народу своему, просветѣθη πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ* (Быт. 25:8).

Уподобился ангелам, а они суть воинство Божие, бестелесные и блаженные души: имеется в виду смерть Авраама. Согласно Филону, есть три класса душ или, как Моисей называет их, ангелов (ср. Gig. 12–16; Somn. I 138–141): бессмертные души, которые никогда не сходили в тела, души, которые спустились в тела и погрузились в поток телесных страстей, души, которые спустились в тела, но посвятили себя философии и тем самым избежали тирании тела. Указанные представления восходят к Платону и Ксенократу и были важной частью среднеплатонического учения о «демонах» — низших божественных сущностях. См.: Dillon J. The Middle Platonists... P. 31–33, 46–47; 172–174.

8. *Взлететь над всеми видами и родами* (εἶδη καὶ γένη): Филон рассматривает всю вселенную как структурированную на роды и виды при помощи слова Божия (не только логически, но и метафизически, потому что процесс мышления и творения у Бога совпадают). Эта идея порождена очень ценной для Филона параллелью между книгой Бытия и «Тимеем»: после небесных тел Бог создает живые существа *по роду их* (Быт. 1:20–31), также Платон в «Тимее» повествует о творении демиургом *родов* живых существ после создания небесных тел (Tim. 39e–40a).

По глаголу Причины (διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου): чуть ниже в этом же параграфе Филон заменяет слово *ῥήμα*, глагол, на слово, *λόγος*, показывая, что они эквивалентны. Ср. Leg. III 169, 176; Post. 102; Fug. 137; Migr. 80. Разница в том, что *λόγος* может быть высказан и не высказан, а *ῥήμα* — всегда *слово* *реченное*, *λόγος* *профорικός*.

‘О αἰτίος и τὸ αἶτιον — это наиболее частые эпитеты, прилагаемые Филоном к Богу для того, чтобы обозначить Его отношение к космосу и его частям. Ср. *Причина всего*, τὸ πάντων αἶτιον (Deus 56); *высшая и лучшая всех Причина*, τὸ ἀνωτάτω καὶ πάντων ἀρίστον αἶτιον (Plant. 64); *созидательная Причина*, αἶτιον τὸ πεποιητός (Abg. 78). *Причиной* бог именуется Платоном в «Тимее» (Tim. 28a; 29b 6). Затем это понятие особенно часто используется Аристотелем и применяется к богу как началу (Met. 994a 1) и первому двигателю (Meteor. 339a 24–31). Оно было также распространено в стоической философии (SVF I 25, 25; II 118, 5–8; 120, 17–21). В среднеплатонической традиции бог регулярно именуется *Причиной* (о чем см. комм. к Cher. 124–127).

9. *Поставил его богом*: ср. Leg. I 40; Det. 161–162; Migr. 84; Mut. 128–129; Somn. II 189; Mos. I 158; Proob. 43. Комментируя Исх. 7:1, Филон прибегает к развитой Платоном и Аристотелем концепции о божественном начале в человеке, которое делает его сродным Богу. С другой стороны, он, возможно, имеет в виду, помимо того места, которое непосредственно комментирует, 81 псалом: *Я сказал: вы боги и сыновья Вышнего все*.

Согласно Платону, человек обладает божественным компонентом (θεῖος), а именно, рациональной частью души или умом (νοῦς), а поэтому потенциально сам способен стать богом, если посвятит себя созерцательной деятельности. Особенно эти взгляды развиты в мифах «Федона», «Государства», «Федра» (см. также Tim. 41c 7; 44d 3, 5; 45a 1; 69d 6; 72d 4; 76b 2;

88b 2; 90c 4, 8). Аристотель также говорит о том, что самое *божественное* в человеке — ум (Anim. 408b 29; Gen. An. 736b 27–28; a 9–10; Protr. fr. 10 Ross; Eth. Nic. 1177b 28–30; 1101b 23–25; 1145a 19–28), а высшее назначение ума, как известно, — созерцание.

В связи с этим Филон и использует теорию двух видов добродетели, одна из которых возможна в жизни деятельной (поэтому относится к высшему ее представителю — царю либо архонту) и заключается во *власти над страстями, умеренности в страстях, μετριοπάθεια*, а другая — в созерцательной и соответствует полному искоренению страстей, т. е. *бесстрастия, ἀπάθεια*. Особенно близкую параллель мысли Филона можно найти в этической теории неоплатоников. Этика «контроля над страстями» связывается в неоплатонизме, так же как и в этом контексте Филона, с первым из четырех классов добродетелей, так называемых *политических добродетелей, πολιτικά ἀρεταί* (Plot. I 2, 2; I 2, 7; Porph. Sent. XXII 2 p. 17, 17), тогда как добродетелям *катартическим, καθαρτικάί*, и *теоретическим, θεωρητικάί*, соответствует этика *бесстрастия* (Plot. I 2, 3, 6–7; Porph. Sent. XXII 3 p. 19, 6).

Согласно указанным контекстам Плотина, настоящая добродетель возможна тогда, когда душа не состраждет телу, а *действует одна* в созерцании Бога. Для этого, однако, она должна вся стать, как бог: *И прекрасного не узрит душа, если не сделается прекрасной, но прежде пусть она станет вся боговидной (θεοειδής) и вся прекрасной, если она намеревается созерцать бога и прекрасное* (I 6, 5). Очевидно, что Филон, говоря о Моисее как о *боге* для Фараона (т. е. телесного и разумно-душевного состава человека), отражает эту неоплатоническую концепцию на ее среднеплатоническом этапе. В несколько скорректированном, но очень близком варианте она встречается у Климента Александрийского. Подробнее см.: Lilla S. Op. cit. p. 99 sqq.

Всю область душевную и предводителю ее — ум: под умом, νοῦς, здесь имеется в виду не тот божественный ум, о котором мы только что говорили, но *ἀντίθεος νοῦς*, *безбожный ум*, ложное мнение, символом которого регулярно выступает у Филона Фараон, ср. Somn. II 183.

Ибо Он есть полная самотождественность (πλήρης καὶ ἰσαίματος ὢν ἑαυτῷ): эпитет *полный, πλήρης*, чаще всего ставится в паре с *совершенный, τέλειος*, будучи к нему синонимом (Agr. 53; Plant. 128; Ebr. 135; Migr. 73; Her. 306; QE II 1; Plot. IV 3, 8, 16; V 1, 7, 35). Понятию *равный, ἴσος*, ближе всего *подобный, ὁμοίος* (ср. Aetern. 43: *Равен и подобен Сам Себе Бог, не допуская ни расслабления в сторону худшего, ни натяжения в сторону лучшего, ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὁμοίος ὁ θεός, μήτε ἀνεῖν πρὸς τὸ χεῖρον μήτ' ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος*). Об этих эпитетах см. также комм. к Cher. 86.

12. *Не правдоподобным и убедительным... чистую истину:* правдоподобие и убедительность — требования, традиционно предъявляемые к риторике (см. комм. к Det. 1). В основе филоновской антитезы лежит платоновское противопоставление софистики (которая стремится к убедительному — Plat. Gorg. 458e; 463b) и философии (ищущей истину — Plat. Rep. 475e). В софистику, по Филону, развивается самодостаточное занятие «всеобщим образованием», а оно допустимо лишь до какого-то этапа. И Авраам, и Моисей оставляют все эти занятия после встречи с Богом, когда уже ничего не хотят знать кроме Него. Ср. Cher. 9.

Как с рабом своим: букв. слугой — δερσικόντι. Намеренный выбор корня, так как терапевтами (от глаг. *θεραπεύω*) именуются у Филона философы-созерцатели (Contempl. 2, 11 et passim. Ср. Arist. Eth. Eud. 1249b 20; Eth. Nic. 1179a 23).

- 14–18. *Порок старше добродетели* (§ 14)... *тому, кто вел непримиримую войну со страстями* (§ 17): Филон имеет в виду обоснованную Аристотелем этическую теорию о том, что добродетель предполагает страсти как свою основу (Arist. Eth. Nic. 1104b 4–24). Теория была популярна в среднем платонизме и часто встречается в псевдопифагорейских трактатах. См. Alc. 185, 24; Plut. De virt. mor. 440d; Metop. De virt. 119, 8 Thesleff = Stob. III 1, 115 p. 71 Hense; Tim. Loc. 222, 12–14 Thesleff (p. 73); Theag. De virt. 192, 5–6 Thesleff = Stob. III 1, 118 p. 81 Hense.
16. *Безветрие и тишь*: метафора тихой, спокойной погоды, в особенности на море, применительно к успокоившимся страстям души — один из любимых образов Филона (ср. Sacr. 90; Deus 26; Conf. 32; 43; Congr. 92–93; Somn. II 229; Abg. 30; 207). Он может быть спровоцирован непосредственно «Тимеем» (γαλήνη, 44d 3) или «Федоном» (84a). Однако надо помнить, что эта метафора была общим местом философской литературы: см. Plut. De tranquill. an. 464e–477f; SVF III 570, 632; M. Aug. 8, 28; 12, 22.
- 21–44. *Вот приближается одна*: образы двух женщин, которыми олицетворяется порок и добродетель, поочередно обращающиеся к человеку, чтобы склонить его на свою сторону, — сознательная аллюзия Филона на вторую книгу «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта, где пересказывается эпизод из книги софиста Продика, изображающий Геракла на распутье жизни (Xen. Mem. II 1). Особенно совпадает с Ксенофонтом описание внешности порочной женщины в § 21 (ср. Mem. II 1, 22).
22. *Божественные (θεῖα) блага — в небе, ведь земные (ἀνθρώπινα) — все в моих ларцах*. Филон упоминает школьное платоническое разделение благ на два рода — человеческие и божественные. Ср. Plat. Legg. 631b: *Есть два рода благ: одни — человеческие, другие — божественные, διπλὰ δὲ ἀγαθὰ ἐστί, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα*. Под человеческими благами понимается здоровье, красота, сила, богатство, под божественными — разумение (φρόνησις), ум (νοῦς), целомудренное состояние души (σώφρων ψυχῆς ἔξις), справедливость (δικαιοσύνη) и мужество (ἀνδρεία). Ср. Alc. 180, 9–20; Arul. Plat. II 1 p. 220.
36. *Связующую нить — свет*: Филон часто упоминает о том, что для того, чтобы видеть, глаза нуждаются в свете: Mut. 4; Orif. 53; Ebr. 190; Migr. 60; Abg. 157; QG II 34. В данном вопросе Филон соединяет тему «Государства» (507c–508d) с более научным объяснением «Тимея» (45b–d). Ср. также Arist. Anim. 418a 26 sqq. См. комм. к Orif. 53, 54.
- Приязнь (φιλία) и согласие (συμφωνία) — совершенные блага*: в разряд совершенных благ, τέλεια ἀγαθὰ (термин перипатетический, ср. Arist. Eth. Nic. 1129b 26, 31; 1097b 8, 20), попадают приязнь и согласие, традиционно пифагорейские добродетели (Plat. Gorg. 508a; Tim. 32a 2; Eschp. De regn. 81, 16–26 Thesleff = Stob. IV 7, 64 p. 275–276 Hense). Первую из них в качестве добродетели рассматривал и Аристотель (Eth. Nic. 1155a 4 sqq.; 1234b 32).
37. *Угождение Богу... подобно напряженному и мощному созвучию, которого не поддерживают струны души*: к пифагорейской среде восходит и сравнение человеческой души с лирой, а ее функций с лирным созвучием, ἁρμονία — ср. комм. к Cher. 128.
40. *Ведь Он и вселенную создал... и будет вечно хранить*: основной подтекст — «Тимей» (41a–b). Ср. Her. 23, 188, 296; Fug. 112; Somn. I 158; Mos. II 61; Spec. II 5; Prov. I 19; QG II 15; QE II 106; Conf. 166; Migr. 181; Decal. 58; Aetern. 19. Согласно Аристотелю, космос — невозникший и негибнущий; согласно Платону, космос возник, а следовательно, по неумолимой школьной логике, должен погибнуть. Платоники изобретали множество способов

- доказать, что космос, в согласии с перипатетическими представлениями, никогда не погибнет. Одним из таких объяснений была упомянутая в указ. контексте «Тимея» воля Бога (Ср. Alc. 171, 20–23; Att. fr. 4, 67–71; 93–95 Des Places; [Plut.] Fat. 573b; Calc. 205, 3–5 Waszink). Несмотря на то, что в Библии, конечно, не идет речь о том, что вселенная будет существовать вечно, Филон всегда старается поместить библейский текст в перспективу этой теории. Особенно см. Aetern. 19, где он приписывает Моисею воззрения о вечности мира на основании Быт. 8:22.
43. *Средства к повседневной жизни*: так передано выражение τὰ μέσα τῶν καθ' ἡμέραν. Стоический термин *надлежащее*, τὰ καθήκοντα, служит здесь для изложения перипатетической этики. См. комм. к Cher. 9.
44. *Здоровью нужны*: о *здоровье* и *болезни* как терминах для описания состояния души см. комм. к Cher. 2. Идея о том, что созерцание — истинная пища души, происходит из «Федра» (248b).
45. *Пастырем овец, возничим и кормчим неразумных сил души*: образ пастуха овец всегда толкуется Филоном как образ ума, *пасущего* (то есть держащего под контролем) неразумные порывы, страсти души. Это удастся Филону благодаря двойному значению слова ἄλογος, *неразумный*, которое в ср. роде мн. ч. обозначает животных, а в позднем языке, возможно, по преимуществу, копытных (в новогреческом τὸ ἄλογον — лошадь). Ср. § 104–105 этого же трактата. Теснейшим образом сюда примыкает образ возничего неразумных сил души, заимствованный из «Федра», где душа уподобляется возничему (разуму), управляющему двумя конями (т. е., частями души — Phaedr. 246a–b; 248 a–b).
47. Здесь и далее словом *иносказание* и однокоренными с ним передается термин Филона συμβολικός, *символический*, σύμβολον, *символ*, и т. д.
48. *Невежество* — *невольный недуг*: см. комм. к Cher. 2.
50. *Прочь от светных... в пустыню, где нет несправедливости* (ἐρημία τοῦ μὴ ἀδικεῖν): см. комм. к § 9. Справедливость — одна из важнейших платоновских добродетелей (см. первую книгу «Государства»), которая часто отождествляется с мудростью (см. Plat. Gorg. 505b; Rep. 610b; 350a–c; Ср. [Plat.] Def. 411d). Пустыня (или, иначе, уединение) — атрибут философа-созерцателя (см. Contempl. 20, 24).
51. *Добродетели — самое достойное и безупречное жертвоприношение*: ср. Cher. 88. В предыдущих книгах: возможно, имеется в виду трактат «О земледелии». Вообще, земледелие — традиционный пример из «жизни деятельной» (в противоположность «жизни созерцательной»). См. Cher. 33.
- 53–54. *Богу даются три имени: Высшее Благо* (τὸ πρῶτον καλόν), *Истинная Причина* (τὸ ὄντως αἴτιον) и *Верховный Ум* (τὸν ἡγεμόνα νοῦν) — все три утвердились в платонической традиции особенно благодаря влиянию терминологии Аристотеля (καλόν: Arist. Met. 1078a 31–b 5; 1072b 32; 731b 25; αἴτιον: Phys. 194b 20; Met. 1003a 31; νοῦν: Met. 1072b 14–1073a 13; Eth. Nic. 1483a 27).
55. *Священном Слове*: о словосочетании ἱερός λόγος см. вступит. статью, стр. 17–21.
- О *собственном ничтожестве*: *ничтожество*, οὐδένεια, человека перед Богом, сознание которого необходимо человеку для познания Бога, — один из важнейших негреческих концептов мысли Филона, диктуемый только его иудейским религиозным мироощущением (ср. Her. 29; 31; Congr. 107; Mut. 54; 155; Somn. I 60; 212; II 293; Mos. I 273). Именно для того, чтобы доказать это бессилие и ничтожество перед лицом Бога, Филон прибегает к скептическим рассуждениям и тропам, которые сами по себе его, как пред-

ставителя догматического платонизма, не интересуют (см.: *Arnim H. von. Quellenstudien zu Philon von Alexandria. Berlin, 1888. S. 53—100; Dumont J. P. Le scepticisme et le phénomène. Paris, 1972. P. 147—154*).

59. Филон сравнивает три меры муки, которые должна замесить Сарра, с тремя представлениями, которые должна воспринять душа от Бога, явившегося в образе Трех. Эти три представления суть: вера 1) в трансцендентного и 2) имманентного Бога, 3) в воспринятый и отраженный душой образ Его власти и благодати (см. комм. к Cher. 27—29). По сравнению с трактатом «О Херувимах» разница заключается в том, что Бог Сам выступает в данном случае в ипостаси Своего логоса (*ὁ Θεός... εἰς ὃν ὁ μέσος* — ср. Cher. 27), будучи и имманентным миру и оставаясь трансцендентным ему, превосходя свои силы и будучи видимым в них (ср. § 60: *Существует превысший Бог, Который выдается над способностями Своими, и без них будучи видимым, и в них являя Себя; τὸν ἀνωτάτω εἶναι Θεόν, ὃς ὑπερῆκεν τὰς δυνάμεις αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρίμενος καὶ ἐν αὐταῖς ἐμφανόμενος*). Это происходит здесь потому, что на первое место Филон, понуждаемый текстом Писания, где речь идет о мерах муки, выставляет идею мер, отмеривания (*μέτρον, μεμέτρηκε*) сущего, в то время как образ божественного критерия-логоса отходит на второй план (ср. *сделались правилом, канон*, а это — то же, что критерий). Дело в том, что для идеи измерения сущего основой служит платоновская фраза *Бог — мера всех вещей, πάντων χρημάτων μέτρον* (Theaet. 152a; Leg. 716c), понимаемая Филоном, в согласии с общей тенденцией его мысли, не в субъективно-логическом, но в объективно-метафизическом смысле. Следуя этому высказыванию, Филон говорит не о логосе Бога, но о Нем Самом как *меряющем бытие*, то есть имманентном ему.

Отмеривание бытия — это его творение (см. Orif. 23, где речь идет о сотворении мира, причем мерилом является логос Бога или умопостигаемый космос, а творцом — Бог). В QG I 4 логос назван *первым мерилом* всех вещей. В QG IV 23 название *Гоморфа*, означающее *мера*, понимается Филоном как относящееся к божественному логосу, который задал меру всему, что есть в мире. Ср. Orif. 130; Spec. I 327; QE II 33, 52. Надо отметить, что в среднем платонизме идеи (а для Филона мир идей в своей совокупности идентичен божественному логосу) традиционно понимались как мерило материи (ср. Alc. 163, 14—16: *Идея по отношению к богу — это его мышление... а по отношению к материи — мера, ἔστι δὲ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς Θεὸν νόσις αὐτοῦ... ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον*; ср. также Calc. p. 339 Waszink; Plot. II 9; III 5).

Зрячей душе (*ὁρατικῇ ψυχῇ*): душе, преданной созерцанию (ср. Deus 144; Plant. 60; Ebr. 107; Fug. 139).

60. *Превысший Бог*. особенно надо заметить это выражение — *τὸν ἀνωτάτω Θεόν*, — которое, согласно философскому языку филоновского времени, должно бы относиться к первому, занебесному богу, в отличие от второго, низшего. Указанное раздвоение невозможно для Филона, поэтому он редуцирует различие между ними к различию между, если так можно сказать, ипостасями одного и того же Бога, — надмирным, трансцендентным Богом и Его имманентным миру логосом, тоже Богом. Ср. QG II 62, единственный, но очень важный контекст, где Филон сознается, что его представления об одновременно трансцендентном и имманентном Боге переключаются с современной неопифагорейской (ср.: *Dillon J. The Middle Platonists... P. 367*) доктриной о первом и втором богах (см. вступит. статья, стр. 42—44). Ср. также Leg. III 207.

61. *Поток, исходящий*: ср. Plat. Tim. 75e 3.

62. *Малыми таинствами*: по сравнению с высшей ступенью богопознания, которой соответствует бесстрастие, под малыми таинствами, видимо, имеется в виду умеренность в страстях, так как эти люди пока еще не искореняют, а смягчают страсти.

63. *Пасху, то есть переход*: этимологизация слова «Пасха».

65. *Время возникло одновременно с нею*: ср. Orif. 13, 26; Leg. I 2; Deus 30–31. Это положение заимствовано из «Тимея» (Plat. Tim. 37c–d), которому Филон неуклонно следует в своих представлениях о времени как тварном образе вечности.

Господь говорил и мир рождался... слово Его было делом Его: ср. *Его слова не отличаются от Его дел*, ἔργων γὰρ ἀδιαφοροῦσι αὐτοῦ οἱ λόγοι (Somn. I 182); *все, что говорит Бог, не слова, но дела*, ὅσα αὖ λέγει ὁ Θεός, οὐ ῥήματα ἐστί, ἀλλ' ἔργα (Decal. 47). Похожая интерпретация Божественной речи в начале книги Бытия уже была изобретена до Филона и встречается у Аристобула (Eus. Pr. Ev. XIII 12). См. вступит. статью, стр. 45.

66. *Слово Его обгоняет слово того, кто был рожден*: речь идет о двух сродных друг другу логосах — божественном и человеческом. См. комм. к Cher. 39.

67–68. *Заполнил Собою все... распространяя Себя в пространстве*: Бог все наполняет Своими силами (а совокупность сил равна, по Филону, логосу, о чем см. комм. к Cher. 106. Ср. также QE II 68: *Логос Бога, будучи серединым, ничего не оставляет в природе пустым, заполняя все* (ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος μέσος ὧν οὐδέν ἐν τῇ φύσει καταλείπει κενόν, τὰ ὅλα πληρῶν), так что присутствует в каждой точке в одно и то же время (ср. Fug. 110, 112; Plant. 9; Det. 153; Post. 30; Deus 57; Conf. 136–7; Her. 188)). Согласно стоической философии, логос-пневма проходит через все, и все содержится и объединяется этой пневмой (SVF III 90, 14–16; II 137, 90; SVF II 145, 16). Эти представления мы встречаем и у Филона, ср. Migr. 181: *Но этот мир сдерживается невидимыми силами, которые Создатель протянул от концов земли до пределов неба* (ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τὸδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἅς ἀπὸ γῆς ἐσχατῶν ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε). Филон использует выражение *тоническое движение, тонική κίνησις*, которое отражает стоическую концепцию о *натяжении, τόνος*, пневмы-логоса и ее *движущей силе, δύναμις κινήτικῃ* (SVF I 44, 36; 45, 1), хотя стоики, в свою очередь, были здесь обязаны платоническому описанию мировой души, которую Бог *протянул через вселенную, διὰ παντός τε ἔτεινε* (Tim. 34b 4). Надо отметить, что в позднем платонизме намеренно сближались представления о мировой всепроницающей душе со стоическим всепроницающим логосом-пневмой. См. речь Варрона, передающего слова Антиоха об учениях древней Академии: *Частями мира является все, что в нем заключено, и все это сдерживается чувствующей природой, в которой заключен совершенный разум... об этой силе они говорят, что она душа мира, и что она же есть ум и совершенная мудрость, который [sc. ум] они и называют богом* (partes autem esse mundi omnia quae insint in eo quae natura sentiente teneantur, in qua ratio perfecta insit... quae vim animi dicunt esse mundi, eandemque esse mentem sapientiamque perfectam, quae deum appellant — Cic. Acad. Post. I 28–29).

Между тем также и в этом вопросе Филон четко различает трансцендентный и имманентный аспект Бога. Имманентный аспект Бога (а именно, его сила) заполняет всю вселенную, будучи везде и содержа все. В наиболее близком к Филону виде эти представления обнаруживаются у его предшественника Аристобула (Eus. Pr. Ev. VIII 10, 15–16; XIII 12, 3–4; 7) и, особенно, в псевдоаристотелевском трактате «О мире» (397b 9–398a 7). Надо

- отметить также, что, в отличие от всех своих источников и предшественников, особенное значение Филон уделяет глаголу *наполнять*, *πληροῦν*, и производным от него. Это происходит потому, что слова с указанным корнем часто используются в псалмах, которые Филон наверняка имеет в виду в связи с этой темой: *Господня земля и исполнение (πλήρωμα) ее* (Пс. 23:1; то же слово 49:12; 88:12); *милости Господни полна (πλήρης) земля* (32:5; то же 118:64); *и исполнится (πληρωθήσεται) славы Его вся земля* (71:19).
69. *Душевное зрение, которому одному доступны бестелесные сущности*: буквально *глаза души*, τὰ ψυχῆς ὄμματα. Это выражение изобретено Платоном для того, чтобы обозначить тот душевный «орган», которым философ созерцает сущее (Plat. Rep. 533d; 529b; Soph. 254a).
71. *Всякое суждение разума*: разум — λογισμός.
72. *Тело, раб, выше души, госпожи*: см. комм. к Cher. 115.
73. *Правильное поведение (καθ' ὁρθώματα), добродетели (ἀρεταί) и сообразные с ними поступки (αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις)*: см. комм. к Cher. 9.
74. *А жертва — это искреннее слово (λόγος) благодарности*: Филон имеет в виду настроение, выраженное в псалмах двадцатой кафизмы: *благословен Господь Бог мой* (143); *вознесу Тебя, Боже мой, Царь мой* (144); *хвали, душа моя, Господа* (145); и так далее, до конца Псалтири. Слово λόγος здесь, как и во многих других местах, обыгрывается, означая одновременно и *слово* благодарности, и *мысль*, исполненную благодарности. Ср. комм. к Conf. 28.
- 74–87. *Рассеки (τέμνε) его на свойственные ему по природе части*: ср. *разделяй, как требует, οὕτως διαίρει* (§ 76); *необходимо рассечь на соприродные ему части, εἰς οἰκείας τετμήσθω τομάς* (§ 82); *стало быть, его нужно разделить, διαίρετέον οὖν* (§ 82); *рассекая и разделяя сами вещи, τομάς καὶ διαίρεσεις ποιούμενῃν τῶν πραγμάτων* (§ 85); *рассечение и деление вещей, τομὴν καὶ διαίρεσιν τῶν πραγμάτων* (§ 87). Вся эта часть трактата построена на платоновском методе диерезы сущего с целью его постижения, которому специально посвящен диалог «Софист». Ключевыми платоновскими словами этого метода служат глаголы *τέμνειν* и *διαίρειν* и производные от них (265e; 266a; 221e; 223c; 264e; 219d; 220a; 225a–c; 235c). В данном случае Филон «рассекает» человеческое сознание ради осмысленного служения Богу.
- 76–79. Все рассуждение наполнено аллюзиями, ассоциациями и скрытыми цитатами из Платона (Tim. 22b 4–8). Между тем этот отрывок служит Филону только толчком к построению — в слегка полемическом ключе — мысли о преимуществе перед передаваемой из уст в уста мудростью древних живой «самовозникающей» мудрости боговидения.
78. *Пусть ради добродетели гражданской, а не высшей*: см. комм. 9.
86. *Божественной пищи*: см. комм. к Cher. 84.
- Слово добродетели, обращенное к ним с неба (οὐράνιον τῆς ἀρετῆς λόγον)*: соответствует § 78, где говорится, что *негаданно и неожиданно мудрость сама нисходит к нам в сиянии своем*.
90. Образ плаванья по бурному морю см. также в Agt. 89; Mut. 215; Spec. 3, 3–6; QE II 55. Диллон (Dillon J. SPH 6, 1979–80. P. 37) предположил, что образ бурного крушения, а потом спасения в тихой гавани — это след аллегоризации «Одиссеи», а именно, того эпизода, когда Одиссей после страшной бури достигает, наконец, острова феаков. Ср. Numen. fr. 33 Des Places.
- 94–95. Ср. Deus 51–59, где Филон сопоставляет два библейских текста: *Бог не человек* (Числ. 23:19) и *как человек учит сына своего* (Втор. 8:5), чтобы показать два способа, которыми можно говорить о Боге, и два уровня, кото-

- рыми пользуется Писание. Ср. также Sacg. 101; Conf. 98; Somn. I 234–237; QG I 55; II 54.
97. *Все, что ты отсечешь и отделишь, не твое... но Божье*: ср. Cher. 83–84. *Отсе- чешь и отделишь* — то есть осмыслишь.
99. *Но все это безразличное... бесспорные блага: безразличное, τὰ ἀδιάφορα*, — сто- ический термин для обозначения того, что не является ни благом, ни злом (SVF II 91, 92; III 17, 24; 28, 19); *бесспорные блага, ὁμολογούμενα ἀγαθά*, — по- нятие, используемое Аристотелем в «Риторике» (1362b 29) для обозна- чения расхожего, а не философского представления о благе.
100. *Природа... не старится и не умирает... нетварное считает недостойным: при- рода, φύσις*, названа эпитетами *нестареющая, ἀγήρω*, и *бессмертная, ἀθάνατος*, что само по себе свойственно платонической традиции (ведь космос, по Платону, не подвержен старению и смерти) и соответствует представле- ниям Филона (ср. Spes. II 5; *Потому что она [sc. природа] и старше нашего рождения и к тому же во веки веков бессмертна по замыслу Создателя*). А в сле- дующем предложении она же названа, в согласии с Аристотелем, словом *нетварное, τὸ ἀγένητον*. Природа, видимо, выступает здесь как аспект Бога, и можно предположить, что такое замещение сделано Филоном потому, что перечисленные в § 98 свойства традиционно понимались греками как дарованные природой или полученные *по природе, φύσει*, тогда как в кон- тексте мысли Филона они, безусловно, — Божий дар (ср.: Goodenough E. R. By Light Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven; L., 1935, Amsterdam, 1969². P. 51; Nikiprowetzky V. Le commentaire de l'Écriture... P. 151; см. также вступит. статью, стр. 34).
101. *Стало быть, душа, отделяй все тварное*: жертва Богу — устремление души к Нему (или вера — см. Cher. 85), предполагающее некое разумное пред- ставление, а стало быть, в этом представлении не должно быть ничего не- достойного Его.
102. *Природа*: см. комм. к § 100.
103. *Женское потомство души... а мужское*: см. комм. к Cher. 50.
108. *От этого месива*: см. комм. к Cher. 114.
112. *Агнец же, как явствует из имени, — преуспеяние*: Филон производит слово *агнец, πρόβατον*, от глагола *προβαίνω*, *идти вперед*, близкого по значению к глаголу *προκόπτω*, *продвигаться, преуспевать*. О *преуспеянии, προκοπή*, см. комм. к Cher. 3 и Det. 5.
120. *Природной одаренности*: ср. комм. к Cher. 102.
То созерцание, на котором стоит Израиль: слово *Израиль* переводится, по Фи- лону, на греческий как *ὁρῶν τὸν Θεόν*, *зрящий Бога* (см. § 134; Ebr. 82; Mut. 81).
122. *Мудрый Авраам, считался до десяти*: ср. Congr. 109. В том же трактате (Congr. 94) число десять соотносится с *жезлом*, под которым имеется в виду *образо- вание, παιδεία*. В § 63 нашего трактата произведено точно такое же отождествление (посох — учение). Возможно, смысл этого места таков: *образо- вание, παιδεία*, символом которого служит число десять, — это наименьшее, чем душа может угодить Богу.
131. *Ибо Он Сам — Законодатель*: смысл этого высказывания по отношению к иудейскому законодательству лежит на поверхности, однако оно имеет тесную связь и с платонической традицией. Платоновский эпитет Бога *δημιουργός* имеет значение *строитель*, но слово это также применялось для обозначения высшего должностного лица во многих греческих горо- дах-государствах. Платон использовал двойное значение: так, демиург дает законы только что созданным душам (*διαθεσμοδητήσας* — Tim. 42d 2); в пе-

рессказе этого контекста Алкиноем демиург уже прямо сравнивается с законодателем (*νομοθέτης* — Alc. 172, 10; ср. Numen. fr. 13 Des Places; [Arist.] Mund. 400b 8; у Филона см. Somn. II 187).

136. *О мозге или о сердце... в том или другом заключено ведущее начало*: ср. такое же или в Spec. I 213. Из многих контекстов Филона следует, что в философских кругах не было согласия в том, где же располагается *ведущее начало* души, *τὸ ἡγεμονικόν* (Det. 90; Somn. I 32; Post. 137). Сам Филон, кажется, более охотно следует платонической версии, согласно которой ведущее начало расположено в голове. Помещать его в сердце было свойственно стоикам (ср. Leg. I 59; Fug. 182).
137. *Принимает отпечатки (τίπους) различных монет*: в «Теэтете» (191c–192a) Платон уподобил душу восковой дощечке, а возникающие новые знания — отпечаткам на ней, которые закрепляются памятью. Отражением этого места является определение Алкиноя (154, 35–40): *А когда в душе благодаря органам чувств возникает осязаемый отпечаток (τίπος, т. е. собственно ощущение), который с течением времени не изглаживается, а остается и сохраняется, — это его сохранение называется памятью*. В то же время Платон применяет глагол *τίποειν* к отпечаткам вечных сущностей (Tim. 50c; Legg. 656e), а слово *τίπος* использует то в смысле, эквивалентном идее (Rep. 443c), то в значении, впоследствии понятом как *отпечаток* идеи (Rep. 377b). Указанная двойственность закрепила и в последующей традиции. Филон использует слово *τίπος* то в значении самой идеи (Orif. 19; 34), то ее отпечатка (Leg. I 22; Det. 78; 83; 86; Post. 94). В последнем случае оно часто употребляется для обозначения упомянутых выше отпечатков в душе, образуя специфически платоническую теорию восприятия душой новых «форм» (то есть формирования ее под влиянием основательно запечатлевшихся в ней образов умопостигаемого мира), не сходную с восходящим к тому же источнику стоическим учением об отпечатках в душе чувственно воспринимаемого мира, которые являются только первым звеном в длинной цепи рациональных актов (см.: *Стояров А. А. Стоя и стоицизм*. М., 1995. С. 50–52). Хорошая иллюстрация этой теории дана в Orif. 18.

О ТОМ, ЧТО ХУДШЕЕ СКЛОННО НАПАДАТЬ НА ЛУЧШЕЕ

(1) «И сказал Каин Авелю, брату своему: «Выйдем на поле». И случилось, когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его» (Быт. 4:8). Желание Каина таково: вызвать Авеля на спор и с помощью правдоподобных и убедительных софизмов сделать его своей добычей. Ибо мы утверждаем, заключая о неявном на основании очевидного, что поле, на которое он призывает его явиться, — знак борьбы и сражения. (2) В самом деле, мы видим, что и в мирное, и в военное время большинство соревнований происходит на полях. В мирное время к стадионам и просторным полям устремляются все, кто ведет борьбу, участвуя в гимнастических состязаниях. А во время войны пехота и конница обыкновенно сражаются не посреди холмов: ведь места сражения в случае их негодности могут, пожалуй, причинить ущерб больший, чем тот, что наносят друг другу противники.

(3) Но вот важнейший знак. Упражняющийся в знании, который воюет с противоположным состоянием — невежеством, всякий раз предстает взору на поле, когда он, вразумляя и умеряя неразумные силы души, как бы пасет их. Это явственно доказывает, что поле — знак соперничества. Действительно, «послав, Иаков призвал Лию и Рахиль на поле, где стада» (Быт. 31:4). (4) Зачем же он зовет их? «Вижу лицо отца вашего, — сказал он, — что оно ко мне не таково, как было вчера и третьего дня. Но Бог отца моего был со мною» (Быт. 31:5). Пожалуй, я ответил бы: «Ты не нуждаешься в Лаване, потому что с тобой Бог». Ведь в той душе, в которой более всего почитается внешнее чувственно воспринимаемое, не найти подходящего рассуждения. А в той, в которой повсюду ступает Бог, не считается благом внешнее чувственно воспринимаемое — Лаван, получивший от него имя и являющийся его обозначением.

(5) Те, которые по примеру отца украшают себя продвигающимся разумом, также избрали поле в качестве подходящего места, чтобы переучивать на новый лад неразумные движения души. Не случайно говорится Иосифу: «Братья твои не пасут ли в Сихеме? Пойди, я пошлю тебя к ним». Он же отвечал: «Вот

я». Он же сказал ему: «Пойди, посмотри, здравствуют ли братья твои и овцы, и поведай мне». И он послал его от долины Хеврона, и он пришел в Сихем. И нашел его человек блуждающим в поле, и спросил его человек: «Что ты ищешь?» Он же сказал: «Я ищу братьев моих. Поведай мне, где они пасут? Сказал же ему человек: они ушли отсюда, ибо я слышал, как они говорили: пойдем в Дотан» (Быт. 37:13–17). (6) Из сказанного видно, что в поле они управляют неразумными силами внутри них. Иосифа же посылают к ним, чтобы должное и полезное разъяснили ему более мягкие учителя, ибо отцовскую науку он вынести не в силах из-за ее чрезмерной суровости: его основоположения, очень пестрые и имеющие многочисленные сплетения, сотканы из разного. Поэтому Моисей и говорит, что «хитон ему изготовили пестрый» (Быт. 37:3), показывая, что он проводник учения лабиринтоподобного и губительного. (7) Философствуя скорее ради государственных дел, чем ради истины, он сводит воедино и связывает три рода благ — внешние, телесные и душевные, хотя они отделены друг от друга всей своей природой. Он считает возможным доказывать, что каждый род нуждается в каждом и все — во всех и что из их совокупности складывается безупречное и действительно полное благо, а то, из чего оно собрано, — только части или первоэлементы блага, но не совершенные блага. (8) Мол, как мироздание — это не огонь, не земля и не что-либо из четырех, из которых было создано целое, но сочетание и смешение этих первоэлементов, таким же образом и счастье обнаруживается не исключительно во внешнем, телесном или душевном самом по себе (ведь каждое из названного приблизительно соответствует частям и первоосновам), но в совокупности их всех.

(9) Итак, чтобы исправить это мнение, его посылают к людям, только прекрасное считающим благом. Оно, по их убеждению, исключительное достояние души как таковой, в то время как внешние и телесные преимущества лишь называются благами, не будучи ими на самом деле. «Вот, — говорит он, — твои братья пасут» и властвуют над каждой неразумной частью из тех, что внутри них, «в Сихеме» (Быт. 37:13), что переводится как «плечо» — знак изнурительного труда. Ведь любящие добродетель берут на себя очень тяжелую ношу — противостоять телу и телесному удовольствию, а также внешнему и порождаемым им наслаждениям. (10) «Пойди, я пошлю тебя к ним»

(Быт. 37:13), то есть ответь на приглашение и приходи, после того как рассудок сделает добровольным твое устремление к изучению лучшего. Однако до настоящего времени ты только делаешь вид, будто приветствуешь истинное воспитание. В самом деле, когда ты произносишь: «Вот я», — ты говоришь, что готов пойти в ученики, хотя внутренне ты еще не согласился с этим. Эти самые слова, кажется мне, не столько выражают твою готовность учиться, сколько разоблачают твою опрометчивость и легкомыслие. Доказательством этого служит то, что истинный человек немного позднее обнаружит тебя блуждающим на дороге (Быт. 37:15). Между тем ты не заблудился бы, если бы вступил на путь упражнений после здорового размышления. (11) Кроме того, и увещательная речь отца совершенно ни к чему не принуждает, с тем чтобы ты устремился к прекрасному по своему собственному желанию и побуждению. Не случайно он говорит: «„Пойди, посмотри“, разгляди, обдумай и досконально изучи предмет», то есть «тебе прежде следует познать то, к чему ты намерен прилагать усилия, и уж затем приступить к занятиям». (12) А когда, взглядевшись и обзрев, целиком рассмотришь целое, в дополнение подвергни проверке и тех, которые уже взялись за дело и упражняются в нем: верно ли, что, делая это, они «здравствуют», а не безумствуют, как заявляют ради поношения и насмешки любящие удовольствие. Однако не закрепляй в себе ни образ увиденного, ни суждение о здравомыслии упражняющихся, пока не «поведаешь» и не сообщишь отцу, потому что у только начавших учиться решения переменчивы и некрепки, а у тех, кто уже преуспел в мудрости, тверды. От них и другим необходимо перенять свойство неколебимости.

(13) Если ты, рассудок, именно таким образом будешь исследовать открытые иерофантами Божьи слова, являющиеся законами для любящих Бога людей, тебе не понадобится допускать ничего низкого и недостойного их величия. К примеру, как сможет кто-нибудь из здравомыслящих допустить то самое, о чем сейчас идет речь? Разве правдоподобно, что у Иакова, обладателя царского изобилия, столь большой недостаток рабов и помощников, чтобы сына отправлять на чужбину за вещами о здоровье остальных детей и тем более овец? (14) Его дед помимо многочисленных пленников, которых он захватил, низложив девять царей, держал больше трехсот домашних рабов. Причем ничего в доме не убывало, напротив, с течени-

ем времени все во всех отношениях имело прирост. Так что, располагая многочисленной прислугой, не пожелал бы Иаков послать самого любимого сына с поручением, которое легко выполнил бы даже самый никчемный человек. (15) Далее, ты видишь, что Моисей намеренно указывает на местность, откуда тот его заставляет уйти, а именно: «от долины Хеврона» (Быт. 37:14), — почти открыто убеждая отказаться от буквального понимания. Хевроном же, сопряжением и сотовариществом, иносказательно именуется наше тело, так как оно соединено с душой и как бы установило с ней товарищество и дружбу. Его впадины — органы чувств, крупные емкости для всего внешнего чувственно воспринимаемого. Черпая бесчисленные качества и выливая их из емкостей на рассудок, они захлестывают и затопляют его. (16) Поэтому в законе о проказе предписывается: «Когда в доме обнаружатся «зеленоватые или красноватые впадины» (Лев. 14:37), вынуть камни, на которых они появились, и заменить другими», то есть: «Когда различные качества, произведенные наслаждениями, вожделениями и родственными им страстями, обременяющими и угнетающими всю душу, делают ее более впалой и низкой, чем прежде, — болезненные рассуждения уничтожить, а вместо них дать ход здоровым через законное наставление или же правильное воспитание».

(17) Итак, видя, что Иосиф целиком спрятался в телесные и чувственные полости, он призывает его выйти наружу из нор и вдохнуть свободного воздуха выносливости в общении с теми, кто прежде в ней упражнялся, а теперь обучает. Но оказывается, Иосиф продолжает блуждать, хотя мнит, что он уже вышел на дорогу. Ведь Моисей говорит: «Нашел его человек блуждающим в поле» (Быт. 37:15), — показывая, что благом является не труд как таковой, а труд в соединении с умением. (18) И правда, как музыку следует осваивать, согласуясь с музыкой, грамматику — согласуясь с грамматикой, да и вообще, каждое умение — не отрицая умения и не пренебрегая им, но согласуясь с умением, — точно так же разумность следует осваивать не с помощью хитрости, воздержанность — не с помощью расчетливости и скупости, не с помощью дерзости — мужество, не с помощью суеверия — благочестие, да и любое другое из знаний добродетели — не отрицая знания. По общему согласию, все это — отклонение от пути. Для того и дан закон «справедливо преследовать справедливое» (Втор. 16:20), что-

бы мы достигали справедливости и каждой из добродетелей родственными, а не противоположными ей делами.

(19) Если ты видишь, что кто-то в надлежащее время не принимает пищу и питье или отказывается от омовений и умачений, или не заботится о покровах для тела, или стелет на земле и спит под открытым небом, и затем на этом основании приписывает себе самообладание, посетуй о его заблуждении и покажи истинный путь самообладания. Ведь все, что он делает, — бесцельные и бесконечные труды, голодом и прочими страданиями уничтожающие не только тело, но и душу. (20) Пусть некто, пачкающий грязью свой рассудок, очищает с помощью омовений или очищений тело; пусть он, далее, от избытка богатства воздвигает храм, принимая на себя величайшие расходы и издержки, или совершает гекатомбы и не перестает жертвовать быков, или украшает дорогостоящими посвящениями святилище, не скупясь на материал и отделку дороже всякого серебра и золота, — он не должен числиться среди благочестивых. (21) Ведь и этот человек блуждает в стороне от пути к благочестию, чтя обряды вместо праведности, и дарит подарки Неподкупному, Который никогда не примет ничего подобного, и льстит Равнодушному к лести, Который любит искреннее почтение и презирает поддельное. Искренним же является почтение души, приносящей истину как однуединственную жертву, а поддельным — все, что делается напоказ от изобилия внешних благ.

(22) Собственное имя человека, нашедшего его «блуждающим в поле» (Быт. 37:15), не названо, считают некоторые, поскольку и сами словно заблудились из-за неспособности ясно видеть правильный ход вещей. В самом деле, не будь у них повреждено око души, они поняли бы, что это и есть самое подходящее и точное имя для истинного человека — «человек», название, лучше всего соответствующее членораздельному и мыслящему рассудку. (23) Этот «человек», живущий в душе у каждого, порой оказывается правителем и царем, порой судьей и распорядителем жизненных состязаний, а иной раз изобличает нас, выступая в роли невидимого внутреннего свидетеля или обвинителя: не давая даже рта раскрыть, крепко натянутые вожжи сознания останавливают самоуправный и безудержный бег языка. (24) Этот изобличитель задал вопрос душе, когда заметил ее блуждания: «Что ты ищешь?» (Быт. 37:15) Разумности? Почему же ты шагаешь дорогой хитрости?

Или воздержанности? Нет, эта тропа ведет к расчетливости. Или мужества? Тут рядом дерзость. Или ты идешь за благочестием? Этот путь — к суеверию. (25) А если она скажет, что ищет слов знания и тоскует по ним, ибо они — братья, ближайшие родственники, ни за что не станем ей верить, так как в этом случае она спросила бы: «Где они пасут», а не «где они кормят». Дело в том, что «кормящие» дают неразумному и ненасытному животному чувств в пищу все чувственно воспринимаемое, из-за чего мы, не умея справляться с собой, и оказываемся несчастными, а «пасущие» с их властью правителей и вождей, сдерживая рост вожеланий, укрощают одичавших. (26) Итак, если бы она искала тех, кто поистине упражняется в добродетели, она пыталась бы найти их среди царей, а не виночерпиев, пекарей или поваров. Ведь одни подготавливают то, что служит наслаждениям, а другие повелевают наслаждениями.

(27) Поэтому человек, заметив обман, правильно отвечает: «Они ушли отсюда» (Быт. 37:17). Он указывает на телесную сферу, давая понять, что все, кто трудится в состязаниях за обладание добродетелью, приняли решение оставить близкую к земле область и подняться ввысь, не увлекая за собой ни одной из телесных язв. (28) Не случайно, мол, он слышал, как они говорили: «Пойдем в Дотан» (Быт. 37:17), — что в переводе значит «достаточное отрешение», доказывая, что не средним образом, но в совершенстве научились они оставлению и отрешению от всего не содействующего добродетели. Именно в таком смысле сказано: «У Сарры перестало бывать женское» (Быт. 18:11). Ибо страсти имеют женскую природу, и следует заботиться об отрешении от них и достижении мужских черт благострастия. Таким образом, на поле, то есть в борьбе речей, находится и сбившийся с пути Иосиф, проводник пестрого учения, приспособленного скорее для государственных дел, чем для истины.

(29) Среди соревнующихся бывают и такие, которые благодаря сложению тела получают венок без борьбы, поскольку противники от нее отказываются. Не успев даже посыпать себя песком, они первенствуют как непревзойденные силачи. Обладая подобной силой рассудка, самого божественного из того, что внутри нас, Исаак «выходит в поле» (Быт. 24:63), но не для того, чтобы с кем-то соревноваться, ибо все соперники уже пали ниц перед величавостью и совершенным превосход-

ством его природы. Он лишь хочет остаться в одиночестве и наедине беседовать с Богом — спутником и направляющим его пути и души. (30) И вот самое ясное свидетельство того, что отнюдь не смертный общается с Исааком. Ревекка-стойкость спросит у раба: «Кто сей человек, идущий навстречу нам?» (Быт. 24:65), — ведь она видит одного и лишь одного запечатлевает. Дело в том, что душа, постоянно держащаяся прекрасного, хотя и способна воспринять не имевшую учителей мудрость, именуемую Исаак, но еще не в состоянии увидеть предводителя мудрости, Бога. (31) Потому раб и отвечает, показывая на одного Исаака: «Сей есть господин мой» (Быт. 24:65), — в подтверждение того, что он не способен воспринять Не Имеющего видимого облика и Общающегося незримо. И правда, неестественно указывать на одного, когда перед глазами двое. Но он не увидел Того, на Которого невозможно указать, ибо Тот незрим для всех средних. (32) По-моему, уже достаточно ясно, что поле, на которое Каин вызывает Авеля, является иносказанием борьбы и сражения. Далее, зададимся вопросом, что служит предметом их исследования, после того как они выступили вперед. Очевидно, противоположные и противоборствующие мнения. Ведь Авель, все возводящий к Богу, — это учение, любящее Бога, а Каин (что в переводе значит «приобретение»), все возводящий к себе, — учение, любящее себя. Причем если любящие себя разделись и обсыпались песком для схватки с почитателями добродетели, то они не прекращают биться, как панкратиасты, до тех пор, пока не откажутся взять верх или пока полностью не уничтожат противника. (33) Они, по известному выражению, передвигают любой камень, заявляя: «Разве тело не дом души? Отчего же тогда нам не заботиться о том, чтобы дом не обрушился? Разве глаза, уши и сонм остальных чувств не являются в своем роде оруженосцами и друзьями души? А соратников и друзей не следует разве чтить наравне с самим собой? Неужели удовольствия и вкушаемые в течение всей жизни наслаждения природа изобретала не для живых, а для умерших или даже вовсе не рождавшихся? Почему мы должны отказываться от приобретения богатства, славы, почестей, власти и всего такого, что позволяет жить не просто безупречно, но и счастливо? (34) Ведь жизнь свидетельствует: так называемые почитатели добродетели почти все бесславные, презренные, приниженные, испытывающие недостаток в самом необходимом, обладающие

меньшим достоинством, чем подданные и даже рабы, грязные, бледные, иссохшие до костей, с голодными из-за отсутствия пищи глазами, более всего подверженные болезням, упражняющиеся в смерти. А те, кто печется о себе, славные, богатые, ведущие, хвалимые, чтимые, здоровые, дородные, сильные, утонченные, изнеженные, не знающие трудов, живущие среди удовольствий, несущих к всеприемлющей душе по всем чувствам приятные ощущения».

(35) После того как их речь завершит дальний бег наподобие этого, кажется, что они одержали победу над теми, кто не привык мудрствовать. Однако причиной победы является не сила победителей, а слабость в этих вещах их соперников. Ведь среди стремящихся к добродетели одни доверили сокровища прекрасного только душе: они упражняются в похвальных делах, и даже во сне не приснятся им хитросплетения слов; вторым же удалось и то, и другое: благоразумием и благородными поступками изрядно укрепить рассудок, а словесным искусством — речи. (36) Состязаться с кем-либо в искусстве спора подобает таким, как они, — располагающим средствами, чтобы с легкостью отразить противника. А первые совершенно беззащитны. И правда, какие люди сумеют без оружия оказать достойное сопротивление одетым в доспехи, при том что, и вооружись они, борьба будет неравная? (37) Что касается Авеля, то он не изучал искусство речей и знает прекрасное лишь благодаря рассудку. Поэтому ему следовало, отыскав предлог, не приходить на поле и пренебречь вызовом неприятеля. Ведь любая нерешительность лучше поражения. Эту нерешительность враги называют трусостью, а друзья — осторожностью. Но верить следует скорее друзьям, чем неприятелям, ибо они не лгут.

(38) Разве ты не видишь, что Моисей находит предлог, чтобы избежать находящихся в теле, Египте, софистов, которых он называет колдунами, потому что уловки и чары софизмов как бы околдовывают и губят благородные нравы? Он говорит, что он не «доброречив» (Исх. 4:10), что значит не способен к витийству, творящему подобия добрых и убедительных речей. Затем ниже он утверждает, что не только не «доброречив», но и совсем «бессловесен» (Исх. 6:12). Бессловесен же (но не в том смысле, в каком мы говорим так о неразумных животных) тот, кто не считает возможным пользоваться возникающим в голосовом органе словом, но в одном лишь рассудке начерты-

вает и запечатлевает основоположения истинной мудрости, противоположной лживому мудрствованию. (39) Поэтому он пойдет в Египет и вступит в борьбу с его софистами не прежде, чем достигнет вершины, упражняясь во внешнем слове, после того как Бог явит и доведет до совершенства все виды изложения избранием брата Моисея Аарона, которого Он обыкновенно называет «уста́ми» (Исх. 4:16), «излагающим» и «пророком» (Исх. 7:1). (40) И правда, все это присуще слову, брату рассудка. Ведь рассудок является источником слов, и слово для него — устье, потому что через него вытекают наружу, подобно льющим из источника водам, все умозаклучения; оно же излагает принятые в его совете решения; и, разумеется, оно пророчествует и возглашает оракулы, беспрестанно доносящиеся из его заповедных и незримых святилищ.

(41) Такой способ борьбы против умеющих оспаривать учения полезен, так как, поупражнявшись в видах речей, мы уже не будем валиться с ног из-за неискушенности в софистических приемах, но поднимемся, примем стойку и ловко освободимся от их умелых захватов. И как только они будут однажды разоблачены, окажется, что они обладают умением бойцов, сражающихся не с соперником, а со своей тенью. Ведь и последние славятся тем, что ловко действуют руками, сражаясь сами с собой, но, выйдя на состязание, навлекают на себя немалый позор. (42) Если тот, кто не изучал искусство речей, хотя и украсил душу всяческими добродетелями, не ответит на вызов, он обретет легкодостижимую награду безопасности, но если он, подобно Авелю, выйдет на софистическое соревнование, то будет брошен на землю раньше, чем примет стойку. (43) Среди врачей одни, хотя и умеют лечить чуть ли не любые страдания, болезни и недомогания, однако обо всем этом не могут сказать истинного или правдоподобного слова. Другие же, наоборот, будучи искусны в речах, очень хорошо излагают все, из чего складывается искусство — признаки, причины и способы лечения заболеваний, но крайне слабы в том, что касается ухода за больным телом, и не в состоянии предложить даже простейшее из лекарств. Подобным же образом упражняющиеся в мудрости посредством дел часто не заботятся о речах, а изучившие искусства с помощью речей не хранят в душе ни одного прекрасного образца. (44) Поэтому нет ничего удивительного в самонадеянной дерзости, свойственной их необузданному языку, ибо они обнаруживают бессове-

стность, которую воспитывали в себе с самого начала. А тем, как врачам, изучившим искусство исцеления болезней и язв души, необходимо ждать, пока Бог не создаст наилучшего истолкователя, напитав источники речи и явив их ему.

(45) Таким образом, Авелю подобало бы оставаться дома, следуя спасительной добродетели осмотрительности, и по примеру Ревекки-стойкости не принимать вызова на жаркую схватку спорщиков. Ведь, когда почитатель порока Исав угрожает убийством упражняющемуся в добродетели Иакову, она требует, чтобы тот, против кого направлен злой умысел, удалился и не возвращался до тех пор, пока другой не перестанет упорствовать в своей ярости (Быт. 27:45). (46) И правда, Исав прибегает даже к какой-то неслыханной угрозе: «Да приблизятся дни плача отца моего, дабы я убил Иакова, брата моего» (Быт. 27:41). Иными словами, он заявляет о своем желании, чтобы Исаак, единственный бесстрастный вид внутри становления, которому был оракул «не ходить в Египет» (Быт. 26:2), испытал неразумную страсть, — чтобы, как я думаю, его ранило стрекало удовольствия, или печали, или какой-либо другой страсти. При этом он дает понять, что менее совершенный и в трудах продвигающийся вперед будет не просто ранен, но погибнет совсем. Однако милосердный Бог, разумеется, сделает недостижимым для страсти вид, принадлежащий к неуязвимому роду, и не даст обезумевшему и жаждущему крови погубить упражнение в добродетели. (47) Поэтому и следующие слова «восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его» (Быт. 4:8) лишь на первый взгляд подразумевают, что уничтожен Абель, а при более тщательном рассмотрении — что сам Каин уничтожен самим собой. Тем самым следует читать: «Восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил себя», — а не другого. (48) Естественно, что с ним это случилось, так как душа, уничтожив в себе учение, любящее добродетель и Бога, уже не живет добродетельной жизнью. Стало быть, Абель — и это удивительнее всего — и уничтожен, и жив; он уничтожен в расудке безумца, но живет в Боге счастливой жизнью. Свидетельством будет изречение оракула, где он, совершенно очевидно, обладает «голосом» и «вопиет» о том, что он претерпел от подлого сородича. И правда, разве может разговаривать тот, кого уже нет?

(49) Итак, мудрый, кажущийся мертвым в тленной жизни, живет нетленной жизнью, глупец же, живя порочной жизнью,

мертв в жизни счастливой. Дело в том, что, когда речь идет о разделенных телах, живых и прочих, легко допустить, что действующими являются одни, а претерпевающими — другие. Например, когда отец для вразумления бьет сына или учитель — ученика, один является бьющим, а другой побиваемым. А когда речь идет о единенных телах, обнаруживается, что действие относится к тому же телу, к которому относится и претерпевание, причем делается и претерпевается не разное и не в разное время, а одно и то же в одно и то же время. Так, когда боец натирает себя для упражнения, он непременно является натираемым. И, разумеется, всякий, кто ударяет или поражает себя, является ударяемым и поражаемым. И тот, кто увечит или убивает себя, является увечимым и убиваемым. (50) Так к чему я сказал это? К тому, что душа, относящаяся не к разделенному, а к единенному, неизбежным образом претерпевает то, что она, по ее собственному мнению, делает. Так, бесспорно, и в нынешнем случае: решив, что она уничтожила учение, более всего любящее Бога, она уничтожила себя. Об этом свидетельствует Ламех, потомок Каинова нечестия, который говорит своим женам, двум безрассудным мнениям: «Я убил мужа в язву мне и юношу в рану мне» (Быт. 4:23). (51) Ведь, очевидно, что всякий, убивающий слово мужества, поражает себя противоположным ему недугом трусости, и что всякий, уничтожающий расцветшую благодаря упражнению в прекрасном силу, наносит себе раны и великие увечья, сопряженные с немалым позором. Не случайно и стойкость Ревекка говорит, что, если будет уничтожено упражнение и продвижение, она потеряет не только одного потомка, но и остальных, оказавшись совершенно «бездетной» (Быт. 27:45).

(52) Как причиняющий вред доброму очевидным образом наказывает себя, так и предоставляющий преимущества лучшим совершает благо как будто для них, а на деле приобретает его для себя. В пользу моего рассуждения свидетельствует природа и сообразные ей законоположения, в которых открыто и ясно предписано следующее: «Чти отца и мать, чтобы тебе было хорошо» (Исх. 20:12). «Тебе», гласит закон, а не «тем, кого чтят». Ведь, если мы будем почитать ум, так как он отец нашей смешанной природы, и способность ощущения, так как она ее мать, благо от них будет нам самим. (53) Почесть уму — служить ему тем, что полезно, а не тем, что приятно, — полезно же все, берущее начало от добродетели. Почесть способ-

ности ощущения — не отпускать ее нестись в общем потоке к внешнему чувственно воспринимаемому, но держать ее в узде при помощи ума, опытного кормчего и возничего для неразумных сил внутри нас. (54) Итак, если каждый из двух — и способность ощущения, и ум, получит названную мной почесть, то я, их обладатель, неизбежно буду принимать благодеяния от обоих.

С другой стороны, если ты, уведя рассуждение в сторону от ума и способности ощущения, воздашь честь отцу, родившему космос, и матери — мудрости, давшей целому завершенность, ты сам будешь вознагражден. В самом деле, ни Бог в Его полноте, ни знание, достигшее вершины совершенства, не нуждаются в чем бы то ни было. Поэтому заботящийся о них служит не тем, на кого обращена его забота, ибо они лишены потребностей, но более всего — самому себе. (55) Так, например, всадническое искусство и искусство выращивания собак, являясь умением заботиться о лошадях и собаках, дает животным то полезное, в чем они нуждаются. Не делая этого, оно, пожалуй, не отвечало бы своему назначению. Однако относительно благочестия, хотя оно представляет собой заботу о Боге, недопустимо утверждать, что оно служит на пользу божеству. Ему ничто не служит на пользу, так как, во-первых, у него нет потребностей, и, во-вторых, не может вещь приносить благо Тому, что во всех отношениях ее превосходит, — напротив, божество постоянно и непрерывно помогает всем. (56) Поэтому, когда мы говорим, что благочестие является заботой о Боге, мы имеем в виду что-то вроде службы рабов, умеющих незамедлительно выполнить повеление хозяев. Но и здесь будет то различие, что хозяева нуждаются в услужении, а Бог — нет. Первым оказывают услуги, которые принесут им пользу, а служащие второму не предложат ничего, кроме образа мыслей, исполненного любви к хозяину. Ведь они не обнаружат ничего, что они могли бы усовершенствовать, так как все дела хозяина изначально устроены наилучшим образом, однако себе они принесут великие блага, стараясь обратить на себя внимание Бога.

(57) Теперь, думаю, достаточно сказано относительно тех, которые думают, что добро или зло они делают другим: ведь обнаружилось, что и то, и другое они делают самим себе. Давайте рассмотрим дальнейшее. Это вопрос: «Где Авель, брат твой», — на который он отвечает: «Не знаю, разве я сторож бра-

ту моему» — (Быт. 4:9). В таком случае стоит выяснить, возможно ли, строго говоря, чтобы Бог о чем-либо осведомлялся. Ведь спрашивающий или осведомляющийся спрашивает и осведомляется о том, чего он не знает, в поисках ответа, из которого будет знать прежде неизвестное. Однако Богу известно все — не только настоящее и прошлое, но и будущее. (58) И какой прок от ответа, который ничего не прибавит к постижению осведомлявшегося. Следовательно, мы должны признать, что эти слова не могут употребляться в собственном смысле по отношению к Причине. Однако, как можно утверждать ложное, не будучи лгуном, точно так же можно задавать вопрос или осведомляться, не будучи вопрошающим или осведомляющимся.

Тогда для чего, скажет, наверное, кто-нибудь, произносятся эти слова? Для того чтобы душа, которой предстоит дать ответ, одна, в отсутствие как обвинителя, так и защитника, сама себя изобличила в добрых или злых решениях. (59) Ведь и когда Он спрашивает мудреца: «Где твоя добродетель?» (Быт. 18:9), — я имею в виду Авраама, которого спрашивают о Сарре, Он задает вопрос не по незнанию: ведь Он считает, что Авраам должен ответить, с тем чтобы похвальное слово исходило от него самого. В самом деле, Моисей говорит, что он ответил: «Здесь, в шатре» (Быт. 18:9), — то есть в душе. Что же в этом ответе достойно похвалы? Он говорит: «Здесь у себя я храню добродетель как некое сокровище, и именно поэтому я счастлив. (60) Ибо быть счастливым — это пользоваться и наслаждаться добродетелью, а не просто-напросто обладать ею. Но я бы не мог ею воспользоваться, если бы ты не дал ей стать беременной, ниспослав с неба семя, и она не произвела бы на свет Исаака — порождение счастья. Счастье же я понимаю как умение пользоваться совершенной добродетелью в совершенной жизни». Поэтому, обрадовавшись мыслям Авраама, Он и соглашается в надлежащее время исполнить его желание. (61) Аврааму, признавшему, что даже добродетель не может быть полезной одна, без божественного попечения, ответ принес хвалу; Каину же, сказавшему, что не знает, где тот, кого он коварно убил, — поругание. Ведь он решил обмануть Внимающего, будто Тот не проникает взглядом в любую вещь и не распознал наперед обман, к которому Каин собирается прибегнуть. Однако всякий, кто думает, что Божье око не замечает чего-либо, — преступник и изгой. (62) Он же еще заявляет с мальчишеской дерзостью: «Разве я сторож брату моему?» (Быт.

4:9). Я, пожалуй, отвечу: совсем несчастную жизнь предстояло бы ему прожить, если бы хранителем и стражем столь великого блага природа поставила тебя.

Или ты не видишь, что блюсти и сторожить святыни Законодатель поручил не кому-нибудь, а левитам, более всех преданным мыслями Богу? Не только земля, вода и воздух, но даже небо и все мироздание были сочтены недостойным их жребием. И только один удостоился их трудов — Демииург, у которого они нашли прибежище, как истинно молящие о покровительстве и почитающие Его: ибо любовь к Владыке они доказывают постоянным служением и самой неустанной стражей вверенных им вещей. (63) Причем отнюдь не всем молящим о покровительстве было дозволено стать на страже святынь, но лишь тем, кому выпало пятидесятое число, возвещающее окончательное вызволение и освобождение, а также возвращение исконных владений. Ибо говорит Он: «Вот закон о левитах. От двадцати пяти лет пусть он приступит к работе в скинии свидетельства; и от пятидесяти лет пусть он отойдет от службы и не будет больше работать, а служит пусть его брат. Он же пусть будет стражем, и пусть не работает» (ср. Числ. 8:24–26). (64) Поскольку пятидесятый разум является совершенным, а разум двадцати пяти [лет] — его половина, не предписывает ли Он являющемуся половиной совершенства работать и священнодействовать, доказывая усердие поступками (ведь, как сказал кто-то из древних, начало — половина целого), совершенному же — оставить труды и стать на страже всего того, что он приобрел заботой и трудом. И правда, не хотел бы я упражняться в тех вещах, стражем которых я не стану впоследствии.

(65) Итак, упражнение — нечто среднее, не совершенное, потому что оно возникает в душах, хоть и устремленных к вершине, но несовершенных. А сторожевая служба — полное совершенство, передача памяти увиденных благодаря упражнению святынь, прекрасного вклада знания — верной стражнице, единственной, презиращей многохитростные сети забвения. Поэтому помнящего выученное Он верно и метко называет стражем. (66) Прежде, когда страж приобретал навыки, он был учеником, и другой его обучал. Но как только он стал способен к сторожевой службе, он получил полномочия и чин учителя, назначив в помощь учительству брата, — свое внешнее слово. Не случайно ведь говорится: «Служит пусть его

брат» (Числ. 8:26). Таким образом, ум добродетельного человека будет стражем и хранителем решений добродетели, брат же ума, слово, будет служить ищущим образования, излагая решения и основоположения мудрости. (67) Поэтому и Моисей в восхвалениях Левию после многих удивительных слов прибавляет: «Он сберег слова Твои и соблюл завет Твой». И далее: «Они явят Твои справедливые приговоры Иакову и Твой закон — Израилю» (Втор. 33:9—10). (68) Законодатель явственно показывает, что добродетельный человек является стражем слов и завета Бога. Кроме того, он объявляет его также лучшим истолкователем и изъяснителем справедливых приговоров и законов: истолкование происходит с помощью родственного, то есть голосового, органа, а сторожевая служба, как обнаруживается, связана с умом, который был создан природой как большое хранилище, с легкостью вместившее представления о всех телах и вещах. И себялюбцу Каину стоило бы стать стражем Авеля. Ведь, если бы он сохранил его, он устремился бы к смешанному и среднему образу жизни и не наполнился бы беспримесным и неразбавленным пороком.

(69) «И сказал Бог: „Что ты сделал? Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли“» (Быт. 4:10). Слова «что ты сделал» выражают и возмущение скверным поступком, и насмешку над тем, кто мнит, что исполнил коварное убийство. Причиной возмущения является замысел преступника, ибо он решил уничтожить прекрасное, а насмешка вызвана его мнением, будто зло угрожает лучшему, хотя оно угрожает скорее не ему, а самому Каину. (70) И правда, как я говорил прежде, кажущийся умершим живет, если уж обнаруживается, что он молит Бога и обладает голосом; а считающийся уцелевшим мертв смертью души, ибо он отгородился от добродетели, согласно которой только и стоит жить. Таким образом, слова «что ты сделал?» равнозначны словам «ничего ты не сделал, ничего не добился».

(71) Софист Валаам, безрассудная толпа противоборствующих мнений, также оказался не в силах предать проклятию добродетельного и причинить ему вред, потому что Бог обратил проклятия в благословение, чтобы уличить в злодействе преступника и явить свою любовь к добродетели (Числ. 23:8). (72) Ведь софисты рождены, чтобы сталкивать находящиеся в их распоряжении силы: речи противоборствуют и ни в чем никоим образом не согласуются с мыслями, а желания — с ре-

чами. Они терзают наши уши, объясняя и доказывая, что справедливость — общественное, воздержанность — выгодное, самообладание — подобающее, благочестие — полезнейшее, любая другая добродетель — целительнейшее и спасительное; и наоборот, несправедливость — недопустимое, распущенность — болезненное, нечестие — незаконное, любой другой порок — вреднейшее. (73) При этом, однако, они не перестают думать противоположное тому, что говорят, так что, когда они воспевают разумность, воздержанность, справедливость и благочестие, тогда особенно выясняется, что они неразумны, распущенны, несправедливы и нечестивы. Ведь они смешивают и уничтожают чуть ли не все человеческое и божественное. (74) К ним по справедливости можно обратиться со словами, сказанными оракулом Каину: что вы сделали? Что доброго вы для себя совершили? Какую пользу вашей душе принесли столь многочисленные речи о добродетели? Какую часть, большую или малую, вашей жизни вы исправили? Так как же? Или, напротив, вы собрали истинные свидетельства, обвиняющие вас самих? Ведь вы, будучи наилучшими истолкователями, рассуждаете о прекрасном и на словах философствуете, но думаете о безобразнейшем и стремитесь к нему. К тому же разве прекрасное не умерло в ваших душах, когда в них загорелся порок? Поэтому никто из вас не остался в живых.

(75) Со смертью музыканта или грамматика музыка и грамматика, находившаяся внутри них, гибнет, но идеи этих вещей остаются и в известном смысле живут, пока существует мироздание, так что в согласии с ними нынешние и будущие люди, вечно сменяя друг друга, будут становиться музыкантами и грамматиками. Точно так же, если разумное, воздержанное, мужественное или справедливое, или, говоря одним словом, мудрое, уничтожается внутри человека, то разумность, вырезанная на стелах бессмертной природы целого, отнюдь не становится менее бессмертной и вся добродетель — менее нетленной, и в согласии с ней и сейчас существуют и в будущем будут существовать добродетельные люди. (76) Ведь мы не станем утверждать, что смерть какого-то отдельного человека губит человечество, назовут ли его исследователи собственных имен родом, идеей, общим понятием или чем бы то ни было. Одна печать, многократно оставлявшая отпечатки на тысячах бесчисленных сущностей, остается, как была, ничуть не поврежденная в своей природе, несмотря на то что все отпечатки вместе с

сущностями когда-то исчезают. (77) И после этого мы отрицаем, что природа добродетелей навсегда останется невредимой и нетленной, пусть даже из-за нездорового образа жизни или по какой другой причине исчезнут все оттиски, оставленные ими в душах воспринявших их людей?

Одним словом, непосвященные в таинства образования все всегда спутывают и смешивают, ибо не знают ни о различиях между целым и частями, ни о различиях между родами и видами, ни о совпадении их имен. (78) Поэтому всякий себялюбец, называемый Каин, должен знать, что он уничтожил нечто, соименное Авелю, — вид, часть, отображенный отпечаток, не первообраз, не род, не идею. А он думает, что их, неистребимых, он истребил вместе с живыми существами. Пусть ему теперь скажут с презрением и насмешкой: что ты сделал, несчастный? Разве не продолжает жить у Бога боголюбивое учение, которое, как тебе кажется, ты уничтожил? Разве не себя самого ты убил, коварно уничтожив того единственного человека, благодаря которому ты имел возможность жить безупречно?

(79) Слова, сказанные затем, — «голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли» (Быт. 4:10) — очень выразительны и красотой стиля, и нахождением мыслей. Что касается возвышенного слога, то с ним знаком всякий, кто не профан в речах. Поэтому давайте, насколько будем в силах, рассмотрим выражаемые мысли, причем сперва — то, что касается крови.

(80) Много раз в законодательстве Моисей объявляет кровь сущностью души, говоря прямо: «Душа всякой плоти — кровь» (Лев. 17:11 и др.). Однако, когда после возникновения неба, земли и того, что между ними, Литейщик живых существ создавал человека, Он «вдунул в лицо его дух жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7), — говорит Законодатель, и тем самым он уже доказывает, что сущность души — дух. (81) При чем Моисею, разумеется, в высшей степени свойственно помнить о первоначальных утверждениях. Ведь его правило — к сказанному раньше прибавлять то, что ему соответствует и с ним согласуется. Поэтому, объявив сущностью души дух, он не стал бы затем говорить, что сущность души — кровь, отличающееся от других тело, если бы он не ссылался на что-то совершенно необходимое и основополагающее. (82) Так чем же мы должны ее считать? Согласно точным разделением, в числовом выражении каждый из нас является двумя — животным и человеком. И тому и другому дана в удел родственная сила

души: первому — животная, следуя которой мы живем, а второму — разумная, следуя которой мы являемся разумными. К животной силе причастны и неразумные существа, к разумной же — не просто «причастен», а «начальствует» над ней Бог, источник самого старшего разума. (83) Силе, общей с неразумными, в качестве сущности выпала кровь, а той, что проистекает из разумного источника, — дух, не находящийся в движении воздух, а некий оттиск и отпечаток божественной силы. Именно его Моисей называет его собственным именем — «образом», показывая, что первоначало разумной природы — Бог, а подобие и отображение — человек, не состоящее из двух природ животное, а тот наилучший вид души, который называется умом и рассудком.

(84) Поэтому он говорит, что душа плоти — кровь, сознавая, что плотская природа хотя и не получила ума, но причастна жизни, как и все наше тело. А душу человека он именует духом, потому что, как я сказал, человеком Моисей называет не смешанную природу, а то богоподобное произведение, при помощи которого мы рассуждаем. Его корни Бог протянул до неба и соединил их с последней сферой звезд, называемых неподвижными. (85) Ведь единственным небесным растением на земле Он сделал человека: головы прочих Он укрепил в тверди (все они обращены головой вниз), а человеческую возвел ввысь, чтобы тот имел пищу олимпийскую и нетленную, а не землеподобную и подверженную тлену. Из-за этого Он и укоренил ступни в земле, поставив все самое нечувствительное в нашем теле на наибольшее расстояние от рассуждающей части, охраняющие же ум чувства и сам ум Он отселил как можно дальше от земной области и привязал к нетленным кругам воздуха и неба.

(86) Итак, мы, ученики Моисея, пожалуй, перестали недоумевать, как человек приобрел понятие о невидимом Боге. Ведь он изложил нам причину этого, после того как сам узнал ее из прорицания. А говорил он следующим образом. Ни одну душу, предназначенную для тела, Творящий не наделил способностью своими силами видеть Творца. Однако, рассудив, что созданию будет очень полезно приобрести понятие о Создателе (ведь так определяется счастье и блаженство), Он свыше вдыхает в него Свою божественность. И она незримой печатью оставляет в незримой душе свои оттиски, чтобы и земная область не была лишена Божьего образа. (87) Но первая

печать была настолько невидимой, что и отображение ее незримо — однако, уподобившись образцу, оно вбирает в себя уже не смертные, а бессмертные понятия. Иначе как могла бы смертная природа одновременно быть на месте и отсутствовать, наблюдать здешнее и находящееся в другом месте, проплывать все моря и доходить до края земли, вникать в законы и обычаи или, говоря одним словом, в вещи и тела; или же помимо земного постигать вышнее: воздух с его переменами и особенностями состояний, а также все, что свершается в разные времена года, как новое, так и привычное; (88) или же по воздуху воспарять от земли к небу и исследовать небесные природы: каково их положение, как они двигаются, каковы условия начала и конца их движения, каким образом они, следуя некоему правилу родства, находятся в гармонии друг с другом и с целым; а также изобретать все те искусства и науки, что создают внешние блага и заботятся о благах тела и души, чтобы и то и другое было совершеннее, и о множестве других вещей, число и природу которых нелегко охватить словом? (89) В самом деле, только одно из того, что у нас есть, — ум, будучи самым стремительным, упреждает и обгоняет даже время, в котором он, казалось бы, возникает, ибо благодаря невидимым способностям независимо от времени он постигает целое, части и их причины.

Ум, дойдя до пределов не только земли и моря, но также воздуха и неба, даже здесь не остановился, ибо счел космос кратким отрезком своего постоянного и непрерывного бега и пожелал продвинуться вперед и по возможности постичь непостижимую — за исключением одного бытия — природу Бога. (90) Как могло бы быть правдоподобным, чтобы столь малая величина — человеческий ум, заключенный внутри малых объемов мозговой оболочки или сердца, вмещал столь великие небо и мироздание, не будь он неотделимым побегом той божественной и счастливой души? И правда, ничто божественное не отрывается, а только растягивается. Поэтому наделенный совершенством целого ум, когда предметом его мысли оказывается космос, расширяется вместе с ним до границ целого, не подвергаясь разрыванию: ему свойственна тягучесть.

(91) Пусть этим завершится, чтобы быть кратким, рассуждение о сущности души. А следующие слова — «голос крови вопиет» (Быт. 4:10) — мы будем толковать так. Одна часть нашей души безгласна, другая же наделена голосом. Неразумная часть

— безгласна, а голосом наделена та, что разумна. Только она обладает понятием о Боге, — ведь ни Бога, ни что-либо умопостигаемое мы не в силах воспринимать с помощью остальных частей. (92) Следовательно, некая доля той животной силы, сущностной частью которой является кровь, получила в качестве исключительной привилегии голос и речь, — не поток, проходящий через уста и язык, но источник, откуда емкости внешней речи должны наполняться. Этот источник — ум, посредством которого мы то вольно, а то и невольно обращаемся и взываем к Сущему. (93) А так как Он добр и милостив, Он не отворачивается от просителей, в особенности когда те, стесняя от египетских трудов и страстей, взывают без лжи и притворства. Ведь, как говорит Моисей (Исх. 2:23), тогда их слова «взошли к Богу», и Он, «вняв», защитил их от подступивших бед.

(94) Но самое невероятное, что все эти события начинают происходить после смерти египетского царя. Было бы естественно, если бы смерть тирана вызвала радость и веселье поработенных. Сказано, однако, что они тогда стали стенать: «Спустя долгое время, умер царь египетский и стонали сыны Израилевы» (Исх. 2:23). (95) Понимаемое буквально, предложение не обладает правдоподобием, однако сказанные слова обретают смысл, если отнести их к способностям души. В самом деле, когда рассеивающий и отвергающий мысли о прекрасном Фараон возникает внутри нас и, как кажется, здравствует (если, конечно, следует говорить, что какой-либо негодяй здравствует), мы оказываем прием наслаждению и изгоняем из наших пределов самообладание. Когда же виновник мерзкой и разнузданной жизни теряет силу и как бы умрет, мы, ясно увидевшие жизнь воздержанную, плачем и сокрушаемся из-за своего прежнего поведения, — ведь мы соединили смертную жизнь с бессмертной, ценя наслаждение выше добродетели. Но Тот единственно милостивый, испытав страдание к нашим постоянным рыданиям, принимает просящие защиты души и легко отражает грозящую нам из Египта бурю страстей.

(96) А нераскаивающегося Каина Он ввиду ни с чем не сравнимой скверны предает проклятию, которое наиболее подобает братоубийце. Сначала Он говорит ему: «И ныне прокляты от земли» (Быт. 4:11), — давая понять, что ныне, после коварного убийства, не впервые он осквернен и проклят, но был

таковым и раньше — когда решился на убийство, ибо замысел равносителен свершению. (97) Дело в том, что, пока мысль о безобразном является голым впечатлением ума, мы не ответственные за действия рассудка, так как наша душа может терпеть превращения и произвольно. Но когда к решению прибавляется действие, то повинным становится и решение, ибо в этом случае особенно хорошо видна добровольность преступления. (98) По Его словам, проклятие ума будет не от чего-нибудь, а от земли. Ведь причиной его самых тяжелых несчастий является облекающее каждого из нас землеподобное. Ведь именно тело то наполняет ум муками и терзаниями, когда, страдая от болезни, передает ему свои язвы, то притупляет его способности к постижению, когда тучнеет сверх меры от получаемых удовольствий. (99) И уж, конечно, вред для ума может находиться в каждом из чувств: то его, увидевшего красоту, ранят стрелы Эроса, ужасной страсти, то он гнется от скорби, услышав о смерти родственника; часто ему наносит удары ощущение вкуса, причиняя расстройство неприятными соками или отягощая обилием приятных. Нужно ли вспоминать еще об оводах вожделения? Это они были причиной гибели целых городов, земель и обширных стран, о чем свидетельствует чуть ли не все множество поэтов и писателей.

(100) Затем Он указывает на то, каким образом ум получает «проклятие от земли», говоря: «...которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего» (Быт. 4:11). И правда, тяжело, когда отверстия органов чувств раскрыты настолько широко, что подобный переполненной реке поток чувственно воспринимаемого вливается в их отверстия без всякого противодействия этому сильному напору. Именно тогда ум, захлебнувшись в такой буре, тонет, не имея сил подняться вверх и вынырнуть. (101) Поэтому каждое из чувств следует использовать не для всего того, что оно может, а, скорее, для наилучшего. Зрение может видеть любые цвета и формы, но оно должно видеть то, что достойно света, а не тьмы; ухо также может воспринимать любые звуки, однако к некоторым оно не должно прислушиваться — ведь неисчислимо множество из произносимого безобразно. Природа наделила тебя ощущением вкуса. Так не пожирай же, глупец, все подряд с ненасытностью нырка — многое из того, что избыточно, а не просто питательно, порождает болезни, сопровождающиеся тяжелыми мучениями. (102) Ради продолжения существования целого тебе даны де-

тородные органы. Так стремись не к разврату, прелюбодеянию и прочим нечистым связям, а к тем, которые в согласии с законом сеют и насаждают человеческий род. Тебе достался язык, рот и голосовые органы. Не болтай же что попало, в том числе и недозволенное. Ведь кое-где уместно молчание, и научившиеся говорить, как мне кажется, выучились и молчать, так как и то, и другое достигается одной и той же способностью. А те, кто произносят неподобающее, являют не силу в речах, а бессилие в молчании.

(103) Поэтому будем стараться каждое из названных отверстий связать нервущимися связями самообладания. Не случайно Моисей говорит в другом месте (Числ. 19:15): «Те, которые обвязанием не обвязаны, нечисты», — полагая, видимо, что расслабление, зияние и развязанность частей души — причина несчастья, а связанность и собранность делают прямыми и жизнь, и разум. Итак, заслуженно Он проклинает безбожного и нечестивого Каина, ибо тот раскрыл глубокие емкости своей смешанной природы и устремился навстречу всему внешнему, желая из-за ненасытности «принять» и вместить его на погибель Авелю — учению, любящему Бога.

(104) Поэтому Каин будет «обрабатывать», а не «возделывать» землю (Быт. 4:12). Дело в том, что всякий земледелец — знаток искусства (ибо земледелие — тоже искусство), в то время как многие незнающие люди — это труженики земли: они выполняют ради добывания необходимого подсобную работу, которая не требует умения. Такие как они приносят своими действиями много вреда, если над ними нет начальника. Даже в том случае, когда им что-то удастся, они действуют верно по случайности, не по расчету. А все то, что в согласии с наукой делают земледельцы, по необходимости является полезным.

(105) По этой причине Законодатель приписал земледельческое искусство праведному Ною (Быт. 9:20), уча нас следующему. Добродетельный человек, подобно хорошему земледельцу, среди диких деревьев выкорчевывает все вредоносные побеги, посаженные страстями или пороками, но оставляет все те, которые, пусть даже не плодоносят, но могут, словно оборонительная стена, служить прочнейшей защитой души; в свою очередь, за каждым садовым деревом он ухаживает не одинаковыми, но разными способами: от одних отнимает, к другим прибавляет, одним дает расти ввысь, другие коротко обрезает. (106) Далее, увидев, что виноградная лоза разрослась, он

отводит в землю ее ветки, выкапывая ямки и снова их засыпая. Недолго, и ветки превращаются из частей в целое, из дочерей в матерей, избавляя при этом родную мать от старения. Ведь она перестает делить на мелкие части свою пищу для многочисленного потомства, по вине которого она слабела от голода. Они уже способны добывать пищу своими силами, и мать постепенно начинает насыщаться, чтобы налиться соком и зацвести вновь.

(107) Видел я также, как земледелец срубает выросший из земли среди садовых деревьев неблагородный побег, давая ему подняться лишь немного выше самых корней. Затем, взяв от благородного дерева крепкий росток, земледелец с одного конца очищает его до сердцевины и, разрезав тот, который был оставлен на высоте корней, — не глубоко, а так, чтобы только разомкнуть единое тело, — берет очищенный росток и закрепляет его в разъеме. (108) Из них обоих возникает общая единая природа дерева, при этом каждая часть совершает полезный обмен с другой: корни питают прикрепленный росток и не дают ему увянуть, а он в благодарность за питание дарит им плодородие. Существуют и тысячи других приемов земледельческого искусства, но в настоящее время вспоминать о них излишне. Ведь это отступление мы сделали только ради того, чтобы показать различие между человеком, работающим на земле, и земледельцем.

(109) Дурной человек не прекращает неискусную обработку землеподобного тела, родственных телу чувств и всего внешнего чувственно воспринимаемого. При этом он причиняет вред своей несчастнейшей душе, а также тому, что якобы получает от него наибольшую пользу, — собственному телу. А человек добродетельный подходит ко всей материи искусно и с помощью разума: ведь он опытен в земледельческом искусстве. (110) Так, когда чувства в неудержимом потоке дерзко несутся навстречу внешнему чувственно воспринимаемому, их с легкостью смиряет какое-либо из средств, изобретенных искусством. И когда пульсирующая в душе страсть свирепеет, вызывая зуд и возбуждение от наслаждения и вожделения или же угрызения и тревоги от страха и скорби, ее укрощает приготовленное заранее спасительное лекарство. И, разумеется, если какой-нибудь порок, родственник лишаиной болезни тела, распространяется все дальше и дальше, его срезают искусным резцом разума. (111) Дикая растительность одомашни-

вается именно таким образом. У всякого же благородного и плодоносящего древа добродетели ветвями являются занятия, а плодами — прекрасные дела. Земледельческое искусство души возвращает каждое из деревьев и, насколько может, своими стараниями делает его бессмертным.

(112) Итак, добродетельный человек с очевидностью предстал земледельцем, а порочный — тружеником земли. Если бы еще при этом облакающее его землеподобное прибавляло ему силы за труды на земле, а не уменьшало и ту мощь, которая есть! Не случайно же сказано, что она «не приложит силы своей дать тебе» (Быт. 4:12). (113) Нечто подобное происходит, пожалуй, с человеком, если он все время ест и пьет, но никогда не насыщается, или если он непрерывно услаждает следующие за животом части тела, и продолжает испытывать сильнейшее стремление к любовным соитиям. В самом деле, слабость вызывается недостатком, а сила — насыщением; а ненасытность — это чудовищная несдержанность и голод при изобилии пищи. Несчастливы те, чьи внутренности наполнены, а вожделения не удовлетворены и все еще жаждут! (114) О тех же, кто любит знание, Моисей говорит в великой песни, что Он «вознес» их «над силою земли» и «кормил» их «урожаем полей» (Втор. 32:13). Он показывает, что безбожный человек не достигает цели и испытывает еще большие муки из-за того, что его действия не прибавляют, а, напротив, уменьшают силы. А ищущие добродетель, поднявшись над всем землеподобным и смертным, не считаются ни в малейшей степени с его властью. Ведь путеводителем их восхождения является Бог, который и подает им «урожай полей», чтобы они вкушали его и извлекали из этого наибольшую пользу. Моисей уподобляет добродетели полям, а плоды добродетелей — урожаю, ибо они рождены: ведь из разумности рождается свойство быть разумным, из воздержанности — быть воздержанным, из благочестия — быть благочестивым, а из каждой прочей добродетели — соответствующее ей действие.

(115) Они и есть настоящая пища для души, способной сосать «мед из скалы и елей из твердой скалы» (Втор. 32:13), как говорит Законодатель, изображающий в виде твердой и нерушимой скалы Божью мудрость, наставницу, кормилицу и воспитательницу тех, что стремятся к нетленному питанию. (116) Ведь эта мудрость, став как бы матерью для находящихся внутри мироздания, немедленно сама начинает питать рож-

денных ею. Однако не все устаиваются божественной пищи, а только те из потомков, которые достойны родителей. Немало и тех, которые погибают, не получив добродетели, ибо этот голод страшнее, чем отсутствие еды и питья. (117) А ключевая вода божественной мудрости то бежит спокойной и медленной струей, то набирает скорость и усиливает стремительность течения. Когда она течет спокойно, у нее вкус сладкий, как у меда, увеличивая же скорость, она превращается в плотную массу, как бы елей для горения души. (118) В другом месте Моисей, пользуясь синонимом, называет эту скалу «манна», или самый старший среди сущего божественный разум, имя которому надродовое нечто. Из манны две лепешки: одна медовая, другая елейная, то есть две части воспитания, совершенно нераздельные и достойные рвения. Поначалу они дают почувствовать сладость созерцаемого с помощью знания, а затем они излучают ярчайший свет для тех, чья любовь не переменчива и кто с твердостью и постоянством крепко привержен ей навсегда. Как я говорил, такие люди «возносятся над силою земли» (Втор. 32:13).

(119) А безбожному Каину земля ничуть не прибавляет крепости, хотя все его заботы касаются земли. Из-за этого он и оказывается впоследствии «стонущим и дрожащим на земле» (Быт. 4:12), то есть испытывающим скорбь и страх. Такова жалкая жизнь несчастного, получившего в удел те из четырех страстей, которые более мучительны — страх и скорбь, одну, соименную стону, другую — дрожи. Дело в том, что такому человеку неизбежно или сопутствует, или будет сопутствовать какая-либо беда. В этом случае ее ожидание рождает страх, а ее присутствие — скорбь. (120) А тот, кто стремится к добродетели, обнаруживает соответствующие благострастия, так как он или уже приобрел благо, или приобретет его. Обладание вызывает радость, прекраснейшее достояние, а ожидание обладания — надежду, пищу добродетельных душ, благодаря которой, отбросив нерешительность, мы с полной готовностью идем навстречу прекрасным делам.

(121) Все скорбное изгнано из той души, в которой справедливость произвела на свет мужское потомство — справедливый образ мысли. Свидетельством тому рождение Ноя (это имя переводится «справедливый»), о котором сказано: «Сей упокоит нас от дел наших, и от скорбей рук наших, и от земли, которую проклял Господь Бог» (Быт. 5:29). (122) Ведь свойство

справедливости — во-первых, сменять тяжелый труд отдыхом ввиду ее полного безразличия к тому, что находится между порочностью и добродетелью и о чем хлопочет большая часть человеческого рода: к богатству, славе, должностям, почестям, а также ко всему, что им родственно; во-вторых, устранять скорби, возникающие вследствие собственных наших действий, — ибо Моисей в отличие от некоторых нечестивых говорит, что не Бог повинен в бедах, а наши руки, символ наших действий и добровольного обращения разума к худшему; и наконец, давать отдых «от земли, которую проклял Господь Бог». (123) Имеется в виду обосновавшийся в душах безрассудных людей порок, от которого справедливый человек избавляется с помощью справедливости, словно от тяжелого недуга с помощью панацеи.

Отразив от себя порок, он наполняется радостью, как Сарра, которая говорит: «Смех мне сотворил Господь», — и прибавляет: «Кто ни услышит, обрадуется со мною» (Быт. 21:6). (124) Ведь Бог является создателем благородного смеха и радости, поэтому нам следует считать Исаака не произведением становления, а творением Невозникшего: если Исаак значит «смех» и если творец смеха — Бог, по правдивому свидетельству Сарры, то Его с полным правом можно назвать и отцом Исаака. Бог же делится своим званием с мудрецом Авраамом, которому Он, искоренив скорбь, даровал радость, порождение мудрости. Всякий, кто умеет слушать творения Бога, неизбежно ликует сам и «радуется вместе» с теми, кто еще раньше слышал их. (125) В творениях Бога ты найдешь не сказочный вымысел, а безупречные мерила истины, целиком сохраненные на стелах; не размеры, ритмы и мелодии голоса, увлекающие слух с помощью музыкального искусства, а самые совершенные произведения самой природы, наделенные собственной гармонией. И подобно тому, как радуется ум, слушая произведения Бога, неизбежным образом ликует и речь, вторящая и как бы внемлющая мыслям рассудка.

(126) Доказательством этому будет служить данный всемудрому Моисею оракул, в котором содержатся следующие слова: «Вот не Аарон ли левит, брат твой? Я знаю, что он станет говорить вместо тебя. И вот он выйдет навстречу тебе и, увидев тебя, возрадуется в себе» (Исх. 4:14). Как утверждает Творец, Ему известно, что «говорит» именно внешнее слово, являющееся братом рассудка. Ведь Он снабдил его членораздель-

ным звучанием, сделав его как бы музыкальным инструментом всей нашей смешанной природы. (127) Это слово звучит, «говорит» и излагает мысли у нас с тобой и у всех людей, и оно, действительно, «выходит», чтобы встретить принятые рассудком решения: когда ум, пробудившись, устремляется к чему-то родственному — или от собственного внутреннего движения, или при восприятии различных отпечатков внешнего, — он zaczynaет и в муках пытается родить мысли. Он хочет, но не может разродиться, пока звучание языка и прочих голосовых органов, приняв роды, словно повивальная бабка, не даст мыслям появиться на свет. (128) И это звучание — яснейший голос мыслей. Ведь лежащее в темноте скрыто до тех пор, пока вспыхнувший свет не обнаружит его. Точно так же мысли хранятся в недоступном для зрения месте — рассудке, пока голос, засиявший словно свет, не откроет каждую из них.

(129) Итак, прекрасно сказано, что слово «выходит встретить» мысли, оно даже выбегает, спеша ухватить их, так как горит желанием рассказывать. И правда, для каждого присущее ему дело — самое желанное, слову же присуще говорить, и оно стремится к этому в силу некоего природного влечения. Оно ликует и радуется, когда, будто прозрев, оно видит и в совершенстве постигает смысл явленной ему вещи, — именно тогда, крепко схватив его, слово становится наилучшим истолкователем. (130) Не случайно мы отвергаем ораторов, в словесных лабиринтах не вполне совладавших с мыслями, ибо считаем их безудержными болтунами, плетущими речи пустые, долгие и к тому же — скажем главное — лишенные души. Слово таких людей, пожалуй, по праву застонет от недостойного обращения. И наоборот, слово с неизбежностью радуется, когда, обозрев умозаключения, оно умело приступает к изложению увиденного и закрепленного в постижении. (131) Это знакомо почти каждому из повседневного опыта. Когда мы в совершенстве знаем то, о чем говорим, слово радуется и ликует от изобилия самых точных и нужных выражений. Свободно располагая ими, оно изображает свой предмет легко и без запинки, к тому же живо и доходчиво. А когда постижение мысли смутно, слово из-за крайнего недостатка подходящих и метких выражений сбивается и говорит невпопад. Поэтому оно и само чувствует неприятную тошноту от кружения и блуждания и ушам слушателей причиняет страдание, не умея их убедить.

(132) Далее, с мыслями должно встречаться не любое слово, а только совершенный Аарон, причем не с любыми мыслями, а только с мыслями совершеннейшего Моисея. Иначе чего ради Он прибавляет «левит» к словам «Аарон, брат твой», если не для того, чтобы показать, что только левиту, священнику и добродетельному слову, подобает излагать умозаключения, произрастающие из совершенной души? (133) Ведь слову дурного человека никогда не стать истолкователем божественных учений, потому что присущая ему скверна обезображивает их красоту. И наоборот, слово добродетельного человека пусть не произносит ничего бесстыдного и безобразного — священные и чистые слова должны повествовать о чистом. (134) Говорят, в одном из самых благозаконных государств есть такой обычай. Когда кто-нибудь из тех людей, чья жизнь не была безупречной, пытается внести предложение в совет или народное собрание, власти запрещают ему делать это лично и требуют, чтобы он изложил свое предложение одному из достойных мужей. Тогда тот — новоиспеченный ученик, явившийся вместо сомкнувшего уста учителя, — встает и пересказывает услышанное, причем выражает чужие мысли, не удостоив их автора даже роли слушателя или зрителя. Итак, некоторые не считают достойным даже полезное принимать от несправедливых людей, полагая, что вред от сопровождающего пользу позора больше, чем ожидаемая польза.

(135) Во всяком случае, кажется, что святейший Моисей учит именно этому, говоря, что левит Аарон встречает брата Моисея и, увидев его, «радуется в себе» (Исх. 4:14). Слова «радуется в себе» в дополнение к уже сказанному выражают мысль в большей степени политическую: ведь Законодатель имеет в виду радость настоящую и более всего свойственную человеку. (136) Дело в том, что причиной истинной радости не может быть ни обилие денег или вещей, ни блеск славы, да и вообще что-либо внешнее — неодушевленное, непрочное и саморазрушающееся; а также сила и крепость вместе с остальными преимуществами тела — они являются достоянием даже самых негодных из людей и, кроме того, часто несут неотвратимую гибель их обладателям. (137) Таким образом, поскольку неподложная и неподдельная радость обнаруживается лишь в благах души, всякий мудрец и находит радость «в себе», а не в окружающем. Ведь внутри него — добродетели рассудка, которыми стоит гордиться. Окружающее же его — или благосостояние

тела, или избытие внешних благ, из-за которых возноситься не следует.

(138) Итак, доказав, насколько возможно, с помощью правдивейшего свидетельства Моисея, что радость — отличительное свойство мудреца, не меняя свидетеля, докажем теперь то же самое относительно надежды. Не случайно сына Сифа, именуемого Енос, что значит <человек>... надежда. В согласии с этим Моисей говорит, что «он первым надеялся призвать имя Господа Бога» (Быт. 4:26). В самом деле, что может быть более присуще истинному человеку, как не надежда и упование на приобретение благ от единственного щедрого Бога? По правде сказать, одно это и есть настоящее рождение людей, ибо те, которые не надеются на Бога, не обладают разумной природой. (139) Поэтому, сказав вначале, что Енос «надеялся призвать имя Господа Бога», Моисей прибавляет буквально следующее: «Вот книга рождения людей» (Быт. 5:1), — и это важные слова. Ведь если в книге Бога написано, что только надеющийся — человек, то и обратное верно: не надеющийся — не человек. Определение нашей смешанной природы таково: животное разумное смертное. Согласно же Моисею, человек — это состояние души, надеющейся на истинно сущего Бога. (140) Итак, добродетельные люди, получившие счастливый жребий радости и надежды, должны или иметь блага, или, во всяком случае, ожидать их. А дурные, пребывающие в скорбях и страхах (именно к их сообществу принадлежит Каин), должны удостоиться тяжелой доли: или присутствия зол, или их ожидания. От имеющихся страданий они «стонут», а от ожидаемых ужасов «дрожат» и трепещут (Быт. 4:12).

(141) Пусть сказанного об этом будет достаточно. Разберем следующие слова Моисея: «И сказал Каин Господу Богу: „Вина моя превосходит оставление“» (Быт. 4:13). Значение сказанного станет ясно из сходных примеров. Если корабль в море останется без кормчего, разве он не обречен потерпеть в плавании полную неудачу? А если четверка лошадей окажется без возницы во время состязания в колесничном беге, разве не должен ее бег стать неуправляемым и беспорядочным? А когда город останется без начальников или законов (очевидно, и законы относятся к числу начальствующих), разве он не погибнет от двух величайших зол: безначалия и беззакония? Да и телу, конечно, суждено пропасть без души, душе — без разума, а разуму — без добродетели. (142) Но если каждая из назван-

ных мной потерь причиняет ущерб покинутым, то мы понимаем, что за беда ожидает тех, кого покинул Бог. Он отвернулся от них и изгнал их словно предателей, преступивших самые священные законы, ибо счел, что они недостойны Его опеки и власти. Одним словом, нужно признать, что величайшее наказание и осуждение терпит тот, кого оставляет лучшее и полезное. (143) В самом деле, когда, по-твоему, человек, не овладевший искусством, терпит наибольший ущерб? Разве не в тот миг, когда знание окончательно его оставит? А неуч и полный невежда? Не в тот ли миг, когда наставление и обучение объявят о разрыве с ним? А когда мы признаем неразумных несчастными больше обычного? Не в тот ли миг, когда разумность отторгнет их насовсем? А распущенных и несправедливых? Не тогда ли, когда воздержанность и справедливость осудят их на вечное изгнание? А нечестивых? Не в тот ли миг, когда благочестие лишит их доступа к своим священнодействиям? (144) Поэтому, как мне кажется, те, кто не окончательно потеряли возможность очиститься, скорее пожелают быть наказанными, чем «оставленными». Ведь «оставление» перевернет их так же легко, как корабли, лишённые балласта и кормчего, наказание же придаст им правильное положение.

(145) Или не лучше те, кто сносят упреки воспитателей за проступки, чем те, которые не имеют воспитателей? Не лучше ли порицаемые учителями за плохие успехи в искусствах, чем остающиеся без порицания? Разве не удачливее и успешнее по сравнению с беспризорными юношами те, которые как самого лучшего удостоились той установленной природой опеки и власти, что дана родителям над детьми, или хотя бы обрели новых наставников в лице тех, кого во всевозможных несчастиях сострадание к сиротам обычно назначает на место родителей?

(146) Итак, когда совесть уличает нас в несправедливых делах, давайте умолять Бога скорее о наказании, чем об освобождении. Ибо Он, милостивый хозяин, отпустив нас на свободу, сделает нас рабами безжалостного становления. Наказывая же нас — в силу своей благости снисходительно и мягко, — Он исправит ошибки посредством своего слова, вразумляющего изобличителя, посланного нашей мысли. С помощью слова пристыдив и укорив ее за совершенные промахи, Бог исцелит ее. (147) Поэтому Законодатель говорит: «Все, что вдова и изгнанная мужем провозгласит на душу ее, пребудет ей» (Числ.

30:10). Ведь Бога мы по праву назовем мужем и отцом целого, дающим всему семя и рождение, а мысль, которая не зачала божественное семя или зачала, но по своей воле извергла назад, — вдовой и изгнанной Богом. (148) Вот почему все, что она определит, она определит «против себя», и такое деяние «пребудет» совершенно неисцелимым. И правда, разве это не страшное зло, когда становление, совершенно неустойчивое и подвижное, определяет что-либо и с твердостью о себе высказывается, приписывая себе доблести Творящего, одна из которых — каждую вещь определять с несомненной точностью. (149) Вот почему она не просто «овдовевает», лишенная знания, но и «будет изгнана» за его пределы. Иначе говоря, если душа овдовела, лишившись прекрасного, но еще не изгнана за его пределы, она может, пожалуй, проявив выдержку, прийти к согласию и примирению с законным мужем, прямым разумом. Та же, которая из-за своей непримиримости покинула однажды супружеский дом, до конца века проживет отверженной, будучи не в силах вернуться в прежнее жилище.

(150) Пусть этим завершится рассуждение о словах «вина моя превосходит оставление». Рассмотрим следующие слова. «Если Ты, — говорит Каин, — изгоняешь меня теперь от лица земли, и от лица Твоего сокроюсь» (Быт. 4:14). Что ты хочешь сказать, мой почтенный? Когда тебя совсем изгонят из земли, ты все еще будешь скрываться? (151) Каким образом? Ты сможешь жить? Или тебе неизвестно, что животным от природы даны не одинаковые, а разные места обитания: рыбам и всем водным существам — море, а всем живущим на суше — земля? И человек (хотя бы в том, что касается смешанной природы его тела) — это животное, обитающее на суше. Поэтому все, покинувшие свои исконные области и пришедшие «на чужбину», легко погибают: обитатели суши — опустившись под воду, а водные существа — выплыв на сушу. (152) Итак, куда ты отправишься, когда тебя, человека, изгонят из земли? Уйдешь под воду, подражая природе водных существ? Но, погрузившись в нее, ты тут же умрешь. Или отратишь крылья, поднимешься вверх и захочешь передвигаться по воздуху, превратив земную природу в пернатую? Что ж, если можешь, переливай и перечеканивай божественную монету. Но ты не сможешь, и чем выше ты себя вознесешь, тем быстрее — с большей силой из-за большей высоты — ты устремись к своему исконному месту, земле.

(153) Да и может ли человек или что-либо возникшее скрываться от Бога? Где? От Того, Кто повсюду первый, Чей взгляд достигает самых пределов, Кем наполнено целое, Чьего присутствия не лишена даже самая малая часть бытия? Удивительно ли, что ничему из возникшего не доступно быть скрытым от Сущего? Ведь оно не в силах ускользнуть даже от материальных начал и вынуждено, избегая одного, переходить в другое. (154) Допустим, Сущее, подобно тому как Оно создавало земноводных, пожелало бы изобрести животное, способное жить повсюду. Это животное, избежав тяжеловесного, земли и воды, оказывалось бы в легком от природы, воздухе и огне. И наоборот, находясь в удаленных от земли местах и стремясь переселиться из них, оно перемещалось бы в противоположную область. В любом случае оно должно было бы появиться в одной из частей космоса, так как невозможно бежать за пределы целого. А кроме того, вне его пределов Демиург ничего не оставил: ведь строя мироздание, Он полностью израсходовал все четыре начала, чтобы из совершенных частей создать совершеннейшее целое. (155) Итак, если нет способа совершенно избежать Божьего создания, то еще более невозможно ускользнуть от его Творца и Предводителя.

Поэтому не следует переносить на закон свою собственную глупость и безрассудно принимать на веру тот смысл слов, что лежит на поверхности. Напротив, следует усердно распознавать то, о чем очевидное говорит намеками. (156) В частности, словами «если Ты изгоняешь меня теперь от лица земли, и от лица Твоего сокроюсь» выражено, пожалуй, следующее: «Если Ты не жалуешь мне земных благ, я не принимаю и небесные», а также: «Если нельзя получать и вкушать наслаждения, то и добродетель я отвергаю», а также: «Если Ты не даешь мне человеческих благ, то не давай и божественных». (157) Ведь, по нашему мнению, необходимыми, ценными и поистине неподдельными являются следующие блага: есть, пить, услаждать зрение разнообразными красками, тешить слух разнообразно звучащими мелодиями, радовать обоняние благоуханным током ароматов, насыщать всяческими наслаждениями живот и следующие за животом части тела, не пренебрегать приобретением золота и серебра, окружать себя почестями, должностями и всем тем, что приносит славу. Давайте же расстанемся с суровыми расположениями разумности, самообладания и справедливости, которые отягощают жизнь.

А если уж мы должны обладать ими, то пусть они будут не совершенными благами, а средствами к достижению блага.

(158) Смешной человек, ты утверждаешь, что тебе будет недоступно созерцание Бога, если ты лишишься телесных и внешних преимуществ? А по-моему, если ты их лишишься, оно будет тебе доступно наверняка: ибо освободившись от несокрушимых оков тела и телесного, ты запечатлеешь в себе Невозникшего. (159) Разве ты не видишь, что Авраам «оставив землю, род и отчий дом» (Быт. 12:1), то есть тело, чувства и речь, начинает встречать силы Сущего? Ведь «Бог явился ему» (Быт. 12:7), когда он ушел от всех своих домашних, — гласит закон, доказывая, что Бог воочию является человеку, ускользнувшему от смертного и нашедшему прибежище в бестелесной душе нашего тела. (160) Поэтому и Моисей, «взяв свою скинию, закрепляет ее вне лагеря» (Исх. 33:7) и переносит ее дальше от телесного войска в надежде, что только так он сможет стать совершенным просителем и почитателем Бога.

При этом отнюдь не случайно он говорит, что эта скиния «называется» скинией свидетельства, чтобы было ясно, что скиния Сущего существует, а не только называется. Дело в том, что из добродетелей именно добродетель Бога поистине существует как бытие, потому что лишь Бог имеет существование в бытии. По этой причине Законодатель должен будет сказать о нем: «Я есмь сущий» (Исх. 3:14), — ибо то, что за Ним, не существует как бытие, а имеет лишь мнимое существование. А Моисеева скиния, символ человеческой добродетели, удостоится названия, а не бытия, являясь подобием и образом той, божественной, добродетели. (161) Следовательно, и Моисей, избранный «богом Фараона», не является им в действительности, а только мнится таковым. Ведь я знаю, что Бог дает и дарует, но я не могу вообразить, что Его дают. А в священных книгах говорится: «Я даю тебя в боги Фараону» (Исх. 7:1). Тот, кого дают, претерпевает, а не действует. Между тем истинно Сущее по необходимости является действующим, а не претерпевающим. (162) Какой из этого вывод? Тот, что, хоть мудрец и назван богом для неразумного, на самом деле он не Бог, подобно тому как поддельная тетрадрахма не тетрадрахма. Если мудреца сравнить с Сущим, он окажется Божьим человеком, если же сравнить его с безрассудным человеком, он окажется богом, не истинным и существующим, а воображаемым и мнимым.

(163) К чему твои пустые слова: «Если Ты изгоняешь меня теперь от лица земли, и от лица Твоего сокроюсь» (Быт. 4:14)? Ведь, напротив, если Он изгонит тебя из землеподобного, то тебе ясно предстанет Его образ. И вот доказательство. Да, ты удалишься прочь от лица Бога, но, и удалившись, ты, тем не менее, будешь жить в земном теле. Ведь Моисей говорит дальше: «И ушел Каин от лица Божия и вселился в землю» (Быт. 4:16). Итак, ты не оставил землю и не скрылся от Сущего, но отвернулся от Него и нашел прибежище в земле, смертной области. (164) И вопреки твоим софистическим рассуждениям отнюдь не всякий «нашедший убьет тебя» (Быт. 4:14). Дело в том, что находимую вещь неизбежно находит одно из двух: или подобное ей, или неподобное. Подобное и родственное — по причине близости и общности всего [существующего], а неподобное — по причине враждебного отчуждения. При этом подобное защищает то, что ему близко, а неподобное губит отличное от него. (165) И Каин, и любой другой злодей должен знать, что он будет уничтожен не первым встречным, потому что негодяи, устремленные к близким и родственным порокам, станут его хранителями и стражами, а все те, кто в трудах обрели разумность и прочие добродетели, если сумеют, уничтожат его как непримиримого врага. Ведь, можно сказать, все тела и вещи оберегаются близкими и дружественными телами и вещами и гибнут от чуждых и враждебных. (166) Поэтому и оракул, опровергающий притворное простодушие Каина, гласит: «не так» ты думаешь, как говоришь (Быт. 4:15). Хотя ты и говоришь, что всякий владеющий приемами твоего искусства уничтожит тебя, однако ты знаешь, что отнюдь не всякий (ибо на твоей стороне выстроилось многотысячное подкрепление), а лишь тот, кто добродетели друг, а тебе непримиримый враг.

(167) Моисей говорит: «Убивший Каина семижды наказуемое оплатит» (Быт. 4:15). И в этом случае не знаю, какой смысл имеет сказанное, если его понимать буквально: он не объясняет, что такое «семь», в каком смысле «наказуемое», каким образом оно ослабевает и гибнет. Поэтому следует полагать, что все это говорится образно и иносказательно. (168) А сказать он хочет, пожалуй, вот что. Неразумная способность души разделяется на семь частей: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, речь, деторождение. Если кто-нибудь уничтожит восьмую — Каина, предводительствующий ими ум,

то он погубит и эти семь. Дело в том, что, если рассудок вполне здоров, все они тоже здравствуют, если он болен, то и они страдают, если же он окончательно уничтожен пороком, то они ослабевают и гибнут. (169) В душе мудреца эти семь частей совершенно чисты и тем самым достойны почестей, а в душе безрассудного человека они нечисты и осквернены и, как он сказал, «наказуемы», то есть достойны наказания и возмездия.

(170) Не случайно ведь, когда Демиург решил очистить землю водой, так чтобы душа тщательно смыла с себя скверну и очистилась, словно участница священного обряда, от страшных преступлений, Он увещевает того, кто явил свою справедливость и не был унесен потоком наводнения, ввести в ковчег, то есть тело, сосуд души, «от скота чистого по семи, мужского пола и женского» (Быт. 7:2). Ибо согласно Его справедливому требованию, добродетельный разум должен хранить в чистоте все части неразумной способности души. (171) Это определение Законодателя по необходимости относится ко всем мудрецам: их зрение очищено, слух вместе со всеми органами чувств безупречен, речь безукоризненна, влечения к любовной близости не незаконны. (172) Далее, каждая из семи частей получает то мужскую природу, то женскую. В самом деле, они или покоятся, или движутся: покоятся, когда бездействуют во сне, а движутся во время бодрствования, когда действуют. То, что в покое и бездействии, поскольку оно предназначено для претерпевания, называется женским, а то, что в движении и действии, поскольку оно придумано для дела, именуется мужским. (173) Итак, у мудреца семь частей чисты, а у дурного человека все они, напротив, «наказуемы». Ведь нам известно, сколь многих ежедневно предают глаза, перебегающие на сторону цветов и очертаний, причем тех, что не подобает видеть; скольких — уши, следующие за всевозможными звуками; и скольких — органы обоняния и вкуса, увлекаемые благовониями и бесчисленным разнообразием прочих вещей. (174) Должен ли я еще говорить тебе о множестве погубленных безудержным течением разнузданной речи или неисцелимой заразой неодолимой похоти? Этими пороками полнятся города, полнится вся земля от края до края. Они источник постоянной, непрекращающейся и величайшей войны мирного времени, направленной против человеческого рода, — всех людей вместе и каждого в отдельности.

(175) Поэтому, мне кажется, что люди не совершенно небразованные предпочтут скорее ослепнуть, чем смотреть на неподобающее, скорее оглохнуть, чем слышать вредные речи, и остаться без языка, чтобы не произнести ничего недозволенного. (176) Говорят, чтобы на колесе не рассказать недозволенное, некие из мудрецов откусывали себе язык. Таким образом они придумывали против палачей пытку более мучительную, чем их собственная: ведь те не могли узнать желаемое. Поистине, лучше оскотить себя, чем неистово стремиться к незаконным связям. Итак, все эти части, погружающие душу в неисцелимые беды, пожалуй, по справедливости получают наивысшее наказание и возмездие.

(177) Далее Моисей говорит: «Положил Господь Бог Каину знак: не убить его всякому встречающему его» (Быт. 4:15). При этом он не объяснил, какой знак, хотя обычно именно посредством знака он показывает природу каждой вещи: так, в рассказе о событиях в Египте жезл превращается в змею, Моисеева рука видоизменяется в снег, а река — в кровь. (178) Пожалуй, сами эти слова «не убить его» и служат знаком того, что Каин не был уничтожен. В самом деле, нигде в законодательстве Моисей не объявил о смерти Каина, намекая, что неразумие — бессмертное зло, словно легендарная Сцилла, которая не подвластна настоящей смерти и может умирать целую вечность. О если бы случилось обратное, и все дурное, погибнув окончательно, исчезло прочь! Но пока, всякий раз оживая, оно поражает бессмертным недугом тех, кого однажды настигло.

СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА

Сочинение представляет собой построчный комментарий к стихам 8–15 четвертой главы книги Бытия.

I. §§ 1–56 — толкование Быт. 4:8 (в поле Каин напал на Авеля и убил его). Поле — символ борьбы, что подтверждается следующими доводами: там обычно происходят состязания (§§ 1–2); там Иаков и его сыновья укрощают неразумные силы души — чувства (§§ 3–28); туда выходит Исаак, но не обнаруживает достойного соперника (§§ 29–31). Состязание двух братьев — борьба учений в душе человека. Авель олицетворяет учение нравственное, но не владеющее риторическим искусством, Каин — безнравственную риторику (§§ 32–37). Без риторической подготовки добродетельному человеку не следует вступать в борьбу с софистами, — это доказывают примеры Моисея и Иакова (§§ 38–46). Другое толкование образа Каина — это душа или ум, в котором победил порок. Смерть Авеля в действительности означает смерть Каина, так как порок — смерть для души (§§ 47–56).

II. §§ 57–68 — толкование Быт. 4:9 (вопрос Бога *где Авель, брат твой?* и ответ Каина *не знаю, разве я сторож брату моему?*). Бог не может спрашивать в буквальном смысле слова. Смысл *вопроса* в том, чтобы душа, давая ответ, обнаружила свой образ мыслей (§§ 57–61). Ответ Каина изобличает его как лжеца и подтверждает, что порочная душа не может хранить добродетель. Настоящими стражами добродетели являются левиты (§§ 62–68).

III. §§ 69–95 — толкование Быт. 4:10 (слова Бога *что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли*). Каин ничего не добился, так как добродетель нельзя уничтожить. Напротив, сам он, как и остальные софисты, уничтожен для добродетельной жизни (§§ 69–78). *Кровь* и *дух* как обозначения разумной и неразумной части души (§§ 79–90). Выражение *голос крови* означает, что речевая способность, несмотря на свою животную природу, связана с разумной частью души, позволяющей человеку общаться с Богом (§§ 91–95).

IV. §§ 96–103 — толкование Быт. 4:11 (слова Бога *и ныне проклят ты от земли, которая отвергла уста свои принять кровь брата твоего*). Первое проклятие порочного ума — его преступный замысел, второе проклятие (ср. *и ныне*) — нежелание раскаяться в содеянном (§§ 96–97). Источник порока — земля, т. е. чувственное восприятие (§§ 98–103).

V. §§ 104–140 — толкование Быт. 4:12 (Каин будет обрабатывать землю, но она не даст ему силы; он будет стонать и дрожать). Каин не способен подчинить телесное духовному, поэтому он не земледелец, а труженик земли (§§ 104–111). Подчинение телесному лишает человека духовных сил (§§ 112–118). Дрожь и стон Каина — обозначение страстей; напротив, добродетель сопровождается состоянием радости и надежды. Примерами этого являются Авраам и Сарра, Моисей и Аарон, Сиф и Енос (§§ 119–140).

VI. §§ 141–149 — толкование Быт. 4:13 (слова Каина *вина моя превосходит оставление*). Каин не понимает, что быть оставленным Богом — самое тяжелое наказание.

VII. §§ 150–166 — толкование Быт. 4:14 (Каин говорит, что, будучи изгнанным из земли, он скроется от Бога и что всякий нашедший убьет его). Буквальное понимание слов Каина невозможно, потому что человек не в состо-

янии не только скрыться от Бога, но даже покинуть землю (§§ 150—155). Аллегорический смысл слов Каина: при отсутствии внешних благ человек не нуждается в добродетели (§§ 156—162). Вопреки словам Каина, убить его, т. е. порочный образ мыслей, способен не всякий, но только добродетельный человек (§§ 163—166).

VII. §§ 167—176 — толкование Быт. 4:15, 1 (*убивший Каина семижды наказуемое отплатит*). Данная фраза, как и предыдущая, может быть понята только аллегорически: речь идет о семи способностях неразумной части души. Моральное падение означает не только гибель ума (его олицетворение — Каин), но и гибель этих способностей. В порочной душе они подлежат наказанию (§§ 167—169); напротив, способности добродетельной души чисты, что подтверждается упоминанием чистых животных в Ноевом ковчеге (§§ 170—176).

VIII. §§ 177—178 — толкование Быт. 4:15, 2 (*положил Господь Бог Каину знак: не убить его всякому встречающему его*). Священное Писание ничего не говорит о смерти Каина. Это означает, что зло будет существовать вечно.

КОММЕНТАРИЙ

О том, что худшее склонно нападать на лучшее: трактат известен под этим заголовком (*περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι*) уже Оригену (Mat. 15, 3) и Евсевию Кесарийскому (Pr. Ev. XI 15, 7).

1. С помощью правдоподобных и убедительных софизмов сделать его своей добычей: автор интерпретирует встречу Каина и Авеля как состязание в речах, называя ее словом *συζήτης*, букв. *соискание*, служившим начиная с эллинистического времени для обозначения философского диспута (Gnom. Vat. 74; ср. Philod. Ir. 19, 26; Rhet. I 241, 9 Sudhaus; Cic. Fam. XVI 21, 4). Отсюда упоминание ораторских приемов, *σοφίσματα* (ср. Long. Subl. 17, 2), и традиционно предъявляемых к риторическому искусству требований — вероятности и убедительности (ср. Arist. Rhet. 1404b 18; Philod. Rhet. II 136 Sudhaus; ср. также Sacr. 12).

Знак борьбы и сражения: Филон использует широко применявшийся в эпикурейской и стоической философии принцип умозаключения на основании знака, *σημείον*. Ср. Diog. Laert. X 32; Philod. Sign. 11, 32; Sext. Emp. Adv. Math. VIII 152.

3. Упражняющийся в знании: *ὁ ἀσκητῆς ἐπιστήμης*, или *упражняющийся в добродетели, ὁ ἀσκητῆς ἀρετῆς*, — регулярно встречающееся обозначение Иакова (ср. § 45; Leg. III 93; III 190 etc.). Согласно Филону (Abr. 52), каждый из трех ветхозаветных патриархов олицетворяет одно из необходимых условий достижения добродетели: Авраам — обучение, *διδασκαλία* или *μάθησις*, Исаак — природа, *φύσις*, Иаков — упражнение, *ἀσκησις*. В основе этой триады лежит формулировка Аристотеля (Eth. Nic. 1179b 20; Eth. Eud. 1214a 14; Diog. Laert. V 18), принимавшаяся не только перипатетиками, но также стоиками и платониками (Stob. II 118, 5; Diog. Laert. VII 8; Alc. 182, 5; [Plut.] De lib. educ. 2a 9).

Источником аллегорического толкования образа Иакова послужила, с одной стороны, известная сцена из книги Бытия (32:24), с другой стороны — этимологизация его имени. Филон называет Иакова *ὁ πτερινστής τῶν παθῶν*, отгоняющий страсти (Leg. II 89 sqq.), сближая данное имя с евр. *‘aqeb*, *пята* (по-гречески *ἡ πτέρυνη*), и греческим глаголом *πτερινίζω*, *лягать, отгонять* (ср. Быт. 25:26; 27:36).

Неразумные силы души: Филон неизменно следует принятому в платонизме принципу разделения души на рациональную и иррациональную части. Как правило, первая часть отождествляется с умом, *νοῦς*, или рассудком, *διάνοια*, а также ведущей способностью, *ἡγεμονικόν*, — см. Leg. I 70–73; II 6; III 115; Conf. 112; Neg. 232; Orif. 117; ср. Aet. IV 4, 1 = DG p. 389a 10 sqq.; Alc. 156, 35. Вторая часть может подразделяться вслед за Платоном на страстную и вожделеющую или, как, например, в данном случае, отождествляться с чувствами, где они названы *неразумными силами, ἄλογοι δυνάμεις* (см. Mut. 110; Agr. 63; Migr. 213; ср. Alc. 159, 31; 176, 35; Gal. Plac. Hipp. et Plat. V 7, 7).

Стада: неразумные силы души как стадо — обычный филоновский образ (Sacr. 45; Post. 66 sq.; Agr. 30, 42).

4. Зовет их: аллегорически Лия — добродетель рациональной части души и связана с философией, а Рахиль — добродетель иррациональной части и

связана со свободными искусстваами, подготавливающими к философии (Congr. 26, 32; Евр. 46—53). Суть толкования библейского текста в том, что в борьбе с неразумными силами души упражняющемуся в знании требуются две указанные добродетели.

Подобающего: ἀστικός, букв. *городской, утонченный*. Слово, приобретшее в стоицизме специальное значение *добродетельный* (SVF IV s. v.; о развитии термина ср.: Schofield M. The Stoic Idea of the City. Cambr., 1991. P. 136—140).

В той, в которой повсюду ступает Бог: т. е. в душе добродетельного человека (ср. комм. к § 9). Источником этого образа, нередко встречающегося у Филона (например, Post. 122; Mut. 266 и др.), является текст книги Левит (26:12), на что указывается в трактате «О снах» (II 248).

Являющийся его обозначением: согласно Филону, имена персонажей Пятикнижия представляют собой не условные обозначения, а выражение природы этих персонажей (Cher. 56; Leg. II 14—15; близкие идеи присутствовали в стоицизме, платонизме и пифагорействе — Plat. Crat. 430a sqq.; SVF II 146; II 895). В силу этого аллегорическое толкование образа тесно связано с этимологией его имени. Ср.: Dillon J. The Middle Platonists... P. 180 sqq.

5. *Продвигающимся разумом: λόγος ὁ προκόπτων* (ср. в том же значении выражение *ψυχῇ προκόπτουσα*, Fug. 202; 213) — обозначение процесса нравственно-го совершенствования человека, его продвижения к добродетели. В данном случае примером продвижения являются сыновья Иакова. *Продвижение, прокопть*, часто выступает в паре с *упражнением, ἄσκησις*, и характеризует человека в среднем состоянии между *порочным, φαῖλος*, и *совершенным, τέλειος* (ср. Fug. 213; Cic. Off. III 17; Sen. Ep. 94, 50). Многие библейские образы соотносятся Филоном с идеей продвижения (Авраам и Иаков на определенном отрезке жизни, Аарон). Филон отмечает, что продвигающемуся свойственна *умеренность в страстях, μετρίοπαθής*, а мудрецу — *бесстрастие, ἀπάθεια* (Leg. III 132). Восходящая, видимо, к перипатетикам (Stob. II 116, 19; Diog. Laert. VII 127) и принимаемая Филоном градация *порок — продвижение — добродетель*, обнаруживает соответствия у средних платоников, постулировавших среднее состояние души между пороком и добродетелью (Alc. 183, 34; Apul. II 3 p. 224; II 19 p. 246; Plut. Quomod. quis in virt. 75b sqq.; De comm. not. 1062e; ср. SVF III 530—543). Однако, приписывая мудрецу бесстрастие, Филон расходится с присутствовавшим в среднем платонизме представлением о мудреце как *умеренном в страстях, μετρίοπαθής*, — ср. Alc. 184, 28; Anon. Londin. II 18; Подробнее см.: Lilla S. Op. cit. p. 99 sqq.

Неразумные движения души: ψυχῆς ἄλογοι φεραί, т. е. страсти, *πάθη*, умерение которых является задачей продвигающихся к добродетели (Sacr. 45 sqq.; 106 sq.; Agg. 94). Ср. содержащееся у Алкиноя (185, 26 sqq.) определение страсти как иррационального движения всей души, возникающего из-за неподконтрольных уму движений иррациональных частей души.

6. *Чрезмерной суровости*: Иаков, который выше служил примером упражнения в добродетели, теперь выступает олицетворением мудрости (о произошедшей в нем перемене см. Agg. 42; Евр. 82). Отсюда определение его науки — *слишком суровая, αὐστηροτέρα*. Суровость — одно из свойств стоического мудреца, поскольку он по определению лишен жалости (SVF III 394; ср. III 637 sq.).

7. *Три рода благ*: излагаемая этическая доктрина принадлежала Аристотелю и его последователям. Ее основная идея в том, что одной добродетели недостаточно для счастья (Arist. Eth. Nic. 1098b 12; Pol. 1323a 24; Diog.

Laert. V 30). Во II в. до Р. Х. этой позиции, по свидетельству Цицерона и Ария Дидима, придерживался перипатетик Критолай (F 19—21 Wehrli). Определение философии Иосифа как *политической*, *πρὸς πολιτείαν*, также следует понимать как намек на последователей Аристотеля: перипатетики придавали особенно большое значение участию в государственной жизни (ср. Cic. Fin. IV 2, 5; V 4, 11). По определению Филона, политическая деятельность требует частой смены взглядов, этим обстоятельством он и объясняет пестроту одежд Иосифа (ср. Ios. 32: *ποικίλον γὰρ πολιτεία καὶ πολύτροπον, ὡς ἐστὶν καὶ ἡ ἐν ἡμετέροις πολιτεία* — не что пестрое и многообразное).

9. *Только прекрасное считающим благом*: идея о самодостаточности добродетели ассоциируется в первую очередь с философией Стои (SVF I 187; III 29—45, 49—67). В соответствии с этой идеей благом и злом является лишь нравственное благо и зло, отождествляемое, соответственно, с прекрасным и безобразным. Вслед за стоиками эту идею высказывали и представители платонизма (Alc. 180, 33; Apul. Plat. II 17 p. 238; Plut. De virt. et vit. 100c—d). Филон возвращается к ней в Post. 133; Spec. II 48; II 73.

Плечо: ср. евр. *šəḳat*, плечо.

10. *Рассудок делает добровольным твое устремление к изучению лучшего*: устремление к истинному благу, т. е. добродетели, согласно Филону, может быть только рациональным и, следовательно, свободным, в то время как стремление к мнимым благам иррационально и тем самым невольно (та же мысль — Alc. 184, 37). Ср. трехкратно повторяющуюся в § 10—11 тему свободного выбора (*ἡ ἐκείνου ἐκούσιος, добровольное устремление — παρὰ σαυτὴν ὡμολογῆτως, внутренне согласившись — ἐδύλουργός καὶ αὐτοκείμενος, по своему собственному желанию и побуждению*; ср. Deus 47; Mut. 270 etc.).

Опрометчивость и легкомыслие: *εὐκαρίστης καὶ εὐχέρεια*, характеризующие «перипатетика» Иосифа; им противопоставлена *неколебимость*, *τὸ ἀκλίνές*, «стоического мудреца» Иакова (ср. Gig. 49; Deus 22; Mut. 87; SVF III 548; III 112; Alc. 154, 29).

Истинный человек: см. комм. к § 22.

13. *Если ты, рассудок*: характерный для стиля диатрибы риторический прием *ἀποστροφή*, часто встречающийся в аллегорических сочинениях Филона. Адресатом в этих случаях является душа или рассудок (ср. Deus 4; Gig. 44; Cher. 52; Sac. 20). В данном случае отступление посвящено обоснованию аллегорического подхода к тексту Пятикнижия.

Иерофантами: мистериальный термин *ἱεροφαντεῖν* употребляется Филоном по отношению к автору Пятикнижия Моисею (Virt. 163) и Семидесяти толковникам (Mos. II 37; Cher. 42), а также по отношению к самому Ветхому Завету (Deus. 62; Conf. 149; Somn. I 207; Virt. 108). См.: Riedweg Ch. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. B., 1987. S. 97, 114. См. также вступительную статью, стр. 19—20.

Божьи слова, являющиеся законами: О Боге как Законодателе ср. Mos. II 48. Тема, восходящая к Платону (Tim. 41e; 42d), получила развитие в среднем платонизме и стоицизме (Alc. 17, 10; Apul. Plat. I 12 p. 206; Cic. ND I 36). Ср.: Runia D. T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*... P. 254 sq.

14. *Трехсот домашних рабов*: ср. Быт. 4: 1—14.

15. *Сопряжением и сотовариществом*: ср. евр. *hbr*, соединять.

«От долины Хеврона»... Его *впадины*: игра слов: *от долины, κοιλάς* — *впадины, κοιλάδες*.

Качества: *качества, ποιότητες*, обозначают у Филона область чувственно воспринимаемого. Употребление этого термина напоминает описание дан-

ной категории у Аристотеля (Cat. 9a–b). Ср. также упоминание *качества души* в § 16.

Захлестывают и затопляют его: поскольку рассудок нередко сравнивается Филоном с хранилищем идей и впечатлений (ср. Deus 34, 42; Det. 87), данное описание должно, вероятно, вызвать образ затопляемой кладовой.

16. *Наслаждениями, возжелениями и родственными им страстями*: пара *наслаждения и возжеления*, ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι, встречается уже у Платона (Sympr. 196c; Rep. 430e; Tim. 86c). Часто в подобных случаях Филон пользуется стоическим каноном четырех главных страстей, πάθη. См. Orif. 79; Mut. 72; Abr. 236; Ios. 79; ср. SVF III 378.

Впадой и низкой: в основе толкования лежит совпадение корней слов *долина*, κοιλάς, и *низ живота*, κοιλία, где по представлениям платоников находилась вожделеющая часть души (Leg. III 115; 138; 159; Migr. 66; Spec. I 206; ср. Tim. 70e; 71d; Diog. Laert. III 67; Alc. 173, 14).

18. *Справедливо преследовать справедливое*: так в Септуагинте. В синодальном переводе: *правды, правды ищи*.

А не противоположными ей делами: здесь заканчивается мысль, начатая в § 10. Как показывают приводимые аргументы, ошибка Иосифа в том, что нравственно нейтральное он принимает за благо, в результате чего добродетель, к которой он стремится, порочивается пороком. Близкий ход рассуждения обнаруживается в трактате «О Херувимах», где Филон опирается на стоическое различие *надлежащего действия*, κατῳκον, и *нравственного действия*, κατὸρῳμα (Cher. 14 = SVF III 513; ср. SVF III 516; Cic. Fin. III 59).

20. *Омовений*: περιέραντήριος, речь идет о сосудах с освященной водой, которые ставились у входа в святилище.

22. *Собственное имя*: Филон пользуется восходящим к Хрисиппу различием *имени собственного*, κύριον ὄνομα, и *нарицательного*, προσήγορία, обозначая как *собственное* то имя, которое должно соответствовать природе обозначаемой им вещи (SVF II 147; ср. Leg. I 75; Mut. 11–15).

Истинного человека: образ *истинного человека*, ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, отождествляемого с умом, встречающийся уже у Платона (Rep. 588–589; Hip. mai. 304d) и Аристотеля (Eth. Nic. 1166a 22: δόξαι δ' αὖν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα, пожалуй, каждый человек есть мыслящее — или по преимуществу мыслящее — существо), многократно используется в сочинениях Филона (Fug. 71: τοῦ μὲν γὰρ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου, ὃς δὴ νοῦς ἐστὶ καθαρώτατος, истинного человека, который является чистейшим умом; Her. 231; Decal. 87; Somn. I 215 etc.).

Членораздельному: согласно Филону (Her. 4), человеческая речь *членораздельна*, ἡδρωμένη, постольку, поскольку она получает это свойство от рассудка, διάνοια. Показательно, что способность произносить артикулируемые звуки Филон связывает с деятельностью рассудка (ср. Det. 22; Anim. p. 171 = SVF II 734). Этимологическое сближение слов *человек*, ἄνθρωπος, и *членить*, ἀρδρῶ, присутствует и в других сочинениях Филона (Somn. I 29; Post. 106).

24. *Изобличитель*: обозначая понятие «совесть», Филон обычно пользуется двумя словами: *изобличитель*, ἔλεγχος, и *сознающая [часть души]*, τὸ συνιδός. См.: Nikiprowetzky V. La doctrine de l'elenchos chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse // Philon d'Alexandrie. Colloques Nationaux du CNRS. P., 1967. P. 255; Milgrom J. On the Origins of Philo's Doctrine of Conscience // SPH 3 (1974–75). P. 41.

25. *«Где они пасут», а не «где они кормят»*: автор противопоставляет два синонимичных глагола: βόσκειν, употребленный в тексте Септуагинты

(Быт. 37:16), и *πομαίνω*, объясняя первый как *выкармливать*, а второй как *паст*.

28. *Достаточное отрешение*: в качестве источника филоновской этимологии Г. Лейзеганг (РСН, ad loc.) указывает два еврейских слова: *day*, *достаточно*, и *תני'א*, *сопротивление*.

Не средним образом: т. е. не просто оставили порок, но стремятся к добродетели. Понятие «средний», находящийся посередине между пороком и добродетелью (ср. разделение состояний души у Алкиноя — 187, 25; 157, 1), возможно, связано со стоическим делением действий на добродетельные, (*κατορθώματα*), порочные (*ἀμαρτήματα*) и *ни те, ни другие, или средние, μέσα καὶ ἀδιάφορα* (SVF III 491 sqq.). В частности, «посередине» Филон помещает свободные искусства (*τὰ ἐγκύκλια, μέση παιδεία*), которые могут служить как пороку, так и добродетели, оставаясь нравственно нейтральными. Ср. Prob. 60; Fug. 213.

У Сарры перестало быть женское: жены патриархов толкуются Филоном как их добродетели. Приведенное место книги Бытия рассматривается Филоном как указание на две функции образа Сарры, которую он отождествляет с видовой и родовой добродетелью (Cher. 7; 41; Mut. 78; Abg. 99). *Родовые, γυναικαί, и видовые, εἰδικαί*, добродетели различаются Филоном соответственно как умопостигаемая идея и ее материальная, уничтожимая форма (Ebr. 138; Fug. 176).

Благострастия: согласно стоической этике мудрец, несмотря на *бесстрастие, ἀπάθεια*, не является бесчувственным, поскольку ему свойственны разумные эмоциональные состояния — *благострастия, εὐπάθειαι*. См. SVF III 431.

29. *Выходит в поле*: Филон обращается к эпизоду встречи в поле Исаака и Ревекки, который, на первый взгляд, не соответствует предложенному толкованию поля как символа борьбы. Отсюда необычное появление Исаака в атлетическом контексте.

Превосходством его природы: см. комм. к § 3. Природная добродетель Исаака часто противопоставляется достигнутой обучением и упражнением добродетели Авраама и Иакова (Sacr. 7; Mut. 88; Post. 78; Somn. I 168; Ios. 1; Praem. 27). Отсюда регулярные эпитеты Исаака *αὐτομαθής* и *αὐτοδίδακτος*, *обучившийся самостоятельно*, указывающие на его «природную» мудрость (Congr. 37).

30. *Ревекка-стойкость*: Филон переводит имя Ревекка как *стойкость, ὑπομονή, и постоянство, ἐπιμονή*. Перевод, в свою очередь, определяет толкование данного образа — стойкая душа мудреца (Leg. III 88) и приверженность благу (Plant. 170) и добродетель (Congr. 37). Ср. примеч. 38 § 28.

31. *Средних* см. комм. к § 28.

32. *Приобретение*: исходя из народной этимологии, Филон переводит *Каин* как *приобретение* (Cher. 52; ср. евр. *qānā*, *приобретать*). Ср. Post. 35, где упоминается Протагор, названный *потомком бессовестного Каина*, и Somn. II 193, где сказано, что, согласно Моисею, не человек, а Бог — мера всех вещей. Как указывает Г. Лейзеганг (РСН, ad loc.), перевод имени Авель (*все возводящий к Богу*) основан на его сближении с еврейским 'el, *бог*, и *yhb*, *давать*.

33. *Передвигают любой камень*: ср. Eur. Heraclid. 1002.

Для умерших или даже вовсе не рождавшихся: намек на платоническую идею предсуществования и загробного существования индивидуальных душ (Plat. Phaed. 80e; Phaedr. 248; Tim. 42b; Alc. 177, 20 sqq.).

Не просто безусловно, но и счастливо: смысл аргументации: безусловно жизнь гарантирует добродетель, а счастливую — добродетель, дополненная внеш-

ними благами (богатством, почестями и т. д.). Ср. похожие доводы Антиоха Аскалонского, излагаемые Цицероном (Acad. I 22).

34. *Упражняющиеся в смерти*: Ф. Колсон и Дж. Виттейкер (PLCL, ad loc.) приводят в качестве параллели к заключительной характеристике Gig. 14, указывая на источник Филона — Plat. Phaed. 64a.

Восприимлющей: παιδεχής — vox Platonica. Строго говоря, это определение применимо только к разумной части души (в терминологии Филона — νοῦς, διάνοια, ἡγεμονικόν), поскольку в ее функцию входит воспринимать и аккумулировать впечатления (ср. Leg. I 61; Sacr. 135; Deus 42; Leg. III 36). С этим связана и метафора ума как *хранилища и кладовой* понятий и мнений (см. § 68). Образ, судя по всему, восходит к платоновскому «Теэтету» (191c), хотя словом *παιδεχής* сам Платон определяет другую реальность — первичную материю (Tim. 51a). Сходными образами, говоря о чувственном восприятии, пользовались стоики (SVF II 83; II 847), Антиох Аскалонский (Cic. Acad. Pr. II 30) и платоники (Alc. 155, 14).

35. *Дальний бег: δόλιχος* — спортивная метафора.

Похвальных: похвальный, ἐπαίνετός (ср. Post. 75), — регулярное определение нравственно прекрасного в стоической философии (SVF III 29; III 208 etc.; ср. Alc. 184, 39).

37. *Осторожностью*: ср. § 45, где сказано уже не *осторожность, ἀσφάλεια*, а *осмотрительность, εὐλάβεια*, которая определена как добродетель. Эта же синонимичная пара встречается в сочинении «О добродетелях» (Virt. 24). В данном случае Филон явно расходится со стоическим употреблением понятий *нерешительность, ὀκνός*, и *осмотрительность*. Согласно стоикам, нерешительность является разновидностью одной из четырех страстей — страха (SVF III 407), которому соответствует здоровое эмоциональное состояние — осмотрительность (SVF III 431). Филон же определяет нерешительность как разновидность добродетели осмотрительности и противопоставляет ей порок — *трусость, δειλία*. Можно предположить, что словупотребление Филона восходит к перипатетической классификации (Arist. Virt. 1250b 12 и 1251a 15, в которой осмотрительность выступает разновидностью добродетели — *воздержанности, σωφροσύνη*, и порока — *трусости, δειλία*; ср. также Arist. fr. 80, 75 Rose, где нерешительность и трусость стоят в одном ряду).

38. *Теле, Египте*: Египет рассматривается автором как аллегория тела и страстей (Leg. II 59; II 77; Sacr. 48; Post. 62; Congr. 83 etc.).

39. *Во внешнем слове*: Филон пользуется понятиями *внешняя речь, λόγος προφορικός*, и *внутренняя речь, λόγος ἐνδιάθετος*, очевидно, заимствуя их у стоиков (Sext. Emp. Adv. Math. VIII 275), различавших таким образом фонетическую и семантическую стороны человеческой речи. Особенность филоновского использования этих понятий заключается в их проекции на основополагающее для платонизма противопоставление рациональной и иррациональной частей души. отождествляя внешнюю речь с телесной фонетической способностью, Филон отмечает ее иррациональный аспект (Abr. 29; Fug. 92). С другой стороны, в случае подчинения «внешней речи» рациональному началу подчеркивается ее разумная природа (Migr. 78; Mos. II 127). Отсюда и признание Филоном определенной ценности риторики, поскольку благодаря ей достигается необходимая ясность изложения (Mos. II 129; Sres. IV 69).

Виды изложения: Ф. Колсон и Дж. Виттейкер (PLCL, ad loc.) указывают, что понятие *виды изложения, αἱ πρὸς ἑρμηνείαν ἰδέαι*, является термином ритори-

ки, характеризующим стиль литературного произведения, и в качестве примера приводит трактат Гермогена *Περὶ ἰδεῶν* («О видах изложения»), в котором выделялись семь соответствующих видов (*σαφήνεια*, ясность; *μέγεθος*, величие; *κάλλος*, красота; и др.).

Излагающим: этого определения нет в тексте Септуагинты.

40. *Рассудок является источником слов*: ср. Plat. Soph. 263e; SVF I 148.

46. *Да приблизятся*: в еврейском тексте сказано *приближаются*, чтение Септуагинты — *пусть приблизятся*.

Едиственный бесстрастный вид внутри становления: это необычное словосочетание (*τὸ μόνον ἀπαθὲς εἶδος ἐν γενέσει*), очевидно, является перифразой понятия *мудрец* (ср. Plant. 166: *τὸ τῆς σοφίας εἶδος*). Вид, *εἶδος*, у Филона противопоставляется *идеи*, *ἰδέα*, и *роду*, *γένος*, как имманентная и уничтожимая форма трансцендентной и неуничтожимой сущности (Leg. II 12; Det. 78; Mut. 78). По поводу различения вида и идеи в философии первых веков по Р. Х. см. Sen. Ep. 58, 20; Alc. 155, 40.

В Египет: см. комм. к § 38.

Неуязвимому роду: *ἄτρωτον γένος*, т. е. мудрость как род и идея (ср. Migr. 28; 125: *τὸ σοφίας γένος*; Somn. I 12).

Упражнение в добродетели: речь идет соответственно о мудреце Исааке и упражняющемся в добродетели Иакове.

48. *Живет в Боге счастливой жизнью*: ср. Fug. 61; 174; Deus 12.

49. *Разделенных тел*: классификация тел, используемая Филоном (ср. Aetern. 79), отражает стоическую схему, согласно которой различаются тела:

- 1) *единенные*, *ἥνωμένα*, т. е. от природы обладающие цельностью (животное, растение и т. п.);
- 2) *связанные*, *συνημένα*, *συναιττόμενα*, т. е. искусственно соединенные в одно (корабль, дом);
- 3) *разделенные*, *διεστώτα*, т. е. состоящие из отдельных самостоятельных объектов (народное собрание, войско).

См. SVF II 366—368; 1013; SVF III 160; Sext. Emp. Adv. Math. VII 102.

50. *Единенному*: Филон намеренно опускает определяемое слово *телу*, поскольку он придерживается платонического мнения о бестелесности души (ср. Det. 159; Alc. 177, 22).

Я убил мужа в язвѹ мне и юношу в рану мне: смысл текста Библии: я совершил убийство в ответ на мою рану и язвѹ.

51. *Бездетной*: аллегория, видимо, объясняется из отождествления Ревекки с душой, а ее детей Иакова и Исава с ее разумной и неразумной частями (ср. Fug. 23). «Бездетность» души в этом случае равнозначна ее гибели.

52. *Природа и сообразные ей законоположения*: Филон не раз высказывает близкую стоицизму идею о единстве природы и закона. Ср. Orif. 3: *Космос находится в согласии с законом, а закон — с космосом. Законопослушный человек, будучи поистине гражданином космоса, сообразует действия с волей природы, в соответствии с которой управляется и весь космос*. Ср. также Praem. 23; Mos. II 48; Contempl. 2; Ios. 29 = SVF III 323; Ebr. 141, где закон отождествляется с *верным состоянием разума*, *ὁρθὸς λόγος* (см. комм. к Post. 24) Cic. Rep. III 33.

Смешанной: *τὸ σύμμικτα* — часто используемое Филоном обозначение человеческой природы, состоящей из души и тела, которые в свою очередь также представляют собой сочетание различных частей и элементов (Leg. II 2; III 191; Post. 58, 68; Deus 111 etc.). По отношению к живым существам, состоящим из четырех первоэлементов, данное понятие употреблялось Хрисиппом (SVF II 413).

54. *Мудрости, давшей целому завершенность*: Филон говорит о том, что Бог вместе с мудростью порождает чувственно воспринимаемый мир (ср. Ebr. 30; Fug. 109; Leg. II 49). Данная схема близка к платоновскому «Тимею» (50d), где материя сравнивается с матерью, идеальный образец — с отцом, а мир становления — с их порождением. Проблема интерпретации филоновского образа заключается в том, как Филон мог сопоставить мудрость, которая, как правило, выполняет у него функции логоса, с «восприимницей», или материей Платона. Как полагает Д. Винстон, это может объясняться влиянием неопифагорейской концепции, согласно которой один из аспектов пифагорейского Ума-Логоса является *умопостигаемой материей*, νοητὴ ὕλη. Следы этой концепции обнаруживаются также у Филона (QE II 122). См.: Winston D. Logos and Mystical Theology... P. 20; Runia D. T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato... P. 133 sqq.
59. *И именно поэтому я счастлив*: в результате конъектуры, принимаемой Виттейкером (PLCL), предложение получает смысл: *но не только поэтому я счастлив*.
60. *Умение пользоваться совершенной добродетелью в совершенной жизни*: данное определение счастья восходит к Аристотелю (Arist. EN I 8, 1098b 32; MM I 4, 1184b 25 sqq., ср. Stob. II 50–51; Diog. Laert. V 30).
61. *Решит: ἔδοξε* — исправление Менджи (рукописное чтение — *решит, δόξει*).
63. *Пятидесятое число*: речь идет о пятидесятом юбилейном годе и связанных с ним правовых нормах (ср. Лев. 25:8). О символике пятидесятого года см. также Spec. II 176 sqq.
- В скинии свидетельства*: при цитировании Филон искажает библейский текст. В Септуагинте сказано: *В скинии свидетельства пусть служит его брат, являясь стражем, он же пусть не работает*, λειτουργήσῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου φυλάσσῃν φυλάκας, ἔργα δὲ οὐκ ἐργάται. Таким образом, здесь отсутствует указание на две категории левитов — стражей и работников.
64. *Пятидесятый разум является совершенным*: Ф. Колсон и Дж. Виттейкер (PLCL, ad loc.) в качестве возможного объяснения этому странному утверждению приводят Contempl. 65, где число 50 названо *самым священным и самым важным в природе* на том основании, что оно составляет сумму квадратов сторон прямоугольного треугольника, катет которого равен 3, основание — 4, гипотенуза — 5 (ср. Plut. De Is. et Os. 56, 373e). Более простым объяснением могло бы быть следующее. В «Государстве» (540a) Платон связывает переход стражей в ранг философов с пятидесятилетним возрастом. Не исключено, что в данном случае Филон отождествляет философов «Государства» с совершенными мудрецами-левититами (ср. также Mut. 228).
- Начало — половина целого*: ср. Hes. Opp. 40; Plat. Legg. 753e.
66. *Свое внешнее слово*: другое истолкование двух категорий левитов: страж — внутренняя речь, λόγος ἐνδιάθετος, или рассудок, работник — внешняя речь, λόγος προφορικός. См. комм. к § 39.
68. *Смешанному: κειραμένος* — исправление Менджи. Рукописное чтение — *избранный, κειραμένος*.
69. *Мнит, что исполнил коварное убийство*: ср. § 47.
71. *Валаам, безрассудная толпа противоборствующих мнений*: Г. Лейзеганг (РСН, ad loc.) отмечает, что в другом месте Филон переводит это имя как *негодный народ* (ср. евр. bālā, 'at). См. Cher. 32; Contempl. 159.
75. *Разумное, воздержанное, мужественное или справедливое*: о соотношении добродетелей и соответствующих им предикатов см. также § 114 и наш комм.

76. *Собственных имен*: см. комм. к § 22.
Родом, идеей, общим понятием: *род* и *идея* фигурирует как различные категории в перечне шести «платоновских» разрядов бытия у Сенеки (Ер. 58, 16 sqq.); *общее понятие*, *ἐννόημα*, — стоический термин (SVF I 65). Ср. Somn. I 45.
77. *О совпадении их имен*: омонимия логических родов и видов — одна из тем, обсуждавшихся в среднем платонизме. Ср. Alc. 156, 34; Gal. Plac. Propr. 608, 12 sqq.
79. *Возвышенного слога*: *ὑψηλότης* — об источниках возвышенной речи см. Long. Subl. 8, 1. Ср. Нег. 5.
80. *Литейщик живых существ создавал человека*: ср. Orif. 142.
Дух жизни: *πνεῦμα ζωῆς* вместо *πνοή ζωῆς* Септуагинты.
82. *Первому — животная... второму — разумная*: Филон в духе платонизма и в противоположность стоицизму постулирует различную природу разумной и неразумной частей души (ср. Alc. 164, 19; Plut. De fac. in lun. 943a; SVF II 826). Источником филоновского тезиса о крови как сущности неразумной души (см. также QG II 59; Нег. 56) служит в первую очередь Пятикнижие (Быт. 9:14; Лев. 17:11). Тем не менее это представление не было совершенно чуждо греческой философии и медицине (Gal. Util. Respir. 5; ср. также Arist. Anim. 405b 5). В частности, Гален сообщает также о существовавшей в стоицизме точке зрения, что *испарение*, *ἀναθυμίασις*, крови в организме является своеобразным источником питания души (SVF I 140; II 781, 782). Многократно отмечая особую природу разумной части души, Филон называет ее *эфиром* и *пятой сущностью* (Нег. 283; ср. Deus 46), *эфирным духом*, *αἰθέριον πνεῦμα* (Спец. IV 123), *разумным духом*, *λογικὴ πνεῦμα* (Спец. I 171), или отличным от эфира *божественным* и *незримым духом* (Plant. 18; ср. Orif. 134; QG II 59). В трактате «О снах» (I 30 sqq.) Филон говорит о непостижимости природы ума, заявляя лишь о его бестелесности. Данные примеры свидетельствуют в пользу того, что сопоставление *духа* как сущности разумной души у Филона и стоической *пневмы* как сущности души в целом (SVF II 773 sqq.) может иметь в данном случае лишь поверхностный характер. См. также: Bréhier E. Op. cit. p. 133—136; Dillon J. The Middle Platonists... P. 174—176.
82. *Источник самого старшего разума*: см. комм. к § 115.
83. *Находящийся в движении воздух*: обычное значение слова *πνεῦμα*, в частности в научных сочинениях (Arist. Meteor. 360a 29; ср. Sen. Nat. Quaest. V 1, 1).
- Образом*: согласно филоновскому толкованию библейского эпизода, посвященного созданию человека *по образу, как' еіхόνα*, Бога, образом Бога является умопостигаемый человек, или нетварный ум, в то время как смертный человек является *образом образа*, *εἰχὼν εἰκόνας*, (Orif. 25, 69, 134; Leg. III 95; Нег. 231; ср. Leg. III 175; Conf. 147).
85. *Небесным растением на земле*: образ восходит к Plat. Tim. 90a sqq.
Землеподобную: у Платона *землеподобный* встречается как эпитет телесной природы (Phaed. 81c; Tim. 63c, 66a—b etc.).
86. *Как человек приобрел понятие о невидимом Боге*: одна из распространенных проблем современной Филону философии (ср. подборку мнений философов по этому вопросу, составленную Азцием (Aet. I 6)).
- Чтобы и земная область не была лишена Божьего образа*: Филон описывает образование понятия о Боге, пользуясь заимствованным из стоической теории познания образом печати и отпечатка (ср. стоическую формулу *φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ*, *представление есть отпечаток в душе* — Diog. Laert.

- VII 49 sqq.; SVF II 847). Об истории этого образа см.: *Rolke K.-H. Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern*. Hildesheim, 1975. S. 190–193.
87. *Понятия*: стоический термин *понятие*, *ἔννοια* (SVF II 83), использовался в среднем платонизме для обозначения *припоминаемых* человеком платоновских идей (ср. Cic. Tusc. I 24, 57; Alc. 155, 28 sqq.; Anon. in Theaet. 46, 43 sqq.). Ср. Deus 34; Plut. De comm. not. 1084f sqq. См.: *Whittaker J. Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire* // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 1, 1987. P. 115 ff.
89. *За исключением одного бытия*: *ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον* — отсылка к Исх. 3:14, толкуемому Филоном как доказательство того, что сущность Бога не подлежит дальнейшему определению (ср. Mut. 7; Deus 62; Somn. I 67; Spec. I 20). Об идее непознаваемости Бога у Филона и в среднем платонизме см.: *Dillon J. The Middle Platonists...* P. 155; *Lilla S. Op. cit.* p. 217. Ср. комм. к Post. 15.
90. *Мозговой оболочки или сердца*: согласно платоникам, разумная часть души находится в головном мозге (Alc. 172, 25; 173, 5; 176, 17; Aet. IV 5, 1–14; ср. Plat. 44d, 69d). Стоики помещали ведущее начало души в сердце (SVF II 908, 909). Ср. § 85.
- Побегом: ἀποπαῖμα* — образ, используемый Филоном для обозначения человеческой души как неотъемлемой части божественной души, управляющей космосом (Mut. 223; Orif. 146; Leg. III 161). Возможно, это обозначение заимствовано из словаря стоиков, где оно обозначало душу как часть божественной пневмы (SVF II 633; ср. II 774, I 128. См. также: *Rist J. M. Stoic philosophy...* P. 264). Душа как божество в человеке — топос философских сочинений (Plat. Theaet. 173e; Tim. 90c–d; Arist. Eth. Nic. X 7; Epict. I 14, 6 etc).
- Ничто божественное не отрывается, а только растягивается*: ср. стоическое представление о *тоническом движении* пневмы (Nemes. 70, 6 sqq.; SVF II 442, 448; ср. Sacr. 68 = SVF II 453; Mut. 27; Sen. Ep. 41, 5; M. Aur. VII 59, VIII 57).
92. *Емкости внешней речи*: т. е. голосовые органы, причисляемые Филоном к семи способностям неразумной души. См. § 168.
93. *Египетских трудов и страстей*: об аллегорической интерпретации Египта см. комм. к § 38.
94. *Умер царь египетский и стены сыны Израилевы*: Филон искажает при цитировании смысл библейского текста. В Исх. 2:23 сказано: *Спустя долгое время, умер царь египетский. И стены сыны Израилевы от работы...*
95. *Фараон*: толкование образа Фараона связано с предлагаемым Филоном переводом этого слова как *рассеивание, ὁ σκεδασιός* (Somn. II 211). В Sacr. 48 и 69 Фараон назван *рассеивающим прекрасное*, в Her. 60 он именуется *нравом, умеющим рассеивать богопочитание*. Лейзеганг (PCH, ad loc.) объясняет филоновский перевод сближением с еврейским корнем *pr'*, *отпускать*.
- Негодяй здоровствует*: ср. Plat. Rep. 444d; SVF III 471.
- Соединили смертную жизнь с бессмертной*: Менджи предложил исправить рукописное чтение *соединили смертную жизнь с бессмертной, ἐντὸν βίον ἀθάνατον ἐπέσειζαμεν*, на *подчинили смертную жизнь бессмертной, ἐντὶ βίῳ ἀθανάτῳ ὑποτάξαμεν*.
96. *Замысел равносильен свершению*: идея Филона не в том, что замысел, даже если он не повлек за собой поступка, предполагает моральную ответственность, а в том, что замыслом может называться только то, в результате чего был совершен поступок. Первое проклятие Каина, по мнению автора, связано с его преступным замыслом, а второе — с нежеланием раска-

яться в преступлении. Автор говорит о преступном замысле, а не о преступном действии героя, потому что под Каином в данном случае подразумевается не конкретный человек, а человеческий ум в его порочном состоянии (ср. § 168).

97. *Добровольность преступления*: этот ход мысли близок рассуждению Хрисиппа о свободе воли, как его излагает Цицерон (Fat. 39–43). По Хрисиппу, в основе человеческого действия лежат две причины: вспомогательная и основная. Вспомогательная причина — это то, что обусловлено внешним миром и не зависит от воли человека (*non in nostra potestate*, у Филона *ἀκούσιως*). Она описывается как впечатление, *visum*, чему в тексте Филона соответствует *ψιλή τοῦ νοῦ φαντασία*. Основная же причина состоит в рациональном *согласии*, *adsensio* (у Филона *τὸ βουλευσασθαι*), на данное извне впечатление. Именно за него человек несет моральную ответственность (ср. § 122). Может сложиться впечатление, что Филон не проводит различия между впечатлением и согласием. Но, как он сам отмечает, единственный способ отличить произвольное впечатление от добровольного согласия — это последовавший поступок. Следовательно, на стадии, предшествующей совершению поступка, *решение* и *впечатление* оказываются тождественными.

На возможный стоический источник филоновской аргументации указывает и употребление применительно к душе глагола *τρέπεσθαι*, *терпеть превращения*. Согласно Плутарху (Virt. mor. 441c, 446f), стоики, придерживавшиеся в отличие от платоников концепции единой души, избегали говорить о борьбе разумной и неразумной частей души, предпочитая вести речь о «превращениях и изменениях» ее ведущего начала.

98. *Землеподобное*: т. е. тело. См. комм. к § 85.
99. *Множество поэтов и писателей*: ср. Spec. III 15; IV 85.
100. «Отверзла уста»... *тяжко, когда отверстия*: игра слов: *уста*, *στόμα*, — *отверстия*, *στόμα*.
101. *С ненасытностью нырка*: ср. Cont. 55; Leg. III 155; Spec. IV 113.
103. *Связанность и собранность делают прямыми и жизнь, и разум*: в терминах стоической физики (SVF III 270, 473) бесстрастное состояние души описывается как *хорошее напряжение*, *εὐτονία*, пневмы, а порочное состояние понимается как отсутствие надлежащего напряжения, *ἀτονία*. Другим способом страсть может быть охарактеризована как нездоровое состояние рациональной способности души, а добродетель — как ее здоровое состояние, или *прямой разум*, *ὀρθὸς λόγος*. Ср. также SVF I 202, III 560.
104. «Обрабатывать», а не «возделывать» землю: ср. Agr. 3, 27; QG II 66.
- Действуют верно: κατορθοῦσι* — технический термин стоической философии (Stob. II 99, 3 sqq.), обозначающий действия, соответствующие добродетели (ср. *в согласии с наукой*).
105. *Добродетельный человек подобно хорошему земледельцу*: здесь Филон использует стоическое сравнение сада и философии, в более развернутом виде присутствующее в трактате «О земледелии» (14). См. SVF II 38, 44; ср. Rolke K.-H. Op. cit. S. 104. Согласно стоической аллегории, стены сада обозначают логику, деревья — физику, плоды — этику (ср. § 111).
108. *Единенная*: см. комм. к § 49.
109. *Материи*: слово *материя*, *ἕλη*, использовано здесь, видимо, не в техническом смысле, а как образ, обозначающий человеческое тело.
110. *Срезают искусным резцом разума*: не только медицинская метафора, но и отсылка к важному для Филона образу *разделяющего разума*, *λόγος τομής*, кото-

- рый описан как инструмент творения в трактате «О том, кто является наследником божественных вещей» (133–236). Об этом понятии см.: Bréhier. Op. cit. p. 86–89; Früchtel U. Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Leiden, 1968. S. 41 sqq.; Dillon J. The Middle Platonists... P. 160.
111. *Занятия*: ἐπιτηδεύματα — в терминологии стоиков знания, степень владения которыми может быть различной, (т. е. *состояния*, ἔξαις) в отличие от абсолютных знаний-добродетелей (т. е. *расположений*, διαθέσεις). К числу *занятий*, в частности, относятся свободные искусства (Stob. II 67, 5 sqq.). С филоновским образом практически совпадает следующее стоическое определение: *занятие* — это путь, ведущий через искусство или часть искусства к добродетельным [делам] (ibid.). Cp. Stob. II 70, 21.
114. *Восхождения*: ἀνόδος — vox Platonica (Rep. 517b). Оно также встречается у Алкиноя (157, 12; 180, 33) как образ восхождения к умопостигаемому. *Добродетели* — соответствующее ей действие: сходным образом стоики говорили о причинно-следственных отношениях между добродетелями и соответствующими им действиями (SVF I 189). Согласно их взгляду, соответствующее добродетели действие (ср. в тексте Филона τὸ κατ' αὐτὴν ἐνέργημα), оно же нравственное действие, κατ' ὁρῶντα, является бестелесным предикатом, κατηγόρημα, телесной причиной которого выступает первичная по отношению к этому предикату добродетель. Cp. SVF III 91; Sen. Ep. 117, 2.
115. *Божью мудрость*: тема добродетелей влечет за собой тему божественной мудрости как их источника (ср. Somn. II 243; Leg. I 65). Ниже в § 118 мудрость как знание умопостигаемого отождествляется с самым старшим разумом, πρῶτον λόγος. В данном случае технический термин стоической философии — *логос* — Филон использует для обозначения платоновского умопостигаемого мира идей. Эпитет *самый старший* этот логос получает в противоположность младшему логосу, т. е. разуму, который имманентен физическому космосу и по функции соответствует мировой душе у средних платоников и пневме у стоиков (Deus 31; Mos. II 134; Spec. I 96). По поводу соотношения понятий божественной мудрости и логоса ср. комм. к § 54. См. также: Dillon J. The Middle Platonists... P. 164.; Früchtel U. Op. cit. S. 172 sqq.
118. *Другом месте*: ср. Втор. 8:3, 16.
- Манна*: слово манна автор сближает с еврейским вопросительным местоимением mān, что, греч. τί, но при этом перетолковывает его как неопределенное местоимение нечто, греч. τι. Cp. Fug. 137. Это позволяет ему отождествить манну с категорией стоической логики нечто. Стоическое нечто включает в себя все тела и бестелесное и, таким образом, является наивысшим родом (SVF II 329–332). Как наивысший род нечто отождествляется Филоном с божественным логосом. Cp. Leg. II 86 и III 175. О многочисленности имен логоса и мудрости говорится в Conf. 146 и Leg. I 43.
119. *Крепости*: εὐνομία — см. комм. к § 103.
- Четырех страстей*: см. комм. к § 16.
120. *Благострастия*: Филон заимствует у стоиков (ср. SVF III 431) термин *благострастия*, εὐπάθεια, которым обозначались разумные эмоциональные состояния в противоположность страстям (πάθη). Однако содержание данного термина у Филона и стоиков не вполне совпадает. Скорби, λύπη, не имеющей в стоицизме соответствующего благострастного состояния, Филон противопоставляет радость, χαρά, а страху, φόβος, — надежду, ἐλπίς, не относимую стоиками к числу благострастий (SVF III 431). Cp. также Mut. 163.
121. *Это имя переводится «справедливый»*: Филон ошибочно принимает эпитет Ноя за перевод его имени (ср. Быт. 6:9, 7:1).

122. *Между порочностью и добродетелью*: см. комм. к § 9.

Не Бог повинен в бедах: изложенная в § 97 аргументация является основой утверждения о том, что Бог не является причиной зла. См. комм. к § 97. О взглядах Филона на проблему свободы воли и моральной ответственности человека см. также: Dillon J. *The Middle Platonists...* P. 166; Winston D. *Philo's Ethical Theory // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 21, 1, 1984. P. 372 sqq.

124. *Следует считать Исаака не произведением становления, а творением Невозникшего*: фигура Исаака в данном случае символизирует радость — один из видов благогострастия, которому Филон придает особенно важное значение (ср. § 60; Leg. III 86; Congr. 36; Migr. 157; Mut. 167).

Радость, порождение мудрости: образ Сарры-мудрости встречается и в других трактатах Филона (Leg. II 82; Cher. 10). Ср. также стоическое определение радости как *порождения, ἐπιγέννημα*, добродетели у Диогена Лаэртца (VII 94).

Творения: тема творений, ποιητική, возникает как толкование слова *сотворил, ἐποίησεν*, в приведенной цитате (Быт. 21:6).

125. *Ликует и реж*: переход к теме радости речи кажется немотивированным. По догадке Ж. Казо (Cazeaux J. *Philon d'Alexandrie, l'exégète // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 21, 1, 1984. P. 189), он мог быть вызван словами, непосредственно следующими в тексте книги Бытия (21:6) за приведенной библейской цитатой (*кто сказал бы Аврааму...*). Образ Аарона вторично (ср. § 39–40) противопоставлен образу Каина как символ истинной философской риторики символу лживой софистики.

129. *Природного влечения*: Филон использует стоическое понятие *природное влечение, φυσική οἰκείωσις*, которым обозначался заданный природой принцип стремления живого существа к свойственному ему образу действий (SVF III 178 sqq.; ср. комм. к Post. 12). Следствием удовлетворения этого стремления является удовольствие. Отсюда мотив ликования и радости слова, постигающего мысль. В силу противоположного принципа *отчуждения, ἀλλοτρίωσις*, несвойственные действия вызывают отторжение (в терминологии стоиков — *афоризм*). Отсюда картины тошноты и страданий действующего произвольно, т. е. против собственной природы, слова софистов, которые ассоциируются с Каином (ср. § 130–131).

132. *С мыслями совершеннейшего Моисея*: ср. § 39 и наш комм.

134. *В одном из самых благозаконных государств*: насколько описанная практика отражает спартанские реалии, судить трудно. Впервые этот анекдот встречается у Эсхина (Aeschin. Tim. 180–1). Ср. Plut. Praes. ger. rei publ. 801b sq.

135. *Мысль в большей степени политическую*: данное место вызывает затруднения у переводчиков. Виттейкер (PLCL, ad loc.) предложил исправить сохраненное в нашем переводе рукописное чтение *πολιτικώτερον δόγμα* на *πολιτικῷ ἑτέρων δόγμα* (*another lesson beside the above-mentioned which belongs rather to the civil sphere*). Этому исправлению в своем переводе последовала И. Фойер (PAPM, ad loc.). Если принять исправление, слова уже сказанное должны указывать на приведенный пример из спартанской политической практики. Если сохранить рукописное чтение, в них должно содержаться указание на уже разобранный Филоном часть библейской цитаты (Исх. 4:14). Тогда это означает, что к начальным и заключительным словам данной цитаты Филоном применяются разные типы толкования — соответственно, физическое и этическое, названное здесь *более политическим*.

138. <человек>... *надежда*: в тексте лакуна. Не вызывающее сомнений дополнение *человек* предложено П. Вендландом (PCW).
 «Он первым надеялся...»: слова «первым» нет в Септуагинте.
139. *Это важные слова*: подробнее об этом говорится в сочинении «Об Аврааме» (7 sqq.).
141. *Ясно из сходных примеров*: как показывают приводимые далее примеры, Филон истолковывает слова Каина (*вина моя слишком велика, чтобы получить прощение, μεῖζων ἢ αἰτία μου τοῦ ἁφειῆναι*), вероятно, так: мое преступление больше, чем наказание, состоящее в оставлении [Богом], т. е. оставление — это не самое тяжелое наказание. Именно это утверждение призваны опровергнуть аргументы автора.
146. *Совесть*: см. комм. к § 24.
148. *Против себя*: в Септуагинте говорится о зароке вдовы на душу свою, κατὰ τῆς ψυχῆς αὐτῆς. Отсюда интерпретация Филона: *против души*.
149. *Прямым разумом*: см. комм. к § 103.
154. *Полностью израсходовал все четыре начала*: Филон в согласии с платонизмом и в противоположность стоицизму (SVF II 537, 540) отрицает наличие пустоты вне космоса. Текст данного параграфа близок тексту платоновского «Тимея» (32c sqq.): *Устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы. Он имел в виду, во-первых, чтобы космос был целостным и совершеннейшим живым существом с совершенными же частями; далее, чтобы космос оставался единственным и чтобы не было никаких остатков, из которых мог бы родиться другой, подобный...* (пер. С. С. Аверинцева). Ср. Plant. 7–10.
157. *Расположениями: διαθέσεις* — технический термин стоической физики для обозначения состояний, не допускающих градации «большее-меньшее» (SVF II 393). В частности, такими состояниями считались добродетели (SVF III 104). Ср. комм. к § 111.
- Средствами к достижению блага*: см. комм. к § 7.
159. *Авраам... начинает встречать силы Сущего*: о силах Сущего см. комм. к Post. 18, 20; ср. Mut. 15; Abr. 119 sqq.
160. *Называется*: Исх. 33:7: и назвал ее скинией свидетельства. Ср. Leg. III 46; Ebr. 139.
- Мнимое существование*: для обозначения мнимого бытия Филон использует стоический термин ὑφ' ὅτιναί, служивший для обозначения всего подпадающего под категорию *нечто*, т. е. в том числе и того, что, согласно стоикам, не имеет реального, или телесного, существования (SVF II 322; 488).
161. *Действующим, а не претерпевающим*: положение о Боге как источнике действия детально развито Аристотелем (Phys. VIII; Met. 1072a 26 sqq.; ср. SVF II 300).
162. *Божьим человеком*: Втор. 33:1. Ср. Mut. 25; Gig. 62.
167. *Ослабевает и гибнет*: толкование основано на двух значениях глагола παρὰ λύω: 1) *платить*; 2) *развязывать, расслаблять*.
- 167–168. «Убивший Каина семизжды наказуемое отплатит»... *погубит и эти семь*: игра слов: *отплатит, παρὰ λύσει, — погубит, παρὰ λύσει*.
168. *Разделяется на семь частей*: данное деление души имеет стоическое происхождение (SVF II 836). Ср. Leg. I 11; Agr. 30 etc.
176. *Некие из мудрецов откусывали себе язык*: как правило, этот эпизод связывают с Зеноном Элейским. Ср. Prob. 108; Plut. De garrul. 12; Diog. Laert. IX 27.
178. *Сцилла, которая не подвластна настоящей смерти*: ср. Hom. Od. XII 118.

О ПОТОМКАХ НАДМЕННОГО КАИНА И О ЕГО ИЗГНАНИИ

(1) «И пошел Каин от лица Господня, и поселился в земле Нод, напротив Едема» (Быт. 4:16). Теперь давайте рассмотрим вопрос о том, должны ли мы в тех книгах, в которых Моисей истолковал Господню волю, воспринимать его высказывания образно, потому что представление, вызываемое словами в их прямом смысле, далеко расходится с истинным положением вещей. (2) Ведь если у Сущего есть лицо, и человек, желающий избавиться от его созерцания, может без малейшего затруднения переселиться в другое место, то какие у нас есть основания отвергать нечестивое учение Эпикура, или безбожие египтян, или те баснословные повествования, которыми наполнен мир? (3) Ибо лицо есть часть живого существа, а Бог есть целое, а не часть; так что нам придется приписать ему и остальные органы: шею, грудь, руки, ноги, не говоря уже о животе и детородных частях, вместе с бесчисленным множеством прочих внешних и внутренних органов. (4) Но за человекообразием с неизбежностью следует подверженность человеческим страстям, поскольку человеческие органы, как и вообще все, природа создала не в качестве бесполезных придатков, но чтобы тем, кому они даны, эти органы служили поддержкой в их немощи. Ведь она наделяет эти органы всем необходимым для требуемой от каждого из них деятельности и для свойственных им отправлений. Но Сущее не нуждается ни в чем, так что, не имея потребности в приносимой отдельными частями пользе, конечно же, не имеет никаких частей вовсе.

(5) А «уходит» Каин откуда? Из чертогов Вседержителя? Но какое у Бога может быть доступное чувственному восприятию жилище, кроме вот этого мира, избавиться от которого невозможно никакими способами? Ибо все, что сотворено, все объято небесным кругом и заключено в нем. В самом деле, все частицы тела умерших, разлагаясь до первоначальных своих составляющих, снова распределяются по тем самым силам мироздания, из которых они были составлены, и таким образом ссуда, предоставленная каждому человеку, через более или менее продолжительные сроки возвращается Природе-заимо-

давцу, и притом тогда, когда ей будет угодно получить свой долг обратно.

(6) И потом, тот, кто уходит от кого-нибудь, оказывается в ином месте, чем тот, кого он покидает. Из этого следует вывод, что какие-то части вселенной лишены Бога, хотя Бог ни лишенным Себя, ни свободным от Себя ничего не оставил, но заполнил все целиком.

(7) Если, однако, ни лица Бог не имеет, так как выходит за пределы свойственных всем сотворенным [вещам] особенностей, ни пребывает лишь в одной какой-то части, так как Он объемлет все, но Сам ничем не объят; и если какой-нибудь отдельной части этого мира невозможно переселиться из него, как из города, по той причине, что вне его ничего не осталось, то нам остается только предположить, что ни одно из указанных предложений не подразумевает понимания в прямом смысле, и пойти по пути, столь излюбленному людьми с философским складом ума, а именно, толковать иносказательно. Начать же свое рассуждение нам следует вот с чего. (8) Если очень трудно переселиться прочь от лица смертного царя, разве не должно быть человеку стократ труднее уйти, отказавшись лицеизреть Бога, и решиться никогда более не представлять пред Его очи, то есть, повредив око своей души, потерять способность представлять Его в своем воображении? (9) Люди, понесшие такую утрату не по своей воле, но принужденные силою какой-то неумолимой власти, заслуживают скорее сострадания, чем ненависти. Но те, кто отвернулись и удалились от Сущего по своему собственному выбору и таким образом преступили предел самой порочности, — ибо какое можно было бы отыскать равное этому зло? — такие люди должны быть подвергнуты не обычным наказаниям, но наказанию прежде неслыханному и превосходящему все обычные. А большего и более неслыханного наказания, чем отправиться в изгнание прочь от Правителя Вселенной, конечно, ни один человек придумать не сможет, сколько бы он ни ломал себе голову.

(10) Поэтому Адама изгоняет Бог, а Каин уходит добровольно; Моисей, таким образом, показывает нам оба вида морального падения: сознательное и невольное. Но невольное действие, поскольку оно происходит не из-за нашего злого умысла, получит в будущем такое лечение, которое в этом случае допустимо: «Потому что Бог поднимет другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин» (Быт. 4:25). Это семя, поднятое

той душе, чье падение произошло не по своей воле, — отпрыск мужского пола, Сиф или «Орошение». (11) Сознательное же падение, поскольку оно свершилось намеренно и с заранее обдуманной целью, должно будет навсегда принять на себя неизлечимое горе. Ибо подобно тому, как хорошие поступки, совершенные по заранее обдуманному намерению, лучше, чем совершенные невольно, точно таким же образом и среди проступков совершенные невольно — более легкие, чем совершенные сознательно.

(12) Поэтому Каина, ушедшего прочь от лица Господня, ждет впереди карающая нечестивых Справедливость. Но Моисей даст своим ученикам предписание, в высшей степени прекрасное: «Любить Бога и слушать и прилепляться к Нему» (Втор. 30:20), — ибо в этом, уверял он, истинное благоденствие и долгота жизни. И почитать Того, Кто является чрезвычайно желанным и достойным преданной любви, он приглашает весьма выразительным способом. Он призывает их «прилепляться к Нему», указывая таким образом на постоянство, непрерывность и неразрывность согласия и союза, основанных на нашем расположении к Нему.

(13) С этими и другими подобными им увещаниями Моисей обращается ко всем остальным. Сам же он так неустанно стремится видеть Бога и быть пред Его очами, что умоляет Его показать ясно Свою природу (Исх. 33:13), которую очень трудно предугадать, и надеется таким образом получить наконец неискаженное представление и заменить сомнение и неопределенность твердой уверенностью. При этом он не ослабит силы своего желания, но, хотя он и знает, что предмет его любви трудноуловим, а вернее, недостижим, он, тем не менее, будет продолжать бороться, ничуть не ослабляя своего напряженного стремления; напротив, решительно и безоговорочно употребляя все свои способности для достижения [желанной цели]. (14) Вот уже он даже во мрак, где был Бог, вступает (Исх. 20:21), то есть в недоступную зрению [область] представлений о Сущем. Ибо Причина всего — не во мраке и вообще не в каком бы то ни было месте, но выше и места, и времени. Ибо Он, взявший все творение под свой надзор, ничем не объят, но выходит за пределы всего. Однако Он, выходя за пределы и будучи вне всего, что Он создал, тем не менее заполнил Собой мироздание. Ведь Он распространил Свои силы по всей вселенной до самых ее пределов и соединил все части одну с

другой по законам гармонии. (15) Поэтому всякий раз, когда боголюбивая душа исследует вопрос о сущности Сущего, она приходит к поискам невидимого и нематериального, из которых выносит величайшее благо, а именно — понимает, что Бог истинного бытия недоступен пониманию человека, а также она видит самое то, что Его невозможно увидеть. (16) А Священный Вождь, по моему мнению, еще до начала этого исследования понял его бесполезность; это видно из того, что он молит Сущего, чтобы Он Сам был Своим Истолкователем и открыл Свою природу. Ибо он говорит: «Яви мне Себя» (Исх. 33:13), — показывая этими словами довольно ясно, что ни одно из сотворенных существ не способно своими силами получить знания о Боге истинно Сущем. (17) Это надо иметь в виду, когда [мы читаем, что] Авраам, придя на место, которое указал ему Бог, на третий день возвел очи свои и «видит то место издалека» (Быт. 22:3—4). Какое «место»? То, на которое он пришел? И как оно может быть «далеко», если он уже там? (18) Но может быть, смысл того, о чем говорится обиняками, таков. Мудрец всегда стремится увидеть Правителя Вселенной; всякий раз, когда он шагает по стезе, проходящей через знание и мудрость, он прежде всего сталкивается с божественными словами, при которых делает предварительную остановку, но пройти остаток пути он, хотя и намеревался, теперь не решается. Дело в том, что очи ума его раскрылись, и он совершенно отчетливо видит, что вовлечен в погоню за трудноуловимой добычей — постоянно ускользающей от своих преследователей, всегда удаленной от них на большое расстояние и оставляющей их бесконечно далеко позади. (19) Он, конечно, справедливо полагает, что все самые быстрые под небом [вещи] в сравнении с движением Солнца, Луны и остальных небесных тел показались бы стоящими неподвижно. Однако все небо сотворено Богом, а создающее начало всегда впереди создаваемой [вещи]; отсюда с необходимостью следует, что не только все остальные известные нам предметы, но даже то, что превосходит своей быстротой все, — ум, — отстал бы от восприятия первопричины на бесконечное расстояние. Но небесные тела, проходя мимо движущихся [предметов], сами тоже находятся в движении, а Бог — и это самое неожиданное — опережает все, будучи неподвижным. (20) Да, мы утверждаем, что Он, оставаясь Тем же Самым, находится рядом с нами и вместе с тем вдали от нас; рядом, так как прикасается к нам теми

созидающими и карающими силами, которые находятся вблизи каждого из нас; далеко, так как удалил сотворенное [существо] на очень большое расстояние от Своей сущностной природы, так что мы не можем прикоснуться к ней даже чистым бестелесным прикосновением мысли.

(21) Поэтому вместе с теми, кто любит Бога, в их поиске Сущего, даже если они никогда Его не найдут, мы радуемся, — ибо поиск Прекрасного, даже если цель не будет достигнута, сам по себе способен вызвать предвкушение радости; но мы соболезнуем самолюбивому Каину, который лишил свою собственную душу возможности составить представление о Сущем, добровольно повредив то[т орган], которым единственно и мог Его видеть.

(22) Достойна внимания и та страна, в которую он отправляется, оказавшись вне присутствия Господня: страна эта называется «Волнение». Законодатель таким образом указывает на то, что неразумный человек, поскольку он руководствуется неустойчивыми и необоснованными порывами, подвержен волнению и смятению, подобно морю, вздымающемуся во время бури то в одну, то в другую сторону под действием переменных порывов ветра, а тишины и спокойствия он даже и во сне не видел. И точно так же как корабль, в открытом море застигнутый бурей, оказывается неспособным ни плыть, ни стоять неподвижно на якоре, но, швыряемый из стороны в сторону, наклоняется то на один борт, то на другой и качается в поисках равновесия, так и негодный человек, имея бурный и нетвердый образ мыслей и будучи неспособным твердо управлять своим плаванием, постоянно сотрясается, подвергая свою жизнь опасности крушения.

(23) Во всем этом меня весьма поражает строгая связь причины и следствия. Ведь [всякому телу,] приближающемуся к неподвижному [предмету], свойственно стремление к спокойствию из-за желания быть ему подобным. Устойчиво неподвижное — это, конечно, Бог, а то, что подвержено движению, — это творение. Поэтому тот, кто приближается к Богу, стремится к устойчивости, а тот, кто удаляется от Него, поскольку [тем самым] он приближается к суетному творению, он, по всей вероятности, беспорядочно мечется. (24) Именно поэтому в Проклятиях написано, что «Он не даст тебе успокоения, и не будет места покоя для ноги твоей», а также, немного спустя, «жизнь твоя будет висеть пред глазами твоими» (Втор. 28:65—

66). Ибо глупому человеку от природы свойственно, вечно двигаясь наперекор разуму, испытывать неприязнь к тишине и покою и никогда не остановиться на каком-нибудь мнении твердо и решительно. (25) Ведь в один момент времени у него одни взгляды, в другой — другие, и бывает так, что об одних и тех же вещах, хотя в них не появилось ничего нового, он придерживается противоположных взглядов, становясь в мгновение ока большим и малым, врагом и другом — одним словом, всем тем, что между собой несовместимо. И вся жизнь его, как сказал Законодатель, висит, не имея твердой опоры, но постоянно качаясь то в одну, то в другую сторону вслед за влекущими в противоположных направлениях вещами. (26) Вот почему в другом месте [Законодатель] говорит: «Проклят пред Богом всякий повешенный на дереве» (Втор. 21:23), — потому что, хотя всем нам должно зависеть от Бога, этот человек подвесил себя к своему телу, которое в нас является своего рода куском древесины, променяв таким образом надежду на вожделение, а высшее благо — на величайшее зло. Ибо надежда, так как она есть ожидание благ, свою мысль связывает со щедрым Богом, тогда как вожделение, внушая противные разуму стремления, связывает мысль с телом, которое Природа создала как вместилище и обитель наслаждений. (27) Такие люди, конечно, пусть висят на вожделении, словно в петле. Но мудрец Авраам, так как он [относится к тем, кто] стоит твердо, приближается к Богу, неподвижному Существо; ибо сказано, что «он стоял пред лицом Господа, и подошел, и сказал» (Быт. 18:22—23). Ибо только у действительно неизменной души есть доступ к неизменному Богу, и душа, расположенная таким образом, стоит поистине рядом с Божественной силой.

(28) Но что наиболее ясно показывает величайшую стойкость достойного человека, так это изречение, данное всеумудрому Моисею; изречение же это таково: «А ты здесь останься со Мною» (Втор. 5:31); из чего следуют два вывода: во-первых, что Сущее, все остальное приводя в движение и вращение, Само неподвижно; а во-вторых, что человеку достойному Оно уделяет часть Своей собственной природы — покоя. Ибо, по моему мнению, подобно тому, как изогнутые [предметы] выпрямляются при помощи прямой линейки, так и движущиеся [предметы] под действием силы неподвижного [Существа] притягиваются и останавливаются. (29) Итак, в данном случае Он повелевает другому стоять вместе с Ним. В другом же мес-

те Он говорит: «Я пойду с тобою в Египет, Я и выведу тебя обратно» (Быт. 46:4); но Он не говорит «ты со Мной». Почему? Потому что Богу свойственны покой и неподвижность, а творению — перемещение, а также всякое движение, приводящее к перемещению. (30) Поэтому всякий раз, когда Он призывает [человека] к свойственному Ему благу, Он говорит: «Ты стань со Мной», а не «Я с тобой»; ибо Бог не в будущем остановится, но всегда неподвижен. Когда же Он идет к тому, что присуще творению, Он совершенно справедливо скажет: «Я пойду с тобой», — ибо перемена мест свойственна тебе. Так что со Мной никто не пойдет — ибо Я не знаю движения, — но всякий остановится, потому что покой — это то, что Мне дорого. С теми же, кто ходит, передвигаясь с места на место, — так как перемещение для них является родным и близким, — Я пойду, но посредством всеобъемлющего присутствия, без всякой перемены мест, так как вселенную Я наполнил Собой. (31) И делаю Я это, конечно, из жалости к разумной природе, чтобы она была выведена из подземного мира страстей к горнему краю добродетели, шаг за шагом следуя за Мной, проложившим ведущую в небо дорогу и наезженной сделавшим ее для всех душ-просительниц, чтобы они не обессилели, идя по ней.

(32) А теперь, после того как мы показали обе [стороны картины] — спокойствие умного человека и беспокойство глупца, — давайте рассмотрим то, что следует за этим. Ведь [Законодатель] говорит, что Нод, «смятение», в которое переселилась душа, [находится] напротив Едема. «Едем» — это символическое обозначение истинного и божественного разума; оно потому и означает «роскошь», что [истинный разум] свою радость и негу более, чем во всем остальном, находит в благах чистых и несмешанных, и притом полных и совершенных, в то время как дарующий богатства Бог изливает дождем Свои девственные и бессмертные благодеяния. А зло по [своей] природе противостоит благу, несправедливость — справедливости, мудрость — глупости, и все виды добродетели — всем видам порока. Таков смысл того высказывания, что Нод находится напротив Едема.

(33) Вслед за этим он далее говорит: «И познал Каин жену свою, и она зачала, и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох» (Быт. 4:17). Не уместно ли задать вопрос, какую женщину познал Каин? Ибо после вылепленной из ребра Евы до сих пор не сообщалось о со-

творении какой-либо иной женщины. (34) Если же кто-то станет утверждать, что Каин вступил в союз со своей сестрой, то это утверждение будет не только нечестивым, но и ложным; ибо дочери Адама упоминаются как родившиеся некоторое время спустя. Что же в таком случае мы должны сказать? «Женой», как я, по крайней мере, считаю, он называет мнение, которое складывается в рассудке нечестивого человека и которого этот человек придерживается относительно [всех] вещей; в этом он подобен бесчисленному множеству людей, занимавшихся философией, из которых одни [выводили из своих учений и] предписывали жизни сходные правила [поведения], у других же [выводимые из учений и] предписываемые правила отличались разнообразием. (35) Так каково же оно, мнение нечестивого человека? Что человеческий ум есть мера всех вещей; этого мнения, говорят нам, придерживался также некий древний софист по имени Протагор, отпрыск Каинова безумия. К такому заключению [что под «женой» подразумевается это мнение] я прихожу на основании того, что жена Каина, когда он ее познал, родила Еноха, а Енох означает «дар твой». (36) Ведь если мерой всех [вещей] является человек, то все [вещи на свете] — это милость и дар ума; так что глазу он даровал зрение, ушам — слух, каждому из остальных чувств — их способность к восприятию и, разумеется, способности выражать мысли — речь. Но если все это — дары ума, то к ним, надо полагать, относится и само мышление, в которое входит множество мыслей, решения, намерения, предусмотрительность, понимание, овладение знаниями и навыками в искусствах, умение создавать правильное представление о положении вещей, бесконечное число других способностей. (37) Почему, в таком случае, вы готовы произносить речи, и притом весьма высокопарные, о святости и почитании Бога и выслушивать их от других, если уж у вас есть при себе равный Богу ум, который, насильно навязав людям всё — как добро, так и зло, одним посылает смесь того и другого, а другим — каждое из них в отдельности? (38) И стало быть, если кто-нибудь выступит против вас с обвинением в нечестии, вы смело защищаетесь, утверждая, что воспитал вас весьма замечательный учитель и наставник — Каин, советовавший вам почитать более причину к вам близкую, чем отдаленную Причину; и что к его совету надо отнестись с вниманием как из-за прочих [его заслуг], так и, главным образом, потому, что силу своего убеж-

дения он доказал вполне определенными делами: победил Авеля, поборника противоположного мнения, и вместе с ним избавился и от его мнения. (39) Но для меня и для моих друзей, чем жить с людьми нечестивыми, предпочтительнее было бы умереть вместе с благочестивыми людьми; ибо такой смертью умерших будет ждать бессмертная жизнь, а такой жизнью живущих — вечная смерть.

(40) А теперь, так как Каин родил Еноха, а затем один из потомков Сифа снова имеет имя Енох (Быт. 4:17, 5:18), нам, пожалуй, надо рассмотреть, были ли они разными людьми или одним и тем же человеком. А вместе с тем давайте исследуем также различия между другими лицами, носящими одно и то же имя. Ибо как Енох, точно так же и Мафусал, и Ламех являются, с одной стороны, потомками Каина, но, с другой стороны, ничуть не меньше они являются также потомками Сифа (Быт. 4:18, 5:21, 25). (41) Поэтому для нас важно знать, что каждое из упомянутых имен может быть истолковано двояким образом. Ведь «Енох», как я уже сказал, означает «дар твой», «Мафусал» — «отправление смерти», «Ламех», в свою очередь, означает «смирение». Первое из них, «дар твой», в устах некоторых людей обращено к уму, заключенному внутри нас; но в устах лучших из людей оно обращено к мировому Уму. (42) Поэтому те, кто утверждает, что все, связанное с мышлением, или восприятием, или речью, есть дар их собственной души, поскольку тем самым они вводят нечестивое и безбожное мнение, должны быть причислены к племени Каина, который, не будучи способен владеть даже самим собой, осмелился сказать, что полностью владеет также всеми остальными [вещами]; те же, кто не присваивает себе все, что есть прекрасного в творении, но приписывает его Божественным дарам, люди поистине благородные, происходящие не от древних и богатых, а от любящих добродетель [предков], как к своему родоначальнику должны быть зачислены к Сифу. (43) Этот род людей отыскать нелегко, так как они скрываются от наполненной страстями и пороками жизни с ее коварством, легкомыслием и злодействами. Ибо тех, кто угодил Богу и кого Он перевел и переместил из подверженных тлению родов в бессмертные, их уже не найти среди большинства. (44) Итак, установив различие между [вещами], обозначаемыми именем Еноха, мы далее перейдем к Мафусалу, имя которого [как мы уже говорили] означает «отправление смерти». У этого сло-

восочетания может быть два [значения]: одно, в соответствии с которым смерть посылается на кого-то; другое, в соответствии с которым смерть отправляется от кого-то. Тот, на кого она посылается, непременно умирает, а тот, от кого она отправляется, живет и выживает. (45) Принимающий смерть, конечно, близок Каину, вечно умирающему для добродетельной жизни; Сифу же более всего родствен именно тот, от кого смерть отправляется и отгораживается: ибо человек достойный пожинает [в качестве своего урожая] истинную жизнь. (46) И уж конечно, имя «Ламех», означающее «смирение», является двусмысленным: ибо мы смиряемся либо в том случае, когда в нас от болезненных влечений и немощей, возникающих под действием безрассудных страстей, ослабевают силы души, либо когда в своем стремлении к добродетели мы сдерживаем в себе болезненно вздувающееся самомнение. (47) Первое из них возникает вследствие немощи, являясь разновидностью проказы, этой коварной и многоликой болезни; ибо, когда разрушая гладкую и здоровую поверхность тела, проступают нижние слои [плоти], Законодатель говорит, что появилась ужасная болезнь проказа (Лев. 13:3). (48) Вторая разновидность смирения происходит от [проявления] большой силы, за которой должно следовать и умилоствление, определяемое совершенным числом 10; ибо предписано в десятый день месяца смирять свои души (Лев. 23:27), что означает слагать с себя надменность, а ее сложение с себя ведет к мольбе о прощении за несправедливые поступки, как вольные, так и невольные. Поэтому Ламех, смиренный таким образом, есть потомок Сифа и отец праведного Ноя, а Ламех, смиренный предыдущим образом, есть отпрыск Каина.

(49) Следующее, что нам, пожалуй, надо рассмотреть, — для чего сам он [Каин] представлен основывающим и строящим город; ибо большой город необходим для жизни людей в том случае, если их много, а для трех существовавших в то время людей подножие какого-нибудь холма или небольшая пещера послужили бы вполне удовлетворительным жилищем. Хотя я и сказал «трем», однако весьма вероятно, [что оно понадобилось бы] только ему одному: ибо и родители коварно убиенного не согласились бы жить в одном городе с его убийцей, совершившим к тому же еще более тяжкое, чем человекоубийство, преступление — братоубийство. (50) Однако то, что один человек строит город, — это, как ясно всякому, противоречит

не только всем нашим представлениям, но и разуму вообще. Каким образом такое возможно? Да он и самой незначительной части дома не смог бы построить, не воспользовавшись помощью других. Разве смог бы один и тот же человек в одно и то же время обрабатывать камни, тесать бревна, выполнять работы по меди и железу, возводить вокруг города огромное кольцо стен, сооружать громадные входные ворота и укрепления, храмы и священные постройки, портики, верфи, дома и прочие общественные и частные здания, которые принято строить? Да еще к тому же прорыть в земле водоотводные каналы, расширить узкие улицы, снабдить город источниками воды, водопроводом, а также всеми остальными [сооружениями], которые ему необходимы? (51) Поэтому [мне кажется разумным, что], так как все это расходится с действительностью, лучше воспринимать эти слова иносказательно [в том смысле], что Каин решил основать свое собственное учение, подобно тому как основывают город.

(52) В таком случае, так как всякий город состоит из зданий, жителей и законов, Каиновы здания — это убеждающие доказательства, с помощью которых он, словно [воин] с городских стен, отражает нападения врагов, сочиняя, вопреки истине, правдоподобные вымыслы; Каиновы жители — это мнимые мудрецы, приверженцы нечестивости, безбожия, себялюбия, надменности, ложного мнения, люди, не знающие истинной мудрости, соединяющие в себе невежество, необразованность, невоспитанность и множество других сродных им зол; а Каиновы законы — это всевозможные беззакония, несправедливости, неравенство, безнаказанность, дерзость, безумие, своеволие, неумеренность в наслаждениях, противоестественные вожделения, которые даже назвать невозможно. (53) Создателями такого города в своей собственной несчастной душе оказываются все нечестивые люди, пока Бог, приняв наконец решение (Быт. 11:6), не приведет их софистические уловки к полному и великому смешению. А произойдет это тогда, когда они будут строить не только город, но и башню, чтобы та своей вершиной достигла неба (Быт. 11:4), то есть рассуждение, создающее основу для каждого [из тех нечестивых учений], которые они представляют, и имеющее в качестве вершины свою собственную мысль, символически называемую «небо». Ибо у всякого рассуждения обязательно имеется в качестве его вершины и цели выявляемая им мысль, и именно

ради нее красноречивые мужи имеют обыкновение пускаться в подробные объяснения и произносить длинные речи. (54) Наконец, они дошли до такой степени нечестивости, что считают достойным возводить подобные города не только своими собственными руками, но принуждают [к тому же самому] и любящий добродетель народ Израиля, назначив над ним начальников и наставников в плохих делах. Ибо говорится, что под жестоким принуждением начальников они строят царю этой страны три города: Пейто, Рамессу и Он, иначе Гелиополь (Исх. 1:11). (55) Эти города, если понимать их образно, обозначают присущие нам [способности] — мышление, чувство и речь. Пейто — это, конечно, наша речь, потому что одна из ее задач — убеждать; а означает это слово «вытесняющий рот», так как речь негодного человека тоже старается вытеснить и опрокинуть все хорошее и достойное. (56) Рамесса — это чувственное восприятие, [так как оно означает «укус моли»], ибо ум пожирается и разъедается каждым из чувств, терзаемый и распускаемый ими, словно молью, так как проникающие в ум представления, если они не способны доставить ему наслаждение, делают нашу жизнь горестной и тяжелой. (57) Именем же «Он» называется «холм», но символически оно обозначает ум, ибо у всех людей в нем, как в сокровищнице, накапливаются слова. Свидетелем тому является также Законодатель, назвавший Он «Гелиополем» [т. е. «Городом Солнца»]; ибо подобно тому, как солнце, взойдя, ясно показывает все те предметы, которые скрывает ночь, точно так же ум, излучая свой собственный свет, делает отчетливо воспринимаемыми все тела и состояния. (58) Поэтому не ошибся бы тот, кто сказал бы, что ум есть солнце нашего сложного целого; так как если в человеке, этой маленькой вселенной, он не взойдет и не прольет свой особый свет, то покроет все существующие [вещи] глубоким мраком и ничему не позволит сделаться видимым. (59) Холм этот Иаков, подвижник, при заключении соглашения с Лаваном призывает в свидетели (Быт. 31:46–47), выражая таким образом свою уверенность в том, что для каждого человека ум есть свидетель его тайных намерений и его совесть, этот неподкупнейший и непревзойденный в правдивости изобличитель. *** строится прежде этих городов. (60) Ибо нам сказано, что соглядатаи пришли в Хеврон, и там жили Ахиман, Сесай и Фалмай, дети Енаковы; затем прибавляется: «Хеврон же построен был семью годами

прежде Цоана, [города] египетского» (Числ. 13:22). Отделять один от другого различные оттенки значений одного и того же имени есть задача чисто философского исследования. Хеврон, например, означает «союз»; однако союз может быть двух видов: либо когда душа соединена в одной упряжке с телом, либо когда она находится в содружестве с добродетелью. (61) В таком случае, душа, подвергаящая себя соединению с телами, населена теми жителями, которых мы только что упомянули: ведь «Ахиман» означает «брат мой», «Сесай» — «вне меня», а «Фалмай» — «некто висящий»; ибо души, любящие тело, неизбежно будут считать тело братом, а внешние блага неизбежно будут цениться ими превыше всего; и все находящиеся в таком состоянии души зависят от бездушных [вещей и висят на них], так что, подобно распятым, до самой смерти пригвождены к тленному веществу. (62) Но душа, обрученная благу, получила выдающихся добродетелями жителей, которых двойная пещера (Быт. 23:9) приняла попарно: Авраама и Сарру, Исаака и Ревекку, Лию и Иакова, [то есть] добродетели и их обладателей. Этот Хеврон — сокровищница, хранящая памятники знания и мудрости, — предшествует и Цоану, и всему Египту. Ибо природа сделала душу старшей, чем тело, [то есть] Египет, а добродетель — старшей, чем порок, [то есть] Цоан (ведь «Цоан» означает «приказание удалиться»); старшинство же природа определяет скорее по достоинству, чем по отрезку времени. (63) Соответственно и Израиля, хотя тот по возрасту младший, по достоинству Он называет Своим первенцем (Исх. 4:22), показывая таким образом, что тот, кто видит Бога, начальную Причину бытия, удостоен почести как самое первое дитя Несотворенного Существа, рожденное от ненавидимой смертными Добродетели, которому, как самому старшему, по существующему закону должна быть дана двойная доля наследства (Втор. 21:17). (64) По этой причине также седьмой [день], хотя по порядку он рожден вслед за числом шесть, по своей значимости предшествует любому числу, ни в чем не отличаясь от единицы. Это сделает ясным и сам [Законодатель], который говорит в заключительной части повествования о сотворении мира: «И почил Бог в день седьмой от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его; ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт. 2:2—3). (65) Затем он прибавляет: «Вот происхождение неба и земли, при сотворе-

нии их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо» (Быт. 2:4). Но все это было сотворено в первый день, так что седьмой день соотносится с единицей, первым и исходным началом вселенной. Я говорил так пространно для того, чтобы более ясно показать то мнение, которое Каин считает нужным создавать, словно какой-нибудь город.

(66) Сын же Еноха зовется Гаидад (Быт. 4:18), что означает «стадо», и это весьма последовательно [продолжает имя отца]. Ведь человеку, считающему себя всем обязанным такому уму, который не способен понять даже свою собственную природу, вполне пристало порождать неразумные способности, собирающиеся в стадо; ибо люди, наделенные разумом, такого учения придерживаться не станут. (67) Но всякое стадо, не имеющее приставленного к себе пастуха, неизбежно сталкивается с большими несчастьями, поскольку оно не способно своими силами, с одной стороны, не подпускать к себе [вещи], причиняющие вред, а с другой стороны, выбирать [вещи], приносящие ему пользу. Вот почему и Моисей в своей Молитве говорит: «Да поставит Господь, Бог духов и всякой плоти, над обществом сим человека, который выходил бы пред ними и который входил бы пред ними, который выводил бы их и который приводил бы их, чтобы не осталось общество Господне, как овцы, у которых нет пастыря» (Числ. 27:16–17). (68) Ибо когда покровитель, или наместник, или отец, или как нам угодно будет его называть, нашего сложного существа, а именно, истинный разум, уходит, оставляя [без своего попечения] стадо, находящееся внутри нас, то само оно, оставленное в небрежении, погибает, а его владельцу наносится огромный ущерб; и это неразумное и беззащитное создание, лишенное предводителя стада, который наставлял бы его и обучал, оказывается удаленным от разумной и бессмертной жизни на огромное расстояние.

(69) Вот почему сказано, что сыном Гаидада является Мехиель (Быт. 4:18), чье имя переводится «прочь от жизни Божией». Ибо так как стадо неразумно, а Бог — источник разума, то живущий неразумной жизнью неизбежно отрезан от жизни Божией. Далее, жизнь в согласии с Богом состоит, по определению Моисея, в том, чтобы любить Его; ибо он говорит, что «жизнь твоя — любить Сущего» (Втор. 30:19–20). (70) Как на пример противоположной жизни он указывает на козла, на которого вышел жребий: поставит, говорит он, живого пред

Господом, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для отпуска (Лев. 16:10); это весьма обдуманное решение. (71) Ведь подобно тому, как ни один здравомыслящий человек не стал бы хвалить стариков за их воздержание от излишеств, потому что остроту их желаний ослабляет и приглушает старость, эта долгая и неизлечимая болезнь, но [всякий] счел бы достойными похвалы юношей в расцвете лет за то, что, хотя в них с присущей их возрасту обостренностью горело желание, они, тем не менее, нашли средство тушения огня в уроках, которые дало им хорошее образование, и таким образом утомили бушующее пламя и снизили накал страстей, — точно так же и тем, кто не заболел ни одной из обычно возникающих от негодного времяпрепровождения болезней, следует меньшая похвала, потому что они, будучи своей легкой участью обязаны природе и не сделав ни малейших волевых усилий, [просто] воспользовались [выпавшим на их долю] счастливым случаем, тогда как тем, у кого такая болезнь развилась и ведет наступление, [следует] большая похвала, если, конечно, они приняли ее вызов и проявляют и волю, и способность ее одолеть. (72) Ибо способность огромным напряжением сил преодолеть привлекательные соблазны наслаждения заслуживает той же похвалы, что и совершенные по своей воле праведные деяния. Поэтому если [в нас] нет ни одного из тех [качеств], на которые выпал счастливый жребий, но живут в нас болезни и недомогания, от которых следует избавиться, то давайте будем стараться опрокинуть их и низвергнуть; потому что это и есть «совершить над ними очищение» — признать, что, хотя они все еще пребывают и живут у нас в душе, мы не уступаем им, но, смело выходя навстречу всем им, продолжаем упорно отражать их натиск до тех пор, пока не изгоним их полностью и окончательно. (73) Что же ожидает [человека], не живущего соответственно воле Божьей, если не смерть души? Этот человек носит имя Мафусал, которое означает [как мы уже говорили] «отправление смерти». Вот почему он является сыном Мехиаеля (Быт. 4:18), человека, покинувшего свою собственную жизнь, которому послано умирание, более того — смерть души, то есть изменение ее под воздействием неразумной страсти. (74) Конечно, когда душа зачала эту страсть, она в тяжких муках рождает неизлечимые болезни и немощи, под влиянием которых она, извиваясь, смиряется и склоняется; ибо каждая из них давит на нее своей не-

переносимой тяжестью, так что она не в состоянии даже поднять голову. Все это получило имя «Ламех»: ведь оно означает «смирение», чтобы Ламех с полным соответствием оказался сыном Мафусала (Быт. 4:18) — низким и раболепным состоянием, происшедшим от смерти души, немощью, порожденной неразумным порывом.

(75) «И взял себе Ламех две жены: имя одной Ада, и имя второй Селла» (Быт. 4:19). Все, что берет себе человек негодный, достойно порицания в любом случае, поскольку оно запятнано намерением, которое невозможно смыть; и наоборот, добровольные деяния людей хороших все достойны похвалы. Поэтому в данном случае Ламех, выбирая себе жен, выбирает величайшее зло; тогда как, с другой стороны, берущие себе жен Авраам, Иаков и Аарон соединяются с благами, которые им приличествуют. (76) Ибо в случае Авраама говорится так: «Аврам и Нахор взяли себе жен; имя жены Аврамовой: Сара» (Быт. 11:29), в случае Иакова: «Встань, пойдя в Месопотамию, в дом Вафуила, отца матери твоей, и возьми себе жену оттуда, из дочерей Лавана, брата матери твоей» (Быт. 28:2), а в случае Аарона: «Аарон взял себе в жену Елисавету, дочь Аминадава, сестру Наассона» (Исх. 6:23). (77) Исаак и Моисей жен, конечно, берут, однако они берут их не самостоятельно, но об Исааке говорится, что он взял ее, когда вошел в жилище своей матери (Быт. 24:67), а Моисею тот человек, у которого он жил, отдает [в жену] свою дочь Сепфору (Исх. 2:21). (78) Различия между ними в повествовании Законодателя отмечены не случайно. Ибо для подвижников — людей, стремящихся вперед и совершенствующихся, — подтверждается свидетельством их добровольный выбор блага, чтобы даже само усилие их не осталось без награды; а тем, кто оказался удостоенным мудрости, не требующей ни преподавания, ни изучения, дано, без каких бы то ни было их собственных действий, принять Разум, как обрученную жену, из Божиих рук, и получить Знание, являющееся спутником жизни мудрецов. (79) Но отброшенный прочь от [вещей] человеческих, смиренный и низкопоклонничающий Ламех берет себе в качестве первой жены Аду, что означает «свидетельство», устроив для себя брак сам; ибо он думает, что первое благо для человека — плавное движение и скольжение ума по метким замыслам, когда ничто не препятствует ему в легком их достижении. (80) «Ибо что может быть лучше, — говорит он, — чем то, когда чьи-нибудь представле-

ния, намерения, догадки, стремления, вообще замыслы, идут, как гласит поговорка, ровными шагами, так чтобы продвигаться к цели не спотыкаясь, когда мысль засвидетельствована во всех вышеупомянутых частностях?» Я же, со своей стороны, причисляю человека к счастливым, если он, обладая безошибочным и метким суждением, направляет его на достижение только прекрасных целей; и моим учителем в этом является Закон, ибо Закон сам назвал Иосифа успешным — не во всех [вещах], но в тех, в которых Богу было угодно даровать успех (Быт. 39:2), — а дары Божии прекрасны все. (81) Но если человек своей природной одаренностью и подготовленностью воспользовался для достижения [целей] не только прекрасных и достойных, но и им противоположных, уподобляя тем самым друг другу вещи, глубоко между собой различные, — пусть он считается несчастным. Конечно, своего рода проклятием звучат слова в рассказе о [вавилонском] смешении языков, где говорится, что «не отстанут они от того, что задумали делать» (Быт. 11:6); ибо это поистине непоправимое несчастье для души — преуспевать во всех [вещах], которые она предпринимает, хотя бы и в самых постыдных. (82) Я же, со своей стороны, молился бы о том, что если бы я когда-нибудь вознамерился совершить какую-нибудь несправедливость, то чтобы эта несправедливость мне не удалась, и если вести жизнь, недостойную человека, то чтобы жить распущенной жизнью мне не удалось, и если жить дерзко и коварно, то чтобы совершенно не нашлось дерзости и коварства. Ведь и тем, кто решил воровать, или прелюбодействовать, или совершить убийство, несомненно, лучше увидеть, что каждое из этих намерений уничтожено и разрушено.

(83) Поэтому, о мысль, отвергни Аду, свидетельствующую об [успехе в] негодных делах и о которой в намерениях совершить каждое из них содержится свидетельство [как о пособнице]. Если же ты пожелаешь сделать ее сожительницей, то она принесет тебе величайшее зло, того же Иавала (Быт. 4:20), который означает «переменяющий»; ибо, если ты радуешься свидетельству обо всех [вещах], которые могут возникнуть, ты захочешь все крутить и вертеть, нарушая пределы, установленные вещам природой. (84) Весьма негодую на таких людей, предаёт их проклятию и Моисей, говоря: «Проклят нарушающий межи ближнего своего» (Втор. 27:17). «Ближним» и «находящимся рядом» он называет благо; ведь взлетать к небу, гово-

рит он, и за море плыть в поисках прекрасного не надо; ибо оно стоит неподалеку и находится рядом с каждым [человеком]. (85) И он, в высшей степени философским способом, разделяет его на три части: «Оно в устах твоих, — говорит он, — и в сердце твоём, и в руках твоих» (Втор. 30:11—14), — то есть в словах, в замыслах, в делах: ведь они являются частями блага, из которых оно составлено так, что отсутствие хотя бы одной из них не только делает целое несовершенным, но и вообще его разрушает. (86) Ибо какая польза в том, чтобы говорить вещи самые прекрасные, а замышлять и делать самые постыдные? Это путь софистов; ведь они, сплетая длинные речи о здравомыслии и стойкости, утомляют слух даже наиболее жаждущих внимать людей, но в принимаемых решениях и совершаемых в своей жизни поступках они, как обнаруживается, допускают грубые ошибки. (87) А какая польза в том, чтобы иметь правильные намерения и говорить при этом неуместные слова и совершать нелепые поступки, нанося словами вред тем, кто их слышит, а поступками — тем, кто оказывается их жертвой? Что же касается того, чтобы совершать прекраснейшие [вещи] без обдуманного намерения и словесного обоснования, то это опять достойно порицания: (88) ведь без них все это попадает в разряд невольных действий и никоим образом ни при каких заслугах не может быть похвально. Но если бы какому-нибудь человеку удалось, словно [струны] лиры, настроить все звуки блага на правильный лад и сделать речь созвучной мысли, а мысль — делу, то такой человек считался бы совершенным, с характером истинно гармоничным; поэтому человек, нарушающий границы прекрасного, справедливо и объявляется, и является проклятым.

(89) Пределы эти были установлены не тем творением, к которому мы принадлежим, но основаниями, которые предшествовали нам и всему земному и которые являются божественными; это и Закон ясно показал, возлагая на каждого из нас обязанность не подделывать монету добродетели, в следующих словах: «Не нарушай межи ближнего твоего, которую положили предки твои» (Втор. 19:14), а также в других [словах]: «Спроси отца твоего, и он возвестит тебе, старцев твоих, и они скажут тебе. Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов Адамовых, тогда поставил пределы народов по числу Ангелов Божиих. И стал Иаков, народ Его, частью Господа, Израиль стал наследственным уделом Его» (Втор.

32:7—9). (90) Так неужели и в самом деле, если я спрошу у родившего и воспитавшего меня отца или у тех, кто для него являются сверстниками, а для меня принадлежат к старшему поколению, каким образом разделил Бог народы, или рассеял, или расселил, они дадут мне твердый ответ, как будто они неотступно следовали за этим разделением? Конечно, нет; напротив, они скажут: «Мы тоже в молодом возрасте старательно расспрашивали своих родителей и даже еще более старых людей, но не узнали ничего определенного; ибо им нечему было нас научить, при том что сами они, в свою очередь, чтобы рассеять свое неведение, обращались к другим людям, тем, которых они считали знающими».

(91) В таком случае, отцом нашей души Законодатель, вероятно, называет истинный разум, а старцами — его приверженцев и друзей. Они первыми установили границы добродетели, и в их школу стоит пойти, для того чтобы под их руководством получить необходимые знания. А знать необходимо вот что: когда Бог разделял и отгораживал народы души, обособляя [народы] с одинаковой речью от тех, кто говорит на других языках, и поселяя их в разных землях, когда Он рассеял и отстранил от Себя детей земли, которых [Законодатель] называет «сыны Адамовы» — тогда установил Он границы потомков добродетели, соответственно числу ангелов; ибо сколько существует слов Божиих, столько же видов, или «народов», добродетели. (92) Каковы же уделы ангелов Его, и какова доля, доставшаяся по жребию Всевластителю и Правителю? Слугам, несомненно, принадлежат видовые добродетели, Правителю же — избранный род Израиля; ибо тот, кто видит Бога, влекомый непревзойденной красотой, оказывается причислен к доле Того, Кого он видит. (93) Как же, в таком случае, не порицать Иавала, чье имя в переводе на греческий язык означает «переменяющий» природы вещей или «переделяющий» их? Ведь он переиначивал [образы] здравомыслия, стойкости, справедливости и вообще добродетели, [образы] богоподобной красоты, и придавал им противоположные очертания безумия, невоздержности, несправедливости и всякого порока, стирая запечатленные прежде [образы]. (94) Ибо всегда [происходит так, что] наложение вторых печатей уничтожает оттиски, сделанные первыми. Что же касается Закона, то он настолько далек от того, чтобы благо позволять заменять злом, что даже не позволяет прекрасным заменять обречен-

тельное. При этом под «обременительным» он понимает не негодное, так как глупо [было бы] не бросить плохое ради приобретения лучшего, но утомительное и трудное, именно то, чему аттические писатели дали название, перенеся на первый слог ударение в [греческом] слове «порочное».

(95) Предписание же таково: «Из всего, что при счете проходит под жезлом, десятое должно быть посвящено Господу. Не должно разбирать, хорошее ли то, или худое, и не должно заменять его; если же кто заменит его, то и само оно и замен его будет святынею» (Лев. 27:32—33). Однако каким же образом плохое могло бы оказаться святынею? Но, как я уже сказал, подразумевается трудное, а не негодное, так что значение сказанного таково: в то время как совершенным благом является прекрасное, труд является несовершенным благодеянием. Поэтому, если ты приобретешь то, что совершенно, не стремись более к тому, что неполно. Если же в чрезмерном рвении ты пожелаешь продолжать трудиться, знай, что ты будешь казаться заменяющим одно другим, на самом же деле приобретешь их оба; ибо каждое из них, хотя и не уступает другому в достоинстве, само по себе не есть безусловная святыня.

(96) То, что вещь является святыней, должно подтверждаться тремя свидетелями: простым числом, воспитанием, совершенным числом. Вот почему сказано: «Из всего, что при счете проходит под жезлом, десятое есть святыня». Ведь то, что не удостоено счета, является мирским, а не священным, а то, что сосчитано, поскольку оно включено в счет, оно [тем самым] уже признано. Например, Закон говорит, что собранный Иосифом в Египте хлеб невозможно было сосчитать, а затем прибавляет: «Ибо не стало счета» (Быт. 41:49), — так как пища, поддерживающая тело и египетские страсти, вообще не достойна того, чтобы быть сосчитанной. (97) Далее, жезл есть символ воспитания; ибо человек не может принять близко к сердцу внушение и наставление, если не будет пристыжен и не понесет за некоторые [свои проступки] телесного наказания. А число десять есть залог совершенствования путем постепенного движения вперед, и справедливо первенцев от этого совершенствования принести в жертву Тому, Кто нас составил, воспитал и исполнил наши надежды. (98) Пусть достаточно будет того, что уже сказано о человеке, переменяющем и подделывающем первоначальную монету, которого к тому же [Законодатель] называет отцом живущих в шатрах

скотоводов (Быт. 4:20). Скот, в данном случае, — это, конечно, неразумные чувства, а скотоводы — любители наслаждений и любители страстей, дающие этим [неразумным чувствам] в качестве пищи внешние чувственно воспринимаемые [предметы] и значительно отличающиеся от пастухов. Ибо последние, подобно правителям, наказывают питомцев, живущих дурно, а первые, подобно принимающим гостей хозяевам, щедро снабжают их пищей и позволяют чувствовать безнаказанность [при совершении] плохих поступков; ибо неизбежно вслед за этим тотчас же рождается надменность, дочь сытости и алчности. (99) В таком случае, человек, переиначивающий и переделывающий все прекрасное, очевидно, является отцом тех, кто стремится ко всему бездушному и воспринимаемому только чувствами. Ибо если бы он избрал своей целью бестелесные природы, относящиеся к области умопостигаемого, то он остался бы в пределах, определенных предками, [в тех пределах], которые они определили из-за добродетели, каждому ее виду придав свойственные ему очертания.

(100) Братом Иавала, говорит нам Законодатель, был Иувал (Быт. 4:21); и означает это «склоняющий то в одну, то в другую сторону», символически же это обозначает произнесенное слово — ведь произнесенное слово по своей природе является братом мысли. Это имя весьма подходящим образом дано [Законодателем] высказыванию ума, переделывающего вещи, ибо ему свойственно также некоторым образом колебаться между двумя направлениями, опускаясь и поднимаясь, словно на весах, или качаясь из стороны в сторону, подобно ладье в море под ударами огромных волн; ведь глупый человек не умеет говорить что-нибудь определенное или обоснованное. (101) Моисей же считает, что не надо сворачивать ни направо, ни налево, ни вообще в пределы земного Едома, но проходить средней дорогой, которую он вполне законно называет царской (Числ. 20:17). Ибо, так как Бог есть первый и единственный Царь вселенной, и дорога, к Нему ведущая, поскольку она принадлежит Царю, справедливо называется царской. Эту дорогу и считай философией, однако не той философией, которой занимается склонное к софистике сообщество современных людей, — ибо они, выучившись искусство речей направлять против истины, это мошенничество назвали мудростью, жалкому созданию присвоив божественное имя, — нет, но той философией, которую в упорной борьбе

отстаивал древний отряд подвижников, отвергавший мирные чары наслаждения и с изящной суровостью предававшийся изучению прекрасного.

(102) Эту в самом деле царскую дорогу, которая, как мы сказали, есть истинная и подлинная философия, Закон называет «изречением» и «словом» Божиим. Ибо написано: «Не отступишь от слова, которое заповедую тебе сегодня, ни направо, ни налево» (Втор. 28:14). Таким образом, ясно доказано, что слово Божие тождественно царской дороге, если [Законодатель] считает их синонимами и побуждает нас к тому, чтобы мы, не отклоняясь ни от царской дороги, ни от слова Божьего, с прямой мыслью шли по ведущему прямо пути — срединной наезженной дороге.

(103) «Иувал этот, — говорит он, — есть отец, изобретший псалтерион и кифару» (Быт. 4:21). Совершенно справедливо называет он звучащее слово отцом музыки и всех музыкальных инструментов: ведь природа, создав для живых существ голосовой орган как самый главный и самый совершенный [музыкальный] инструмент, сразу же одарила его всеми созвучиями и разными видами мелодий, с тем чтобы заранее был изготовлен образец для тех музыкальных инструментов, которые впоследствии будут созданы искусственно. (104) Ибо подобно тому, как наше ухо природа, [вращая его на своем станке и] чертя круги внутри кругов, меньшие внутри больших, сделала сферическим, чтобы приближающийся к нему звук не ускользал, рассеиваясь вокруг, но чтобы то, что слышится, собиралось этими кругами, заключалось внутрь и, как бы просачиваясь сквозь них, перетекало в приемные отделы управляющего органа — именно оно, сразу отметим, было образцом для театров, которые можно видеть в процветающих городах, ибо устройство театров, если смотреть сверху, воспроизводит внешний вид уха, — точно так же природа, создав живые существа, настроила их дыхательное горло словно музыкальную гамму, сочетая энгармонические, хроматические и диатонические лады в соответствии с обширным разнообразием мелодий, построенных на больших или меньших интервалах между звуками, и таким образом соорудила образец всякого музыкального инструмента. (105) В самом деле, всем тем мелодичным звукам, которые издают флейты, лиры и другие струнные и духовые инструменты, настолько же далеко до музыки, исходящей от соловьев или лебедей, насколько копии и подража-

нию далеко до подлинника, тленному виду до нетленного рода. А с музыкой человеческого голоса, конечно, ничто иное сравниться не может, так как она обладает выдающимся даром, за который ценится [так высоко], — членораздельной ясностью. (106) Ибо, в то время как остальные виды [живых существ], используя голосовые модуляции и последовательную смену высоты звуков, услаждают только слух и ничего более, человек, будучи от природы наделен способностью произносить членораздельные звуки как в речи, так и при пении, притягивает к себе и слух, и ум, первое очаровывая мелодией, внимание второго привлекая [высказываемыми] мыслями. (107) Ибо подобно тому, как музыкальный инструмент, вложенный в руки не обученного музыке человека, издает нестройные звуки, а в руках музыканта, вследствие присущего тому мастерства, звучит в лад, точно таким же образом и речь, приводимая в движение негодным умом, нескладна, но если она приводится в движение умом серьезным, то оказывается весьма стройной. (108) Кроме того, лира или что-либо ей подобное, до тех пор пока по ней кто-нибудь не ударил, пребывает в покое; речь, в свою очередь, тоже, если по ней не ударило управляющее начало, по необходимости хранит молчание. Более того, как инструменты перестраивают в соответствии с бесчисленными сочетаниями разнообразных видов [исполняемых ими] мелодий, точно так же и речь, являясь своего рода звучащим в согласии с вещами толкователем их, получает бесконечные видоизменения. (109) Ибо кто стал бы одинаковым образом беседовать с родителями и с детьми, будучи по природе рабом первых, для вторых же, в силу их происхождения, являясь господином? Кто стал бы [говорить одним и тем же образом] с родными братьями и с двоюродными, или, вообще, с близкими родственниками и с дальними? с близкими себе людьми и с людьми чужими, или с согражданами и с чужеземцами; с людьми, не в малой или допустимой степени отличающимися [друг от друга] по природе и по возрасту? Ибо со стариком надо говорить по-иному, чем с юношей, и опять, со знатным человеком — по-иному, чем с человеком незначительным, и [точно так же обстоит дело] с богатым и с бедным, с человеком, исполняющим должность, и с частным лицом, со слугой и с хозяином, а также с женщиной и мужчиной, с человеком не сведущим [в искусстве] и со знатоком. (110) Впрочем, к чему составлять перечень бесчисленных разновидностей тех лиц,

при обращении к которым наша речь принимает то один облик, то другой? К тому же отпечаток своих отличительных черт на нашу речь накладывают и предметы беседы; ибо [предметы] великие и малые, или многочисленные и немногочисленные, или частные и общественные, или священные и обыденные, или древние и современные она не стала бы излагать одним и тем же стилем, но стилем, согласующимся в каждом случае с их соответственно количеством, достоинством и величию, то поднимаясь до возвышенного тона, то снова сжимаясь и сдерживаясь. (111) Но точно так же, как лица и обсуждаемые предметы, видоизменения в нашу речь вносят и причины происходящих [вещей], и те способы, по которым каждая из них происходит, а кроме того, еще, конечно же, время и место, без которых ни одна вещь не возможна. Поэтому совершенно правильно об Иувале, человеке, склоняющем [тон и ход] речи то в одну, то в другую сторону, говорится как об отце псалтериона и кифары, а следовательно, и всей музыки, поскольку под частью подразумевается целое, как уже было показано.

(112) Итак, потомство Ады и саму ее, кто она есть, мы описали. Теперь давайте рассмотрим другую жену Ламеха, Селлу, а также ее потомков. «Селла» в переводе означает «тень» и является символическим обозначением телесных и внешних благ, которые в действительности ничем не отличаются от тени. Разве не является тенью красота, увядающая после кратковременного цветения? А сила и телесная крепость, которые разрушает любая случайная болезнь? А органы чувств со всей их остротой восприятия, которой какое-нибудь зловонное выделение [организма] может создать препятствие, или старость, неизбежная и общая для всех нас болезнь, притупляет до полного бесчувствия? И, помимо всего прочего, разве богатство, и слава, и должности, и почести, и все те внешние вещи, которые считаются благами, — все это не тень? (113) Надо свою мысль постепенно, как по ступеням, возводить к тому положению, в котором заключается начало [решения] всего вопроса. В Дельфы некогда приходили люди из числа тех, кого называют знаменитыми, и оставили там посвященные надписи с упоминанием о своей счастливой жизни. Впоследствии они, подобно недолговечным картинам, не только растаяли с течением времени, но и окончили свою жизнь среди крутых поворотов судьбы, а некоторые из них были как

будто сметены внезапно нахлынувшим потоком наводнения и навсегда исчезли из виду.

(114) От этой тени и ее мимолетных сновидений рождается сын, получивший имя Фовел (Быт. 4:22); оно означает «вся целиком». Ибо в действительности те, кто получил богатство и здоровье, это ставшее у людей поговоркой составное благо, считают, что приобрели себе вообще все [вещи]. (115) А если им еще к тому же достанется какая-нибудь дающая независимую власть должность, они, надувшись и воспарив под облака от пустого самомнения, забыв самих себя и то, из какой тленной материи они сотворены, думая, что на их долю выпала природа, устройство которой представляет собой нечто большее, чем [устройство] человеческой [природы], и в своей надменности самих себя превознося [воздаваемыми] почестями, [открыто] обожествляют себя. Ведь уже и до настоящего времени некоторые, например, осмелились утверждать, что не знают истинного Бога (Исх. 5:2), в своем чрезмерном увлечении телесными и внешними вещами забыв о том, что они всего лишь люди.

(116) Тщательно описывая каждого из них, [Законодатель] далее говорит, что этот человек «был ковачом всех орудий из меди и железа» (Быт. 4:22). Ибо душа человека, целиком занятого либо телесными удовольствиями, либо материями внешних предметов, подвергается, как на наковальне, постоянной ковке вожделениями с их долгими замахами и гулками ударами. Всегда и всюду ты можешь увидеть, как те, кто более всего любит свое тело, расставляют сети и силки, чтобы поймать то, к чему они стремятся; [ты можешь увидеть,] как тех, кто любит деньги и славу, неистовое стремление к этим вещам посылает на края земли и за море и как они своими безграничными желаниями, словно сетями, тянут к себе отовсюду плоды всех уголков земли, пока от чрезмерного усилия крайнее напряжение не оканчивается разрывом и противоположно направленный рывок не швырнет тянущих на землю вниз головой. (117) Все эти люди являются творцами войны, почему и говорится, что они обрабатывают железо и медь, посредством которых ведутся войны. Ибо всякий, кто смотрит в корень, обнаружит, пожалуй, что величайшие раздоры, как между отдельными мужами, так и между целыми городами, и в древности возникали, и сейчас продолжают, и будут происходить впредь либо из-за женской красоты, либо из-за денег, либо из-

за славы, либо из-за почестей, либо из-за власти, либо ради какого-нибудь приобретения, либо, говоря вообще, ради получения всех тех преимуществ, которые имеют отношение к телу и внешним вещам; (118) но ради образованности и добродетели, являющихся благами ума, [то есть] лучшей части нашего существа, еще никогда ни один чужестранец и ни один соплеменник войны не начинал; ибо это вещи по природе мирные, и при их господстве можно увидеть и соблюдение законов, и устойчивое состояние общества, и все прочие прекраснейшие вещи, [но увидеть их можно только] зоркими очами души, а не мутным телесным зрением; ибо телесное зрение видит лишь наружную сторону, тогда как глаз ума, проникая внутрь и углубляя свой взор, ясно видит то, что скрыто в самом сердце.

(119) А возникают все волнения и распри среди людей почти всегда не из-за чего-либо иного, как из-за того, что в действительности является тенью. Ибо Законодатель назвал изготовителя военного оружия, меди и железа, Фовела, сыном Селлы, тени, основывая свою философию не на словесных ухищрениях, но на непревзойденной красоте мыслей. Он ведь понимал, что всякое войско, будь оно морским или сухопутным, выбирает величайшие опасности ради телесных наслаждений или ради изобилия внешних вещей, из которых, как свидетельствует подвергающее все испытанию время, ни одна не является надежной или устойчивой; ибо они подобны теням, которые напоминают лишь очертания поверхности твердых предметов и исчезают сами собой.

(120) Сестрой Фовела, говорится далее, была «Ноема» (Быт. 4:22), означающая «тучность»; ибо, когда тем, кто преследует телесное довольство и материальные предметы, о которых я уже говорил, удастся получить то, к чему они так сильно стремятся, они вслед за этим становятся тучными. Я, со своей стороны, такого рода тучность полагаю не силой, а слабостью, ибо она учит нас уклоняться от воздания почестей Богу, а это и есть самая главная и самая лучшая способность души. (121) А свидетель тому — Закон, говорящий в большей песни так: «Утучнел, отолстел и разжирел; и оставил он Бога, создавшего его, и забыл Бога, Спасителя своего» (Втор. 23:15). Ибо, действительно, уже не помнят более о Вечном те, для кого жизнь расцвела благодаря счастливому случаю; они счастливый случай считают богом. (122) Вот почему и Моисей также

свидетельствует об этом, побуждая вести войну с противоположными мнениями; ибо он говорит: «Благоприятный случай удалился от них, а с нами Господь» (Числ. 14:9). Следовательно, Божественное слово живет и ходит среди тех, у кого в почете жизнь души, тогда как те, кто ценит жизнь, проводимую в удовольствиях, полагаются на удобный случай, быстротечный и обманчивый. Эти, таким образом, все больше опухая от расслабляющей тучности и наслаждения, раздуваются, пока не лопнут; но те, кто тучнеет мудростью, питающей любящие добродетель души, обладают твердой и непоколебимой силой, указанием на которую является тук всякого приносимого в жертву животного, который сжигается вместе с жертвой всежжения. (123) Ибо Моисей говорит: «Весь тук навеки подношение Господу» (Лев. 3:16—17), — показывая этим, что богатство мышления относится к дарам Божиим и принадлежит Ему, и поэтому достигает бессмертия; тогда как богатство тела и внешних предметов возводится к счастливому случаю, занявшему место Бога, и по этой причине очень быстро теряет силу.

(124) Итак, по вопросу о женах Ламеха и о его потомках объяснений, я думаю, дано достаточно; давайте рассмотрим то, что можно назвать новым рождением коварно убиенного Авеля. «Познал, — говорится, — Адам Еву, жену свою, и она зачала и родила сына, и нарекла ему имя: Сиф, говоря: Бог поднял мне другое семя вместо Авеля, которого убил Каин» (Быт. 4:25). Сиф означает «орошение». (125) Таким образом, подобно тому, как семена и растения на земле, если их поливать, увеличиваются и растут и становятся плодородными, а если их лишить притока воды, то они засыхают, точно так же и душа — и это вполне очевидно, — когда ее питают сладким напитком мудрости, тянется вверх и совершенствуется. (126) Орошение же есть, с одной стороны, действие орошающего, а с другой стороны, оно есть восприятие этого действия орошаемым. Разве не сказал бы какой угодно человек, что каждое из чувств орошается умом, словно источником, и что он расширяет и распространяет их способности, как вода свое русло? Ведь ни один здравомыслящий человек не сказал бы, например, что видят глаза, но сказал бы, что ум посредством глаз; или что слышат уши, но что с их помощью ум; или что обоняют ноздри, но что управляющий орган, используя их.

(127) Вот по этой причине и в Книге Бытия говорится: «Источник поднимался из земли и орошал все лице земли» (Быт.

2:6). Ибо, так как Природа выделила чувствам отборнейшую часть всего тела — «лицо», поднимающийся от управляющего органа источник, разветвляясь по многим направлениям, посылает некоторые, так сказать, водоводы вверх до самого лица и по ним переправляет требуемые способности каждому из органов чувств. Точно таким же образом и слово Божие орошает добродетели; ибо оно есть начало и «исток» прекрасных деяний. (128) Законодатель выражает это в следующих словах: «Река выходит из Едема для орошения рая. Затем она разделяется на четыре начала» (Быт. 2:10). Ибо есть четыре основных добродетели: разумность, храбрость, воздержанность, справедливость. Из них каждая есть правительница и царица, и тот, кто их приобрел, уже тем самым стал правитель и царь, даже если у него нет никаких материальных запасов. (129) Ибо выражение «разделяется на четыре начала» имеет в виду не разрозненность добродетелей, а принадлежащие им господство и власть. Они [добродетели] выросли из Божественного слова, как из единого корня, и это слово уподобляется реке из-за непрерывного и постоянного течения вечно свежих слов и учений, которыми оно питает и взращивает любящие Бога души.

(130) А тому, каковы они [эти души], он постепенно обучает нас от начала и до конца, извлекая наставления из обыденной жизни. Ибо он показывает нам, как Агарь наполняет водой мех и поит отрока — а Агарь представляет несовершенное образование, будучи служанкой Сарры, представляющей совершенную добродетель, — и это в высшей степени подходящий пример. Ведь, когда несовершенное образование, дойдя до глубин знания, которое названо колодезем, зачерпнет в свою душу, как в сосуд, тех учений и умопостроений, которые оно ищет, оно считает правильным кормить ребенка тем, чем само было вскормлено. (131) А отроком он называет только что начавшую страстно стремиться к обучению душу и теперь оказавшуюся некоторым образом вовлеченной в учебу, почему этот мальчик, возмужав, и становится софистом, которого Законодатель называет «лучником»; ибо какое бы утверждение он ни поставил перед собой, словно цель, он мечет в него доказательства, как стрелы, без промаха.

(132) А Ревекка, как обнаруживается, орошает своего ученика не постепенным продвижением, но совершенством. Как — расскажет сам Закон. Девушка, говорит он, была прекрасна ви-

дом, дева, которой не познал муж. Она сошла к источнику, наполнила кувшин свой и пошла вверх. И побегал раб навстречу ей, и сказал: «Дай мне испить немного воды из кувшина твоего». Она сказала: «Пей, господин мой». И тотчас спустила кувшин свой на руку свою, и напоила его. И когда напоила его, сказала: я стану черпать и для верблюдов твоих, пока не напьются все. И тотчас вылила воду из кувшина своего в поило, и побежала опять к колодезю, и начерпала для всех верблюдов его. (Быт. 24:16—20). (133) Кто не восхитился бы такой тщательностью Законодателя во всех [мелочах]? Он сказал, что Ревекка — дева, и притом весьма прекрасная дева, потому что добродетель по своей природе неподдельна, бесхитростна и незапятнанна, и к тому же единственная из всего, что сотворено, является одновременно и благой, и прекрасной; именно от нее и произошло стоическое учение о том, что только прекрасное является благом. (134) Из добродетелей же одни всегда были девственными, другие перешли к девственности от женского состояния, подобно Сарре: «Ибо перестало происходить у нее обыкновенное у женщин» (Быт. 18:11) — в то время, когда она начинает носить во чреве счастливое продолжение рода — Исаака. А вечную девственницу, как он говорит, вообще не познает ни один муж. Ибо, в действительности, никому из смертных не позволено запятнать нетленную природу, да даже и ясно понять, какова она; а если и сможет познать, то постоянно остерегается ее и ненавидит. (135) По этой причине он, как настоящий философ, показывает Лию ненавидимой (Быт. 29:31); ибо кого привлекают чары наслаждений, связанных с Рахилью, то есть чувственным восприятием, тех не выносит Лия, находящаяся вне страстей; именно по этой причине они, подвергаясь осуждению с ее стороны, ненавидят ее. Но для Лии отчуждение от того, что возникло, стало причиной близости к Богу, и она, восприняв от Него семена мудрости, страдает в родовых муках и производит на свет прекрасные и достойные породившего их отца мысли. Так что если ты тоже, о душа, по примеру Лии отвергнешь смертное, ты неизбежно обратишься к Нетленному Сущему, и Он прольет на тебя потоки прекрасного из всех его источников.

(136) Итак, Ревекка, говорит он, «сошла к источнику наполнить кувшин свой, и пошла вверх». Ибо откуда ум, жаждущий здравого смысла, вероятно, можно наполнить, кроме как из мудрости Божией, этого неиссякающего источника, нисхож-

дение к которому равнозначно восхождению в соответствии с некоей отличающей истинного ученика особенностью? Ибо тех, кто спускается от пустого самомнения, ждет учение добродетели, которое подхватывает их и, прославляя, возносит ввысь. Именно по этой причине, как мне кажется, Бог говорит Моисею: «Пойди, сойди, потом взойди» (Исх. 19:24), — подразумевая, что всякий, кто [правильно] измеряет свою собственную ничтожность, заслуживает более высокой оценки у тех, кто может судить об истине. (137) И весьма замечательно, что Агарь приносит к колодцу мех, тогда как Ревекка — кувшин; потому что та, которая входит в круг приверженцев школьного образования, нуждается как бы в неких телесных сосудах чувственного восприятия — глазах, ушах — для усвоения плодов науки; ибо для любящих учиться наука полезна тем, что они многое видят и о многом слышат; но та, которая исполнена неразбавленной мудрости, вообще не нуждается в каком бы то ни было кожаном сосуде — ибо она, влюбленная в духовные [предметы], научилась при помощи разума сбрасывать с себя тело, представленное здесь мехом для воды, — ей нужен всего лишь кувшин, который есть символ сосуда, содержащего в себе многоструйный, как [любящаяся из кувшина] вода, управляющий орган. А случилось ли этому сосуду быть сердцем или же мозгом, пусть о том рассуждают знатоки. (138) Таким образом, любознательный человек, увидев, что она почерпнула из мудрости — этого Божественного источника — [все возможные] знания, бежит к ней и, добежав, умоляет утолить его жажду образования. Она же, усвоившая самый важный из всех уроков — щедрое великодушие, тотчас протягивает ему воду мудрости и приглашает выпить все до дна, называя еще при этом раба «господином». Вот в этом и заключается самая главная истина, потому что только мудрец свободен и является правителем, даже если над его телом имеют власть десять тысяч владык. (139) И конечно же, вполне правильно она в ответ на его слова: «Дай мне испить немного воды» — не говорит соответствующим просьбе образом: «Я напою тебя», но говорит: «Пей». Ибо это выражение показывало, что она представляет Божественное изобилие, пролившееся для всех достойных и способных им наслаждаться, тогда как сказать «Я напою тебя» означало бы, что она собирается его учить; но всякое самовосхваление добродетели чуждо.

(140) Далее он весьма искусно описывает поведение учи-

тельницы, желающей принести [ученикам] пользу. «И тотчас, — говорит он, — спустила кувшин свой на руку свою». Словом «тотчас» выражено ее стремление к совершению добрых дел, возникающее от такого образа мыслей, из которого чуждая ему зависть полностью изгнана; а словами «спустила кувшин свой на руку свою» — внимательное и благосклонное отношение учителя к своему ученику. (141) Ибо учителя, старающиеся свои уроки сообразовывать со своим собственным превосходством, а не со способностями своих учеников, являются глупцами, не понимающими, сколь велика разница между уроком и показом. Ибо человек, делающий показ, в полной мере использует богатый урожай достигнутого им мастерства и выносит на всеобщее обозрение то, над чем он беспрепятственно трудился дома в течение длительного времени, подобно тому как это делают со своими произведениями художники или ваятели, в погоне за похвалой толпы; в свою очередь, человек, приступающий к преподаванию, смотрит, словно хороший врач, не на необъятность своей науки, но на силу пациента, и применяет не все [те средства], которые предоставляет ему его знание — ибо число их бесконечно, — но, догадавшись, что необходимо больному, предпочитает избегать как избытка, так и недостатка.

(142) Вот почему и Моисей где-то в другом месте говорит: «Дай взаймы нуждающемуся, смотря по его нужде, в чем он нуждается» (Втор. 15:8), — уча нас второй частью предложения, что мы не должны всем отдавать все, но соответственно потребности тех, кто в чем-то нуждается; ибо нелепо давать якорь, или весло, или руль земледельцу, или же плуг и мотыгу — кормчему, или лиру — врачу, а музыканту — хирургические инструменты; так же как и страдающим от жажды приносить роскошную пищу, а голодным — много неразбавленного вина следует для того только разве, чтобы показать одновременно и наш достаток, и нашу ненависть к людям, превращая несчастья других людей в забаву.

С видом оказываемой помощи связано и ее количество; это сделано для соблюдения правильного соотношения, весьма полезной вещи; ибо разумное правило говорит: «Давай не столько, сколько ты можешь, но сколько способен принять нуждающийся». (143) Или ты не видишь, что даже Бог приносит предсказания не в соответствии с величиим Своего собственного совершенства, но всякий раз сообразуясь со способ-

ностью тех, кому Он намерен оказать благодеяние? Да и кто смог бы вынести силу слов Божиих, превосходящих [возможности] какого бы то ни было восприятия слухом? Кажется, наиболее правдиво это выразили те, кто говорит Моисею: «Говори ты с нами, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть» (Исх. 20:19), — ибо они почувствовали, что нет у них такого органа слуха, который мог бы быть пригоден в том случае, когда Бог дает законы всему Своему народу. (144) И конечно, если бы Он пожелал показать принадлежащие Ему богатства, их не вместила бы вся земля, даже если бы и море сделалось сушей; разве только мы станем считать, что выпадение дождей и [наступление] прочих природных [явлений] происходит в соответствии с установленным круговоротом времен года, а не длится непрерывно, по причине их скудости и недостатка, а не ради заботы о тех, кто в них нуждается и кому непрерывное вкушение подобных даров скорее причинило бы вред, чем принесло пользу.

(145) Вот почему Он свои предшествующие милости, прежде чем получившие их насытятся и возгордятся, всякий раз приостанавливает и, отложив их на будущее, вместо них посылает другие, а вместо других — третьи, и всякий раз новые вместо прежних, иногда отличающиеся друг от друга, а иногда и те же самые. Ибо творение никогда не пребывает без Божиих милостей — так как [в этом случае] оно непременно погибло бы, — но оно не может выдержать их обильного и разнообразного потока. И поэтому, желая, чтобы оказываемые Им милости приносили нам пользу, все, что Он дает, Он соотносит с силой тех, кто получает. (146) Поэтому Ревекку надо похвалить также за то, что она, следуя указаниям Отца и спустив сосуд с мудростью — кувшин — с более высокого положения на руку свою, дает ученику столько учения, сколько он способен взять. (147) Вместе с другими ее [чертами] я поражен также ее щедростью. Ведь, хотя у нее попросили немного, она дает много, до тех пор, пока всю душу ученика не наполнит глотками глубоких исследований. Ибо мы читаем: «И напоила его, пока он не перестал пить», — образец учения о любви к людям, в высшей степени достойный восхищения; ибо, если кому-то случится испытывать нужду во многих [вещах], и он, подойдя к нам, из-за чувства стыда попросит немного, давайте дадим ему не только то, что он называет, но и то, о чем он умалчивает и в чем действительно нуждается.

(148) Но для совершенного наслаждения ученику недостаточно просто лишь понимать все те наставления, которые дает учитель; ему еще необходима память. Именно потому [Ревекка], проявляя свою щедрость, после того как напоила раба, обещает набрать воды и для его верблюдов, которые, я утверждаю, символизируют память; ибо это животное жует жвачку, размягчая свою пищу, а кроме того, когда, опустившись на колени, примет на себя тяжелейшую ношу, оно вслед за тем с удивительной бодростью легко встает на ноги. (149) Точно так же и душа любознательного человека, когда на нее возложат бремя исследований, не становится более согбенной, но поднимается, радуясь; а от повторения и, так сказать, пережевывания первоначально заложенной [умственной] пищи [у нее] возникает способность запоминать исследованные предметы. (150) Так вот, когда она увидела, какой восприимчивой к добродетели является природа этого раба, она вылила в поилку все содержимое своего кувшина, то есть все знание учителя влила в душу ученика. Ибо в отличие от софистов, которые одновременно из корыстных побуждений и из зависти, увеча природу своих учеников, умалчивают о многом из того, что они должны им сказать, сохраняя таким образом для себя возможность получать деньги в будущем, (151) добродетель — вещь щедрая, любящая делать дары, без промедления оказывающая помощь, как говорится, и рукой, и ногой, и всей своей силой. Итак, излив все свои знания в ум ученика, словно в хранилище, она опять идет к колодцу черпать воду, к неиссякающей мудрости Божией, чтобы ученик и <прежде изученное> прочно закрепил посредством памяти, и был напоен знанием о других, более новых [предметах]; ибо безгранично богатство мудрости Божией, и вслед за прежними побегам оно дает новые, так что никогда не прекращает молодеть и процветать. (152) Вот почему все, кто вообразили, что они достигли предела в какой-либо науке, являются совершенными глупцами; ибо то, что кажется близким к цели, отстоит от нее чрезвычайно далеко, так как никто из когда-либо живших [людей] не был совершенным в каком бы то ни было предмете: ему недостает до совершенства столько, сколько маленькому мальчику, только что начавшему учиться, до наставника, уже ставшего седым как от возраста, так и от умудренности в своем ремесле.

(153) Надо нам также отыскать причину того, что раба она

поит [водой] из источника, а верблюдов — из колодца. Объяснение этому заключается, по всей вероятности, в следующем: вода и в том, и в другом случае одна и та же, *** священное слово, дающее глотки знаний, колодец же сроден памяти; ибо то, что к настоящему времени уже находится в глубине, извлекается наверх, словно из колодца, посредством припоминания. (154) Поэтому мы должны одобрять таких людей за счастливую природу, выпавшую им на долю; но есть некоторые из подвижников, для которых ведущую к добродетели дорогу, представлявшуюся сначала суровой, крутой и трудной, всеблагодетельный Бог сделал впоследствии наезженной, горечь труда превратив в сладость. А каким образом Он ее превратил, мы покажем. (155) Когда Он вывел нас из Египта, то есть из телесных страстей, мы, идя по дороге, лишенной наслаждения, расположились лагерем в Мерре — месте, в котором нет питьевой воды, вся она горькая (Исх. 15:23); ибо удовольствия, получаемые посредством глаз и ушей, а также посредством живота и находящихся за ним [органов], все еще были свежи в нашей памяти и сильно прельщали нас своими отзвуками. (156) Поэтому всякий раз, когда мы хотели окончательно от них освободиться, они тянули в обратную сторону, привлекая нас к себе, обвиваясь вокруг нас и упорно продолжая действовать на нас своими чарами, так что мы, уступив их непрерывным усилиям приручить нас, стали чуждаться труда, казавшегося очень горьким и неприятным, и уже собирались отправиться обратно в Египет, прибежище распутной и невоздержной жизни, [и, конечно, отправились бы], если бы Спаситель не сжалился [над нами] и, опережая нас, не бросил в нашу душу, словно сладкую приправу, подслащивающее дерево (ср. Исх. 15:25), произведя любовь к труду вместо ненависти к труду; (157) ибо Он, будучи Создателем, знал, что для нас невозможно одержать верх над чем бы то ни было, если нам не будет присуща горячая любовь [к такому усилию]. Поэтому все, чем занимаются люди без особого к тому расположения, не получает подходящего завершения; полный успех достигается тогда, когда им присущи любовь и чувство неразделимого единства с предметом желания.

(158) Это пища души подвижнической — считать труд не горьким, но в высшей степени сладостным; отведать ее позволено не всем, но лишь тем, у кого золотой телец, кумир египтян, [то есть] тело, сожженный и измельченный, рассеян по

воде. Ибо в священных книгах говорится, что «Моисей, взяв тельца, сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал ее пить сынам Израилевым» (Исх. 32:20). (159) Ибо человек, любящий добродетель, будучи воспламенен сияющей внешностью прекрасного, сожигает телесные наслаждения, затем изрубает и измельчает их с помощью использующего разделение разума, и таким способом учит, что здоровье, или красота, или точность восприятий, или вполне здоровое состояние, включая крепость и мышечную силу, относятся к телесным благам, а между тем всему этому [наряду с другими] причастны также люди отвратительные и проклятые; тогда как, будь они действительно благами, ни к чему из них ни один негодный человек не был бы причастен. (160) Но эти люди, даже если они совершенно негодные, имеют свою долю в таких вещах, являясь, по крайней мере, человеческими существами и будучи, таким образом, причастными той же самой природе, что и хорошие люди. В действительности, однако, даже наиболее дикие из зверей в большей степени наслаждаются этими благами, если только эти вещи действительно являются благами, чем те, кто наделен разумом. (161) Ибо какой атлет смог бы сравняться в мощи с быком или в силе со слоном? Какой бегун сравнился бы в быстроте ног с собакой или с зайцем? Ведь самый зоркий из людей, если его зрение сравнить со зрением ястребов или орлов, просто близорук. Что касается слуха или обоняния, то в этом бессловесные твари, конечно, значительно превосходят нас, так что даже осел, который считается самым глупым среди животных, если бы его подвергли сравнению, мог бы доказать, что наш слух является глухотой, а собака своим превосходством в остроте обоняния показала бы, что нос в человеческом теле — орган излишний; ибо действие ее нюха простирается на столь далекое расстояние, что соперничает в этом с глазами. (162) Впрочем, к чему растягивать речь, углубляясь в каждый отдельный пример? Ведь в этом давно согласны самые уважаемые ученые древности, которые утверждали, что для животных природа является матерью, а для людей — мачехой, так как заметили телесную слабость последних и во всех отношениях превосходящую силу первых. Поэтому совершенно справедливо человек, знающий в этом толк, искрошил тельца, то есть, разделив его на части, показал, что все выгоды, касающиеся тела, далеко отстоят от истинного блага и нисколько не отличаются от рассеянных по

воде [пылинок]. (163) Вот почему в повествовании отмечено также и то, что стертый в прах телец был рассеян по воде, как символ того, что ни один подлинный росток блага в тленной материи никогда не сможет прорасти. Ибо подобно тому как семя, будучи брошенным в воды реки или моря, не смогло бы проявить присущих ему свойств, — потому что если оно не схватится цепко своими корнями, словно якорями, за какой-нибудь неподвижный клочок земли и таким образом не закрепится в нем, то для него невозможно ни дать росток, даже едва поднимающийся над поверхностью, не говоря уже об очень высоком, ни принести плоды, когда придет пора, ибо обильный и бурный поток воды смоем его и предупредит действие всех заключенных в нем [растительных] сил, — точно таким же образом все те преимущества сосуда души, о которых произносят речи [ораторы] и слагают песни [поэты], прежде чем они смогут проявить свою сущность, разрушаются из-за непрерывного течения телесной материи. (164) Ибо каким образом наступали бы болезни, старость и полное разложение, если бы не происходил постоянный отток течений, приносимых в наше созерцание разумом? Поэтому Священный Вождь считает необходимым орошать наши мысли этими [течениями], сжигая [наши] наслаждения, стирая в мелкий и ненужный прах и уничтожая весь состав телесных благ, убеждая нас в том, что ни от одного из них никогда не выросло и не расцвело ничто истинно прекрасное, точно так же, как не выросло из семян, рассеиваемых по воде.

(165) Но быки, бараны и козлы, которых почитает Египет, а также все прочие созданные из тленной материи предметы поклонения, считаются богами лишь на основании [распространенной] молвы, на самом деле не будучи ими; все они называются этим именем ошибочно. Ибо те, кто считает жизнь трагедией, [разыгрываемой для] выживших из ума стариков, запечатлевают в еще нежных душах юношей ложные представления, используя их чуткие уши в качестве своих помощников, и, наполнив их [слух] бессмыслицей мифов до такой степени, что она прочно вселяется в их ум, принуждают людей, никогда не становящихся по образу мыслей мужчинами, но всегда остающихся женоподобными, создавать себе богов.

(166) Телец, заметьте, изготавливается не из всякого женского украшения, а только лишь из серег, носимых в ушах (Исх. 32:2), тем самым Законодатель учит нас, что ни один рукотвор-

ный бог не является Богом для зрения и по правде, но лишь для слуха и по обычаю, притом для слуха женского, а не мужского; ибо поддерживать подобные нелепости — это дело души слабой и по-женски изнеженной. (167) Но истинно Сущее можно обнаружить и познать не только посредством ушей, но и очами ума, из [наблюдения] сил, упорядочивающих вселенную, а также из постоянного и непрекращающегося движения [Его] бесчисленных созданий. Вот почему в большей песни говорится от лица Бога: «Видите ныне, видите, что это Я» (Втор. 32:39), — потому что истинно Сущее скорее постигается через прозрение, чем возникает из словесных доказательств. (168) [Когда мы говорим], что Сущее можно увидеть, мы употребляем эти слова не в буквальном их значении, это — употребление слов в несобственном смысле, при помощи которого говорящий ссылается на каждую из Его сил. Ведь Он на самом деле не говорит: «Видите Меня», — ибо невозможно, чтобы Бог Сущий был вполне постигнут сотворенными существами, но говорит: «Видите, что Я есть», — то есть убедитесь в Моем существовании. Ибо для человеческого рассудка вполне достаточно продвинуться [в своем знании] до понимания того, что Причина Вселенной есть и существует; направлять же свои изыскания дальше и [пытаться] исследовать [в Боге] сущность или качество — это глупость, которая пристала лишь каким-нибудь незапамятным временам. (169) Ведь даже Моисею, премудрому во всем, Бог именно на это не дал согласия, хотя тот тысячи раз обращался с такими просьбами, но ему было дано божественное изречение, что «ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо тебе» (Исх. 33:23); это означало: все, что следует за Богом, человеком хорошим может быть постигнуто, но Сам Он единственный для понимания недоступен; но недоступен именно для понимания через прямое и непосредственное приближение — ибо таким образом можно было бы узнать о том, каков Он, — а для понимания через [наблюдение] сил, следующих за Ним и сопутствующих Ему, <доступен>; ибо они не сущность Его открывают, но из совершаемых Им [вещей] позволяют заключить о Его существовании.

(170) Итак, ум, породив [некое] начало хорошего нрава и своего рода первый образец добродетели — Сифа, означающего «Орошение», — дерзает прекрасным и благочестивым дерзанием. Ибо сказано: «Бог поднял мне другое семя, вместо Аве-

ля, которого убил Каин» (Быт. 4:25). Ведь утверждение о том, что ни одно из божественных семян не падает на землю, но все они направляются вверх, поднимаясь и удаляясь от земного окружения, — утверждение основательное и замечательное. (171) Ибо семена, закладываемые смертными [созданиями], чтобы дать начало живым существам или растениям, не все достигают совершенства, и нам можно быть вполне довольными, если погибающие численно не превосходят выживающих; но Бог ничего несовершенного в душах не сеет; [все Его] семена настолько своевременны и совершенны, что каждое из них тотчас приносит обильный урожай подходящих ему плодов.

(172) Но сказав о том, что Сиф вырос в качестве другого семени, он не указал при этом, по отношению к кому из них тот является «другим». По отношению к коварно убиенному Авелю или же по отношению к Каину, его убившему? Однако вполне вероятно, что этот отпрыск отличается от каждого из них [но по-разному]; от Каина как враждебный ему — ибо жажда добродетели есть вещь, в высшей степени непримиримая к самовольно приходящему пороку, — а от Авеля как дружественный и родственник ему; ибо не сказано «чуждый», а сказано «другой», так как только что начавшееся отличается от совершенного и связанное с творением — от связанного с несотворенным. (173) По этой причине Авель, оставив все, что является смертным, переселяется и уходит к лучшему бытию, тогда как Сиф, поскольку он является семенем человеческой добродетели, никогда человеческий род не покинет; напротив, он получит прирост, и первый прирост дойдет до совершенного числа десять, когда возникает праведный Ной; второй и еще лучший [прирост] — от Сима, Ноева сына, вплоть до второго числа десять, которому дал свое имя правоверный Авраам; третий [прирост] — на этот раз число семь, которое совершеннее десяти, — простирается от Авраама до Моисея, человека, мудрого во всех вещах; ибо он является после Авраама седьмым и уже не ходит, подобно посвящаемому в таинства человеку, с наружной стороны Храма, но, как Священный Вождь, пребывает в святилище. (174) Заметь продвижение к улучшению у души, обладающей ненасытным желанием наполняться прекрасными [вещами], и безграничное богатство Божие, которое одним дало в качестве начальной точки то, что другим дано было достигнуть в качестве цели. Ведь граница знания,

достигнутого Сифом, стала начальной точкой для праведного Ноя; Авраам, в свою очередь, начинает свое образование с [изучения] достижений Ноя; а высшая точка мудрости, достигнутая Авраамом, становится первым изучаемым предметом в занятиях Моисея. (175) А Совет и Согласие, две дочери Лота, человека, унесенного в сторону от [верного пути] из-за слабости души, хотят родить детей от Ума, отца своего (Быт. 19:32), противореча тому, кто говорит: «Бог поднял мне» (Быт. 4:25). Ибо то, что для него Сущее, для них, утверждают они, может сделать Ум, представляя, таким образом, учение опьяненной и сумасшедшей души; ибо признавать создателем и отцом вселенной Бога — это долг трезвого и <здорового> рассудка, а считать творцом каждой вещи, касающейся жизни людей, самого себя — это дело рассудка, убитого пьянством и бесчинствами. (176) Поэтому злые намерения не добьются сношения со своим отцом, прежде чем не зальют его крепким вином безумия и не потопят последние проблески его сознания. Ибо написано, что они «напоили отца своего вином» (Быт. 19:33); следовательно, всякий раз, когда они не напоят его, он будет трезв, и они никогда не получают от него законное семя; когда же под действием выпитого им вина он захмелеет, они забеременеют, и на родовых муках их будет лежать осуждение, а на потомках — проклятие.

(177) Вот почему и Моисей их нечестивое и нечистое потомство исключил из всякого священного собрания; ибо он говорит: аммонитянин и моавитянин не может войти в общество Господне (Втор. 23:3). Они являются потомками дочерей Лота, так как они полагают, что от ощущения и ума, мужчины и женщины, рождаются, словно от отца и матери, все [вещи], и именно это считают истинной причиной творения. (178) Мы же, если и допустим когда-либо такое отклонение, давайте, подобно людям, выплывшим из морских волн, схватимся за покаяние, опору твердую и надежную, и оставим его не раньше, чем полностью выберемся из этого бушующего моря — из потока, [увлекшего и] отклонившего нас. (179) Точно так Рахиль, сначала обратившаяся с просьбой к уму, как будто давать потомство должен был он, и услышавшая [в ответ]: «Разве я Бог?» (Быт. 30:2), — вняла тому, что было сказано, извлекла из этого урок и совершила отречение, поистине священное; ибо отречение Рахили осталось записанным в удобной Богу молитве: «Пусть Бог даст мне и другого сына» (Быт. 30:24) — в мо-

литве, которую не может сложить ни один из тех, кто в своем безрассудстве преследует одно лишь только собственное удовольствие, а все остальные [цели] считает предметом громкого хохота и насмешки.

(180) Запевалой этого учения является Онан, родственник кожного Ира. Ибо сказано: Онан знал, что семя будет не ему, и потому, когда входил к жене брата своего, изливал семя на землю (Быт. 38:9), перейдя все границы в любви к себе и любви к удовольствиям. (181) «Следовательно, — сказал бы я ему, — если ты заботаешься лишь о своей собственной выгоде, ты упразднишь все самые лучшие [вещи], существующие в мире, если не получишь от них какой-нибудь пользы: почтительность к родителям, заботу о жене, воспитание детей, хорошие отношения с домочадцами, попечение о домашнем хозяйстве, управление городом, утверждение законов, соблюдение обычаев, почтение к старшим, уважение к памяти почивших, участие к живым, благочестие в словах и поступках по отношению к Божеству? Ибо ты разрушаешь и расточаешь все эти [вещи], потому что взращиваешь для себя и лелеешь эту обжору и распутницу, [в которой заключено] начало всех зол, — наслаждение». (182) Именно из отвращения к наслаждению восстал священник и служитель Единственного Прекрасного, Финеес, начальник телесных входов и выходов, [наблюдающий] за тем, чтобы ни один из них не впал в заблуждение и не преисполнился высокомерия, — ибо [само] имя его означает «намордник для рта», — и, взяв свое копье, то есть разведав и исследовав природу существующих [вещей] и не найдя ничего более величественного, чем добродетель, пронзает и уничтожает при помощи разума существо, ненавидящее добродетель и любящее наслаждения, а также те места, из которых выросли эти низкопробные подделки — изнеженность и роскошь. (183) Ибо Закон говорит, что он пронзил женщину, и притом в чрево ее (Числ. 25:7–8). Остановив таким образом возмущение в себе самом и отвратившись от своего собственного наслаждения, показав тем самым свою ревность по Боге, Первом и Единственном, он был почтен и увенчан двумя величайшими из наград, миром и священством; *** [миром, потому что он положил конец войне вожделений в душе]; священством, потому что оно родственно миру и по имени, и на деле. (184) Ибо освященная мысль, будучи Его служительницей и исполнительницей, должна делать все те [вещи], которым раду-

ется ее Господин; а радуется Он утверждению порядка и законов в государстве, уничтожению войн и смут, причем не только тех, которые ведутся между городами, но и возникающих в душе: они сильнее и опаснее первых, поскольку оскорбляют даже более божественную, чем другие, часть нас — рассудок; а оружие способно дойти до [того, чтобы стать причиной] телесных повреждений и потери денег, но причинить вред здоровой душе не сможет никогда. (185) А поэтому города поступили бы правильно, если бы перед тем как с оружием и всевозможными военными орудиями нападать друг на друга с целью обратить врага в рабство и даже полностью его уничтожить, убедили бы каждого из своих граждан положить конец смуте, происходящей в нем самом, огромной и непрекращающейся; ибо именно она является, по правде говоря, первообразом всех войн, и если она будет уничтожена, то не возникнут больше и те, которые все еще происходят в подражание ей, а человеческий род получит в свое распоряжение глубокий мир и вкусит его радость, обучаемый законом природы — добродетелью — почитать Бога и думать о служении Ему; ибо это и есть источник счастливой и долговечной жизни.

СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА

В основу данного сочинения, продолжающего трактат «О том, что худшее склонно нападать на лучшее», положен аллегорический комментарий к Быт. 4:16 – 4:25 за исключением стихов 4:23, 24 (ср. Det. 50). Структура трактата выглядит следующим образом.

I. §§ 1–32 – толкование Быт. 4:16 (Каин удалился от лица Господа и поселился в стране Нод). Уход Каина интерпретируется как сознательный выбор безнравственного ума в пользу безбожия (§§ 1–9); от такого рода выбора следует отличать произвольное отпадение ума от Бога, которое символизирует Адам (§§ 10–11). Каину противопоставляются образцы богопознания – Моисей (§§ 12–16) и Авраам (§§ 17–21). Страна Нод обозначает неустойчивость души злодея в отличие от твердой уверенности добродетельного человека (§§ 22–31). Не случайно она находится напротив Едема, обозначающего наслаждение божественной мудростью (§ 32).

II. §§ 33–65 – толкование Быт. 4:17 (Каин познал жену, она родила ему сына Еноха; Каин построил город и назвал его именем Еноха). Жена Каина – это софистическое мнение: «Человек – мера всех вещей». Поэтому ее сыном оказывается Енох, *дар твой*, т. е. дар человеческого ума, а не благодать Бога (§§ 33–39). То обстоятельство, что имя Енох носит не только сын Каина, но и один из потомков Сифа, требует пояснения: одними и теми же именами могут обозначаться разные сущности (§§ 40–49). Город Каина, равно как и Вавилонская башня, – символ софистической речи (§§ 49–53). Сходным образом города Пейто, Рамесса и Он являются обозначениями речи, чувств и ума, подчиненных софистике (§§ 54–59). Город Хеврон служит еще одним примером того, что одно и то же имя может относиться к телесной и духовной сущности. Духовный Хеврон «старше», т. е. совершеннее, телесного Цоана (§§ 60–65).

III. §§ 66–74 – толкование Быт. 4: 18 (потомки Каина: Гаидад, Мехиаель, Мафусал, Ламех). Сын Еноха Гаидад служит обозначением чувств, неподконтрольных уму (§§ 66–68), а сын Гаидада Мехиаель обозначает удаление от Бога как следствие жизни, подчиненной чувствам (§§ 69–72). Сын Мехиаеля Мафусал, или *отправление смерти*, – символ подверженности страстям (§ 73). Наконец, сын Мафусала Ламех символизирует немощь души, пораженной страстями (§ 74).

IV. §§ 75–102 – толкование Быт. 4:19–4:21, 1 (две жены Ламеха, Ада и Цилла; сыновья Ады Иавал и Иувал). Выбор Ламеха противопоставляется выбору Исаака, Иакова, Аарона и Моисея, чьи жены обозначают добродетели мудрецов и подвижников (§§ 75–78). Жена Ламеха Ада, *свидетельство ума и чувственного восприятия*, служит пороку (§§ 79–82), ее сын Иавал – софист, *изменяющий границы между пороком и добродетелью*, прародитель все тех, кто ценит чувственно воспринимаемое выше умопостигаемого (§§ 83–99). Его брат Иувал – символ *переменной* речи, излагающей мысли порочного ума; он отклоняется от *царской дороги*, ведущей к добродетели (§§ 100–102).

V. §§ 103–111 – толкование Быт. 4:21, 2 (Иувал изобрел псалтерион и кифару). Рассуждение о голосовом органе как образце для музыкальных инструментов (§§ 103–106) и о видах речи (§§ 107–111).

VI. §§ 112–123 — толкование Быт. 4: 22 (Цилла и ее дети Фовел и Ноема). Цилла, *тень*, аллегорически обозначает совокупность внешних благ, к которым стремится Фовел (§§ 112–115). Так как внешние блага являются причиной войн, Фовел назван в Библии *ковачом орудий из меди и железа* (§§ 116–119). Его сестра Ноема, или *тучность*, — аллегория слабой порочной души (120–123).

VII. §§ 124–169 — толкование Быт. 4:25а (рождение Сифа). Потомству Каина противопоставляется потомство Адама. Сиф символизирует *орошение* мудростью (§§ 124–129). Тема «орошения» развивается с помощью следующих примеров: Агарь поит Исмаила несовершенной мудростью (§§ 130–131); Ревекка поит раба истинной мудростью (§§ 132–153); горькая вода источника в Мерре указывает на трудности продвижения к добродетели (§§ 154–169).

VII. §§ 170–185 — толкование Быт. 4:25b (*Бог поднял мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин*). Слова *другое семя* обозначают божественное семя мудрости (§§ 170–171). Сиф — первое воплощение божественной мудрости. Более высокие степени этого воплощения представлены фигурами Ноя, Авраама и Моисея (§§ 172–174). Напротив, история Лота и его дочерей указывает на то, что человеческий ум и чувства способны произвести на свет лишь порочное потомство (§§ 175–178). В том же смысле следует понимать ответ Иакова Рахили (§§ 179). Любовь к наслаждению мешает человеку воспринять божественное семя. Об этом свидетельствует образ Онана (§§ 180–181). Пример борьбы с наслаждением — Финеес, пронзающий копьем блудницу (§§ 182–184). Заключение: только добродетель является источником счастливой жизни (§ 185).

КОММЕНТАРИЙ

- 1—2. *Должны ли мы... у Сущего есть лицо*: Филон обосновывает необходимость аллегорического (здесь — *образного, τρεπικώτερον*) подхода к тексту Библии, демонстрируя абсурдность буквального понимания цитируемого стиха.
2. *Какие у нас есть основания отвергать нечестивое учение Эпикура*: Филон редко указывает конкретных адресатов своей полемики. Его оппоненты скорее призваны олицетворять типичные пороки безбожного человеческого ума. Поэтому они либо анонимны, либо характеризуются общими словами (например, *халдеи, сторонники человеческого ума и чувств*, любители наслаждений; см. Migr. 178—184; Fug. 8—9; Somn. II 277—289; Spec. I 327—329). В данном трактате мы сталкиваемся с двумя исключениями из этого правила. В § 2 назван Эпикур, ниже, в § 35, упомянут Протагор. Говоря о *нечестивом учении Эпикура*, автор скорее всего имеет в виду признание эпикурейцами (в противоположность платоникам и стоикам) антропоморфизма богов. Они доказывали это положение ссылкой на то, что всем людям от природы дана возможность представлять богов только в человеческом обличье, а также на то, что невозможно представить более красивое очертание, чем очертание человеческого тела (Cic. ND I 46—49; см. также: Rist J. M. Epicurus. Cambr., 1972. P. 140—146; Long A. A. Hellenistic Philosophy. L., 1974. P. 41—49; Long A. A., Sedley D. N. The Hellenistic Philosophers. Vol. I. Cambr., 1987. P. 144—149). Арнальдес (PAPM, ad loc.) отмечает, что объектом филоновской критики скорее является отрицание эпикурейцами божественного присутствия в нашем мире (ср. Luc. V 146 sqq.).
- Безбожие египтян*: в других местах Филон указывает на такие проявления *египетского безбожия*, как почитание Нила (Mos. II 195) и обожествление разнообразных животных (Decal. 76; ср. § 165 этого трактата). Подробнее см.: Wolfson H. A. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambr. (Mass.), 1948. V. I. P. 32.
- Баснословные повествования, которыми наполнен мир*: полемика против языческой мифологии. Ср. Praem. 8, где мифы названы *софистикой и обманом*; Decal. 156, где вторая заповедь толкуется как запрещение верить мифам; см. также Spec. I 28; Sacr. 76; Det. 125; Gig. 58.
4. *За человекообразием*: ср. Deus 59; Sacr. 95.
- Природа создала... чтобы тем, кому они даны, эти органы служили поддержкой в их немощи*: один из аргументов в пользу теории божественного промысла, которую поддерживал Филон (Anim. 68 sq., 92; Prov. 51 sq.; Opif. 85; Mut. 159; Somn. I 103). Ср. также сходные рассуждения стоиков: SVF I 172; SVF II 1107, 1132.
- Сущее не нуждается ни в чем*: ср. Cher. 44; Det. 55; Deus 7; Plant. 35.
5. *Вот этого мира, избавиться от которого невозможно никакими способами*: говоря о невозможности покинуть пределы этого мира, Филон, скорее всего, имеет в виду то место платоновского «Тимея» (58a), где говорится, что *круговертяние Вселенной... по причине своей закругленности и природного стремления замкнуться на себе все сжимает (σφιγγει; ср. в филоновском тексте περὶ σφιγγας)* и не позволяет ни одной части пространства остаться пустой.
- Частицы тела умерших... снова распределяются по тем самым силам мироздания*: данный образ также восходит к «Тимею». Согласно Платону (Tim. 42e—

- 43а), создавая смертные части человека, младшие боги, подражая своему Создателю, *заимствовали* (*δανειζόμενοι*) небольшие количества у каждого из четырех элементов. Данная ссуда подлежит возвращению (*ἀποδοθήσμενα στοιχεῖα*). Филон буквально цитирует платоновский текст с той лишь разницей, что вместо понятия «элементы» он использует понятие *силы*, *δυνάμεις*. Ср. также Her. 281–283; Decal. 31; Aet. 29. В ряде случаев Филон, следуя уже не «Тимею», а книге Бытия (2:7), говорит о земле и воде как о составляющих человеческого тела (Opif. 135; Her. 57; Leg. I 263–266).
6. *Свободным от Себя ничего не оставил, но заполнил все целиком*: ср. стоическое представление о боге, в виде пнеумы пронизывающем космос (SVF II 310, 447, 1027).
7. *Он объемлет все, но Сам ничем не объят*: Бог-логос в ряде случаев (Leg. II 86; III 175; Det. 118 и комм.) характеризуется Филоном как высшая категория — *включающее в себя все роды и виды нечто*, *ὑπερῷατὸν τι*. О логосе см.: Früchtel U. Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Leiden, 1968. S. 14 sqq. См. также Leg. I 44, где говорится, что Бог является вместилищем космоса, а не наоборот; Somn. I 63; Sallust. 2; Porph. Aneb. 1, 3b; Orig. Cels. VI 71; Clem. Alex. Strom. VI 39. Wolfson H. A. Op. cit. Vol. I. P. 247–251. Festugière A. J. Révélation d'Hermès Trismégiste... Vol. II. P. 545–547.
- Людьми с философским складом ума*: *φυσικοί ἄνδρες* — в терминологии Филона исследователи высших истин природы (ср. Abr. 99). О связи понятий *природа*, *φύσις*, и *аллегория* см. вступит. статью, стр. 30–36.
9. *Те, кто отвернулись и удалились от Сущего по своему собственному выбору*: имеется в виду различие между подлежащими моральной ответственности сознательными и несознательными действиями, которое проводит Аристотель в «Никомаховой этике» (III 1; 1109b 30–1111b 3). О сознательном характере преступления Каина (*безбожного ума*, как его обозначает Филон) речь шла в предыдущем трактате (Det. 96–97). Непроизвольное и временное отпадение человеческого ума от Бога, обусловленное самой телесной природой человека, символизирует изгнание Адама (ср. *принужденные силою какой-то неумолимой власти* — так Филон интерпретирует Быт. 2:21). См. Leg. II 34 sqq.; Cher. 1 sqq.
10. *Оба вида морального падения*: в переводе принимается исправление Хайнемана *ἐκάτερον τριπλῆς εἶδος*, приводящего в качестве параллели Agr. 176–180. Рукописное чтение — *изображение обоих способов [изгнания], ἐκάτερον τριπλῶν εἶδος*.
- Сиф или «Орошение»*: образом потока, текущего от Бога к человеку, или источника, из которого пьют души (см. ниже § 130 sq.; Leg. II 87; Sacr. 64), Филон пользуется для обозначения божественной мудрости (*σοφία*). Поэтому имя Сифа, которое автор этимологически связывает с еврейским глаголом *пить*, *šatoh*, толкуется как *орошение*, *ποτισμός*, мудростью. С ее помощью ум, произвольно потерявший способность созерцать Бога (т. е. Адам), возвращается к Его созерцанию. О понятии божественной мудрости у Филона см.: Früchtel U. Op. cit. S. 172 sqq.
12. *Основанных на нашем расположении к Нему*: Филон перефразирует процитированный библейский стих, обозначая любовь к Богу термином стоической философии *οἰκίωσις*, *расположение*, характеризовавшим природную предрасположенность субъекта к выполнению свойственной ему функции. Человек, согласно стоикам, в идеале *предрасположен только к нравственно прекрасному* (*οἰκιοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν* — SVF III 229a). Об этом понятии

- в стоицизме см.: *Pembroke S. G. Oikeiosis // Problems in Stoicism / Ed. by A. A. Long. L., 1971. P. 114 sqq.*
13. *Твердой уверенностью* (τὴν βεβαιότατην πίστιν): о понятии *вера, πίστις*, в греческой философии см.: *Lilla S. Op. cit. Ch. 4; Rist J. M. Plotinus. The Road to Reality. Camb., 1967. P. 231–246.* У Платона этим словом обозначается форма неполноценного знания, которая также относится к истине как бытие к становлению (Rep. 511e; Tim. 29c). Близкие характеристики присутствуют у представителей среднего платонизма (Alc. 7, 5; Gal. Puls. Diff. 2, 4, где вера противопоставляется рациональному доказательству). Напротив, у Филона вера выступает синонимом твердого и надежного знания (Conf. 31; Ebr. 40; Mut. 201; ср. SVF III 548; Epic. Ep. Her. 63; Ep. Pyth. 85).
14. *Распространил Свои силы по всей вселенной*: в рукописи лакуна. Перевод согласно эмэндации Вендланда (PCW) <τῶν ὅλων τὰς ἐαυτοῦ> δυνάμεις. Данное описание, строго говоря, относится ко «второму Богу» — логосу, причем характеризует имманентную стадию его бытия, на которой логос выступает как принцип мироздания и описывается как сила, действующая на всем протяжении материального космоса (ср. комм. к § 7).
15. *Она приходит к поискам невидимого и нематериального*: Филон описывает абсолютно трансцендентного высшего Бога, к которому не применимы никакие категории кроме бескачественного бытия, ἵπαρξις. В этом он следует, очевидно, за неопифагорейским различием первого Ума как бескачественного высшего начала и всего качественного сущего. Филон часто возвращается к этой теме — не в последнюю очередь в связи с аллегорической интерпретацией Исх. 33:13–23 (ср. ниже § 168; Deus 62; Virt. 215; Mut. 8; Praem. 40). См.: *Dillon J. Op. cit. p. 155; Dodds E. R. The Parmenides of Plato... P. 129–142.*
16. *Понял его бесполезность*: бесполезность, τὸ ἄχρηστον, — исправление Колсона и Виттейкера (PLCL). Рукописное чтение — *величие, τὸ μέγιστον.*
- Священный вождь: ἱεροφάντης.* Иисея в виду Моисей. Об использовании Филоном мистеральной лексики применительно к Ветхому Завету см. комм. к Det. 13 и вступительную статью, стр. 17 слл.
18. *Сталкивается с божественными словами*: словосочетание *божественные слова, λόγοι θεῶν*, служит обозначением откровенного знания. Отсюда выбор глагола, обозначающего их встречу с Авраамом: мудрец *сталкивается, προευντυχάνει*, с ними, то есть встречает их не по собственной воле, а по воле Бога (Conf. 127). *Божественные слова* в данном случае обозначают то же самое, что в других контекстах названо *логосом* или *божественными силами* (ср. след. комм. и Somn. I 70, где также проводится различие между произвольной и непроизвольной встречей с *божественными силами*).
20. *Созидающими и карающими силами*: *божественные силы* обозначают деятельность Бога как разумный принцип мироустройства (очень часто обозначаются как *логос*) в его творческом (δύναμις ποιητική) и связующем или управляющем (δύναμις βασιλική) аспектах (ср. Deus 109; Abr. 119 sqq.; Her. 166). См. подробнее: *Früchtel U. Op. cit. S. 18 sqq.*
- Прикосновением мысли*: αἱ τῆς διανοίας ἐπιβολαί — Филон использует технический термин эпикурейской теории познания, служивший для обозначения одного из критериев истины (Diog. Laert. X 31). См.: *Long A. A. Op. cit. P. 25, 56.* В этой фразе Филон опять возвращается к рассуждению о *первом Боге*, еще раз подчеркивая, что Он выше не только категорий, описывающих чувственный мир, но и умопостигаемых категорий.
22. *Страна эта называется «Волнение»*: название страны Нод Филон сближа-

- ет с еврейским глаголом *pwđ* — *качаться, волноваться*. Отсюда психологическая и онтологическая интерпретация этого слова — волнение страсти в душе человека, отвернувшегося от Бога, и его непричастность сфере бытия, которому регулярно в духе платонизма приписывается неподвижность и неизменность (ср. *Somn.* II 237, *Gig.* 49, где толкуется *Исх.* 33:7).
24. *Наперекор разуму: ὁ ὁρθὸς λόγος, верное состояние разума* — многократно встречающееся в трактатах Филона понятие стоической философии, которое обозначает универсальный закон природы и соответствующее этому закону состояние ума мудреца (*SVF* III 200a, 315, 560).
- Остановиться на каком-нибудь мнении твердо:* ср. *Fug.* 173; *Gig.* 48; *Abg.* 27; *Somn.* I 174; *QG* III 39; о твердости, *βεβαιότης*, мудреца см. *SVF* III 510.
26. *Надежду на возжеление, а высшее благо — на величайшее зло:* Филон добавляет категорию надежды к традиционному стоическому канону *благострастий* мудреца, *ἐπιπάθεια*, противопоставляя ее то страху (*Det.* 120), то, как в данном случае, возжелению. Примечательно, что надежда как характеристика мудреца обозначает у Филона только надежду на Бога (*Abg.* 8).
- Возжеление, внушая противные разуму стремления:* ср. стоическое определение возжеления, *ἐπιθυμία*, как *неразумного стремления*, *ἄλογος ὁρεξίς* (*SVF* III 391).
28. *Что Сущее, все остальное приводя в движение и вращение, Само неподвижно:* характеризу Бога, Филон пользуется известной аристотелевской формулой *первое движущее неподвижное*, *τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*, — ср. *Mut.* 54, 57; *Arist. Met.* 1012b 31; 1074a 37.
30. Очевидная несовместимость приведенного библейского текста (*Быт.* 46:4) с тезисом о неподвижности Бога заставляет Филона прибегнуть к следующей интерпретации. Фраза *Я пойду* (букв. *спущусь, хатаβήσομαι*) *с тобою в Египет* означает не физическое движение, а присутствие в мире становления *божественных сил* (ср. выше § 20 и комм.), призванных помогать человеку в борьбе с телесными страстями, символом которой регулярно выступает Египет (с. *Migr.* 77).
- Посредством всеобъемлющего присутствия:* перевод согласно исправлению Менджи (*τοῦτικώς*, букв. *посредством распространения*), которому следуют также Виттейкер (PLCL) и Арнальдес (PAPM). В этом случае мы имеем дело с восходящей к стоическому учению о пнеуме (*SVF* II 440, 447) идеей распространения (*τόνος*) божественных сил в мире, содержащейся и в других текстах Филона (*Conf.* 136; *Leg.* I 37; *Sacr.* 68). Впрочем, фраза не теряет смысла и при сохранении рукописного чтения *τοῦτικώς*: *без всякой перемены мест в пространстве*.
32. «Едем» — это символическое обозначение истинного и божественного разума; оно потому и означает «роскошь»: роскошь — *τευφή*. Филон нередко отмечает, что божественная мудрость не только *питание и напиток* (см. выше § 10 и комм.), но и наслаждение, *τευφή*, этой «пищей», свойственное Богу (*Mos.* II 204; *Leg.* I 45; *Cher.* 1, 12; *Plant.* 38).
- Бессмертные благоденствия:* ср. *Abg.* 54, где примером этих благоденствий названы необходимые для достижения добродетели природные задатки (*φύσις*), обучение (*μάθησις*) и упражнение (*ἄσκησις*); *Fug.* 141; *Migr.* 31.
34. *Дочери Адама упоминаются как родившиеся некоторое время спустя:* это заключение делается на основании *Быт.* 5:4.
35. *Енох означает «дар твой»:* ср. евр. *hēn*, *милость*, и *-k(ā)*, суффикс со значением притяжательного местоимения 2-го лица единственного числа. Ср. также *Abg.* 17; *Conf.* 123.
36. *Если мерой всех [вещей] является человек:* Филон здесь и в других местах при-

- водит известное высказывание Протагора (ср. Plat. Theaet. 152a; Crat. 385e). В Somn. II 192–4 он вслед за Платоном утверждает, что Бог — мера всех вещей (ср. Plat. Leg. 716c).
38. *Победил Авеля, поборника противоположного мнения*: в трактате «О том, что худшее склонно нападать на лучшее» библейская история Каина и Авеля трактуется как борьба между истинной философией и софистикой.
41. «Мафусал» — «отправление смерти»: ср. евр. *māweš*, *смерть*, и *šalaš*, *посылать*. «Ламех», в свою очередь, означает «смирение»: имя, вероятно, сближается с евр. *hetik* (арам. *hātēk*), *опускать*.
42. *Люди поистине благородные, происходящие не от древних и богатых, а от любящих добродетель [предков]*: эта фраза почти буквально повторяется в Virt. 187.
46. *Блезненных влечений и немощей, возникающих под действием безрассудных страстей*: предложенный Филоном греческий эквивалент имени Ламех — *ταπεινωσις*, означает как *малодушие*, так и *смирение*. В § 74 Филон, пользуясь стоической терминологией, определяет *малодушие* как *немощь*, *ἀρρώσθημα*. Согласно стоикам, следствием многократно возникающей в душе страсти являются *блезненные влечения*, *νοστήματα*, и *немощи*, *ἀρρώσθηματα*. Последние определяются как *блезненные влечения, сопряженные с [вызванной ими] слабостью [души]*, *νοστήματα μετ' ἀσθενείας*, в данном случае страха (SVF III 421; ср. SVF III 422, 424; иначе толкуются стоические источники по этому вопросу в работе: Kerferd G. B. Two Problems Concerning Impulses // On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus. New Brunswick; L., 1983. P. 88 sqq.).
- Ослабевают силы души: силы души* — *οἱ τῆς ψυχῆς τόνοι*. Слабость души связывалась в стоической философии с *недостатком напряжения*, *ἀτονία*, пнеумы. Ср. SVF III 471, 473. Ср. Det. 103 и прим.
47. *Определяемое совершенным числом 10*: о совершенном числе 10 см. Congr. 90; Mut. 226 sqq.; Decal. 27. Ср. ниже комм. к § 97.
48. *Поступки как вольные, так и невольные*: речь идет о «празднике примирения», справлявшемся в 10-й день месяца тишри.
49. Ср. Aug. Civ. Dei XV 8.
53. *Рассуждение, создающее основу*: Филон пользуется техническим термином риторики *λόγος κατασκευαστικός* (см. Arist. Rhet. 1401b 3; 1403a 25; Ael. Theo 12).
54. *Пейто, Рамессу и Он, иначе Гелиополь*: город Он упоминается только в Септуагинте. Относительно толкования его второго наименования, Гелиополь, ср. Conf. 91; Somn. I 77.
55. *Пейто — это, конечно, наша речь*: название египетского города Пейто Филон связывает одновременно с греческим глаголом *πειθω*, *убеждать*, и еврейским существительным *pe, rot*. Этимологический источник для слова *вытесняющий* не поддается определению.
56. *Так как оно означает «укус моли»*: в тексте лакуна, которая заполняется на основании Somn. I 77. В связи с истолкованием названия *Рамесса* ср. евр. *ra'at*, *сотрять*, и *sas*, *моль*.
57. *Ум, ибо у всех людей в нем, как в сокровищнице, накапливаются слова*: толкование связано либо с тем, что в библейском тексте упомянутые города названы складскими, либо со значением греческого слова *βουνός*, которым переводится название города Он: оно может означать не только *халм*, но и *куча, насыпь* (ср. однокоренной глагол *βουνίζω*, *накапливать*). Образ умкладовой развивается также в Deus 41–43; Leg. III 36; ср. Plat. Phaedr. 276d;

SVF II 56: *μνήμη ἡθραιότητος οὕσα φαντασιῶν* (память, будучи сокровищницей представлений).

Тела и состояния: часто встречающееся у Филона выражение *σώματα καὶ πράγματα*, по всей видимости, служит для обозначения совокупности чувственно воспринимаемых и умопостигаемых объектов (ср. стоическое употребление слова *πράγμα* для обозначения бестелесного смысла высказывания, *λῆκτόν* — SVF II 166; Diog. Laert. VII 57).

58. *В человеке, этой маленькой вселенной*: на параллель между космосом и человеком указывается также в Plant. 28; Migr. 220 (где космос назван *величайшим и совершеннейшим человеком*); Her. 155; Mos. II 135. Сравнение восходит к платоновскому «Тимею» (Tim. 30b sqq.). См.: Olerud A. L'idée de macrocosmos et microcosmos dans le Timée de Platon. Uppsala, 1951. P. 1–35.

59. *Иаков, подвижник (ἀσκητής)*: о значении образа Иакова см. комм. к Det. 3. *Призывает в свидетели*: название холма, о котором идет речь в Быт. 31:46, переводится как *свидетель*. У Филона слово *свидетель* устойчиво ассоциируется с человеческим умом (ср. Det. 23; Deus 50; Fug. 131 etc.).

Непревзойденный в правдивости изобличитель: далее в тексте лакуна размером в два-три предложения. Как отмечают Колсон и Виттейкер (PLCL, ad loc.), пропущенный текст должен был выражать следующую мысль: *город ума строится прежде города тела*. В этом случае Хеврон также должен служить символическим обозначением ума. Вендланд (PCW) предложил следующее дополнение: *поэтому Хеврон строится прежде города Цоана*.

60. *Хеврон, например, означает «союз»*: см. комм. к Det. 15.

61. «*Ахиман*» означает «*брат мой*»: ср. евр. *’āhī*, *мой брат*.

«*Сесай*» — «*вне меня*»: интерпретация этого имени основана на недоразумении. Имя Сесай того же корня, что и еврейское числительное *šissī*, *шестой*. Слову *шестой* соответствует греч. *ἕκτος*. Очевидно, в источнике, из которого Филон черпал этимологию, данное греческое слово было указано без придыхания и ударения. Это давало возможность прочитать его как наречие *вне*, *ἑκτός*.

«*Фалмай*» — «*некто висящий*»: ср. евр. *lālā*, *подвешивать*.

62. *Двойная пещера*: так и в Септуагинте. *Двойная* — перевод еврейского названия пещеры Махпела, где были похоронены Авраам и Сарра.

Сарру... Ревекку, Лию... [то есть] добродетели и их обладатели: о женах библейских патриархов как символах добродетели см. комм. к Det. 28. Ср. также Cher. 146.

«*Цоан*» означает «*приказание удалиться*»: источник этимологии не ясен. Вендланд (PCW) предложил исправить *приказание удалиться*, *ἐντολή ἀποκρίσεως*, на *приказание унизиться*, *ἐντολή ταπεινώσεως*. Ср. евр. *šwh*, *приказывать*, и *nh*, *унижать*.

63. *Тот, кто видит Бога*: Филон переводит имя Израиль как *видящий Бога*, *ὁρῶν θεόν* (Congr. 51), и возводит данное имя к евр. *r’h*, *видеть*, и *’ēl*, *Бог*, имея при этом в виду Быт. 32:28. Имя толкуется либо собирательно, и в этом случае оно обозначает еврейский народ как сообщество добродетельных людей и философов, либо оно выступает обозначением отдельной души, пришедшей к созерцанию Бога, наконец, этим именем может обозначаться само *созерцание Бога*, *ὁρασις θεοῦ*. Об образе Израиля см. также Leg. II 34; Cher. 67; Sacr. 120.

От ненавидимой смертными Добродетели: ее символизирует Лия (ср. § 134; Migr. 145; Mut. 254). Имя *Лия* Филон связывает с евр. *lo*, *нет*, и *lahah*, *быть усталым*: неразумный говорит *нет* усталости [от упражнения в добродетели].

Не исключено, что в определении *отвергаемая* содержится также аллюзия на библейскую историю, в которой Лию отвергает Иаков.

64. *Седьмой... ни в чем не отличаясь от единицы*: на отождествление монады и гебдомады указывается также в Orif. 100, Decal. 102; Spec. II 59; Leg. I 15–18; Deus 10 sq. Согласно Leg. I 16, семь — знак священного Логоса. Отождествление семи со светом и Логосом присутствует уже у Аристобула (FPSG p. 224; Walter N. Op. cit. S. 65). Символика гексады, ἑξάς, впервые раскрывается у Филона и часто им используется. О гексаде у пифагорейцев см. Iambl. Theol. Arithm. 42, 19; Theo Smyrn. p. 102, 4 Hiller. У Филона в Deus 12 гексада символизирует *деятельную жизнь*, βίος πρακτικός, а гебдомада (число Логоса и самого Бога) — *созерцательную жизнь*, βίος θεωρητικός. Ср. Orif. 13; Leg. I 4, 16; Spec. II 58–59, 64.

66. *Гаидад, что означает «стадо»*: Гаидаду Септуагинты соответствует Ирад еврейского текста. Толкование *стадо* восходит к этому последнему варианту имени (ср. евр. 'dr, стадо').

Неразумные способности: ἄλογοι δυνάμεις; так Филон часто называет чувства (Mut. 110; Agr. 63; Migr. 213; Det. 3), символом которых нередко выступает стадо (Sac. 45; Det. 3; Agr. 30, 42).

69. *Мехиаель, чье имя переводится «прочь от жизни Божией»*: Арнальдес (PAPM, ad loc.) объясняет филоновскую этимологию через евр. min, от, ha'ud, жить, 'el, Бог.

70. *Он указывает на козла*: т. е. на обычай изгонять козла, символизирующего, согласно Филону, порок. По поводу аллегорического истолкования данного ветхозаветного обычая (Лев. 16:7 слл.) ср. трактат «О том, кто наследует божественные блага» (Нег. 179), где говорится о двух животных, одно из которых в соответствии со жребием приносится в жертву, а другое изгоняется. Приносимое в жертву животное символизирует добродетельный образ мысли, посвященный Богу. Изгоняемое животное служит обозначением человеческого образа мыслей, обращенного к миру *становления*, γένεσι. Пространное отступление о двух типах воздержания от удовольствий вызвано, во всей видимости, тем, что в библейской цитате козел (т. е. порок или, точнее, ведущее к пороку неразумное начало души) назван *живым*. Ср. § 72: *живут в нас болезненные влечения и немощи*.

72. *Огромным напряжением сил*: букв. *суровым натяжением* [души], αἰσθητοὶ τόνου. О суровости стоического мудреца см. SVF III 637–639.

Привлекательные соблазны наслаждения: ср. Plat. Tim. 69d, где наслаждение названо *величайшей приманкой зла*, μέγιστον κακῶν δέλεαρ. Это образ многократно повторяется у Филона (Agr. 103; Ebr. 165; Sobr. 23; Migr. 29; Fug. 39 и др.). О развитии этой темы в позднейшей традиции см.: Courcelle P. «Conpains-toi même» de Socrate à Saint Bernard. P., 1975. Vol. II. P. 429 sqq.

74. *Немощью, порожденной неразумным порывом*: см. комм. к § 46.

77. Аллегория брака трактуется Филоном трояким образом. Брак Ламеха символизирует соединение дурного человека с порочностью. Браки Авраама, Иакова и Аарона обозначают сознательный выбор человека, своими силами *продвигающегося к добродетели* (об этом понятии см. комм. к Det. 10). Наконец, Моисей и Исаак выступают у Филона обладателями «природной», или данной Богом, добродетели (ср. Congr. 37).

79. *Адъ, что означает «свидетельство»*: имя олицетворяющей порочность Ады — *свидетельство*, μαρτυρία, ср. евр. 'eda — Филон интерпретирует как указание

1. 'itad может иметь отношение к корню 'rd, дикий осел, онагр. — Прим. ред.

на эпикурейскую теорию познания. Термин *свидетельство*, *ἐπιμαρτύρησις*, использовался эпикурейцами для обозначения подтверждения истинности мнения через отчетливое чувственное восприятие. Ср. определение свидетельства, которое дает Секст Эмпирик (Adv. Math. VII 21): *Отчетливое восприятие того, что мнение таково, каким оно некогда представлялось* (κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὅποιον ποτὲ ἔδοξάζετο). Выражение *плавное движение*, *λεῖα κίνησις*, восходит к эпикурейскому определению удовольствия (ср. Usener. Epic. 280: αἱ κατὰ σάρκα λεῖαι καὶ προσήνεῖς... κινήσεις, плавные и приятные изменения... в теле). Здесь же встречается другой термин эпикурейской философии ἐπιβολή (в русском переводе *замысел*; ср. комм. к § 20).

80. *Закон сам назвал Иосифа успешным*: об образе Иосифа в сочинениях Филона см. комм. к Det. 7.

83. *Иавала, который означает «переменяющий»*: толкование, видимо, основано на сближении имени Иавал с евр. *yāḥāl* — *вести, переводить*.

84. *«Находящимся рядом» он называет благо*: близкий ход мысли в связи с толкованием Втор. 27:17 обнаруживаем в Leg. III 107, где говорится о наслаждении (в данном случае его символом выступает Ада), переставляющем пограничные знаки в душе, т. е. заставляющем человека неверно определять благо.

85. *Отсутствие хотя бы одной из них не только делает целое несовершенным, но и вообще его разрушает*: по поводу интерпретации блага как единства и гармонии см. также Mut. 237; Somn. II 180; Spec. II 52; Virt. 184; Praem. 80.

88. *Ни при каких заслугах не может быть похвално*: см. комм. к § 9. Согласно стоикам, эпитет *похвальный* приложим только к нравственно прекрасному (SVF II 1003, 1005; SVF III 208).

91. Аллегория в §§ 89–91 развивается следующим образом. Отец души — это ее ведущая часть, находящаяся в состоянии совершенства, или *истинный разум*, *ὁρθὸς λόγος* (об этом термине см. комм. к § 24). Старцы — добродетельные люди, мудрецы. *Народы с одинаковой речью* — блага души, или добродетели, которые едины по своей природе (ср. SVF III 295, 300). Изгнанные *дети земли* интерпретируются как телесные и внешние, т. е. мнимые, блага (Адам как обозначение не только *земного* ума, но и *земли*, т. е. тела фигурирует в Plant. 59). Потомки добродетели — ее виды, каждому из которых соответствует умопостигаемый прообраз, или *логос* (*слово Божье*). Миру идей-первообразов соответствуют в чувственно воспринимаемом мире видовые, т. е. имманентные добродетели. Источнику идей, умопостигаемому Богу, соответствует высший тип добродетели — знание, или созерцание Бога; это знание символизирует Израиль (см. комм. к § 63).

97. *Первенцев от этого совершенствования принести в жертву*: в книге Левит (27:32) речь идет о посвящении десятины скота, и накладывается запрет на подмену хороших животных дурными. В случае произошедшей подмены предписывается посвятить обоих животных («само оно и замен его будет святынею»). Последняя фраза вступает в противоречие с основным мотивом данной части трактата («благо не позволено заменять злом»). Это побуждает Филона прибегнуть к довольно сложной интерпретации. Он придает слову *πῶντος* смысл, отличный от библейского. В Библии это слово имеет значение *дурной*, у Филона — *трудный* (согласно аттической акцентуации — *πόντος* — ср. § 94), в результате чего библейский стих получает другой смысл: *не следует заменять хорошее трудным*. Слова *если же кто заменит его, то и само оно и замен его будет святынею* Филон перетолковыва-

- ет как причину запрета заменять хорошее трудным: нет необходимости снова менять хорошее на трудное, после того как трудное заменено хорошим, так как *если кто заменит трудное хорошим, то и само оно* (т. е. *трудное*) *и замен его* (т. е. *благо*) *будет святыней*. Что значит в этом случае *святыня*, Филон поясняет ниже: это приобретенное трудом благо, которое отличается как от труда самого по себе, так и от блага, достигнутого без приложения труда (пример такого рода блага — природная добродетель Исаака). Поэтому оно названо *безусловной святыней*, πάντως ἅγιον. Упомянутые в первой фразе библейской цитаты *счет*, или *число* (ἀριθμός), *жезл* (ῥάβδος) и *десятое* (τὸ δέκατον) рассматриваются как указание на необходимые составляющие нравственного совершенства. Все, что *при счете* названо простым (букв. *средним*, μέσος) числом, т. е. обозначением несовершенного состояния между пороком и добродетелью (о понятии среднего ср. Det. 28 и комм.). Жезл — указание на дальнейшее *продвижение*, προκοπή, к добродетели посредством упражнения и воспитания (ср. Congr. 94). *Десятое* — символ совершенной добродетели, достигнутой упражнением (τῆς κατὰ προκοπὴν τελειώσεως πίστις — ср. также Sacr. 122, где число десять названо *числом воспитания*). В заключительном предложении § 98 *расставил, тащавти*, указывает на несовершенное состояние (*простое число*), *воспитал* — на упражнение (*жезл*), исполнил наши надежды — на добродетель (*число десять*).
100. *Иувал... и означает это «склоняющий то в одну, то в другую сторону»*: имя Иувал, вероятно, возводится к тому же корню, что и имя Иавал в § 83. *Произнесенное слово*: ὁ κατὰ προφορὰν λόγος; см. комм. к Det. 39. *Вообще в пределы земного Едома*: у Филона Едом (ср. евр. 'ādām, *земля*) регулярно обозначает порок (Deus 144; Mig. 146).
101. *Вполне законно называет царской*: *царская дорога* — один из центральных образов в сочинениях Филона. Он восходит к Числ. 20:17 слл. и наиболее подробно развивается в Deus 140 sqq. (ср. также Gig. 64; Migr. 146—147; Spec. IV 102, 168). Согласно Migr. 146, *царская дорога* символизирует восхождение к Богу — Он ее создал для душ, стремящихся к добродетели. Поскольку добродетель нередко рассматривается у Филона как середина (ср. Deus 162: *добродетели являются чем-то средним, μέσότητάς τὰς ἀρετάς*), то и дорога получает определение *средняя*. Концепция добродетели как середины, восходящая к Аристотелю (Eth. Nic. 1104a 12 sqq.), нашла отражение также у других представителей среднего платонизма (Alc. 184, 28; Anon. Londin. 2, 18) в виде учения об *умеренности в страстях*, μετριοπάθεια.
- С изысканной суровостью*: ἀστέιως καὶ αὐστηρῶς; оба определения характеризуют мудреца в стоической философии (SVF IV s. vv.).
103. *Образцы для тех музыкальных инструментов, которые впоследствии будут созданы искусственно*: об искусстве как подражании природе рассуждал уже Демокрит (Plut. Soll. anim. 974a). Близкие идеи высказывал Посидоний (Sen. Ep. 90, 20).
104. *Подобно тому, как наше ухо*: телеологическое объяснение устройство уха излагается от лица сторонника стоического учения у Цицерона (ND II 144); ср.: Wendland P. Philos Schrift Über die Vorsehung 78 // Philologus 57 (1898). S. 267 sqq.
- Музыкальную гамму*: μουσικὸς κανὼν. Речь идет о монохорде, с помощью которого Пифагор открыл зависимость высоты тона от длины струны (Diog. Laert. VIII 12).
- Энгармонические, хроматические и диатонические лады*: речь идет о музыкальных родах, γένη, характеризовавшихся особой интервальной структурой.

- Звукоряд диатонического рода: 1/2 тона, 1 тон, 1 тон; звукоряд хроматического рода: 1/2 тона, 1/2 тона, 1 1/2 тона; звукоряд энгармонического рода: 1/4 тона, 1/4 тона, 2 тона. См. Aristid. Quint. I 9.
109. Кто стал бы одинаковым образом беседовать с родителями и детьми: здесь и далее автор имеет в виду разработанную в античной риторике теорию *обстоятельств* (*περίστασις, circumstantiae*), которая предписывала оратору приспособлять речь к каждому случаю в соответствии с шестью критериями: *предмет* (*πράγματι*), *человек* (*πρόσωπα*), *причина* (*αἰτίαι*), *образ действия* (*τρόποι*), *время* (*χρόνοι*), *место* (*τόποι*). См.: Ernesti J. C. *Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae*. Lips., 1795. S. v. *περίστασις*. Ср. Hermog. Progygn. p. 16, 11 Spengel; Ael. Theo p. 77, 1 Spengel.
- В малой или допустимой степени отличающимися: перевод согласно исправлению Холверды: οὐδὲ τὰς τυχούσας... διαφοράς. Рукописное чтение: οὐδὲ τυχῆς — отличающимися тем, что зависит от случайности.
112. «Селла» в переводе означает «тень»: ср. евр. *šēl*, тень.
113. По ступеням: δι' ἀναβαδμῶν — vox Platonica (ср. Plat. Symp. 211c).
- В Дельфы некогда приходили люди из числа тех: по мнению Колсона и Виттейкера (PLCL, ad loc.), речь может идти о спартанском полководце V в. до н. э. Павсании (ср. Thuc. I 132).
114. Имя Фовел; оно означает «вся целиком»: ср. евр. *leḇel*, вселенная. Очевидно, определение *вся целиком, σύμπασα*, подразумевает определяемое слово *земля, γῆ*, которое, как обозначение всего телесного, и положено в основу толкования.
120. «Ноема», означающая «тучность»: этимология не вполне понятна. Ср. евр. *n't* — быть приятным, прелестным.
121. В большей песни: автор часто ссылается на песнь Моисея из книги Второзакония (32:1–43), называя ее *большая песнь, ἡ μεῖζων ψῆδῃ*, в отличие от песни народа Израиля в гл. 15 книги Исхода (ср. Leg. III 105).
122. Другое толкование библейского стиха Числ. 14:9 дается в Mut. 265.
124. Здесь прерывается рассказ о потомках Каина, который будет продолжен в § 170.
127. Поднимающийся от управляющего органа источник: Филон пользуется заимствованным у стоиков (SVF II 862) представлением о чувственном восприятии как движении пневмы от *управляющего начала, τὸ ἡγεμονικόν*, или ума, к органам чувств. Воды источника сравниваются с пневмой, *поднимающейся* от сердца (места нахождения управляющего начала) к лицу (место нахождения главных органов чувств). Ср. также комм. к § 137. О развитии в греческой науке и философии представления о взаимодействии органов чувств и мышления см.: Solmsen F. *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves* // Museum Helveticum, XVIII (1961). P. 150–197.
- Слово Божие: ὁ Θεοῦ λόγος. Слово Божие в данном случае выступает синонимом божественной мудрости, σοφία. Ср. комм. к § 10. О тождестве *мудрости* и *логоса* см.: Früchtel. Op. cit. S. 172 sqq.
128. Четыре основных добродетели... господство и власть: толкуя библейский стих, Филон ставит логическое ударение не на слове *разделяется* (это могло бы привести к противоречию с незыблемым для него тезисом о единстве добродетелей), но на словах *четыре начала, τέσσαρες ἀρχαί*, что по-гречески можно понимать как *четыре власти*. Ср. Leg. I 63 sqq., где речь идет о четырех добродетелях как об ответвлениях одного потока, единой добродетели (она именуется *надродовой, γενικωτάτη*), которая в свою очередь истекает из божественной мудрости (ср. также SVF III 295).

130. *Извлекая наставления из обыденной жизни*: в оригинале: *ποιοῦμενος ἀπὸ τῶν φύσει τὴν ὑφήγησιν τεχνῶν*. На протяжении §§ 130—169 речь пойдет о трех способах достижения добродетели (см. комм. к Det. 2). В §§ 130—131 говорится об обучении, в §§ 132—153 — о врожденной добродетели, в §§ 154—169 — об упражнении в добрых делах. Не вполне понятно, что значит выражение *αἱ φύσει τέχναι*: либо имеются в виду *повседневные занятия* (таков смысл русского перевода, сходным образом переводят Виттейкер [PLCL] и Арнальдес [PAPM]), либо речь идет о *подготовительных науках*, *τὰ ἐγκύκλια*, которые в данном рассуждении олицетворяет Агарь (ср. Leg. III 244; Congr. 11). В этом случае греческий текст будет означать: *начиная наставление с рассказа о [сообразных] природе науках*. В пользу такого варианта свидетельствует употребление слова *τέχνη*, *искусство, умение*, подходящее больше для обозначения учебных дисциплин, чем для обозначения занятия женщины, набирающей воду из колодца. Однако определение [*сообразные*] *природе*, *φύσει*, и в том, и в другом случае выглядит необычно.
- Сарры, представляющей совершенную добродетель*: об образе Сарры, или родовой добродетели, см. также Leg. II 82, III 244, Cher. 5 sqq.; Det. 59; Mut. 77.
131. *Этот мальчик... становится софистом*: о сыне Агари Исмаиле как олицетворении софиста, знатока *подготовительных дисциплин*, *ἐγκύκλια*, см. Fug. 208 (его деятельность названа слушанием Бога в отличие от видения Бога, свойственного Израилю), Sobr. 9 (он противопоставлен мудрецу Исааку), QG III 33 (библейская характеристика Исмаила дает основание Филону сравнить его с академиками и скептиками).
132. *Ревекка, как обнаруживается, орошает своего ученика не постепенным продвижением, но совершенством*: обычно Ревекка выступает олицетворением стойкости (Det. 30; Leg. III 88; Cher. 41), однако в данном случае она, как и Сарра, символизирует родовую добродетель.
133. *Именно от нее и произошло стоическое учение о том, что только прекрасное является благом*: ср. SVF III 29—37. Филон неоднократно указывает на зависимость тех или иных положений греческой философии от Священного Писания (Conf. 141; Her. 83, 214; Mut. 167; Somn. II 244).
134. *Исаака*: об Исааке как символе счастья, *εὐδαιμονία*, см. также Leg. II 82, III 218; Det. 60; Cher. 7—8.
135. *Люю ненавидимой*: см. комм. к § 64.
- Рахилью, то есть чувственным восприятием*: ср. Leg. II 46; Congr. 25; Ebr. 54.
- Отчуждение... близости*: Филон использует стоические термины *ἀλλοτρίωσις* и *οἰκίωσις*. См. комм. к § 12 и Det. 129.
137. *Кожаном сосуде*: т. е. в чем-либо телесном (ср. Leg. III 69; Conf. 55; Mut. 107).
- Многоструйный... управляющий орган*: чтобы нагляднее представить соотношение ума и связанных с ним органов чувств, Филон использует образ сосуда с несколькими отверстиями. Стоики в тех же целях прибегали к сравнению с осьминогом или плетущим паутину пауком (SVF II 836; 879).
- Сердцем или же мозгом*: см. комм. к § 127, а также Det. 90 и комм.
138. *Потому что только мудрец свободен*: согласно стоикам, свобода — это знание о том, как следует поступать. Поэтому порок отождествляется ими с рабством, а добродетель с господством (SVF III 355—357, 589); этой теме Филон посвятил философский трактат «О том, что всякий добродетельный свободен». См. также Leg. III 201; Mos. I 141.
139. *Всякое самовосхваление добродетели чуждо*: восходящая к сочинениям Пла-

тона полемика против софистики, обещающей научить добродетели (Plat. Gorg. 447e; Euthyd. 273e).

145. *Предшествующие милости... те же самые*: близкое рассуждение принадлежит представителю стоического учения в трактате Цицерона «О природе богов» (II 131).

148. *Верблюдов, которые... символизируют память*: ср. Agr. 131, 145; Congr. 111; QG IV 92, 106.

151. *И рукой, и ногой, и всей своей силой*: ср. II. XX 361.

153. *Раба она поит [водой] из источника, а верблюдов — из колодца*: в библейском тексте (Быт. 24:16—20) слова *источник*, *η πηγή*, и *колодец*, *τὸ φρέαρ*, обозначают один и тот же водоем.

И в том, и в другом случае одна и та же: по мнению Вендланда (PCW), далее в тексте лакуна, которую он заполняет следующим образом: *<мудрость Божия, а колодец и источник не одно и то же; источник>*. Слабость этой эмендации заключается в том, что для Филона *священное слово*, *ἱερός λόγος*, и *мудрость Божия*, *σοφία Θεοῦ*, являются синонимами. После того, как Филон назвал воду в источнике и в колодце *мудростью Божией*, повторное указание на то, что источник — это *священное слово* (т. е. *мудрость Божия*), окажется тавтологией. Исправление Виттейкера (PLCL) и Арнальдеса (PAPM) представляют собой варианты исправления Вендланда. Между тем рукописный текст в достаточной мере объясняет отмеченное различие и вряд ли нуждается в исправлении: как и верблюды (в § 148), колодец служит символом памяти. Вода колодца и источника — это *священное слово*, но вода в колодце — это *священное слово*, хранящееся в памяти.

154. *Одобрять таких людей за счастливую природу, выпавшую им на долю*: здесь заканчивается рассуждение о людях, обладающих добродетелью от природы (оно было начато в § 132, где говорилось, что Ревекка *орошает своего ученика не постепенным продвижением, но совершенством*).

159. *С помощью использующего разделение разума*: *τῷ ἀπὸ διαίρεσως λογῷ* — указание на логический метод *диерезы*, восходящий к платоновскому «Софисту». Диереза как одно из упражнений, необходимых для продвигающегося к добродетели, упоминается в Sacr. 86—87, где присутствует та же ассоциация: *измельчение — разделение*. Ср. Det. 111 с комм., где упоминается *разделяющий разум*, *λόγος τομεύς*; Spec. I 209; Her. 133 sqq.

161. *Ибо какой атлет... глазами*: ср. Abr. 263 sqq.; Agr. 105 sqq.; Sen. Epist. 74, 15; 124, 22; Plut. Soll. anim. 963a.

162. *Для животных природа является матерью, а для людей — мачехой*: ср. Hes. Opp. 825; Plat. Men. 237c; Plut. apud Stob. IV 12, 14; Plin. NH VII 1.

165. *Выживших из ума стариков*: перевод по исправлению Тишендорфа — *τυφωγρόντων*; рукописное чтение — *людей, влюбленных в тщету*, *τύφωv ἐρώvτων*.

Не становящихся по образу мыслей мужчинами, но всегда остающихся женоподобными: согласно QE I 8, продвижение к добродетели состоит в *оставлении женского пола и превращении его в мужской, ибо женский пол является материальным, претерпевающим, телесным, чувственно восприимчивым, а мужской — действующим, разумным, бестелесным, более близким к уму и рассуждению*. Ср. Cher. 82; Det. 28; Gig. 4. Подробнее см.: Baer R. C. Philo's Use of the Categories Male and Female. Leiden, 1970.

166. *Для зрения... для слуха*: *зрение*, *ὄψις*, и *слух*, *ἄκοή*, часто противопоставляются Филоном как знание и мнение, мудрость и софистика (ср. комм. к § 63; Fug. 208; Sacr. 34; Spec. IV 6).

167. *В большей песни*: см. комм. к § 121.

168. См. комм. к § 15.

170. *Итак, ум*: продолжается повествование, прерванное в § 124. Об Адаме как символе *земного ума* см. также Leg. I 25, II 13, III 50. Сиф символизирует орошение земного ума божественной мудростью (ср. § 10 и комм., § 124).

Ибо сказано: в Библии эти слова произносит Ева, которая у Филона обозначает чувство (Orif. 165; Leg. II 38, 70). Чтобы избежать противоречий в толковании, он приписывает фразу Адаму (см. § 172).

173. *Авель... не покинет*: образ Авеля, *боголюбивого учения* (ср. Det. 32 и комм.), противопоставлен образу Сифа, *орошения божественной мудростью*. Данные слова означают, что ум, Адам, заменил *человеческое знание*, Авеля (хотя и боголюбивое, но не могущее противостоять софисту Каину) на постепенное приобщение к божественной мудрости, которое находит завершение в образе Моисея.

До совершенного числа десять... седьмым: о десяти как символе образования см. Sacg. 122; Ной принадлежит к десятому поколению после Адама (Быт. 5:3 слл.), Авраам — к десятому поколению от Сима (Быт. 11:10—31), а Моисей относится к седьмому поколению от Авраама (Исх. 16 слл.). О символическом толковании числа семь см. Orif. 100.

175. *Унесенного в сторону от [верного пути]*: в Migr. 148 имя Лота переводится как *отклонение*, ἀποκλίσις, а сам он сравнивается с кораблем в бурном море (ср. комм. к § 22).

176. *Зальют*: ἐμφορεῖσαι — исправление Виттейкера. Рукописное чтение: *поднесут*, ἐπιφορεῖσαι. Иначе объясняется Быт. 19:33 в QG IV 56; ср. Ebr. 165.

177. *Отца и матери*: ср. Leg. III 81, где имя *Аммонитянин* связывается с евр. *’et*, *мать*, а имя *Моавитянин* сближается с евр. *me’ah*, *от отца*. *Мать* интерпретируется как обозначение чувственного восприятия, *отец* — как обозначение человеческого ума.

178. *Схватимся за покаяние*: о концепции *покаяния*, μετάνοια, у Филона см.: Wolfson H. A. Op. cit. Vol. II. P. 252—9; ср. Virt. 175 sqq.

179. *Рахиль, сначала обратившаяся с просьбой к уму*: о Рахили см. также § 135 и комм.; персонификацией ума в данном случае выступает Иаков.

180. *Родственник кожного Ира*: имя Ир автор, очевидно, сближает с евр. *’or*, *кожа* (ср. § 137, где обозначением тела выступал кожаный сосуд). *Будет не ему* интерпретируется как *не доставит наслаждений*; *изливать*, ἐκχέω, истолковывается как *тратить, уничтожать*. Ср. также Deus 16 sqq.

182. *Телесных входов и выходов*: σωματικῶν στομιῶν καὶ τρημάτων, т. е. органов чувств (ср. Det. 100).

«Намордник для рта»: ср. евр. *pe*, *rom*, и *dhsh*, *прятать, скрывать*.

Взяв свое копье: букв. *щуп*, σπειρομαστής, с помощью которого сборщики налогов искали ямы с зерном (LSJ s. v.). Отсюда *разведая*, *μαστεύσας*, — игра слов, не поддающаяся переводу. Финеес, пронзающий копьем блудницу, интерпретируется как человеческий ум, с помощью *рассуждения*, τῷ λόγῳ, уничтожающий страсти. Ср. Leg. III 242; Mos. I 301; Ebr. 73; Conf. 57.

183. *Миром и священством*: Филон этимологически сближает греческие слова *мир*, εἰρήνη, и *священство*, ἱεροσύνη. После этих слов в рукописи лакуна, которую Вендланд предложил заполнить по образцу Ebr. 75.

185. *Добродетелью*: перевод по рукописному чтению — ἀρετῆς. Дильс предложил исправить: αὐτῆς, *самой [природы]*.

О СМЕШЕНИИ ЯЗЫКОВ

(1) Об этом довольно. Теперь настало время задуматься над тем, что говорится о смешении языков. Ибо сказано: «На всей земле был один язык и одно наречие. Двинувшись с востока, они нашли в земле Сенаар равнину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли. И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать; сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. 11:1—9).

(2) Нечестивцы, недовольные государством наших предков, вечно поносящие и обличающие его установления, всходят на корабль своего безбожия по сходням речей такого рода: неужто Законы для вас по-прежнему исполнены высокого смысла, как будто в них — правила самой истины? (3) Да посмотрите: в пресловутых ваших священных книгах есть и такие предания, которые вчуже смешны и вам самим. Впрочем, нужно ли быть злокозненными крючкотворами и выискивать примеры по всему законодательству? Не проще ли взять то, что близко под рукой?

(4) Одно такое предание похоже на историю с Алоадами. Как говорит великий и досточтимый поэт Гомер, они задумали взгромоздить друг на друга три самые высокие горы в надежде, что это сооружение, поднятое в эфирные выси, облегчит путь на небо желающим туда взойти. А в стихах это звучит так:

*Оссу на древний Олимп взгромоздить, Пелион многолесный
Взбросить на Оссу они покушались, чтоб приступом небо
Взять...*

где «Олимп», «Осса» и «Пелион» суть названия гор. (5) А у Законодателя вместо них — башня, которую строили тогдашние люди, по глупости своей и надменности пожелавшие коснуться неба. Не крайнее ли это безумие? Ведь даже если все континенты поставить друг на друга, подведя небольшое основание и соорудив нечто вроде колонны, то и тогда до эфирной области останутся расстояния и расстояния, что совершенно сообразно с мнением философов, исследующих природу и единодушно полагающих Землю центром Вселенной.

(6) А другое предание, родственное этому, — о языке живых существ — записано у мифографов. Давным-давно, там говорится, все живые существа, сколько их было, все рыбы и птицы имели один общий язык, и точно как у нас, когда грек говорит на одном языке с греком, а варвар — с варваром, так и у них каждый с каждым беседовал о делах своих и обстоятельствах, чтобы и в беде найти сочувствие, и радостью поделиться. (7) Ведь, сообщая друг другу об удовольствиях своих и неудовольствиях, все они испытывали их совместно, что рождало общность характеров и чувств, но потом пресыщенность избыточными благами толкнула их, как это обычно и бывает, на путь страстного стремления к недостижимому. И вот снарядили посольство к богам просить о бессмертии: избавьте нас, дескать, от старости и даруйте вечную молодость — есть, мол, и среди нас, животных, одно пресмыкающееся, которому уже достался такой подарок, — это змея; ведь она, всякий раз сбрасывая старую кожу, заново обретает молодость, а это, дескать, нелепо, когда более достойное уступает менее достойному или все — одному. (8) Такая дерзость была, конечно, достойно наказана: все тотчас стали разноречивы, дабы с этих пор никто ни с кем не мог уже общаться из-за различия в наречиях, на которые распалось прежнее единство и общность.

(9) А Моисей, желая, дескать, быть правдивым, отделил разумных от неразумных, ибо засвидетельствовал общность лишь для людского языка. Но и это — всего лишь предание. А вот рассечение единого языка на бесчисленные наречия, которое Законодатель называет «смешением», произошло, говорят они, ради освобождения от грехов, чтобы люди не могли уже сговориться и совместно творить преступления, но чтобы стали как бы глухи друг к другу... не брались за совместные дела. (10) Но людям это явно пошло не на пользу. Ибо, разделившись на племена и не владея больше одним наречием, они,

тем не менее, опять преисполнили землю и море злодеяния, подчас такими, о коих и поведать невозможно. Ибо причина совместных преступлений — не в речи, но в сходстве душевных стремлений к греху. (11) Вот безъязыкие: кивками, подмигиванием и прочими движениями и жестами они способны объясниться так же легко, как и посредством слов, не говоря уже о том, что порочность одного племени, имеющего не только общий язык, но общие законы и обычаи, бывает такова, что может перевесить грехи всего рода человеческого, (12) да и незнание чужих наречий ведет к тому, что тысячи и тысячи людей оказываются неспособны предвидеть нападение врага и терпят поражение, а знание, напротив, помогает отразить грозящие ужасы и опасности. Стало быть, общность наречий скорее благотворна, нежели губительна, поскольку и поныне ничто так не способствует благополучию жителей страны, в особенности коренных, как языковое единство. (13) С другой стороны, изучив множество чужих наречий, человек легко располагает к себе всех владеющих ими, как будто уже доказал свою приязнь, ибо словесное общение — надежное свидетельство общности с людьми. Тем самым в них естественно рождается уверенность, что никакая смертельная опасность им не грозит. Так зачем же Он уничтожил одноязычие, как будто в нем — корень всех зол, хотя нужно было упрочить его как в высшей степени полезное?

(14) Злонамеренных авторов всех этих рассуждений может самостоятельно разоблачить всякий, кто дает простые ответы на вечные вопросы, спокойно черпая их из самих ясно написанных Законов, кто не мудрствует ответно, но следует за написанным, которое не позволяет оступиться, напротив, легко поддержит в случае запинки, дабы путь доказательств был гладким.

(15) Итак, мы утверждаем, что слова «на всей земле был один язык и одно наречие» нам говорят о созвучии великих и несказанных пороков: они сталкивают город с городом, племя с племенем, страну со страной, и люди оскорбляют ими не только друг друга, но и Бога. Но это пороки народных толп. А нас интересует и та бесчисленная толпа пороков, которая присуща человеку как таковому — в особенности, когда достигла она созвучия нескладного, фальшивого и неизящного.

(16) Кому из нас неведомы такие злосчастные совпадения, когда бедность и безвестность идут об руку с телесными недуг-

гами или увечьями, а эти последние соединяются с душевным расстройством, причина которого — разлитие желчи или глубокая старость, или иное тяжкое несчастье? (17) Можно сломить сопротивление каждого такого бедствия в отдельности, обратить его в бегство и уничтожить, даже если размеры его превосходят все возможные пределы. Но вот когда все они — и телесные, и душевные, и внешние — соберутся вместе и разом, словно по приказу, нанесут удар, как это вынести?

Ведь если стража пала, то падет и крепость. (18) На страже тела стоят богатство, слава, почет — они выпрямляют его и поднимают ввысь, и заставляют держаться гордо, а сокрушают его враги — позор, бесславие, бедность. (19) На страже души — слух, зрение, вкус, обоняние и вообще весь строй чувств, а еще, конечно же, здоровье, крепость, мощь и сила: они окружают ум, словно прочные, надежно возведенные стены, а он, разгуливая в этих стенах, радуется, ибо ничто не мешает его свободным порывам, напротив — во все стороны расстилаются перед ним широкие пути. (20) Но этой страже, как я уже сказал, угрожает враг — ущербность и увечность всех органов чувств, и этот враг нередко приводит разум к краю пропасти. И все эти злосчастья, как таковые, весьма плачевны и ужасны, но много легче в сравнении с <теми, что> люди навлекают на себя по умыслу.

(21) Итак, рассмотрим опять-таки по частям, что представляет собой созвучие добровольных пороков. Поскольку наша душа трехчастна, то одна ее часть — это ум и разум, другая — дух, третья — вождение. И каждая бывает вредоносна как сама по себе, так и совместно с другими, поскольку ум пожирает посевы глупости, трусости, распущенности и несправедливости, дух в муках рождает исступление, помешательство, безумие и все остальные пороки, а вождение рассылает повсюду незрелые и потому пустые влечения к случайным телам и делам. (22) И тогда все происходит как на судне, которое матросы, пассажиры и кормчий в некоем общем помешательстве задумали погубить, — вместе с кораблем гибнут и сами злоумышленники. Ибо худший из пороков и единственный почти неисцелимый — это сотрудничество всех частей души в греховой деятельности. Ведь мор не оставляет здоровых, способных исцелять, и сами врачи вместе с обычными людьми страдают от чумы, которая по согласованному совпадению их настигла. (23) Все это Законодатель описал иносказательно — как

Великий потоп: «водопады с неба» изливают бешеные потоки самого порока, а «источники» земли, то есть тела, изливаются обильными и многочисленными потоками всевозможных страстей, которые, соединяясь и смешиваясь с первыми, бурлят и кружат в своих бесконечных водоворотах всю область души. (24) Ибо, как сказано, «увидел Господь, что велико развращение человеков на земле и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время» (Быт. 6:5), и решил Он наказать человека, то есть ум, вместе с бывшими подле него пресмыкающимися, пернатыми и прочим неразумным стадом диких животных за преступления, которым нет прощения. (25) Потоп и был им карой. Ибо грехи неслись и преступления напирали всей силой, ни в ком не находя препятствия, напротив, все рвались бесстрашно к кладовым, неиссякаемым для тех, кто более всего готовы припасть к ним, и это наказание, пожалуй, было уместным, потому что порче подверглась не одна какая-то часть души, притом что прочие остались здоровы, нет, болезнь и порча захватили всю душу без остатка. И вот, когда увидел Неподкупный Судия, что мыслит и помышляет не только какой-то один, но всякий разум, тогда и послал Он <им всем> подобающую кару.

(26) Они-то и заключили между собою союз в Соляном ущелье, ибо извилиста, камениста и обрывиста местность, где обретаются пороки и страсти, она поистине солон и приносит горькие мучения. Мудрец Авраам сокрушил этот союз, скрепленный клятвами и возлияниями, зная, что не стоит он ни клятв, ни возлияний. Ибо сказано: «Все они соединились в ущелье — том, что солон, где ныне море Соленое» (Быт. 14:3).

(27) Разве ты не видишь: неплодные мудростью и слепые разумом, коему полагается все видеть насквозь, — «содомлянами» они зовутся на тайном языке — всем племенем, от мала до велика, держат в сплошном кольце обитель души, чтобы уродовать и растлевать бдительную стражу ее — священные и благочестивые мысли, кои приняла она у себя гостеприимно, и никто не решится выступить против преступников и сам не уклонится от преступной деятельности. (28) Ибо не сказано «одни так, а другие иначе» — нет, «весь народ разом окружил дом, и молодые, и старые» (Быт. 19:4), составив союз против божественных и священных мыслей, обычно именуемых ангелами.

(29) Но Божий пророк Моисей, выйдя навстречу, сдержит

поток их безмерной наглости, даже если они, выставив впереди себя самого наглого и речистого царя — слово, соединят усилия и двинутся, заливая все вокруг. Ибо сказано: «Подойди к Фараону завтра: вот он выйдет к воде, ты стань на пути его, на берегу реки» (Исх. 7:15).

(30) Стало быть, порочный выйдет к стремнине всех преступлений и страстей, а мудрый сперва получит от неизменно стоящего Бога дар, соприродный Ему качеством полной незыблемости и неколебимости. (31) Ибо сказано: «А ты здесь останься со мною» (Втор. 5:31), — дабы сомнения и колебания — расположение неустойчивой души — уступили место расположению самому прочному и устойчивому — вере. И все же более чем странно: «оставшись», он «выходит навстречу», то есть <на самом деле сказано>: «Стань, идя навстречу». И хотя «идти навстречу» есть состояние движения, а «оставаться» — покоя, (32) слова эти не противоречат законам природы, но в высшей степени согласуются с ними. Ибо тот, чей образ мысли от природы находится в покое и зиждется незыблемо на прочных основаниях, может противостоять всем, кого радуют волнения и бури и кто нарочно устраивает шторм, чтобы привести в смятение способного пребывать в спокойствии и безмятежности.

(33) Бесспорно правильно, что отпор дается у «берега реки». Ведь «берег» рта, то есть губы, есть некая преграда для языка, через которую несется, начав свое движение, словесный поток. (34) Слово же союзничает и с ненавистниками добродетели, глубокими приверженцами страстей, способствуя внедрению негодных воззрений, и с людьми порядочными, способствуя опровержению оных воззрений и установлению неопоримой власти высших и неложных благ. (35) А когда те, кто распустили паруса своих хитроумных воззрений, погибают, опрокинутые встречным потоком слов, тогда мудрец, составив священный хор, по праву и обычаю возносит стройную победную песнь. (36) Ибо сказано: «Увидели сыны Израилевы египтян мертвыми» — не где-нибудь, но возле «берега реки» (Исх. 14:30), и смертью здесь названо не отделение души от тела, а гибель нечестивых воззрений и слов, которыми пользовались при помощи уст, языка и прочих органов речи. (37) Смерть слова — это молчание, но не хранимое как знак скромности людьми добропорядочными, ибо такое молчание есть способность таить до времени то, что должно быть ска-

зано. Нет, смерть слова — это такое молчание, в которое помимо воли своей впадают изнемогшие и обессиленные противником, когда уже не могут найти у него уязвимого места. (38) Ибо за что бы они ни ухватились, все рушится, к чему бы не подошли, все исчезает, так что они оказываются лежащими, еще не успев твердо встать на ноги, как будто работают с водочерпальным колесом: там посредине идут такие ступени, по которым поднимается земледелец, когда намерен напоить поля; он неизбежно скользит и, чтобы все время не падать, руками берется за близкую опору и повисает на ней, так что руки служат ему вместо ног, а ноги — вместо рук, ибо стоит он на руках, которыми мы действуем, а действует ногами, на которых естественно стоять.

(39) И вот многие, будучи неспособны взять верх над ухищрениями умников, поскольку не получили должной ораторской выучки из-за вечной своей занятости, прибегают к союзнической помощи единственно мудрого и умоляют его стать заступником. Потому и кто-то из учеников Моисея молил в гимнах: «Пусть онемеют уста лживого» (Пс. 30:19). (40) А кто еще заставит их смолкнуть, если не тот единственный, кому и само слово подвластно?

Итак, сближений во имя греховных дел следует всячески избегать, а вот союзы друзей разума и знания — упрочивать. (41) Вот почему, когда я слышу: «Мы все дети одного человека, мы люди мирные» (Быт. 42:11), — то восхищаюсь столь безупречным созвучием слов, но хочется сказать мне: было ли такое, дорогие мои, чтобы вы отвергали войну и приветствовали мир, раз уж объявили себя детьми одного отца, не смертного, но бессмертного, человека Божьего, который будучи Логосом Вечного, сам не подвержен гибели? (42) Ведь иные признали для души множество начал, ввергнув себя тем самым в порок, именуемый многобожием: эти, повернувшись каждый к своему алтарю, творят усобицы и распри с другими народами. (43) А другие приветствуют единое начало и почитают единого отца — верный разум, будучи исполнены восхищения перед безупречным и изящным созвучием добродетелей: эти живут жизнью спокойной и безмятежной, но не какой-то ленивой и недостойной, напротив, — исполненной мужества и яростной борьбы с теми, кто пытается расторгнуть содружество и вечно старается смешать и спутать торжественные слова взаимной клятвы. Ибо так устроено природой, что люди

мирные становятся воинственны, когда встают на пути тех, кто пытается поколебать равновесие души.

(44) Справедливость слов моих подтвердит каждый приверженец добродетели, ибо имеет такой же образ мыслей, а еще — тот участник пророческого хора, который, исполнившись божественного вдохновения, изрек: «Мать моя, еликим ты родила меня — человеком, который сражается со всей землею, человеком, который ненавистен всей земле! Никому не давал я в рост, и мне никто не давал в рост, и не лишился я силы из-за проклятий их» (Иер. 15:10). (45) Но разве не всякий мудрец — непримиримый враг всех порочных, хотя нет у него ни триер, ни военных машин, ни оружия, ни войска, чтобы защититься, но только силы разума?

(46) Ибо когда наблюдает он среди мирного мира неустанную взаимную войну — не только между народами и странами, городами и деревнями, но между семьями и членами семьи, то может ли он не увещевать, не бранить, не наставлять, не вразумлять денно и ночью, когда душа его не может быть покойна из-за природной ненависти к пороку? (47) Ведь люди в мирной жизни ведут себя точь-в-точь как на войне: мародерствуют, грабят, обращают в рабство, опустошают, разрушают, глумятся, истязают, растлевают, оскверняют, умерщвляют исподтишка, а если превосходят силой, то открыто. (48) Ибо каждый из них, поставив себе целью богатство или славу и направляя к ней каждый свой жизненный поступок, пренебрегает справедливостью и преследует несправедливое, избегает общности и рвется обладать всеми благами единолично, людей ненавидит и ненавидим ими, разыгрывает доброжелательность и дружит с лживой лестью, но к дружбе подлинной враждебен, правду ненавидит, за ложь стоит горой, помогать ленив, вредить ретив, с клеветой не задержится, с заступничеством подождет, надует мастерски, клятву преступит, доверие обманет, гневу своему подчинится, наслаждению уступит, зло сбережет, благо погубит.

(49) Вот они — вожаки этой воспеваемой и обожаемой мирной жизни. Их образ носит в себе мысль каждого глупца, восхищаясь и преклоняясь перед ними. Это рождает естественное негодование всякого мудреца, и обращается он к матери и кормилице своей — мудрости — с такими словами: «Мать моя, еликим ты родила меня» — не с мощью телесной, но с силой ненависти к пороку, человеком неприят-

ным и воинственным, чье природное миролюбие уступило место враждебности к тем, кто уродует возжеленную красоту мира. (50) «Никому не давал я в рост, и мне никто не давал в рост», ведь ни они никогда не пользовались моими благами, ни я — их злом, но, как сказал Моисей, «я не взял ни у одного из них желаемого» (Числ. 16:15), ибо они скопили все возжеления свои, как будто это не пагуба, а величайшая польза. (51) «И не лишился я силы из-за проклятий их, посланных на меня» — нет, я собрался, крепко взялся за божественное учение — и не пострадал, не сломался, но крепко осудил тех, кто не занимается самоочищением. (52) «Ибо положил нас Бог в пререkanie соседям нашим», как сказано где-то в гимнах (Пс. 79:7), — всех, кто привержен правильному образу мыслей. И в самом деле, разве не самой природой назначены в пререkanie те, кто ревнуют к знанию и добродетели? Они охотно борются с соседями души: обличают живущие бок о бок с нею услады, обличают идущие рука об руку с нею слабости и страхи, внося смятение в стройные ряды страстей и пороков; обличают они и всякое чувство: зрение — из-за увиденного, слух — из-за услышанного, обоняние — из-за воспринятых запахов, вкус — из-за вкусов, а еще осязание — из-за тех частных ощущений, которым случается возникать в теле; и, разумеется, обличают они речь — из-за того, что ей угодно излагать. (53) Предметы, способы, причины чувств, высказываний и состояний — вот что стоит глубоко изучать и тем избегать всех возможных промахов. (54) А тот, кто без пререkania одобряет все подряд, тот незаметно обманывает сам себя и воздвигает против своей души невыносимых соседей, которых лучше подчинить себе, а не терпеть их власть, ибо, главенствуя, они наносят огромный ущерб, ибо их царь — безумие, а подчиняясь, они утратят свою строптивость и будут послушно служить.

(55) Итак, когда одни научатся подчиняться, а другие возьмут власть — не только знанием, но и могуществом, — тогда все силы разума, телохранители и защитники души, согласятся между собою и скажут, подойдя к самому старшему из них: «Рабы твои сосчитали воинов, которые нам поручены, и не убыло ни одного из них» (Числ. 31:49), — напротив, подобно музыкальным инструментам, настроенным безупречно, мы зазвучали в лад со всеми наставлениями — ни слова, ни поступка фальшивого или нескладного, так что смешон сделался другой хор — хор чуждых музыке и Музам, хор безголосый и без-

жизненный, воспевающий Мадиятянку, кормилицу всего телесного, и отпрыска ее, кожаный нарост по имени Ваал-Фегор. (56) Ибо мы — род «избранных... из сынов» Израиля, который Бога видит, и «ни один из нас не выбыл из строя» (Исх. 24:11), дабы всеобщий инструмент — сама Вселенная — звучал безупречно. (57) Вот почему и Моисей говорит, что вручил мир как дар самому воинственному разуму, который зовется «Финеес» (Числ. 25:12), ибо тот, исполнившись ревности к добродетели, восстал против порока и поразил порождающее его лоно <...>; а вслед за этим он вверил этот дар всем зорким и наблюдательным и безошибочно избравшим себе более ясного, чем слух, свидетеля — зрение, ибо род человеческий суждений достоверных не имеет, всецело завися от мнений.

(58) Итак, созвучие, о котором я рассказал, восхитительно, но самое восхитительное и все гармонии превосходящее — это созвучие всеобщее, когда весь народ в едином порыве говорит: «Все, что сказал Господь, исполним и будем слушать» (Исх. 19:8). (59) Ибо в их хоре запевала — уже не разум, но всеобщий Владыка — Бог, благодаря Которому они скорее отвечают делом, нежели словом, и если прочие сначала послушают, потом будут действовать, то эти, как они сами говорят, будучи одержимы Богом, сначала сделают, а потом послушают, дабы все понимали, что не чье-то наущение или указка, но свободная и независимая воля подвигла их на прекрасные дела, а слушают они затем, чтобы оценить, созвучно ли содеянное божественным словам и священным увещаниям.

(60) А те, кто заключили союз, чтобы творить беззакония, «со стороны восхода», как сказано, «двинувшись», «нашли в земле Сенаар равнину и поселились там» (Быт. 11:2). И слова эти совершенно естественны, ибо душа знает два восхода — лучший, когда восходит свет добродетелей, подобный рассветным солнечным лучам, и худший, когда этот свет затмевается воссиявшими пороками. (61) Вот образец восхода лучшего: «И насадил Господь Бог рай в Едеме в стороне восхода» (Быт. 2:8), — но не земные растения посадил Он, а небесные добродетели — из бесплотного света Своего повелел им взойти Садовод, чтобы стали они навеки негасимыми.

(62) Но слышал я и такое изречение одного из учеников Моисеевых: «Вот муж, — имя ему всход» (Зах. 6:12). Слова, бесспорно, очень странные — во всяком случае, если считать, что это сказано о том, кто состоит из тела и души; но если он бес-

телесен, то есть совершенно подобен образу Божию, то имя это, ты согласишься, подходит ему наиточнейшим образом. (63) Ибо Отец всего сущего повелел взойти старшему своему сыну, которого в другом месте назвал первородным, а тот, родившись, давал облик и форму вещам, взирая на первоначальные образцы Его и воспроизводя тем самым пути Отца своего.

(64) Образчик же восхода худшего — это история о том, кто хотел проклясть чтимого Богом, ибо и он, как сказано, обитает «к восходу», но этот «восход» противоположен и враждебен предыдущему. (65) Ибо сказано: «Из Месопотамии привел меня Валак, от гор со стороны восхода, говоря: Приди, прокляни мне того, которого Бог не проклинает» (Числ. 23:7–8). А «Валак» означает «безумец» — и весьма метко, ибо не крайнее ли безумие — надеяться обмануть Сущее и замысел Его неколебимый изменить человеческими хитростями? (66) Вот потому и обитает он в Месопотамии: разум его как бы погружен в самую глубину речную и не может выплыть и поднять голову над поверхностью воды. Такое состояние и есть «восход» безумия, «закат» благоразумия.

(67) Итак, устроители несозвучного созвучия названы «двинувшимися со стороны восхода». Но с которого из них? Если с того, что сообразен добродетели, то разлад предрешен, а если с того, что сообразен пороку, то сладится единое движение, как двигаются руки — не сами по себе, но в некоей гармонии с телом. (68) Ибо область порока — это начало и опора негодным в их противоположной деятельности.

И все, кто покинули область добродетели и обрели опору в глупости, отыскивают самое подходящее место и поселяются там: у евреев оно зовется «Сенаар», у эллинов — «сотрясение», (69) ибо вся жизнь негодных рвется, вздымается, трясется, она вечно взбаламучена, и подлинного блага не остается в ней ни капли. Смотри: от встряски выпадает все, что удерживается силой единства. То же, мне кажется, происходит и с душой, наклонной к беззаконию: от сотрясения выпадает из нее всякий образ добродетели, так что не увидишь в такой душе ни призрака ее, ни тени.

(70) Вот приверженцы телесного — египтяне: они показаны бегущими не от воды, но «навстречу воде», то есть навстречу потоку страстей, и когда он нахлынул, египтян встряхнуло, взбаламутило, и утратили они добродетель, дающую устойчивость и мир, а порок, вносящий смятение, восприняли. Ибо

сказано: «Сотряс Господь египтян среди моря, бегущих навстречу воде» (Исх. 14:27). (71) Это они даже Иосифа — пеструю тщету жизни — не знают, но предаются откровенным грехам, не сохранив ни следа, ни призрака, ни тени нравственного совершенства. (72) Ибо сказано: «И восстал в Египте новый царь», который даже «не знал Иосифа» — самое свежее и молодое из чувственных благ (Исх. 1:8). И этот самый царь собрался погубить не только совершенства, но даже подступы к ним, и не только способность ясно видеть, которую дает нам зрение, но и способность научиться, которую дает нам слух. И сказал он так: «Приди, прокляни мне Иакова, приди, изреки зло на Израиля» (Числ. 23:7), — то есть: «Давай, сокруши оба чувства души: и зрение, и слух, чтобы не могла она ни видеть, ни слышать ничего истинного и подлинно прекрасного». Ибо «Израиль» — это зрение, «Иаков» — слух.

(73) Ум этих людей, испытывая сотрясения того или иного рода, не удерживает блага, а ум людей благородных, напротив, стряхивает и отбрасывает порочное, ибо усвоил образ блага, ясный и чистый. (74) Вот посмотри, что говорит борец: «Бросьте богов чужих, находящихся у вас, и очиститесь, и перемените одежды ваши; встанем и пойдем в Вефиль» (Быт. 35:2–3), — дабы во всем доме не нашлось изображений и подобию, даже если Лаван потребует обыска, но только подлинное и истинно сущее, запечатленное в разуме мудреца, которое наследует и племя самоучек — «Исаак», ведь он один наследует истинно сущее от отца своего. (75) И заметь: не сказано, что они просто пришли на ту равнину, где и остались, — нет, они искали, раздумывали и отыскивали, наконец, самую подходящую для них область глупости, ибо на самом деле глупец не получает пороки от другого, но ищет и находит их сам. При этом он не довольствуется теми путями, которыми его ведет дурная природа сама по себе, но прибегает к отточенным до совершенства приемам искусства творить пороки. (76) И если бы он провел там краткое время, а потом переселился бы! Нет, он считает достойным там пребывать! Ибо сказано: «Найдя равнину, поселились» — как будто в своем отечестве, а не пришлецами на чужбине. И было бы не так страшно, если бы они, столкнувшись с грехами, сочли бы их чужими, как бы нездешними, а не родными и близкими, — ведь, будучи там пришлецами, они бы вскоре ушли, но, «поселившись», они решились остаться там навсегда.

(77) Вот почему все, кого Моисей называет мудрецами, живут, как пришлецы: их души не выводят поселений с неба — нет, они приходят в чужую для них земную область во имя тех, кто привержен знанию и созерцанию. (78) А когда побудут они в телесной оболочке и поймут ее посредством все чувственное и смертное, то возвращаются туда, откуда отправились, ибо считают, что отечество им — область небесная, где они граждане, а область земная, где жили они пришлецами, — чужбина. Ведь для тех, кто вывел поселение, отечеством становится принявшая переселенцев земля, а для пришлецов отечеством остается страна, из которой ушли они и в которую жаждут вернуться. (79) И потому естественны слова, которые Авраам, восстав от мертвой жизни и тщеты, обратил к стражам мертвых и управляющим смертных: «Я у вас пришлец и поселенец» (Быт. 23:4), — а вы, жители исконные, превыше всего вы чтите пыль и прах души, ибо в почете у вас имя «Эфрон», которое и означает «прах». (80) Естественны и сетования борца Иакова на то, что в теле он — пришлец: «Малы и несчастны дни жизни моей, и не достигли до лет жизни отцов моих во днях странствования их» (Быт. 47:9). (81) А Самоучке и пророчество было дано: «Не ходи в Египет», — то есть в страсть, «живи в земле, о которой я скажу тебе», то есть в разуме, невидимом очами и бестелесном, и «странствуй по сей земле», то есть по видимой воочию и чувственно воспринимаемой сущности (Быт. 26:2—3). Цель этого пророчества — показать, что мудрец живет в чувственном теле как пришлец, а отечество его — среди умопостигаемых добродетелей, которые, по утверждению Господа, неотличимы от божественных слов. (82) И Моисей говорит: «Я стал пришельцем в чужой земле» (Исх. 2:22), — тем самым не только утверждая, что пребывание в теле подобно жизни бесправного переселенца, но и подразумевая, что эта земля достойна отчуждения, а не приятя.

(83) Желая показать не меньшее созвучие и согласие в совместных беззакониях, чем в словах и выражениях, негодный принимается возводить пороку город и башню, словно кремль самодержцу, и призывает всех членов братства заготовить подходящий материал и вместе взяться за дело. (84) Ибо сказано: «Наделаем кирпичей и обожжем огнем!» (Быт. 11:3), — иными словами: все части души у нас соединены и перемешаны так, что ни единого отчетливого признака какой-либо формы различить нельзя. (85) И очень удобно взять страсть и порок

как некую бесформенную и бескачественную сущность и расчленять на подходящие качества и формы, расчленять последовательно, вплоть до мельчайших, дабы отчетливо воспринимать их, пользоваться ими и вкушать их со знанием дела, от чего наслаждения и радости, конечно, умножаются.

(86) Так придите, доводы разума, — те, что сомкнули свои ряды против справедливости и всякой добродетели, — все вместе на заседание совета души, и рассудим здраво, как обеспечить успех нашего дела. (87) Бесспорно, мы зложим основу этого успеха, оформив бесформенное, придав всему свой облик, границы и очертания, чтобы ничто не колебалось и не шаталось, но было крепко сбито и, получив форму четырехугольника — устойчивой фигуры, — стало подобием кирпича и крепким основанием дальнейшей постройки.

(88) Творцом такой постройки может быть всякий богопротивный ум, именуемый нами «царем Египта», то есть тела, — ведь именно он у Моисея радуется, когда возводят сооружения из кирпича. (89) Ибо если мы возьмем воду и землю, сущность текучую и сущность твердую, и смешаем их, то каждая разложится и исчезнет, но появится нечто третье, промежуточное, которое мы называем глиной. Потом мы это третье режем на части, неустанно придавая каждой необходимую форму, чтобы были все они крепкими и прочными, ибо тогда есть надежда легко возвести сооружение. (90) И точно так же поступают люди дурной природы — смешивают неразумные и чрезмерные порывы страстей с самыми тяжкими пороками, потом эти несчастные, стараниями которых вознесется крепость души, делят это месиво и тщательно формуют каждую долю: чувство они подразделяют на зрение и слух, а еще на вкус, обоняние и осязание; страсть — на усладу и влечение, на страх и скорбь, а пороки — на глупость, разнузданность, трусость, несправедливость и на прочие, им родные и близкие.

(91) А иные зашли еще дальше: не только собственные души приуголовили для этого занятия, но и других, более, чем они, причастных добродетели и происходящих из рода зрячих, принудили лепить кирпичи и строить крепости уму, который мнит, что царствует, а эти желают доказать, что благо в рабстве у зла, что страсть сильнее духовного блаженства, что разум и всякая добродетель покорны глупости и всякому пороку, так что принуждены служить этим своим господам и выполнять любой их приказ. (92) Смотри, ведь так и говорится, что

око души, яснее, чище и зорче коего нет, коему одному дозволено узреть Бога, почему и зовется оно «Израиль», — даже оно опутано телесными тенетами Египта и выполняет мучительные распоряжения — тяжелым, изнурительным трудом изготавливает кирпичи и все землеподобное. Оно, конечно, печалится и стонет, но ведь это — единственное достояние, которое удалось ему сберечь из россыпей зла, — оплакивать происходящее.

(93) Ибо разумно сказано: «И стенали сыны Израилевы от работы» (Исх. 2:23). А кто же из числа разумных, видя дела людские и непомерное стремление к богатству, к славе, к наслаждениям, кто из них не впал бы в глубочайшее уныние и не воззвал бы к единственному Спасителю — Богу, дабы Он облегчил труды, а душу отпустил бы на свободу, дав за нее выкуп и благодарственную жертву? (94) Но какая же свобода — самая прочная? Какая? Служение Единственно Мудрому, как свидетельствуют пророчества: «Отпусти народ мой, чтобы совершил Мне служение» (Исх. 8:1).

(95) И обладают служители Сущего одной особенностью — не исполняют они дел земных, не бывают ни виночерпиями, ни хлебопеками, ни поварами, не вылепляют и не складывают никаких материальных предметов, подобных кирпичам, но путем рассуждений восходят к эфирным высям, поставив проводником своим Моисея, то есть род возлюбленных Богом. (96) Тогда и узрят они место — и это есть Логос, — где стоял Бог, неуклонный и неотвратимый, «а под ногами Его нечто подобное кирпичу из сапфира и образу небесной тверди» (Исх. 24:10), то есть мир чувственный — так он описан здесь иносказательно. (97) Ведь тем, кто подружился со знанием, подобает стремление созерцать Сущее, а если не хватает сил, то образ Его, священнейший Логос, и вместе с ним самое совершенное чувственное творение — весь этот мир. Ибо заниматься философией и значит ревностно стремиться к точному видению этих вещей. (98) А о том, что чувственный мир — это как бы пьедестал для Бога, говорится вот почему: во-первых, чтобы показать, что Причина существует вне своего творения; затем, ради того, чтобы доказать, что космос движется не самопроизвольно, но подчиняясь Рулевому — Богу, который надежно держит кормило Вселенной, но совершенно без помощи рук, ног или иных членов, присущих тварям, ибо истинно сказано: «Бог не человек» (Числ. 23:19), — но сказано это только

для того, чтобы научить нас, ибо мы неспособны выйти за пределы самих себя и постигаем Нерожденное на основании собственного опыта. (99) А представить мир через сравнение с образом кирпича — превосходный прием, ибо для чувственного зрения он прочно, как кирпич, стоит, хотя на самом деле он движется самым стремительным образом, и этим движением определяются все частные движения. (100) И в самом деле, нашим глазам и солнце днем, и луна ночью являются неподвижными, но кто не знает, что скорость их вращения не сопоставима ни с чем, если за день они обходят все небо! Да и само небо, хоть и кажется целиком неподвижным, однако совершает круговращение, только воспринимается оно оком мысли, невидимым и в известной мере божественным.

(101) Иносказателен и образ обжигающих кирпичи: здесь говорится о тех, кто закаляют страсти и пороки пылким и возбуждающим словом в надежде устоять против стражей мудрости, которые без устали оттачивают свое оружие, чтобы их опрокинуть. (102) Вот почему прибавлено: «И стали у них кирпичи вместо камней» (Быт. 11:3), — ибо устремление, не сопряженное с разумом, неопределенное и размытое, приобретает четкость и твердость, когда его крепко сбивают мощные доводы и надежные доказательства. При этом в каком-то смысле вызревает способность воспринимать вещи умозрительные, которая в незрелом возрасте еще слаба, ибо душа пока слишком мягка и неспособна сохранить напечатлеваемое на ней.

(103) «А земляная смола стала известью», но не наоборот, не известь — земляной смолой. Ибо негодные только думают, что делают слабое в себе сильным, а текучее — твердым, дабы со стен этой крепости метать стрелы в добродетель. А вот Отец прекрасного по милосердию Своему не позволяет их сооружению победно обрести нерушимую прочность — Он не поддерживает плодов текучего рвения, но показывает, что они суть известь сыпучая. (104) А вот если бы известь стала земляной смолой, то все без изъятия землеподобное и чувственное утратило бы свою текучесть и обрело бы свойство прочности и постоянства. Но поскольку, наоборот, земляная смола стала известью, не надо отчаиваться — ведь есть еще надежда разбить оплот порока силою Его.

(105) Вот почему тот, кто праведен даже в великом и непрерывном потоке жизни, но еще неспособен видеть истинно сущее одной только душой, без помощи чувства, умащает «ков-

чег», то есть тело, «смолою внутри и снаружи» (Быт. 6:14), то есть укрепляет впечатления, получаемые посредством тела, и деятельность, им развиваемую. Но когда поток порока уймется и спадет, то воспримет праведный истину бестелесным разумом.

(106) Ибо врожденно благородный нрав, именуемый «Моисеем», которому и городом, и отечеством служит Вселенная, ибо он гражданин ее, — этот вот нрав, обретя некогда телесную оболочку, как бы умащенную «асфальтом и смолою» (Исх. 2:3) и мнящую, что она прочно воспринимает и постигает все чувственные впечатления, «оплакивает» (Исх. 2:6) ее, ибо мучим влечением к бестелесной природе. Оплакивает он и тот жалкий ум, которым наделено большинство, ибо этот ум блуждает в помрачении и, преданный ложному мнению, думает, будто он сам или вообще какая-нибудь тварь может воздвигнуть нечто надежное, прочное и неизменное, тогда как крепко и вечно неизменно лишь начертанное на Его скрижалях.

(107) А слова «построим себе город и башню, высоту до небес» (Быт. 11:4) наводят на такую мысль: Законодатель считает, что города — это не только то, что выстроено из земного материала — из камня и дерева, но и то, что люди, водрузив в душе своей, носят с собою повсюду. (108) Понятно, что эти последние — прообразы, ибо устройство их более причастно божественному, а те — лишь подражания, ибо их состав подвержен гибели. Все города бывают двух родов — хорошие и дурные. Устройство хорошего города — демократическое, проникнутое уважением к справедливости, его верховные правители — закон и правосудие, и такой город есть гимн во славу Бога, а дурной город — это подделка под хороший, фальшивая монета, перечеканенная под настоящую, это власть черни, обожающей несправедливость, и в таком городе беззаконие и неправый суд подавляют всех и вся. (109) Граждане первого города благородны, второй же населяет толпа негодных, предпочитающих порядку беспорядок, устойчивости — неразбериху.

(110) Но не довлеет себе глупец в греховных своих делах — ему нужны союзники: он призывает встать без колебаний с ним рядом в единый строй и зрение, и слух, и всякое чувство, и пусть, мол, каждый сам обеспечит себя всем надобным для службы. Но и другую силу, неукротимую по самой природе своей, возбуждает и поднимает он — боевую силу страстей, дабы

в неустанных упражнениях сделалась она несокрушимой. (111) И вот, призвав таких союзников, ум глупца говорит: «Построим себе город» (Быт. 11:4), то есть: «Укрепим владения свои, дабы не стать легкой добычей для врагов. Разделим и распределим как бы по филам и демам все силы души, одни приписав к части разумной, другие — к неразумной. (112) Изберем правителей, способных без устали нам добывать богатство, славу, почести и наслаждения. Составим законы: они запретят справедливость как источник бедности и бесславия и будут отстаивать право силы во имя тех, кто всегда способен урвать больше других. (113) И «башню» возведем, в которой, как в кремле, надежно воцарится порок, и пусть стопы его попирают землю, а голова достигает небес, ибо высоко возносит он ее в надменности своей». (114) И в самом деле, башня эта не только зиждется на людских беззакониях — она посягает на самые олимпийские выси, выдвигая соображения нечестивые и безбожные: иные говорят, что Бога нет, иные — что есть Он, но не промыслит, иные — что Вселенная никогда не знала рождения, иные — что была сотворена однажды и с той поры движима причинами неопределенными и случайными, когда оплошно, когда сносно, как бывает с кораблями или упряжками — (115) ведь часто, дескать, плавание или забег идет без вмешательства возниц и кормчих, а провидение, утверждают они, не может проявляться время от времени, нет, если люди промыслят часто, то Бог — всегда, ибо, как принято считать, Он ошибаться не может.

Но вот возводят наши безумцы доводы в пользу порока, а иносказательно — «башню». Зачем же? Да затем, чтобы увековечить свое позорное имя!

(116) Ибо говорят они: «Сделаем себе имя» (Быт. 11:4). Какое наглое бесстыдство! Зачем вы говорите это? В ночи и непроглядном мраке должны вы скрывать свои беззакония под покровом если не истинного, то хотя бы притворного стыда, чтобы заслужить благосклонность людей более приличных, или чтобы избежать наказания, налагаемого за поступки, признанные греховными. Но вы достигли такой степени наглости, что выносите свои преступления на самый яркий солнечный свет, не убоявшись ни угроз людей достойных, ни неумолимого Божьего суда, который ожидает нечестивцев, подобных вам. И более того, вы, преступнейшие из преступных, считаете возможным рассылать повсюду вестников своих без-

законий, чтобы каждый был посвящен в ваши дерзкие дела или хотя бы наслышан о них!

(117) К какому же имени вы тянетесь? К такому ли, что соприродно вашим поступкам? Одно ли оно? Возможно, родовое имя одно, а видов его — десятки тысяч. И если даже вы сами их не назовете, то услышите их из уст других людей. Итак:

запальчивость вкупе с бесстыдством,
наглость вкупе с насилием,
насилие вкупе с убийством,
с прелюбодейством — растление,
с безмерными уладами — безграничное вожделение,
вкупе с дерзостью безумие,
вкупе с хитростью несправедливость,
воровство вкупе с грабежом,
с лживым словом — ложная клятва,
вкупе с противозаконием нечестие.

Вот так или подобным образом зовутся поступки этих людей. (118) Поистине прекрасно поступают те, кто в сознании собственной правоты и величия стремятся завладеть славным ореолом этих имен, в то время как подобало бы стыдиться их!

И в самом деле, иные гордятся ими — мол, если нас считают таковыми, это дает нам некую неодолимую силу. Но Справедливость, спутница Бога, не замедлит наказать их за такую дерзость, хотя, возможно, они не только предчувствуют, но и предвидят собственную гибель, ибо говорят: давайте позаботимся о славе своего имени, «прежде нежели рассеемся» (Быт. 11:4). (119) Стало быть, сказал бы я им, вы знаете, что будете рассеяны? Тогда зачем грешите? Но может быть, в этом особенность породы глупцов: они не боятся творить беззакония, хоть и висит над ними угроза ужасных наказаний, часто явная, а не смутная, ибо Господни наказания распознаются легче всего, хоть и считаются неведомыми.

(120) Ибо все люди, даже самые негодные, осознают, что совершая беззакония, они не укроются от Божьих глаз и не избегнут суда. Иначе откуда им знать, что они будут рассеяны? (121) Ведь именно это они и говорят — «прежде нежели мы будем рассеяны». Да, тех, кто занимается безбожными делами, избличает и жалит совесть, дабы признали они, сами того не желая, что за всеми делами людскими наблюдает Высшая Природа и надзирает Справедливость, эта неподкупная мститель-

ница, исполненная ненависти к беззакониям нечестивых людей и доводам в защиту их.

(122) Но все эти люди — потомки вечно умирающей и вечно живой испорченности, имя которой — «Каин». Разве не сказано, что и Каин, родивши сына и дав ему имя «Енох», возводит город с тем же именем, то есть сооружает тварное и тленное, дабы низвергнуть тех, кому досталось строение, более причастное божественному? (123) Ведь «Енох» означает «милость твоя», а все нечестивые полагают, что понимают и мыслят по милости разума, видят по милости глаз, слышат по милости ушей, обоняют по милостей ноздрей и прочие чувства испытывают по милости прочих органов, а еще говорят они милостью органов речи. И Бог тут, дескать, или вообще не причина, или, во всяком случае, не Первопричина.

(124) Потому и сказано, что начатки своего урожая Каин сберег для себя, а Богу принес плоды лишь по прошествии времени, хотя имел перед глазами здоровый пример: брат его посвятил Богу первородных от стада своего, а не второй помет, тем самым признавая, что главные причины всего сущего зависят от самой главной Причины. (125) А нечестивый, напротив, мнит, что ум обладает безраздельной властью над мыслимым, а чувство — над чувствуемым, ибо безошибочны, дескать, и неложны суждения чувства о телесном, а ума — обо всем. (126) Нет ничего легче для истины, чем обвинить такие соображения, а лучше — изобличить. Разве ум не изобличают в бесчисленных безумствах, разве чувства не ловят на лжесвидетельствах — и не какие-нибудь неразумные судьи, которых ничего не стоит обмануть, а суд самой природы, который не подкупить? (127) Но если наш собственный ум и собственные наши чувства — столь ненадежные мерилы, следовательно, это Господь изливает на ум способность мыслить, на чувства — воспринимать, и не по милости наших собственных способностей все это возникает, но по милости Того, Кто и нам даровал жизнь.

(128) Себялюбие Каина унаследовали дети его, и тянулись они жадно к небу до тех пор, покуда не явилась Справедливость, которой любезна добродетель и ненавистна низость. Она разрушила города, возведенные ими против несчастной души, и башню, имя которой появляется в Книге Судей: (129) на языке евреев она зовется «Пенуэл», а по-нашему — «отвращение от Бога». Ибо для того и возводилось это укрепле-

ние из убедительных доводов, чтобы отвратить и отклонить разум от воздания почестей Богу. А есть ли что-то более беззаконное? (130) Но морской разбойник, извечный и пылкий недруг беззакония, сподвигся разрушить это укрепление. По-еврейски он зовется «Гедеон», что означает «шайка разбойников», ибо сказано: «Он сказал и жителям Пенуэла: когда я возвращусь в мире, разрушу башню сию» (Суд. 8:9). (131) Да, честь и слава душе, ненавидящей низость и заострившейся против нечестивых, когда укрепляется она в намерении сокрушить всякий довод, приводимый для того, чтобы отвратить разум от благочестия. И это положение вещей естественно, ибо когда ум «возвращается», то гибнет все, что отклоняется и отвращается от него. (132) И время для этого, как говорит Гедеон, — не война, но мир, ибо устойчивость и спокойствие мысли, обычно порождаемые благочестием, — вот что ниспровергает любые доводы, воздвигаемые нечестием.

(133) Немало есть и таких, кто нагромождают башню из чувств, чтобы достигла она пределов неба, а «небом» иносказательно зовется наш ум, по своду которого движутся высшие, божественные сущности. А эти дерзкие люди отдают предпочтение чувству перед мыслью и считают, что и с помощью чувств справятся с умопостигаемым, тем самым насильно меняя местами владык и природных рабов. (134) А слова: «Сошел Господь посмотреть город и башню» (Быт. 11:5) — не стоит понимать буквально, ибо это нечестие, превосходящее, если можно так выразиться, размеры Океана и Вселенной, — предполагать, что Бог подходит, отходит, спускается или, напротив, поднимается, или вообще принимает те же позы и совершает те же движения, что и живые существа. (135) Этот доступный человеку язык Законодатель использует в рассказе о Том, Кто не имеет человеческого облика, ради нашего с вами, как я не раз уже говорил, воспитания. Ибо всякий понимает: «сошел» — значит, одну часть пространства оставил, другую занял. (136) А Бог заполняет собою всю Вселенную, Он не объемлем, но объемлет, и Ему одному дано быть повсюду — и нигде. Нигде, потому что и пространство, и место Он создал Сам одновременно с телесными сущностями, создатель же не объемлется ничем из созданного — это бесспорно; а повсюду, потому что Он распространил силы Свои по земле и воде, по воздуху и небу, ни единой частицы Вселенной не лишив своего присутствия — напротив, Он скрепил все воедино, прошив

невидимыми нитями, дабы никогда не распалось ***. (137) Ибо то, что выше, чем силы Его ***, но сама эта сила, посредством которой Он расставил и расположил все вещи в мире, отчего и зовется Богом, охватывает все целиком и пронизывает каждую частицу Вселенной. (138) И это божественное начало, невидимое, неоощуемое и повсюду сущее, поистине нигде не бывает видимым и оощуемым ***. «Вот, Я встал пред тобою» (Исх. 17:6), как бы давая понять, что может явиться и быть воспринят чувством, хотя Он выше всяких явлений и впечатлений тварного мира. (139) Стало быть, ни одно из слов, обозначающих перемещение, не соответствует сути Бога — ни «вверх», ни «вниз», ни «направо», ни «налево», ни «вперед», ни «назад», ибо ни одно из них не подразумевает, что Он способен переместиться в пространстве, не изменив Своего местоположения.

(140) Тем не менее сказано: «Сошел, чтобы увидеть». И это о Том, Кто в силу предвосхищающей способности видит отчетливо не только то, что уже получило рождение, но и то, чему еще предстоит родиться! Но говорится это ради нашего обращения и вразумления, дабы никто не полагался на зыбкое подобие вещей, не доверялся заранее тому, чего не видел своими глазами, но доходил до самих вещей, проникал в каждую и рассматривал со вниманием. Ведь именно безошибочное зрение стоит брать в свидетели, а не обманчивый слух. (141) Потому и в государствах, наилучшим образом устроенных, приводить свидетельства на основании услышанного запрещено законом, ибо слух по природе своей — судья, склонный к мздоимству. И Моисей заповедует: «Не внимай пустому слуху» (Исх. 23:1), — не только подразумевая *** слух доносит до нас и ложь, и глупость, но и то, что слух, далеко отставая от зрения в способности отчетливо воспринимать истину, сам изобличает свою пустоту.

(142) Вот почему, я думаю, сказано: «И сошел Господь посмотреть город и башню». И не напрасно прибавлено: «которые строили сыны человеческие» (Быт. 11:5). Человек порочный, пожалуй, скажет глумливо: «Вот новость нам преподнес Законодатель! Дескать, башни и города строит не кто-нибудь, а сыны человеческие! Да это ясно и понятно последнему из дураков». (143) Но не думай, что в священных откровениях заключен столь расхожий и доступный смысл. Нет, здесь по зарубкам понятных слов нужно отыскать смысл потаенный.

(144) Так в чем же он? Те, кто считают, будто все сущее имеет как бы множество отцов, те, кто допускают существование целой толпы богов, сея повсюду невежество и беспорядок, те, кто препоручили наслаждению быть высшей целью души, — вот они-то и строят город, о котором мы говорим, и кремль, его венчающий. Как стены, они наращивают средства для достижения этой высшей цели, ничуть, я думаю, не отличаясь от отродья блудницы, которому закон закрыл доступ к обществу Бога. Этот закон гласит: «Сын блудницы не может войти в общество Господне» (Втор. 23:2), то есть: если стрелки, бросааясь от мишени к мишени, не могут попасть ни в одну, то и допускающие множество этих якобы «начал» и «причин» сущего не знают единственного Создателя и Отца Вселенной.

(145) Те же, кто руководствуются знанием о Едином, заслуженно зовутся сыновьями Бога, что подтверждает и Моисей в таких словах: «Вы сыны Господа, Бога» (Втор. 14:1), и: «Бог, создавший тебя» (Втор. 32:18), и: «Не Он ли Отец твой?» (Втор. 32:6). Такое расположение души приводит к пониманию, что только прекрасное есть благо — его-то и выставляют опытные воины против наслаждения как высшей цели, чтобы отбросить и разгромить ее. (146) И даже если достойный человек еще не получил прозвание сына Божьего, пусть стремится исполнять приказы первородного сына Его, Логоса, старшего из ангелов Его, как бы архангела, носящего множество имен: «Начало», «Имя Божие», «Логос», и «Человек по образу Его», и «Зрящий», то есть «Израиль». (147) Вот что побудило меня чуть раньше хвалить добродетели тех, кто говорит: «Мы все дети одного человека» (Быт. 42:11). Действительно, если мы еще не удостоились зваться детьми Его, то мы суть дети незримого образа Его, священнейшего Логоса. Ибо Логос — это самый почтенный образ Его. (148) А еще во многих местах Законов встречаем такое именование — «сыны Израиля», то есть: «слушающие, сыны Зрящего», ибо слух стоит на втором после зрения месте, а внимающее наставлениям всегда ступенью ниже того, что безо всякого руководства принимает четкие отпечатки вещей.

(149) Приводят меня в восторг и таинства, описанные в книгах Царств: там сыновьями псалмопевца Давида названы те, кто достигли зрелости через много поколений после него и прожили безупречную жизнь, хотя во времена Давида даже прадеды их еще не появились на свет. Ибо не о рождении

бренных тел тут говорится, но о рождении душ, обретающих бессмертие благодаря добродетелям, а их вожди на пути к нравственному совершенству выходят как бы родителями и отцами.

(150) А о тех, кто гордятся чинимыми несправедливостями, Господь сказал: «Вот, один народ и один у всех язык» (Быт. 11:6), а иными словами: «вот одна семья и один род», или опять-таки: «вот всеобщая слаженность и созвучие», — ибо ни один из них не выпадает из этого хора единомышленников, как это бывает с людьми немзыкальными: их голос способен издавать любые звуки, поскольку в целом весьма немзыкален и фальшив, будучи отлично прилажен к нескладице и тяготей лишь к несозвучному созвучию. (151) Похоже обстоят дела с болезнью селезенки: приступы, на языке врачей именуемые «перемежающимися», — и ежедневные, и те, что происходят раз в три или в четыре дня, — случаются в одни и те же дневные и ночные часы и сохраняют свой внутренний распорядок.

(152) А слова «И вот что начали они делать» (Быт. 11:6) сказаны с великой досадой, ибо не довольствовались эти легкомысленные люди правом слиться с соплеменниками, но дерзнули взобраться к олимпийским высям, сея беззаконие и пожиная нечестие. (153) Увы, несчастные, все бесполезно, ибо если незаконные чинят беззакония по отношению друг к другу и множество своих бесчестных замыслов удачно осуществляют, поскольку подкрепляют их делами, то с нечестивыми — иное дело, потому что вещи божественные всегда невредимы и безущербны, и люди, погрязшие в нечестии, могут лишь начать вести себя с ними оплошно, но цели не достигнут никогда. (154) Потому и сказано: «Начали они делать». <Ибо>, пресытившись пороками, которые обретаются на земле, в морях и в воздухе и обладают смертной природой, эти люди, чья утроба никак не может насытиться противозакониями, задумали повернуть оружие против божественных, небесных вещей, которые из всего сущего одни недосягаемы для поношения, и не бывает, чтобы хоть что-то повлияло на них. И сама эта хула не хулимому приносит вред, ибо его природа неизменна, а хулителям несет ужасные несчастья.

(155) Но поскольку они только приступили к делу, а до вершины нечестия дойти не смогли, то нельзя вынести им обвинение, как будто они уже совершили все задуманное. Потому-то и сказано, что они закончили башню, хотя они и не закон-

чили ее. Читаем: «И сошел Господь посмотреть город и башню» (Быт. 11:5) — не ту, которую собирались они построить, но ту, которую уже «построили».

(156) Так где же доказательства, что строительство закончено не было? Вот первое и очевидное: ни в одной своей части земля не может коснуться неба по ранее указанной причине, а именно, потому, что центр круга не может соприкоснуться с окружностью. А вот второе доказательство. Эфир, священный огонь, есть негасимое пламя, что явствует из самого имени, происходящего от «зажигать». (157) Свидетель тому — одна только частица этого небесного пламени, солнце. Оно так далеко от земли, но лучи его достигают ее недр, где-то нагревая, а где-то раскаляя и самую землю, и холодный по своей природе воздух, который простирается от солнца до небесного свода: то, что отстоит от солнечного излучения далеко или находится к нему под косым углом, только нагревается, а что ближе к нему или под прямым углом — то поневоле загорается. А если это так, разве могли люди, дерзнувшие подняться к небу, не загореться и не сгореть дотла, оставив неисполненным свой великолепный замысел? (158) Это, похоже, и скрыто в следующих словах: «И они перестали строить город» (Быт. 11:8) — не потому, конечно, что закончили, но потому, что помешало им закончить случившееся смешение. Да, пришлось ответить за свои поступки тем, кто не просто лелеяли замысел, но взялись осуществлять его.

(159) Вот Валаам, птицегадатель и вещун, который разводит пустые разговоры вокруг своих туманных догадок (ведь имя «Валаам» и означает «пустой»): Закон повелевает Зрящему проклясть его, хотя слова его молений благочестивы, но сказанное промысл Божий не раз перечеканивал, превращая поддельную монету в золотую, и потому не на слова, а на образ мыслей — не полезный, но пагубный — взирает Закон. Ибо догадка и истина, пустота и знание, пророчество без боговдохновения и трезвая мудрость суть вещи, враждебные друг другу по самой природе своей.

(160) Но, если человек, коварно замышляя другому гибель, оказывается не в силах уничтожить его, он, тем не менее, предстает перед судом по обвинению в убийстве, о чем и гласит закон, ибо сказано: «А если кто сам возьмется умертвить ближнего коварно и попросит убежища, то и от жертвенника Моего бери его на смерть» (Исх. 21:14). И пусть это только наме-

рение, но замысливший убийство считается таким же преступником, как и убийца. Потому-то даже раскаявшемуся не дается прощение, наоборот, за кощунственные мысли его нужно гнать из храма прочь.

(161) Кошунник же он не только потому, что под напором порока замыслил убийство в душе, которая способна жить вечно, стоит ей обрести добродетели и жить добродетельно, но и потому, что ответственность за преступную дерзость возлагает на Бога. Ведь слова «попросит убежища» подразумевают такой образ мыслей, когда люди, желая избежать обвинений и избавиться от наказания за те преступления, которые сочли возможным совершить, взваливают свой собственный тяжкий грех на Того, Кто не может быть причиной никакого зла, но есть причина всех благ, то есть на Бога. Потому изгнание таких людей из храма считается благочестивым делом.

(162) Предусмотрено и превосходное наказание для тех, кто возводит и укрепляет доводы в пользу безбожия. Иные глупцы сочтут его, возможно, не пагубой, но выгодой, ибо сказано: «И не отстанут они от того, что задумали сделать» (Быт. 11:6). Какая безмерная и безграничная беда! На что бы не обратил безумец свой взор, все ему подвластно и послушно! Все, и важное, и пустячное, не замедлит явиться, даже спешит предупредить его желания!

(163) Таков признак души, лишившейся разума безвозвратно, — ничто не препятствует ей грешить. Ибо тот, кто не вовсе безнадежен, станет, пожалуй, молиться о неисполнении всех его замыслов, дабы не шествовать по избранному пути воровства, разврата, убийства, святотатства или иного подобного, но встречать тысячи и тысячи препятствий. А столкнувшись с препятствиями, он избавляется от худшего недуга — беззакония, и наоборот, если идет свободно, то заражается им.

(164) Так почему же, драгоценные, вы продолжаете завидовать тиранам и восторгаться ими, если их участь позволяет легко осуществить все, что рождает их обезумевший и одичавший ум! Да ведь они сами должны себя оплакать, если и в самом деле порочным выгодно беспомощность и слабость, тогда как избыток средств и сил полезен добродетельным. (165) И один из глупцов, осознав, к какой безмерной беде ведет вседозволенность, сказал прямо: «Наказание мне больше, нежели снести можно» (Быт. 4:13). Ибо невыносимо, когда душа распухает и сама себя не может унять, когда ее с трудом удерживают

и приводят в чувство повода и хлыст. (166) Потому и передают нам такие слова милостивого Бога: «Я не отпущу тебя и не покину тебя» (Нав. 1:5). Эти слова исполнены кротости и вселяют благие надежды в того, кто жаждет воспитания. Ибо если связи души, коими держится она, ослабли, значит, случилось худшее несчастье — ее покинул Бог. Ведь Он соединил все неразрывно связями сил Своих и порешил, что все ими связанное пребудет таковым всегда. (167) А в другом месте читаем: «Все, что обвязано, — чисто» (Числ. 19:15), — потому что развязать — значит осквернить и погубить. Стало быть, увидев кого-то из негодных, которым легко осуществить любое свое предприятие, не восторгайся им — вот, мол, счастливцев! — наоборот, жалея его, несчастного, ибо жизнь его добродетелью неплодна, а пороком изобильна.

(168) Стоит задуматься и над такими словами, произнесенными от лица Господня: «Сойдем же, и смешаем там язык их» (Быт. 11:7). Тут Он явно обращается к кому-то, как бы к своим помощникам, и так же точно было сказано раньше касательно создания человека. (169) Ибо сказано: «И сказал Господь Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1:26), — где «сотворим» подразумевает множество творцов. И еще: «И сказал Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3:22), — где «как один из нас» указывает не на одно лицо, а на множество. (170) И вот что следует сказать в первую очередь: ничто из сущего не стоит вровень с Богом — Он есть единственный Правитель, Властелин и Царь, Коему одному дано распоряжаться Вселенной и управлять ею. Ибо слова «нет в многовластии блага; да будет единый властитель» правильное было бы отнести не к государствам и людям, но к миру и Богу, ведь у единого непременно должен быть один творец, родитель и хозяин.

(171) А если мы согласны с этим, будем последовательны и сделаем следующий шаг. Давайте же посмотрим, какой. Бог один, но Он имеет при Себе несказанные силы, и все они — заступницы и спасительницы для тварного мира, хотя есть среди них и силы карающие. Но и карают они так, что не наказывают за содеянное, а препятствуют нашим грехам и исправляют их. (172) Посредством этих самых сил обрел прочность и крепость мир бестелесный и умопостигаемый, прообраз мира нашего, построенный из недоступных зрению образов таким же точно способом, каким этот — из зримых

вещей. (173) Так вот, природа каждого из этих миров так потрясла иных, что они не только обожествовали оба в целом, но и не постыдились назвать богами прекраснейшие из их частей: и Солнце, и Луну, и все небо целиком. Это им, безрассудным, говорит Моисей: «Ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов» (Втор. 10:17), — дабы показать различие между властелином и подданными.

(174) Но и в воздухе сплетается священный хоровод бестелесных душ, на языке пророчеств именуемых «ангелами»; они сопутствуют небесным сущностям. Так вот, все их войско, разбитое на соответствующие отряды, служит Строителю своему и Вождю, повинаясь Ему, как военачальнику, по людскому обычаю и высшему закону, ибо дезертирство божественному воинству воспрещено. (175) А Царю подобает общаться со Своими силами и прибегать к их помощи в таких делах, которые Ему Одному вершить неуместно. Бесспорно, Отец Вселенной ни в чем не знает недостатка и не нуждается в чужом <содействии>, желая что-либо сотворить, но понимая положение Свое и зная место творимых вещей, Он позволяет иногда подданным Своим что-либо изготовить, но даже им не сообщает, как довести творение до конца, ибо такое знание — залог полной самостоятельности, а Он боится, как бы не вышло ошибки с творениями Его.

(176) Таково необходимое введение. Теперь пора сказать, зачем оно. Все живое делится на два противоположных рода — неразумный и разумный. Разумный род бывает, опять-таки, двух видов — смертный и бессмертный. Вид смертный — это люди, а бессмертный — бестелесные души, обретающиеся в воздухе и небе. (177) Эти последние непричастны пороку, ибо с самого начала достался им чистый и счастливый жребий и не связаны они с бесконечно несчастливым местом — телом. Пороку непричастны и <души> неразумных живых существ, поскольку лишены способности мыслить и, стало быть, не могут быть уличены в беззакониях обдуманных и добровольных. (178) И получается, что только человек, хоть и ведает он благо и зло, нередко предпочитает худшее и уклоняется от того, что достойно рвения, так что сам на себя навлекает обвинения в умышленных грехах.

(179) Стало быть, правильно связал Господь с творением человека и подданных Своих, сказав им: «Создадим человека», — дабы успехи людские относили лишь на Его счет, а пре-

грешения — на счет всех остальных. Ибо Ему, Верховному Вож-
дю, не показалось приличным Самому прокладывать в разум-
ной душе дорогу к пороку, поэтому и препоручил Он эту часть
творения свите Своей. Ибо для придания Вселенной полной
законченности необходимо было уравновесить невольное сво-
бодой выбора.

(180) На этом остановимся. И в заключение скажем: Бог от-
вечает только за благо и никогда — за зло, ибо Он и есть самое
главное и совершенное Благо. А Лучшему более всего прили-
чается создавать соприродное Ему, то есть лучшее, а наказа-
ния за дурные дела поручить подчиненным. (181) Свидетель-
ствуют в пользу моего рассуждения и такие слова: «Бог, пасу-
щий меня с тех пор, как я существую, до сего дня, Ангел, из-
бавляющий меня от всякого зла» (Быт. 48:15—16). Это сказал
тот, кто достиг совершенства, упражняясь в добродетели, ибо
и он, конечно, согласен, что у истинных благ, питающих при-
верженную добродетели душу, есть только одна причина — Бог,
а зло препоручено (впрочем, без права карать самовластно)
ангелам, дабы из спасительной природы Его не могло проис-
течь ничего разрушительного. (182) Вот почему Он говорит:
«Давайте сойдем и смешаем». Нечестивцы такой приговор за-
служили, а исполнение его берут на себя кроткие, благотвори-
тельные и щедрые силы Его. Ибо, зная, какие наказания полезны
человеческому роду, Он определил посредников для их осуще-
ствления, дабы и человечество удостоилось возможности ис-
правляться, и источники милостей Его сохранились чистыми
от зла — не только существующего, но и возможного.

(183) Но что же такое «смешение»? Вот этот вопрос и нуж-
но исследовать. Как? Я думаю, вот так. Бывает, что представ-
ление о незнакомом человеке мы составляем, общаясь с его
родными или с кем-то похожим на него. И это касается не толь-
ко людей: то, что трудно понять само по себе, может прояв-
ниться через сходство с чем-то родственным. (184) А что име-
ет сходство со смешением? Смесь, как писали раньше, и сли-
яние. Смесь — это состояние твердых сущностей, слияние —
текучих. (185) Смесь — это беспорядочное сочетание различ-
ных вещей, подобное куче из зерен ячменя, пшеницы, гороха
и прочего. Слияние же — это не сочетание, но взаимопроник-
новение неподобных друг другу частиц, хотя их качество еще
возможно различить тем или иным приемом, как делают, я
слышал, с водою и вином, (186) ибо, хоть и происходит сли-
я-

ние сошедшихся вместе сущностей, все же можно разложить его обратно на исходные составляющие, собрав при помощи промасленной губки воду и оставив вино. Возможно, это происходит потому, что губка сама происходит из воды и естественным образом забирает из этого соединения родственное себе — воду, а чужеродное — вино — оставляет.

(187) А при смешении исходные качества взаимопроникающих частиц гибнут полностью, как в снадобье, которое лекарь готовит из воска, жира, смолы и камеди: все вместе они и производят то самое смешение, которое уже невозможно разобрать на составляющие — их свойства исчезают бесследно, но с гибелью всех этих свойств рождается одно, новое и особенное свойство.

(188) И когда Бог грозит смешением нечестивым доводам, Он хочет уничтожить не только каждый порок с его особенностями и свойствами, но и складчину их, дабы ни каждый ее участник, ни общая их единодушная сходка не обрели некоей силы, способной уничтожить лучшее. (189) Вот почему Он говорит: «Смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 11:7), то есть: сделаем каждого глухим к пороку, дабы ни отдельный, самый мелкий выпускаемый им <звук>, ни их совместное звучание не могли причинить вреда.

(190) Так толкуем мы. А те, кто понимают лишь очевидное и поверхностное, считают, что здесь говорится о возникновении наречий, и эллинских, и варварских. Винить их я бы не стал — возможно, в таком подходе тоже есть истина, — но призвал бы не останавливаться и перейти к истолкованиям образным, предварительно уяснив, что слова пророчеств — это как бы тени от предметов, а сами предметы — это заключенный в словах смысл. (191) Ибо к такому способу истолкования побуждает всех, кто не слеп разумом, сам Законодатель, и в нашем случае, бесспорно, тоже, ибо назвал он произошедшее «смешением».

В самом деле, если бы он разъяснял нам только происхождение наречий, то вместо «смешения» нашел бы слово более точное — «разделение», ведь рассекаемое не «смешивается», а, наоборот, «разделяется», и тут не только имена друг другу противоположны, но сами действия. (192) Ибо «смешение», как я уже сказал, — это гибель простых свойств ради появления одного сложного, а «разделение» — это рассечение единого целого на множество частей, как в случае с родом и вида-

ми, выделяемыми в нем. И если бы Мудрый распорядился рас-сечь единый язык на множество наречий, то воспользовался бы словами более подходящими и точными: «рассечение», «распределение», «разделение» или иные подобные, а не суп-ротивное им «смешение».

(193) Нет, это стремление расстроить ряды порока, упразд-нить их согласие, уничтожить их общность, уничтожить и по-губить их свойства, отнять могущество власти, укрепившееся благодаря ужасным беззакониям. (194) Ты видишь, что и меж-ду частями души Ваятель не создал никакой общности. Напро-тив, глазами не слушают, ушами не смотрят, языком не нюха-ют, а носом не разбирают вкуса; разум, опять же, неспособен ни к одному из чувств, а чувство, наоборот, не может разра-зиться речью. (195) Ибо знал Мастер, что вредно этим частям слышать друг друга, что свойствами своими они должны — во имя пользы живых существ — пользоваться в беспримесном их виде и не сообщаться друг с другом, а вот части порока необ-ходимо привести к полному смешению и гибели, дабы не мог-ли они нанести ущерба лучшим частям ни в созвучии друг с другом, ни по отдельности.

(196) Вот поэтому и сказано: «И рассеял их Господь оттуда» (Быт. 11:8), — то есть развеял, разогнал, уничтожил. Ведь, «сея», мы порождаем [благо, а «рассеивая» — зло], ибо одно имеет целью прибавление, рост и рождение нового, а другое — разрушение и гибель. И хочет божественный Садовник посе-ять во Вселенной нравственное совершенство, а проклятое не-честие рассеять и изгнать из вселенского государства, дабы враги добродетели прекратили, наконец, возводить город по-рока и башню безбожия. (197) А когда они будут развеяны, то все давным-давно бежавшие от гнета глупости по единому зову найдут обратную дорогу в отечество, как гласят слова проро-честв, ибо сказано: «Хотя бы ты был рассеян до края неба, и оттуда соберет тебя Господь» (Втор. 30:4), (198) так что при-личествует Богу устраивать созвучие добродетелей, а созвучие пороков распускать и губить. И более всего годится для поро-ка слово «смешение», в чем нас бесспорно убеждает всякий глупец с его речами, желаниями и поступками, фальшивыми и бесцельными.

СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА

I. Вступление

1. Полностью приводится место, подлежащее толкованию — Быт. 11:1–9 (§ 1).
2. Даются методологические установки:
 - а) библейский текст оригинален и требует специального, небуквального толкования;
 - б) единственно правильным является аллегорический метод (§§ 2–14).

II. Основная часть

1-й стих:

1. *Один язык (ἑνῶς) и одно наречие.* Ключевое слово — *ἑνῶς*; его основное значение — *губа*, отсюда метафорическое *край, берег*, значение *язык* — позднее. Основной тезис: Библия говорит нам о содружестве и согласии пороков (§§ 15–40).
2. Развитие основного тезиса — существует и содружество добродетелей. В него входят те, кто признают единого отца — Логос (§§ 41–59).

2-й стих:

1. *Двинувшись с востока.* Ключевое слово — *ἀνατολή*; его основное значение — *восход*, но внутренняя форма (ср. *ἀνατέλλω, поднимать, заставляя встать*) не исключает и значение *рост, росток, восход*. Основной тезис: слово *восход* может быть связано с обозначением как положительного, так и отрицательного явления; могут *всходить*, как звезды или колосья, добродетели, а могут — пороки (§§ 60–67).
2. *Нашли в земле Сенаар равнину.* Ключевое слово — *Сенаар*; Филон производит его от *se-, который*, и *nā'ar, трясет(ся)*. Основной тезис: свойства порока — неустойчивость и шаткость, тогда как устойчивость и неколебимость свойственны добродетели (§§ 68–75).
3. *Поселились там.* Ключевое слово — *κατοικήω, поселяться*. Основной тезис: в теле и на земле мудрец не поселяется навсегда, но обретается временно, желая вернуться на свою родину, в область Подлинного Бытия (§§ 76–82).

3-й стих:

1. *Наделаем кирпичей.* Ключевое слово — *πλίνθος, кирпич*. Основной тезис: люди прилагают множество усилий, формируя свои пороки (§§ 83–94).
2. Развитие основного тезиса: *кирпич* — это аллегория чувственного мира (§§ 95–100).
3. *И обожжем огнем.* Основной тезис: красноречие и логические обоснования делают эти пороки несокрушимыми (§ 101).
4. *И стали у них кирпичи вместо камней.* Толкование развивает предыдущий тезис (§ 102).
5. *А земляная смола вместо извести.* Основной тезис: укрепить пороки и сделать их несокрушимыми невозможно. О синтаксических метаморфозах этой синтагмы, в результате которых стало возможно именно это толкование, см. комм. к § 103 (§§ 103–106).

4-й стих:

1. *Построим себе город и башню, высотой до небес.* Ключ к толкованию — пла-

тоновская аналогия между устройством души и государственным устройством (§§ 107–115).

2. *И сделаем себе имя.* Основной тезис — порочные люди создадут себе лишь позорные имена (§§ 116–118).

3. *Прежде нежели будем рассеяны.* Ключ к толкованию — грамматический: Филон считает, что в обороте *πρὸ τοῦ διασπαρῆναι* совершенный вид глагола показывает, что рассеяние мыслится как бесспорный факт будущего. Основной тезис — порочные знают о грозящих им карах Господних (§§ 118–121).

4. Возвращение к аллегориям *башня* и *город* (§§ 122–133).

5-й — 6-й стихи:

1. *Сошел Господь посмотреть город и башню.* Ключ к толкованию — антиантропоморфизм. Основной тезис: все антропоморфные обороты — уступка слабому человеческому постижению трансцендентной сущности Бога (§§ 134–141; 155).

2. *Которые строили сыны человеческие.* Ключевое слово — *человеческие*. Основной тезис: так названы порочные, чтобы противопоставить им добродетельных — сыновей *Логоса* (§§ 142–149).

3. *Вот один народ...* Основной тезис: порочные люди едины в своей деятельности (§§ 150–151).

4. *И вот что начали они делать.* Ключевое слово — *начали*. Основной тезис — дерзкий замысел был обречен (§§ 152–154).

5. *Строили.* Ключевое слово — *ῥοδοῦντες, строили/построили*. Об интерпретации этой глагольной формы см. комм. к § 155. Основной тезис — порочные завершили свое строительство в замысле своем, а злоумышление наказуемо так же, как и само преступление (§§ 155–167).

7-й стих:

1. *Сойдем же.* Ключевая форма — 1-е лицо множественного числа. Основной тезис: для исполнения карательной функции Бог использует посредников — свои Силы (§§ 168–182).

2. *Смешаем.* Ключевое слово — *συνχέωμεν, смешаем, и σύνχυσις, смешение*. Его значение проясняется путем сопоставления с близкими по значению словами *μίξις* и *χράσις*. Основной тезис — Бог не рассекает пороки, но уничтожает каждый из них (§§ 183–195).

8-й стих:

1. *Рассеял их Господь.* Ключевое слово — *διέσπειρεν, рассеял*. Его значение проясняется путем сопоставления с однокоренным *σπείρω, сеять*. Основной тезис — Бог возвращает лишь благое, а вредному не позволяет укорениться и возрасти (§§ 196–198).

КОММЕНТАРИЙ

1. *Об этом довольно*: слова относятся к предшествующему сочинению, «О трезвости», где Филон толкует гл. 9–10 книги Бытия (о потомках Ноя). В нашем трактате он переходит к следующей гл. 11 (о Вавилонской башне).

На всей земле... по всей земле: текст, приводимый Филоном в этом месте, в точности соответствует Септуагинте. Все расхождения будут оговорены особо. Появление таких расхождений можно объяснять двояко:

1) Филону были знакомы *разные версии* текста Септуагинты, и он прибегал к той или другой по своему усмотрению, сохраняя при этом почтительное отношение к тексту.

2) Филон позволял себе вторгаться в существующий текст — менять порядок слов, заменять слова их синонимами, варьировать приставки глаголов и т. д. Согласно нашим наблюдениям, второе объяснение — более верное.

Вавилон: в Септуагинте передается как *Смещение*, *σύχρησις*, что соответствует значению того восточносемитского корня, который в этом слове усматривали.

2. *Нечестивцы*: о воображаемых собеседниках Филона — см. вступит. статью, стр. 20–21, а также комм. к § 114.

4. *Историю с Алоадами*: Алоадами в греческой мифологии звались братья От и Эфиальт — то ли сыновья Посейдона, то ли его внуки от его сына Алоэя. Отличались необыкновенным, около четырех метров, ростом и мощью. Они хотели взять в жены Геру и Артемиду, потому и стремились добратся до Олимпа. Были убиты стрелами Аполлона, а по другой версии мифа, пронзили друг друга копьями, пытаясь попасть в лань, облик которой приняла Артемиды.

Вообще предания, аналогичные легенде о вавилонской башне, можно найти не только в греческой мифологии, но и у африканских племен, в Южной Америке, в Юго-Восточной Азии. См. об этом: *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 160–170.

В стихах это звучит так: Ном. Од. XI 315–318. *Осса, Пелион, Олимп* — горы в Фессалии.

5. *Единодушно полагающих Землю центром Вселенной*: Филон преувеличивает: в вопросе о местоположении Земли философы не были единодушны; пифагорейцы, например, считали, что в центре находится огонь, а Земля как одна из звезд движется вокруг этого центра. См. *Arist. Cael.* 293a.

6. *Другое предание, родственное этому*: т. е. преданию о строительстве башни. Предание о разноязычии, изложенное в § 6, *родственно* преданию о башне только в Библии, где они объединены общим сюжетом (разноязычие является карой за дерзкую попытку возвести башню), но не в античной мифологии.

Чтобы и в беде найти сочувствие, и радостью поделиться: легенды о блаженном веке, когда люди и все остальные живые существа жили в полном согласии и говорили на одном языке, есть не только у греков, но и у индейцев, у африканских и австралийских племен. В отличие от ветхозаветного предания, разноязычие человеческого рода у них объясняется вне связи с постройкой башни до небес. См. об этом: *Фрэзер Дж.* Ук. соч.

7. *Одно пресмыкающееся, которому уже достался такой подарок*: бессмертие змей — общее место мирового фольклора, отразившееся и в библейском рассказе о грехопадении человека. См. об этом: *Фрэзер Дж.* Ук. соч. С. 29–48.
9. *Стали как бы глухи друг к другу*: далее в рукописи лагуна.
12. *Ничто так не способствует благополучию жителей страны, в особенности коренных, как языковое единство*: эллинофильская точка зрения; подразумевается роль греческого языка в эллинизированных областях, в том числе в Египте.
14. *Может самостоятельно разоблачить всякий*: рационалистическому методу толкования библейского текста противопоставляется *аллегорический*. Его демонстрация начинается в § 15. Об этом методе см. вступит. статью.
15. *Говорят о созвучии*: здесь и далее словом *созвучие* калькируется греч. *συμφωνία*. Звуковое и музыкальное значение слова *συμφωνία* Филон обыгрывает постоянно. Ср. комм. к Cher. 110 и к Sacr. 36.
19. *На страже души — слух, зрение, вкус, обоняние и вообще весь строй чувств*: по распространенному в филоновское время представлению, чувства считались *составной частью души*, наряду с разумом и речью. В заключительном рассуждении (§ 194–195) Филон из этого представления и исходит, но здесь, в § 19, ведет себя более осторожно: он описывает чувства как *стражников души* — для того, видимо, чтобы не вступить в противоречие с платоновской теорией *трех частей души*, которую собирается излагать в § 21 и которая ничего о пяти чувствах не говорила. Ср. также § 52, где чувства метафорически описаны как *соседи души*.
21. *Созвучие добровольных пороков*: здесь и далее словом *порок(и)* мы передаем греч. *κακόν / κακά*.
Одна ее часть — это ум и разум, другая — дух, третья — вожделение: о *трех частях*, или *началах*, души см. Plat. Rep. IV 439b sq.: *Одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений...* Третье начало души, по Платону, — это *яростный дух*, то есть эмоциональное начало; если оно не испорчено, то может служить разуму, а не вожделению. Ту же систему, только в образной форме, находим у Платона в «Федре» (246a sq.): там душа уподоблена крылатой колеснице с разумным возничим и двумя конями, один из которых похотлив и непокорен, а другой, напротив, наклонен к разумности и послушанию, хотя и не чужд страстных порывов и даже может дать дурному коню увлечь себя.
23. *Бурлят и кружат в своих бесконечных водоворотах*: в книге Бытия (7:11) говорится о *водопадах с неба и источниках бездны* (т. е. моря), но Филон прочитывает это как противопоставление источников потопа небесных и земных, потому что при таком прочтении удобнее толковать это место как аллгорию *сотрудничества* всех частей души в *греховной деятельности*. «Небесные источники» потопа толкуются как истоки порока, обретающиеся в лучшей части души — разумной. С категорией небесного Филон ассоциирует эту часть души вслед за Платоном, который объяснял (Tim. 90a–b): *Голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа...* (т. е. в небо). Тогда «земные источники» потопа толкуются как истоки страстей, коренящиеся в самой «телесной» части души — вожделеющей; согласно Платону, она находится в печени — в максимальном удалении от части разумной.

24. *Человека, то есть ум*: можно продолжить аллегорию: если человек = ум, то пресмыкающиеся = вождеющее начало души, а пернатые и прочее неразумное стадо строптивых животных = эмоциональное, «яростное» начало.

25. *Какая-то часть души*: о частях души см. комм. к § 21.

26. *Заключили между собою союз в Соляном ущелье*: в книге Бытия, откуда взяты и заключительные слова этой главы, речь идет о так называемой войне девяти царей. Для Филона этот пассаж привлекателен прежде всего в лексическом отношении — там употреблен глагол *συνέφικοντο*, однокоренной с ключевым для нашего трактата словом *συνφωνία* (см. комм. к § 15), — *пришли к созвучию, согласились*, в нашем переводе *соединились*. *Соляным ущельем* (в синодальном переводе — *долиной Сиддим*) названа местность, где, по преданию, стояли города Содом и Гоморра, на месте которых возникло Мертвое, или Соленое, море.

27. *«Содомлянами» они зовутся на тайном языке*: здесь, как и в других трактатах, Филон толкует Содом как аллегорию бесплодности, пустоты. Ср. *Somp.* II 192; *QG IV* 23e 31; *Congr.* 109.

28. *Весь народ разом окружил дом, и молодые, и старые*: в Септуагинте другой порядок слов: *содомляне окружили дом от молодого до старого, весь народ разом*. Возможно, Филон просто цитирует по памяти.

Божественных и священных мыслей: словом *мысли мы*, вслед за Каном (РАРМ, ad loc., р. 57), переводим здесь и в предыдущей главе греч. *λόγοι*. Филон постоянно играет словом *λόγος*, скользя от значения *мысль* к значению *слово* и к тому сложному теологическому значению, которое выявляется в выстроенной Филоном иерархии *Бог — Логос — Силы*. Слово *λόγος* в теологическом значении мы всюду передаем как Логос за отсутствием адекватного термина. Что такое Логос для Филона, проясняется в § 62 и 146, и в целом картина такова:

1) есть *Бог*,

2) есть первородный сын Его, бестелесный и вечный *Логос*, образ и подобие Его, которому и препоручен процесс творения; у Логоса тоже есть чада — это те, кто стремятся к истине и добродетели;

3) наконец, есть *Силы* Его, *δυνάμεις*, играющие роль посредников между Богом и тварным миром, над которыми начальствует Логос. Эти посредники именуются также *ангелами* (ср. § 174). Иногда ангелами, как в § 28, называются и *λόγοι*, *мысли*, но не всякие, а только божественные и благочестивые. Вероятнее всего, такие *λόγοι* — особый тип посредничества, предназначенный для человека: мир умопостигаемый сообщает о себе, посылая человеку лучшие, чистейшие мысли. Важно здесь и само слово: многочисленные *λόγοι* представляются эманациями единственного *Λόγος'α*.

В этой системе многое напоминает Платона: и у него созданием тварного мира занимается не Сам Бог, но чада Его (Тим. 41a sqq.); и у него существуют многочисленные посредники между миром вечным и смертным (Супр. 202e sqq.; Епим. 984b sqq.). Возможно, развивая именно Платона, Филон и создал свою систему.

О понятии Логоса см. также вступит. статью, стр. 40–46, и *Orif.* 20–25, 139, 143 и комм.

29. *Назлого и речистого царя — слово: слово — λόγος*.

Он выйдет к воде, ты стань на пути его: в книге Исход речь идет о противостоянии Моисея и Фараона (Исх. 6:28–15:21). Филон толкует образ Моисея как образ парадигматического мудреца, называя его *единственно муд-*

- рым (§ 39) и тем единственным, кому и само слово подвластно (§ 40). Ср. комм. к § 192.
- На берегу: ἐπὶ τὸ χεῖλος. Слово χεῖλος имеет как прямое значение *губа*, так и метафорическое значение *берег*. Филон обыгрывает эти значения в последующей аллегорезе (§ 33 сл.): сопротивление Фараону на берегу реки толкуется как словесный отпор, который получают красноречивые приверженцы порока от сторонников добродетели.
30. *Порочный выйдет... а мудрый сперва получит*: толкование основано на противопоставлении глаголов *выходить* («*вот он выйдет*») и *стоять* («*ты стань на пути его*») в тексте Септуагинты, процитированном выше (Исх. 7:15). В первом глаголе содержится семантический признак «движение», в другом — «покой». Так же толкуется и текст Второзакония (5:31), приведенный для подкрепления в § 31.
31. *Стань, идя навстречу*: Филон возвращается к тексту книги Исход (7:15), приведенному в § 29. То, что в синодальном переводе передано как *стань на пути его*, в Септуагинте выглядит так: *стань, встречаясь (συναντῶν) с ним*. При желании эту фразу можно понять как парадоксальную, особенно если подменить глагол *συναντῶν*, *встречаться*, однокоренным *ὑπαντῶν*, *идти навстречу*, что Филон и делает.
35. *Возносит стройную победную песнь*: в Библии Моисей с израильтянами поют Богу благодарственную песнь за победу над Фараоном и египтянами (Исх. 14:31).
36. *Увидели сыны Израилевы*: в Септуагинте просто *увидел Израиль*. *Берега реки*: в Септуагинте *у берега моря*.
41. *Люди мирные*: *мирные* — εἰρηνικοί, т. е. буквально *мирные*. В синодальном переводе: *мы люди честные*.
- Столь безупречным созвучием слов*: в оригинале просто: *столь безупречным созвучием*.
- Сам не подвержен гибели*: подразумевается Иаков. Согласно талмудической традиции, патриарх Иаков бессмертен. Здесь Филон отождествляет его с Логосом — о нем см. комм. к § 28.
43. *Верный разум*: ὁρθὸς λόγος, термин стоиков. Они считали *верный разум* тем общим законом, по которому устроена и человеческая природа, и природа мироздания (см. Diog. Laert. VII 47, 54, 88, 93, 128). Если Филон сознательно погружает нас в стоический контекст, то смысл § 42–43 таков: правы те, кто признает существование *верного разума* как единственного *направителя и распорядителя всего сущего* (Diog. Laert. VII 88); *началом души* он назван потому, что *начальствует* над нею; а те, кто почитают как своих начальников эмоции и страсти (метафорически это названо *многобожием*), достойны осуждения.
- Вместе с тем, Филон мог употребить ὁρθὸς λόγος не как термин, а как свободное словосочетание, где λόγος'ом назван разум в платоновском смысле — как главная из трех частей души.
- Наконец, более широкий контекст (см., например, § 59) не исключает, что Филон намекает здесь и на свое собственное теологическое понятие Логоса как второго в иерархии после Бога (об этом см. комм. к § 28). В таком случае *многобожие* стоит понимать буквально — ему противопоставлена вера в первородного сына Божьего — единый Логос.
44. *Участник пророческого хора*: метафора Филона: библейские пророки образуют род *созвучия* — хор. Слова пророка Иеремии — голос в этом хоре.
- Мать моя... из-за проклятий их*: приводимая Филоном цитата из книги проро-

ка Иеремии значительно отличается от текста Септуагинты, а в заключительной части — радикально, потому что в Септуагинте находим прямо противоположный смысл: *И нет у меня силы против проклиняющих меня*. Ту же версию текста Филон предлагает в § 51. В результате образ пророка Иеремии меняется — из сетующего он превращается в гордого своей воинственной миссией. Далее (§ 49 сл.) Филон толкует это место более подробно, но уже применительно не только к *пророку*: воинственное отношение к людским порокам, так ярко проявляющимся в мирные времена, разделяют и мудрецы.

50. *Я не взял ни у одного из них желеемого*: так в Септуагинте; *желаемое* — греч. ἐπιθυμία. В синодальном переводе не взял осла.

55. *Не убयो ни одного из них*: не убयो — синодальный перевод. В Септуагинте — глагол διαφωνῶ, буквально означающий *звучать несогласно, расходиться в звучании* и употребленный в переносном значении: результаты повторного подсчета воинов не расходятся, не вступают в разногласие с результатами подсчета первого. Для Филона же важно исходное, «звуковое» значение этого глагола — на нем он и основывает свое музыкальное сравнение: мудрец настраивает душу, как инструмент, благодаря чему все лучшие ее способности составляют правильное, гармоническое созвучие. Ниже, в § 56, мы снова встречаем тот же глагол διαφωνῶ; на этот раз в синодальном переводе он передается как *выбыл из строя*.

О толковании имени *Израиль* см. комм. к § 92.

Мадиятянку... и отпрыска ее... по имени Ваал-Фегор: мадиятяне — одно из кочевых племен, под власть которых попали евреи, блуждая с Моисеем по пустыне. В Библии (Числ. 25) говорится, что израильтяне *прельстились* племенем мадиятян, их богами и женщинами, за что Господь велел поразить израильтян как отступников. *Ваал-Фегор* — так в синодальном переводе; правильнее — Бааль-Феор. Так именовалось божество, которому поклонялись мадиятяне. Значение *кожаный нарост* появляется скорее всего вот откуда: Филон членит имя *Бааль-Феор* на два древнееврейских корня ('ālaḇ, *закрывающий в себе*, и 'ōr, *кожа*) и приставку b-, означающую *в*, *во*. Т. о. получается *в себе закрывающий кожу*. Отсюда и совершенно не соответствующее ветхозаветному сюжету толкование Ваал-Фегора как *отпрыска* Мадиятянки: как покровительница всего телесного она порождает некий телесный избыток.

Мадиятянкой здесь названа женщина по имени Хазва: застигнутая в постели с израильтянином, она была убита вместе с ним рукой мстителя по имени *Финеес*. Только тогда прекратилось поражение сынов Израилевых.

Значение *разум* в имени *Финеес* Филон находит не на этимологическом, а на сюжетном основании — Финеес повел себя *разумно* и спас израильтян.

56. *Не выбыл из строя*: ср. комм. к § 55.

57. *Порождающее его лоно*: некоторые издатели предполагают далее лауну (ср. PARM, ad loc., p. 160).

58. *Исполним и будем слушать*: Филон цитирует Септуагинту точно: ποιήσομεν καὶ ἀκούομεθα; это сочетание повторяется в книге Исход (24:7) и — с обратным порядком слов — во Второзаконии (5:27). Глагол ἀκούω употреблен тут, конечно, не в прямом своем значении *слушать* (кого-либо, что-либо), а в значении *слушаться, быть послушным*. Филон предпочитает видеть первое, буквальное значение глагола ἀκούω.

59. *В их хоре запевала — уже не разум*: разум — λόγος. Если это слово употреблено здесь не в теологическом смысле, то логика развития музыкальной мета-

- форы такова: есть гармония между всеми лучшими душевными способностями, за которую отвечает разум, а есть гармония более высокой пробы — гармония с божественной волей, за которую отвечает Он Сам. Ср., однако, комм. к § 43.
60. *Со стороны восхода*: такой неуклюжий перевод греч. оборота ἀπὸ ἀνατολῶν вместо обычного *с востока* здесь предпочтительнее, потому что в § 60–67 Филон обыгрывает слово ἀνατολή, которое может означать и *восход* (о светилах), и *всход* (о растениях).
- «Двинувшись», «нашли в земле Сенаар равнину и поселились там»: Филон толкует библейский текст по разделениям: сначала — слова *двинувшись со стороны восхода* (§ 60–67), потом *в земле Сенаар* (§ 68–75), и наконец, *и поселились там* (§ 76–82).
61. *В стороне восхода*: по синодальному переводу *на востоке*. Ср. комм. к § 60.
62. Муж, — имя ему *всход*: *всход* — ἀνατολή; так Септуагинта передает евр. *šetaḥ*, *завязь, росток*.
63. *Старшему своему сыну, которого в другом месте назвал первородным*: тот, кто в книге пророка Захарии именуется *Входом*, или *Отраслью* (§ 6, 12), в другом месте действительно назван *первородным* (§ 12, 10), только слово использовано другое — не *πρωτόγονος*, как у Филона, а *πρωτότοκος*. Как указывают комментаторы, Септуагинта вообще не пользуется словом *πρωτόγονος* в связи с понятием первородства. Этот первородный сын Божий, о котором пророчествует Захария, в христианской традиции понимается как Иисус, а для Филона он — Логос (см. комм. к § 28).
65. *Из Месопотамии привел меня Валак*: слова Валаама, мага и пророка. *Валак* — царь племени моавитян. Когда народ Израиля пришел из Египта и поселился рядом с моавитянами, те почувствовали для себя угрозу, и тогда Валак позвал Валаама изречь на новых соседей ритуальное проклятие.
- Приди, прокляни мне того, которого Бог не проклинает*: здесь текст Септуагинты приведен в сокращении, а ниже, в § 72 — полностью. См. комм. к § 72.
- «Валак» означает «безумец»: этимологических оснований для такого толкования нет. Скорее всего, Филон исходит из сюжета: *безумие* заключено в самой идее Валака проклясть Израиль.
66. *Потому и обитает он в Месопотамии*: толкование основано на правильной этимологии: греч. прилагательное *μεσσηποτάμιος*, использованное для обозначения области между Тигром и Евфратом, образовано от двух слов — *μέσος*, *средний, срединный*, и *ποτάμιος*, *река*.
68. «Сенаар», у эллинов — «сотрясение»: толкуя Сенаар как *сотрясение*, ἐκτίναγμα, Филон видит внутреннюю форму этого имени так: евр. *še*, *который*, + *nā'ar*, *трясет(ся)*. Т. о. получается *тот, который трясется*.
70. *Сотряс Господь египтян*: *сотряс* — ἐκτίνασσω, глагол, однокоренной с ἐκτίναγμα, *сотрясение*, и означающий *сотрясть*, а в данном контексте, скорее всего, *отрясать с ног*. Этой цитатой Филон подтверждает правильность установленной выше (§ 68–69) связи между порочностью и состоянием неспокойствия и неустойчивости.
72. «Не знал Иосифа» — *самое свежее и молодое из чувственных благ*: образ Иосифа Филон последовательно связывает с телесным, чувственным началом, — вероятно, из-за того, что по библейскому сюжету Иосиф провел большую часть жизни в Египте, при Фараоне, а Египет и Фараон для Филона суть *тело* и *страсти* (ср. Leg. II 59, 77, 84, 103; III 13, 37, 81, 87, 94, 175, 212, 242; Sac. 51, 62, 130, 134; Det. 38, 46, 95; Post. 60–62; Ebr. 95, 111; Mig. 23, 154, 160, 202; Her. 255f, 315; Congr. 20f, 83f, Fug. 172, 180, Somn. II 258, 269, 277f.).

Разноцветную, *пеструю* одежду Иосифа (Быт. 37:3) Филон толкует как знак изменчивости и неустойчивости взглядов всякого, чья деятельность сопряжена, как у Иосифа, с государственными делами, с политикой, которая и названа выше, в § 71, *тщетою*. Возможно, Филон толкует *пестроту* как метафорическое обозначение некоего отрицательного качества жизни под влиянием Аристотеля (Eth. Nic. 1101a 8).

Отождествляя Иосифа с *чувственным благом*, Филон ставит его на ступень выше Фараона, который для него сопряжен с телесностью, чувственностью как порочностью. Существование *чувственного блага*, αἰσθητὸν ἀγαθόν, признавали перипатетики вслед за Аристотелем (Eth. Nic. 1098b 13), который подразделял блага на:

- 1) относящиеся к душе;
- 2) относящиеся к телу (т. е. чувственные);
- 3) внешние (обстоятельственные).

Но даже подступы к ним: подступы — греч. *προχοπαί*. О философском содержании термина *прохотή* см. комм. к Det. 5.

Приди, прокляни мне Иакова, приди, изрекни зло на Израиля: в § 65 Филон уже приводил эту цитату, но в сокращении и с другим толкованием. Здесь слова Валака, переданные Валаамом, вложены в уста совсем другого персонажа — Фараона.

«Израиль» — это зрение, *«Иаков»* — слух: устойчивая филоновская аллегория.

Об *Израиле* см. комм. к § 92.

73. *Усвоил образ блага, ясный и чистый: образ блага* — греч. *ἰδέα ἀγαθῶν*. Скорее всего, Филон имеет в виду платоновскую идею (эйдос) блага.

74. *Посмотри, что говорит борец: борцом* (ἀσκητής, букв. *упражняющийся*) Филон обычно называет Иакова, а *самоучкой* (αὐτομαδής, букв. *тот, кто выучился сам собой*) — Исаака. О принципе толкования этих образов см. комм. к § 2 настоящего трактата и к Det. 29. Об идее *самообучения* у Филона см. вступит. статью, стр. 49.

Даже если Лаван потребует обыска: Филон меняет последовательность библейских событий: сначала Лаван ищет изображения богов, *идолов*, εἰδῶλα (Быт. 31:35), в шатре Исаака, бежавшего от него с Лией и Рахилью, а потом Исаак зовет идти в Вефиль. Слово *εἰδῶλα* и является здесь основой толкования: εἰδῶλον по-гречески — это прежде всего *образ, изображение, отображение*, даже *призрак*, а в системе платоновской философии, которой Филон привержен, мир делится надвое: есть Подлинное Бытие, Истинно Сущее, которое обретается в занебесной области и постигается умом, а есть его земные, чувственно воспринимаемые отображения. Мудрый стремится к познанию Истинно Сущего, а всеми его отображениями пренебрегает. Лаван для Филона — аллегория чувственного мира (ср. комм. к Det. 4), а потому эпизод с поиском идолов следует понимать как стремление чувственного начала к чувственно воспринимаемым копиям Истинно Сущего.

Он один наследует истинно сущее от отца своего: в Библии говорится, что Авраам отдал Исааку *имущество, ὑπάρχοντα*. Филон подменяет это слово однокоренным ὑπαρχτα, которым пользовались стоики и эпикурейцы в значении *подлинно существующее*.

75. *Пришли на ту равнину, где и остались*: Филон возвращается к основному толкуемому пассажи (Быт. 11, 1—9), к словам: *они нашли в земле Сенаар равнину и поселились (κατήκτισαν) там*. Далее, до конца § 82, он развивает платоновскую мысль о том, что душа пребывает в теле временно и должна вернуться на свою родину — в область Подлинного Бытия (ср. Phaed.

- 64b sqq., Phaedr. 247a sqq.). «Параллельные места» из Септуагинты Филон подбирает по лексическому принципу, ориентируясь на слова, однокоренные с *κατὰ κήσαν*, *поселились*: *παροίκος*, *пришлец* (букв. *тот, кто живет рядом*), *παροικέω*, *странствовать* (букв. *жить рядом*), или синонимичные им: *γειῶρας* = *παροίκος*, *пришлец*.
79. Имя «Эфрон», которое и означает «прах»: по библейскому сюжету (Быт. 23) после смерти Сарры Авраам просит хеттеев, на земле которых умерла Сарра, дать ему в собственность участок, чтобы похоронить ее, потому что среди хеттеев он *пришлец* и *поселенец* и, следовательно, землей здесь не владеет. Один из хеттеев, *Эфрон*, продает Аврааму пещеру Махпелу. Толкуя имя *Эфрон* как *прах*, Филон связывает его с евр. *ʾăḇar*, *пыль, прах*.
81. Неотличимы от божественных слов: слов — λόγοι. Перевод условный: с одной стороны, Филон отождествляет платоновские эйдосы с теми словами Бога, которыми творился мир; с другой стороны, он понимает их не как звучащие слова, а как слова «умозрительные», как *мысли*. См. комм. к § 28, а также Post. 91 и комм.
88. Он у Моисея радуется, когда возводят сооружения из кирпича: скорее всего, подразумевается тот же эпизод из книги Исхода (1:11), который толкуется в § 91; ср. комм. ad loc.
90. Прочие, им родные и близкие: по учению стоиков, это пороки первичные, а их родными и близкими Филон, скорее всего, называет пороки вторичные — неводержанность, тугодумие и т. п. (Diog. Laert. VII 93).
91. Принудили лепить кирпичи и строить крепости уму: Филон подразумевает книгу Исхода (1:11), где говорится, что египетский царь изнурял сынов Израилевых тяжелой работой, принуждая их строить города.
92. Почему и зовется оно «Израиль»: практически всюду Филон понимает под *Израилем* высшую зрительную способность души — умозрение; благодаря этой способности душа может созерцать все истинно Сущее, все, что находится в области Подлинного Бытия (ср. § 56, 72, 146, 148, 159, а также Sacra. 134; Post. 63, 89–92; Нег. 78; Congr. 51). Ни древнееврейский текст Библии, ни Септуагинта не дают оснований для такого толкования: *И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь* (Быт. 32:28). Ср. Pгаet. 44, где Филон утверждает, что *Израиль* означает *тот, кто видит Бога* в языке халдеев (*χαλδαϊστή*). Комментаторы (в том числе Кан — PARM, ad loc., p. 162) предполагают, что подразумевается арамейский язык, но скорее всего, указания Филона не следует принимать всерьез.
- 92–93. Рассуждение платоновского толка: мудрец тяготится телесным и материальным, но вынужден стойко переносить тяготы, стремясь лишь к созерцанию истинно сущего. Ср. Phaed. 66b sqq.: *Пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот... но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами... А кто виновник войн, мятежей и битья, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы порабски служим...* (пер. С. П. Маркиша).
94. Отпусти народ мой, чтобы совершил Мне служение: в книге Исхода речь идет о служении Господу, следовательно, Его Филон и называет здесь *единственным Мудрым*.
95. Род возлюбленных Богом: ср. у Платона (Theaet. 173c–e) о ревностных при-

верженцах философии: *Эти... с ранней юности не знают дороги ни в агору, ни в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание... но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает в городе, ум же, пренебрегнув всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем... меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаря выше небесных светил...* (пер. Т. В. Васильевой). Не только смысловое, но и ритмическое сходство двух пассажей очевидно.

Обычное истолкование образа Моисея — ср. Opif. 5; Leg. I 76; II 79, 88, 90; III 130; Cher. 49; Sac. 77; Det. 13; Plant. 62; Mig. 67; Mos. II 67, 163; Spec. Leg. I 41; IV 175; Prob. 44.

96. *И это есть Логос*: в рукописях и других изданиях слова λόγος нет — это конъектура. Возвращаясь к рукописному чтению ὁς δὴ λόγος ἐστὶ, предлагаем такой перевод: *тогда и узрят они то место, открытое взору, где стоял Бог...*

А под ногами Его: в Септуагинте читаем: *и увидели они место, где стоял Бог Израиля, и (sic) нечто подобное кирпичу из сапфира и образу небесной тверди под ногами Его*. Филон с помощью пары частиц μὲν — δέ, обозначающих противопоставление, сместил акценты, противопоставив *место*, где стоял Бог, тому, что было *под ногами Его*.

98. *Мы неспособны выйти за пределы самих себя*: пафос борьбы с антропоморфизмом мог быть присущ Филону не только как иудею, но и как платонiku. Ср. комм. к Sacg. 94–95.

102. *Слишком мягка и неспособна сохранить напечатлеваемое*: метафора, навеянная Платоном: *Вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного — из более чистого воска, у другого — из более грязного или из более жесткого, а у некоторых он помягче, но есть у кого и в меру* (Theaet. 191c–d, пер. Т. В. Васильевой). Ср. комм. к Sacg. 137.

103. *Земляная смола стала известью*: в § 1, где приведен весь отрывок Септуагинты, толкованию которого посвящен наш трактат, читаем: *а земляная смола [стала у них] вместо извести*, т. е. цементирующим раствором строителям Вавилонской башни служила *земляная смола, асфальтос*. Здесь видим иной синтаксис фразы и, следовательно, иной смысл: у строителей Вавилонской башни цементирующий состав (земляная смола) стал сыпучим, как известь, т. е. ненадежным.

Обрести нерушимую прочность: *прочность* — ἀσφάλεια. Здесь и далее (§ 104–106) Филон обыгрывает сходство слов ἀσφαλτος, *земляная смола, асфальт*, и ἀσφαλής, *неколебимый, твердо стоящий, прочный*, со всеми его производными. Слова эти, скорее всего, действительно родственны: по данным словаря Фасмера, ἀσφαλτος происходит от ἀσφαλής, *неколебимый, прочный* (из ἀ-, не-, и σφάλω, *сбивать (с ног), валить*).

107. *Из земного материала: материал* — ὕλη, букв. *лес*. Здесь наверняка подразумевается и второе, философское значение этого слова — *материя*. В следующем § 108 Филон рассуждает, как платоник. Это касается:

1) общего представления о том, что у всякой *материальной вещи*, в том числе и у города, есть *нематериальный прообраз* («идея», или «эйдос»);

2) проводимой Филоном аналогии между устройством государства и устройством души (у Платона об этом см. Rep. 543a sqq.).

Правда, к демократическому государству Платон относится не так безусловно хорошо (ibid. 557a sqq.).

111. *Распределить как бы по филам и демам все силы души*: продолжая политическую метафору, Филон уподобляет устройство души (о нем см. комм. к § 15) территориально-административному устройству Аттики, утвердившемуся в VI в. до Р. Х.: каждая из 10 аттических фил, областей (греч. φυλή,

колено, — понятие еще родового строя) делилась на *демы*, округа (греч. *δήμος*, народ).

114. *Выдвигая соображения нечестивые и безбожные*: приводимые Филоном соображения относятся к разным философским концепциям: Божий Промысл отрицал Эпикур; он же говорил о главенстве случайности; на несотворенности Вселенной настаивал Аристотель; а вот кого можно было уличить в атеизме — сказать трудно. Комментаторы (в том числе Кан — PARM, ad loc., р. 171) обычно указывают на неких «интеллектуалов» того времени. Эти и подобные тезисы были основными темами дискуссий в философских школах того времени и прежде всего — в платоновской. Задача ученика состояла в том, чтобы опровергнуть или доказать любой выдвинутый тезис, независимо от собственных убеждений. Сам Филон развивает эти стандартные школьные темы в своих так называемых «небиблейских» сочинениях: «О том, что всякий добродетельный свободен», «О созерцательной жизни», «О вечности мира», «О провидении». Об этом более подробно см.: *Левинская О. Л.* О терапевтах и философской традиции рассуждения in utramque partem // *Mathesis*. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 176—193.
117. Ср. подобный список в Sacr. 32 и комм. к нему.
122. *Имя которой — «Каин»*: практически всюду Филон объясняет, что имя *Каин* означает *обладание* — в том смысле, что носящий это имя претендует распоряжаться всем по своему усмотрению (ср. Cher. 57, 64—66; Sacr. 2, 72; Det. 32). Каин для Филона — аллегория себялюбия и безбожия (ср. Sacr. 3, 51, 71, Det. 32, 50, 68, 78, 103, 119; Post. 12, 21, 34, 42; Cher. 65); с этим персонажем Филон часто ассоциирует ложное мнение и глупость (ср. § 165, также Cher. 57, 65; Sacr. 5; Det. 178; Post. 35).
123. *Вообще не причина, или, во всяком случае, не Первопричина: причина, αἴτιον, или Первопричина, πρῶτον αἴτιον*, — технический термин философского языка. О значении этого термина в системе Филона см. комм. к Sacr. 8.
- «*Енох*» означает «*милость твоя*»: *Енох* — потомок Каина (не путать с одноименным потомком Сифа, Быт. 5:18—24). Предлагаемое Филоном толкование имени *Енох* выдерживает критику (ср. евр. *ḥēn*, милый, приятный). В данном контексте Филон предпочитает понимать *милость твою* как милость, относимую человеком к его собственным способностям. *Енох* для Филона — аллегория людской самоуверенности, допускающей, что человек может быть на что-то способен по своей собственной милости.
124. *Самой главной Причины: причина* — см. комм. к § 123.
128. *Башню, имя которой появляется в Книге Судей*: Суд. 8:8. О том, что *Пенуэл* возвели потомки Каина, там не говорится. Филон контаминирует библейские события, чтобы показать: строители Вавилонской башни идут по стопам Каина и Еноха, чьи постройки были разрушены. Аллегорический смысл этих сходных сюжетов, по Филону, таков: плоды человеческого самомнения и безбожия непременно будут уничтожены.
129. «*Пенуэл*», а по-нашему — «*отвращение от Бога*»: в Септуагинте (Быт. 32:31) название *Пенуэл* передается как *Лик Божий*, εἶδος θεοῦ, — так Иаков назвал место, где встретился лицом к лицу с Богом. Ср. евр. *panit*, лицо, и *'el*, Бог. Прямо противоположное значение — *отвращение от Бога* — Филон придает названию *Пенуэл*, вероятнее всего, на основании самого библейского сюжета — ведь строительство *Пенуэла* было вызовом Богу.
130. «*Геден*», что означает «*шайка разбойников*»: в имени *Геден* Филон видит евр. *gedūd*, шайка.

135. *Как я не раз уже говорил*: ср. § 98.

136. *Распространил силы: о силах* см. комм. к § 28.

Дабы никогда не распалось: далее в тексте лакуна.

137. *Выше, чем силы Его*: снова лакуна.

Расставил и расположил все вещи в мире, отчего и зовется Богом: Филон видит в слове *θεός*, Бог, тот же корень, что и в глаголе *τίθῃμι*, класть, располагать. Это обычная для греков (ср. Herod. II 52), но сомнительная с современной точки зрения этимология.

138. *Нигде не бывает видимым и осязаемым*: рукописный текст испорчен. Перевод по чтению Кана (PAPM, p. 116).

Вот, Я встал пред тобою: этот стих Филон приводит и в Sacr. 67, но с другим толкованием. Там текст Септуагинты приведен точно: *вот я стою* (*ἵστημι*) *перед тобою*. А здесь вместо формы *ἵστημι*, обозначающей состояние или положение в настоящем (*я стою*), — форма *στάς*, обозначающая результат действия, произведенного в прошлом (*я встал*). Таким образом, здесь Бог как бы говорит о своем активном перемещении в пространстве: *Я встал*, — т. е. сначала меня тут не было, а потом я появился и встал. Ср. также Leg. III 4; Migt. 183.

141. *Слух по природе своей — судья, наклонный к издомуству*: о том, что свидетельства, приводимые на основании услышанного, не могут приниматься в расчет, читаем и у Демосфена (Eubul. 4; 34). Филон утверждает, что здесь греки воспроизводят еврейский обычай (Spec. IV 61).

Не только подразумевая: далее лакуна.

Слух... сам избличает свою пустоту: Филон обыгрывает два значения слова *ἀκοή*:

1) слух как одно из человеческих чувств, наряду с обонянием, осязанием и пр.;

2) слух как молва, сплетня.

Мысль о том, что зрение совершеннее слуха, — Филоном любима (ср. Orif. 147—148 и комм.) и почерпнута у Платона. В «Тимее» (47a sqq.) читаем: *Я говорю о зрении как об источнике величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба... Глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов* (пер. С. С. Аверинцева).

142. *Да это ясно и понятно последнему из дураков*: о воображаемых оппонентах см. комм. к § 2.

144. *Те, кто допускают существование целой толпы богов*: существование множества богов признавали эпикурейцы. Что же касается наслаждения, *ἡδονή*, то высшей целью человеческой жизни его считали и последователи Эпикура, и последователи Аристиппа, обычно называемые киренаиками, только понимали они наслаждение по-разному. Для эпикурейцев это — бестревожное состояние, а для киренаиков — телесные улады. Филон сознательно упрощает картину, давая понять, что наслаждение надо понимать просто как достойную осуждения склонность к плотским утехам.

145. *Только прекрасное есть благо*: стандартное определение, закрепленное в доксографиях. У Ария Дидима оно дается как платоновское (Ar. Did. apud Stob. II 55, 22), а у Диогена Лаэртца — как стоическое (Diog. Laert. VII 101).

146. *Носящего множество имен*: о соотношении «Бог — Логос» в системе взглядов Филона см. комм. к § 28.

Каждое из предлагаемых *имен* Логоса освещает его с разных сторон и помогает лучше понять филоновскую концепцию Логоса в целом.

1) Имя *Начало*, ἀρχή, означает, что Логос — творец материального мира, отправная точка его существования. Можно также предположить, что здесь обыгрывается и другое значение слова ἀρχή — *начальствование, власть*: будучи творцом нашего мира, Логос властвует, *начальствует* над ним.

2) Имя *Божие* подчеркивает невыразимость, *неназываемость* Логоса, ведь и у Бога нет адекватного имени.

3) Назвав в числе имен Логоса имя *Логос*, Филон указал на абсолютное тождество Логоса себе самому.

4) *Человек по образу Его* — смысл этого имени проявляется в § 41 и 63, где Логос представлен как старший сын Божий, созданный по образу Его, и сам являющийся вечным и бестелесным прообразом всех людей.

5) Слово *Израиль* Филон систематически толкует как *зрящий*, понимая под «зрением» умозрение, способность к созерцанию истинно сущего. По этой способности Логос и зовется *Зрящим*, или *Израилем*.

147. *Чуть раньше*: § 41.

148. *Внимающее наставлениям всегда ступенью ниже того, что безо всякого руководства принимает четкие отпечатки вещей*: в § 146–149 Филон говорит о *духовном родстве*: духовные чада Логоса — это те, кто не достигли совершенства в своем восприятии истины, а именно, не обладают способностью к чистому умозрению и потому должны внимать наставлениям. Идею духовного родства мы воспринимаем прежде всего как христианскую, но возможно, именно Филон заложил его основу. См. об этом также вступит. статью, стр. 35.

149. *Таинства, описанные в книгах Царств*: в 3-й книге Царств сыном Давида назван иудейский царь Аса (912–872 гг.), а в 4-й — иудейский царь Езекия (726–697 гг.). Из дома Давидова была и Богоматерь, а Иисус в Евангелии от Луки назван *сыном Давида* (1:3–33). *Через много поколений* после Давида жил Езекия, но не Аса, который занял престол всего через 60 лет после Давида.

151. *Селезенки*: перевод по исправлению Колсона (PLCL) — греч. σπληνίτιδος. Ср. PARM, p. 124–125.

155. *Ту, которую уже «построили»*: в Септуагинте использован глагол *строить* в форме аориста, который в повествовании о прошлом может обозначать как законченное, так и незаконченное (например, повторяющееся или протяженное во времени) действие. Филону удобнее первое значение.

156. *Ни в одной своей части земля не может коснуться неба*: в § 5 тоже доказывалась невозможность возведения Вавилонской башни и приводится тот же аргумент, но там это доказательство вложено в уста воображаемых оппонентов Филона, не признающих достоверности Писания.

Явствует из самого имени, происходящего от «зажигать»: связь слова αἴθρη, эфир, с αἴθω, поджигать, не отвергается и современной наукой.

159. «*Валаам*» и означает «*пустой*»: о Валааме см. комм. к § 65. С именем Валаама Филон систематически связывает идею пустоты и тщетности. Ср. Cher. 32.

«*Зрящему*»: т. е. Израилю. Ср. § 146 и комм. ad loc.

Без боговдохновения: некоторые издатели предпочитают здесь исправить рукописное διχα ἐνδουσιασμοῦ, *без боговдохновения*, на διὰ ἐνδουσιασμοῦ, *благодаря боговдохновению*. Очевидно, сторонники такого чтения понимают боговдох-

новение по-платоновски, как одержимость, исключаящую разум. Тогда создается правильная оппозиция: пророческое знание, полученное иррациональным путем и потому ложное, и знание истинное, добытое при посредстве разума (ср. Ion 536a sqq.). Но, судя по рукописному тексту, Филон понимает боговдохновение отличным от Платона образом — как состояние благое и соприродное истинному знанию. См. об этом вступит. статью, стр. 42–44.

160. *Если кто сам возьмется*: в Септуагинте использован глагол ἐπιτίθεται — букв. *налегать на что-то*. В зависимости от контекста он может обозначать и активное действие (*прилагать усилия, старательно что-то делать*), и намерение (*пытаться*). В Пятикнижии речь идет, конечно, о преднамеренном убийстве (ср. синодальный перевод: *а если кто с намерением умертвит ближнего коварно*), но семантическая неоднозначность греческого глагола позволяет Филону подкрепить этой цитатой свою мысль о том, что преступное намерение ничем не отличается от самого преступления.
 161. *Слова «попросит убежища»*: эти слова в синодальном переводе отсутствуют.
 164. *Завидовать тиранам*: тираны появляются тут не случайно: рассуждая о том, что худшее наказание для безбожника — это исполнение всех его желаний, Филон разворачивает мысль Платона. В «Государстве» говорится: человек, чья душа устроена хуже всего, а именно, *тиранический человек*, более всего страдает от реализации своих тиранических наклонностей (Rep. 579c sq.).
 165. *«Наказание мне больше, нежели снести можно»*: слова Каина, обращенные к проклявшему его Богу. Ср. комм. к § 122 и комм. к Det., § 141.
 166. *«Я не отпущу тебя и не покину тебя»*: в Септуагинте иначе: *не покину тебя и не пренебрегу тобой*. Филон заменяет *пренебрегу*, ἱπεροράω, на *отпущу*, ἀνίημι, и ставит этот глагол на первое место. В таком виде цитата лучше входит в контекст последующего рассуждения, потому что ἀνίημι прежде всего обозначает освобождение от каких-либо связей, ослабление какого-либо нажатия.
- Связи души: связи — δεσμοί*. См. § 167 и комм. ad loc.
167. *«Все, что обвязано, — чисто»*: обвязано — греч. δεσμῷ *катаδέδεται*, букв. *связано связью*. В Септуагинте: *и всякий открытый сосуд, который не обвязан* (букв. *не связан связью*), *нечист*. Ср. синодальный перевод: *всякий открытый сосуд, который не обвязан и не покрыт, нечист*. Без слова *сосуд* частный закон превращается в сентенцию, которая подкрепляет мысль Филона о том, что всеобщая связанность есть знак присутствия Бога. Принцип выбора библейской цитаты, как и в ряде других случаев, — лексический: Филону нужно слово *связь*, δεσμός, которым он воспользовался в § 166.
 168. *От лица Господня*: выражение считается типичным для раввинской традиции.
 169. *«И сказал Господь Бог»*: в Септуагинте — просто *Бог*, Θεός.
 170. *«Нет в многовластии блага; да будет единый властитель»*: Ном. II. II 204–205.
 173. *Назвать богами... и Солнце, и Луну, и все небо целиком*: ср. Cher. 87–88 и комм.
 174. *Дезертирство божественному воинству воспрещено*: образ божественного воинства, следующего за своим верховным вождем, явно восходит к платоновскому «Федру»: *Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следуют воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать рядов* (246e–247a, пер. А. Н. Егунова).

175. *В таких делах, которые Ему Одному вершить неуместно*: все рассуждение о том, что есть дела, неподобающие для Творца Вселенной (§ 168–182), — совершенно платоновское, вплоть до словесных оборотов (см. § 179 и комм. ad loc.). Как и Платон, Филон исходит из того, что Он благ и потому не может быть причиной никакого зла. Ср. Tim. 29e sq., 41a sq., 42d–e. Подобный пассаж находим и в Orif. 72–76.

177. *Не связаны они с бесконечно несчастливym местом — телом*: мысль о том, что тело — это только темница для души, — любимая мысль Платона, например: Душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы (Phaed. 82e sq., пер. С. П. Маркиша; ср. также Phaedr. 246b sqq.).

179. *Не показалось приличным Самому прокладывать в разумной душе дорогу к пороку*: ср. у Платона: Чтобы впредь не стать виновником ничьей порочности (Tim. 42d 3).

Для придания Вселенной полной законченности необходимо было уравновесить невольное свободой выбора: а Платон считал, что человек никогда не выбирает зло и порок добровольно (Legg. 860e).

181. «Бог, пасущий меня... от всякого зла»: слова Иакова, благословляющего своих детей. О нем см. комм. к § 74.

182. *Зла — не только существующего, но и возможного*: Филон не видит принципиального различия между злом потенциальным и актуальным; так, в § 160 преступные намерения приравниваются к совершенному преступлению.

184. *Смесь, как писали раньше, и слияние*: термины *смесь*, *μῖξις*, и *слияние*, *κρᾶσις*, были популярны в греческой натурфилософской и медицинской традиции. Так, например, Эмпедокл, отвергая понятия *рождение*, *φύσις*, и *смерть*, *τελευτή*, объяснял, что эти явления суть не что иное, как *соединение*, *μῖξις*, элементов и их разъединение, *διάλλαξις* (fr. 21 B 8 DK). А словом *κρᾶσις* со времен Гиппократов (V–IV вв. до Р. Х.) обозначалось соотношение четырех главных жидкостей в человеческом организме (крови, желчи, черной желчи, слизи). По-латыни *κρᾶσις* передается как *temperamentum*, откуда «темперамент». Ср. Plut. Quaest. Conv. I 4, 620e 9.

Содержание обоих терминов Филон объясняет точно. Ср. Orif. 132 и комм.

192. *Если бы Мудрый*: мудрым Филон обычно называет Моисея (ср. § 29–40), но здесь, как и в § 94 (ср. комм. ad loc.), это противоречит контексту — ведь не Моисей, а Бог *распорядился* дальнейшей судьбой языков. С другой стороны, Пятикнижие традиционно приписывалось Моисею, следовательно, слова подбирал именно он. Противоречие трудноразрешимо.

194. *Между частями души*: комментаторы (в том числе Кан — PARM, ad loc., p. 152) предлагают понимать здесь слово *душа*, *ψυχή*, как метонимическое обозначение живого существа. Это едва ли необходимо: во времена Филона была популярна стоическая точка зрения, согласно которой в состав души, наряду с разумом и речью, входят все 5 чувств ([Plut.] Plac. Phil. IV 4, 4, 898f; Diog. Laert. VII 110) — ср. комм. к § 19.

196. *Благо, а «рассеивая» — зло*: в тексте лакуна. Перевод по конъектуре Кана: *τὸ γὰρ σπεῖρειν <ἀγαθόν, καὶ ὡν δὲ αἴτιον τὸ διασπεῖρειν>*.

Хочет божественный Садовник посвятить во Вселенной нравственное совершенство: о божественном саде и Боге как Садовнике см. Orif. 154–155. *Нравственное совершенство* — *καλοκαγαθία*.

О СОИТИИ РАДИ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОГО ОБУЧЕНИЯ

(1) «Сара, жена Аврамова, не рождала ему. У ней была служанка египтянка, именем Агарь. И сказала Сара Авраму: вот, Господь заключил чрево мое, чтобы мне не рождать; войди же к служанке моей, чтобы ты родил детей от нее» (Быт. 16:1—2). (2) Имя «Сара» в переводе означает «власть надо мною»: разум, который во мне, умеренность, которая во мне, и частная праведность или всякая другая добродетель, какую мне одному случилось иметь, есть власть надо мною одним. Ибо она [добродетель] повелевает мною и направляет меня, научившегося подчиняться, по природе своей будучи царицей. (3) Ее Моисей наистраннейшим образом выводит и неплодной, и многоплодной, поскольку признает, что от нее произошел самый многочисленный из народов. Ведь на самом деле добродетель неплодна на все дурное, а на доброе обладает такой плодovitостью, что не нужно никакого повивального искусства — она успевает родить [до прихода повивальной бабки]. (4) И вот, животные и растения, пропуская большую часть времени, приносят свои плоды один или, по крайней мере, два раза в год тем числом, какое каждому из них назначила природа, в соответствии с годичным циклом. Добродетель же, не делая пропусков, непрестанно и непрерывно, рождает всегда, без оглядки на время — но не младенцев, конечно, а изысканные речи, безупречные решения и похвальные дела. (5) Однако богатство, которым нельзя распорядиться, не приносит пользы обладателям; так и плодovitость разума, если рождает полезное не нам самим. Так, одних она считает полностью достойными своего сожителства, другие же ей кажутся еще не достигшими того возраста, чтобы выдержать похвальную и умеренную жизнь в уединении. Им она позволила совершить предсвадебные жертвоприношения, дав надежду отпраздновать и свадьбу. (6) И Сара, добродетель, властвующая над моей душой, хотя и рождала, но мне не рождала, ибо я в юном возрасте не мог принимать ее детей — способности разумно мыслить, совершать праведные поступки, быть благочестивым — из-за множества незаконнорожденных, которых

мне родили пустые помыслы. Вскармливание их, непрерывные заботы и нескончаемые хлопоты о них заставили меня пренебрегать законными детьми, имеющими подлинное право на гражданство. (7) Так вот, правильным будет желать не только того, чтобы добродетель рождала — она и без пожеланий легко родит, — но и чтобы она рождала именно нам, и мы бы узнали счастье, получив часть ее семени и плодов. Ибо она обыкновенно рождает одному Богу, возвращая ему с благодарностью начатки от тех благ, которых удостоилась — Ему, отверзшему, как говорит Моисей (Быт. 29:31), вечно девственную утробу. (8) Ведь светильник, изначальный образец для подражания, светит одной своей частью, — говорит Моисей, — конечно, той, которая обращена к Богу (Исх. 25:37; Числ. 8:3). Седьмая [свеча], находящаяся посредине шести ветвей подсвечника, разделенных на две триады и защищающих ее с обеих сторон (Исх. 25:32), обращает лучи вверх к Единому, поскольку свет ее слишком ярок, чтобы его мог выносить человеческий глаз. (9) Поэтому Моисей и не говорит, что Сара не рождала, но что не рождала кому-то «ему». Ибо мы не в силах каким бы то ни было образом принять потомство добродетели, если раньше не встретились с ее служанкой; а служанка премудрости есть общее образование, состоящее из подготовительных наук. (10) Ведь, подобно тому как в домах через ворота проходишь раньше, чем через дверь, ведущую в дом, а в города попадаешь через предместья, так и подготовительные науки лежат на пути к добродетели, поскольку они — путь, ведущий к ней.

(11) Нужно представлять себе, что обыкновенно великим предметам предпосылаются и великие вступления, самый же великий предмет — добродетель, ведь речь идет о важнейшем предмете — обо всей человеческой жизни. И вот, естественно, что добродетель не обойдется краткими вступлениями, но ей понадобятся в качестве вступления грамматика, геометрия, астрономия, риторика, музыка, всякое другое разумное познание, символ которых — служанка Сары, Агарь, как мы намерены показать. (12) «Сказала, — говорит Моисей, — Сара Авраму: вот, Господь заключил чрево мое, чтобы мне не рождать; войди же к служанке моей, чтобы ты родил детей от нее» (Быт. 16:1–2). Совокупление тел с телами и связь, имеющую целью удовольствие, следует изъять из нашего рассмотрения, ибо речь пойдет о соитии ума с добродетелью — ума, желающего

иметь от нее детей; если же он тотчас на это неспособен, то о близости с ее служанкой, средним образованием, необходимой для научения. (13) Достоинство благоговейного почтения, что премудрость проявила стыдливость и не захотела упрекнуть нас в том, что мы медлим с рождением или вообще бесплодны, хотя пророчество говорит правду: «не рождала», но это не из зависти, но по причине нашей собственной непригодности; ибо она говорит: «заклучил Господь меня, чтоб мне не рождать» (Быт. 16:2) и не добавляет «вам», чтобы не показалось, будто она ставит в укор несчастье и упрекает других. (14) «Войди же, — говорит она, — к служанке моей», среднему образованию, состоящему в научении средним и общим наукам, «чтобы прежде ты родил себе детей от нее», ведь потом ты сможешь извлечь пользу и из связи с госпожой для рождения законных детей.

(15) Грамматика, научая тому, о чем рассказывают поэты и прозаики, даст ум и многознание и научит с пренебрежением относиться ко всему тому, что рисуют нам пустые помыслы, — и это через несчастья, которые, как известно, случаются с воспеваемыми героями и полубогами. (16) Музыка, зачаровывая не имеющее ритма — ритмами, лишенное гармонии — гармонией, нескладное и неблагозвучное — мелодией, приведет нестройное к стройности. Геометрия, закладывая семена равенства и подобия в чуткую к наукам душу, привьет любовь к правильности гладкостью связной теории. (17) Риторика, заострив ум для наблюдения и постоянными упражнениями выстроив речь для словесного выражения, делает человека по настоящему разумным, позаботившись о том особенном и исключительном, чего природа не даровала ни одному из прочих живых существ. (18) Диалектика — сестра и двойник риторики, как говорят некоторые, различая истинные и ложные утверждения и изобличая внешне убедительные софизмы, вылечит величайшую болезнь души — заблуждение. Таким образом, полезно познакомиться с этими и близкими науками и заранее поупражняться в них. Ибо, может быть, — и так уже случалось не раз — мы познаем царственные добродетели через их служанок. (19) Разве не видишь, что и тело наше поначалу, во младенчестве, питается разнообразной молочной пищей, а уже потом переходит к пище твердой и богатой. И вот, пойми, что точно так же и для души приготовлена детская пища — круг общих наук и рассмотрение каждой из них

по очередности, а истинным мужам — более совершенная и подходящая для них, и это суть добродетели.

(20) На первые свойства среднего образования указывают нам два символа — происхождение и имя. Родом она египтянка, а зовется Агарь, что истолковывается как «переселение». Ибо необходимо, чтобы тот, кто переходит к изучению общих наук и заводит дружбу с многознанием, присоединился к земляному и египетскому телу и стал пользоваться глазами, чтобы видеть и читать, и ушами, чтобы внимать и слышать, и всеми другими чувствами, чтобы раскрылось все, что можно ощутить. (21) Ведь тому, о чем выносятся суждения, не свойственно быть понятым без выносящего суждение, а об ощущаемом выносит суждение чувство, так что нельзя было бы без чувства точно узнать ни о чем, относящемся к чувственному миру, о котором в основном и толкуют философы. Чувство же, самая телесная часть души, коренится в сосуде целой души, а сосуд души символически называется «Египет».

(22) Таково первое свойство, которым была наделена служанка добродетели по своему происхождению; теперь же рассмотрим, каково то свойство, которым она наделена по имени. Выходит так, что «среднее образование» — это все равно что «пришелец». Дело в том, что знания, премудрость и всякая добродетель одна только и есть туземная, местная и обладающая правами гражданства; все же другие занятия, получающие вторые, третьи и последние места, находятся между чужеземцами и гражданами, ибо они, не принадлежа ни к одному из этих двух родов в чистом виде, в то же время каким-то образом относятся к обоим. (23) Ведь пришелец равен гражданам в том, что он живет в городе, а чужеземцам — в том, что не живет там постоянно. Точно так же, мне думается, и приемные дети равны в том, что наследуют имущество своих приемных родителей, родным детям, в том же, что не рождены от них, — чужим. И какое отношение существует между хозяйкой и служанкой, между законной женой и наложницей, — таким же оно будет между добродетелью, Саррой, и образованием, Агарью. И вполне понятно, что у ревностно стремившегося к науке и знанию, именем Авраам, оказывается женой добродетель, Сарра, а наложницей — Агарь, весь круг предварительного обучения. (24) Всякий, кому разум дается в учении, пожалуй, не отвергнет Агари, ибо приобретение предварительных знаний весьма необходимо.

Если кто решил обратить усилия на борьбу за добродетель и, упорно упражняясь, пребывает в постоянных заботах, то он возьмет двух жен и стольких же наложниц, служанок жен. (25) Природа и сущность у каждой из них своя. Так, одна из законных жен есть движение, совершенно здоровое, прочное и мирное; эту Моисей по ее поступкам называет Лия. Другая же подобна точильному камню и зовется Рахиль; об эту заостряется любящий борьбу и упражнения ум. Рахиль же толкуется как «нечистое созерцание» не потому, что она «смотрит нечисто», но, напротив, потому что она считает зримое и осязаемое по сравнению с непорочной природой незримого и мыслимого не священным, а нечистым. (26) Ведь, поскольку наша душа имеет две части — разумную и неразумную, добродетели свойственно присутствовать в каждой из них: Лии — в разумной, Рахили — в неразумной. (27) Ибо вторая дает нам навык при помощи чувств и всех частей [души], не подчиненных разуму, с презрением относиться к тому, что заслуживает пренебрежения: к славе, богатству и наслаждениям, которых человеческое стадо считает достойным желать и бороться за них, идя на поводу у подкупленного суда ушей и всех других чувств; (28) первая же учит души, любящие добродетель, сворачивать с неровной и каменистой тропы и идти твердым шагом, не спотыкаясь и не оскользаясь, по широкому пути. (29) Поэтому необходимо, чтобы у первой была служанкой объяснительная сила органов речи и нахождение логических приемов, околдовывающее меткой убедительностью, а у второй — то, что необходимо для жизни: пища и питье. (30) Моисей записал для нас имена этих двух служанок: Зелфа и Валла (Быт. 30:3—9). И вот, Зелфа в переводе означает «идуший рот», символ силы исчерпывающего объяснения. Валла же — «глотание», первый и необходимейший оплот смертных существ: ведь наши тела держатся на нем, и канаты жизни тянутся к нему как к причалу. (31) И борец имеет сношение со всеми названными силами: с одними как со свободными и имеющими гражданство, с другими же — как с рабынями и служанками. Ибо он стремится к движению, Лии, поскольку ровное движение, возникнув в теле, произведет здоровье, а в душе — нравственное совершенство и праведность; Рахиль же он любит, борясь со страстями и натираясь маслом, чтобы добиться самообладания, и противопоставляя себя всему ощущаемому. (32) Все дело в том, что помощь всегда бывает двух видов: либо

через вкушение от благ, как во времена мира, либо через противостояние злу и освобождение от него, как на войне. Лия — та, которая позволяет нам получать главные и ведущие блага, а Рахиль — словно бы военную добычу. Таково сожителство с законными женами. (33) Борец нуждается и в Валле, глотании, но как в рабыне и наложнице — ведь без пищи и жизни нет благой жизни, потому что среднее всегда есть основание лучшего. Нуждается он и в Зелфе, исчерпывающем объяснении, чтобы разумная часть его души с двух сторон черпала для совершенства из источника мысли и из родника органа речи.

(34) Но эти двое были мужьями нескольких женщин — и не только законных жен, но и наложниц, как свидетельствует Священное Писание. А у Исаака не было ни многих жен, ни наложницы, но только одна законная жена всю его жизнь.

(35) Почему? Из-за того, что научающая добродетель, к которой стремится Авраам, нуждается во множестве наук, родных ей по разуму и неродных постольку, поскольку они относятся к кругу подготовительных знаний; та же, на которую, судя по всему, направил свои помыслы Иаков, достигается упражнением: а упражняются в большом числе разнообразных мнений — ведущих и ведомых, выходящих навстречу и запаздывающих, требующих то меньших, то больших усилий. (36) Однако самопознаваемый род добродетели, с которым соединился Исаак, — радость, лучшее из высших наслаждений — наделен простой, незамутненной и несмешанной природой и не нуждается ни в упражнении, ни в обучении, делающих необходимыми не только «супружеские» знания, но и знания-«наложницы». Ибо, коль скоро Бог излил с небес на землю благо самопознаваемое и самообучающее, ненужным стало сожителство еще и с искусствами — рабынями и наложницами, вызванное желанием иметь незаконнорожденные мнения в качестве детей. (37) Тот, кто получил этот почетный дар, предстает в Писании как муж госпожи и владычицы Добродетели. У эллинов она зовется стойкостью, у евреев же — Ревеккой. Ведь нашедший не требующую труда и мучений добродетель благодаря ее счастливой природе и плодовитости ее души не ищет ничего лучшего. (38) Он имеет в готовом виде совершенные дары Бога, одухотворенные главными благами, и желает и молит о том, чтобы эти дары с ним оставались. Вот поэтому, мне кажется, и Благодетель дал ему в жены постоянство, чтобы Его благодати навечно пребывали со взявшим ее.

(39) Считается, что припоминание есть нечто второстепенное по отношению к памяти, а припоминающий — к помнящему: так, один подобен человеку, который никогда не болел, другой же — выздоравливающему после болезни, ведь забвение есть болезнь памяти. (40) Тот, кто припоминает, должен был сначала забыть то, о чем он помнил. Священное Писание называет память Ефремом, что толкуется как «плодородие», а припоминание забытого евреи именуют Манассией. (41) Ведь на самом деле душа помнящего приносит плод — то, что он познал — и ничего из этого не теряет; у того же, кто припоминает, она выходит из забвения, которым была скована, прежде чем стала вспоминать. И вот с памятливым мужем живет законная жена, память, а с забывчивым — наложница, припоминание, родом сириянка, хвастливая и высокомерная (Сирия имеет толкование «высо́ты»). (42) А у этой наложницы, припоминания, есть сын Махир, как называют его евреи, эллины же — «[сын] отца». Дело в том, что припоминающие видят в отце-уме причину припоминания и не думают о том, что он сам и впустил в себя однажды забвение, — а этого бы не произошло, если бы в нем была память. (43) Ибо говорится: «И были сыновья Манассии, которых родила ему наложница Сириянка: Махир. Махир же родил Галаада» (Быт. 46:20).

У Нахора, брата Авраамова, тоже две жены — законная жена и наложница: имя законной — Милка, Реума — имя наложницы. (44) Но ведь написанное мудрым Законодателем — не историческое родословие (да не подумает так никто из здравомыслящих людей!), а символическое разъяснение вещей, способных принести пользу душе. Переведя имена на наш язык, мы узнаем истинное обетование. Так рассмотрим же каждое из них. (45) Нахор толкуется как «угасание света», Милка — как «царица», Реума — как «видящая нечто». И действительно, обладать светом мысли есть благо, угасающий же, спокойный и неподвижный свет не является совершенным благом, ибо полезно, чтобы зло пребывало в покое, а добру хорошо пребывать в движении. (46) Что пользы от певца, если он не поет, от флейтиста, если он не играет на флейте, от кифареда, если он не играет на кифаре, и вообще от всякого, кто, владея искусством, не занимается им? Голое созерцание без действия не приносит никакой пользы знающим его. Ведь и панкратиаст, и кулачный боец, и борец, если ему скрутить руки за спиной, не извлеч бы никакой пользы из борьбы, и точно

так же — овладевший искусством бега, случись ему заболеть подагрой или какой-нибудь другой болезнью ног. (47) Знание есть свет души, в высшей степени сходный с солнечным: ведь, подобно тому как глаза отражают лучи солнца, так мысль озаряется светом мудрости, и, словно маслом, натираясь новыми и новыми познаниями, привыкает видеть все острее. (48) И вот, Нахор справедливо толкуется как «угасание света»: ведь, с одной стороны, будучи в родстве с мудрым Авраамом, он был причастен свету мудрости, с другой же стороны, поскольку он не отправился вместе с Авраамом в странствие от рожденного к Нерожденному и от мира к Создателю мира, он и знанием обладал хромым и незавершенным, угасающим и неподвижным, или, скорее, застывшим наподобие бездушной статуи. (49) Ибо Нахор не переселяется из Халдейской земли, то есть не расстаётся с изучением астрономии, ставя сотворенное выше Создателя, а мир — выше Бога, и полагая, что сам мир есть Бог-Самодержец, а не творение Бога-Самодержца. (50) В жены он берет Милку — не ту царицу, которая, если ей доведется, правит людьми и городами, а только сходную с ней по имени. Ведь подобно тому как не будет ошибкой назвать небо царем всего ощущаемого — поскольку из сотворенного оно самое значительное, — точно так же и науку о небе, которой занимаются астрономы и в особенности Халдеи, — царицей знаний. (51) Такова законная жена Нахора, наложница же — та, которая видит что-то одно из сущего, пусть даже из всего самое ничтожное. Действительно, наилучшему роду свойственно видеть наилучшее, истинно сущее — ведь Израиль толкуется как «видящий Бога», — тому же, кто стремится к вещам второстепенным, — второстепенное: чувственно воспринимаемое небо, стройный порядок звезд и воистину панмусический их танец на нем. (52) А есть еще третьи — такие философы, которые не понимают [ничего, что есть] лучшего в природе, — воспринимаемого чувствами и мыслимого, но тратят время на ничтожные софизмы и занимаются буквоедством. С ними и сожительствоует «видящая нечто», пусть даже самое ничтожное, наложница Реума, поскольку они не в состоянии перейти к изучению чего-то более достойного, что поможет им улучшить свою жизнь. (53) Ибо подобно тому как во врачебном искусстве так называемая словесная медицина далека от того, чтобы приносить пользу страждущим — ведь болезни излечиваются лекарствами, хирургическими операциями и диетами,

а не словами, — так и в философии есть такие продавцы слов и охотники за словами, которые ничем больше не являются, а жизнь, полную недугов, лечить не хотят и не стремятся. С молодых лет и до глубокой старости они, не краснея, сражаются за мнения и слоги, как если бы счастье заключалось в бесконечной и непрерывной возне вокруг имен и глаголов, а не в том, чтобы сделать более совершенным образ мыслей, который есть источник человеческого существования, изгнав чуждые людскому нраву пороки и поселив на их место добродетели.

(54) Но и дурные люди допускают до себя в качестве наложниц мнения и учения. Сказано же, что Фамна, наложница Елифаза, сына Исавова, родила Елифазу Амалика (Быт. 36:12). Сколь очевидно низкое происхождение этого потомка! Если забыть о том, что это говорится о людях, и рассмотреть душу Амалика словно бы в разрезе, станет явным его неблагородство. (55) Моисей называет Амаликом безрассудный и неумеренный порыв страсти: в переводе это имя означает «народ лижущий». Ибо подобно тому как сила огня уничтожает подброшенную древесину, точно так же и страсть, вскипая, лижет и уничтожает все на своем пути. (56) И не зря отец этой страсти назван Елифазом: ведь имя это толкуется как «Бог меня рассеял». Разве не родится тотчас же безрассудная страсть, когда Бог рассыпает или рассеивает, прогоняет от себя душу? Бог насаждает благородный росток — мысль, способную видеть Его и воистину любящую Его, расправляя ее корни к вечности и наделяя ее изобилием плодов для приобретения и вкушения добродетелей. (57) Вот и Моисей возносит молитву, говоря: «Введи их и насади их» (Исх. 15:17), чтобы божественные ростки были не однодневками, но бессмертными и долговечными. А неправедную и безбожную душу, прогнав ее как можно дальше от себя, Бог рассеял в месте наслаждений, вожделений и беззаконий. Именно это место с наибольшим основанием зовется «[местом пребывания] нечестивцев», а не мифический Аид. Ибо настоящий Аид — жизнь порочного человека: здесь и дух мщения, и дух наказания, и все проклятья. (58) Есть в Писании и такие начертанные на камне слова: «Когда Всевышний давал уделы народам и рассеивал сынов Адамовых» (Втор. 32:8), Он изгнал всех обращенных к земле и не стремившихся узреть небесных благ, сделав их не имеющими дома, не имеющими отечества и воистину рассеяв их. Ибо ни у кого

из дурных людей не остается ни дома, ни отечества и ничего, что связывало бы их с другими. Все они, не имея корней, пребывают в рассеянии, повсюду носимые, вечно влекомые с места на место и неспособные нигде закрепиться. (59) Итак, дурному человеку от законной жены рождается порок, от наложницы же — страсть; ведь вся душа целиком как законная жена сожительствует с разумом, душа же, заслуживающая порицания, рождает пороки: в то время как телесная природа — наложница, от которой, очевидно, рождается страсть; ибо тело — вместилище наслаждений и вожделений. (60) Наложницу зовут Фамна, имя которой в переводе означает «колеблемое угасание»: ведь от страсти душа угасает и теряет силу, испытан со стороны тела мощный напор и волнение из-за обрушившейся на нее жестокой бури, вызванной неумеренным порывом.

(61) Как голова у живого существа, так родоначальник всех названных частей есть Исав, чье имя толкуется то как «сочинение», то как «дуб». «Дуб» — постольку, поскольку он по своей природе негнувшийся, неподатливый, упрямый и жестоковыйный, следующий безумным советам, поистине дубовый; «сочинение» же — постольку, поскольку безрассудная жизнь есть вымысел и миф, жизнь, исполненная трагедии и пустой болтовни, а с другой стороны — смеха и комедийных шуток, не содержащая в себе ничего здорового, изолгавшаяся, изжившая правду, ни в одно слово не вложившая никакой безыскусной, простой по форме и невыдуманной природы, которую любит борец. (62) Моисей свидетельствует, что «был Иаков безыскусным, живущим в жилище» (Быт. 25:27), и потому тот, кто ему противоположен, должен быть бездомным и любителем выдумки, сочинения и мифических рассказов — можно сказать, сам сцена и миф.

(63) О соитии разума, охваченного любовью к созерцанию, с силами, которые суть законные жены или служанки, насколько возможно, сказано. Теперь продолжим сплести ткань нашего рассуждения, рассматривая то, что следует за этим. «Авраам, — говорит Моисей, — послушался голоса Сары» (Быт. 16:2), ибо нужно, чтобы ученик повиновался приказаниям добродетели. (64) Повинуются, однако, не все, а только те, в кого проникла могучая страсть к знанию. Почти каждый день акроатерии и театры бывают полны, и философы без передышки произносят речи о добродетели. (65) Но какая польза от этих речей? Ведь вместо того, чтобы внимательно слушать,

люди направляют свой ум на другое — одни думают о мореплавании и торговле, иные — о доходах и земледелии, те — о почестях и политике, другие — о прибылях от разных занятий, те — о мести врагам, еще одни — о радостях плотских наслаждений, и вообще, кто о чем, а к тому, о чем говорится, они глухи и присутствуют только телами, мысли же их далеко, и сами они ничем не отличаются от идолов и статуй. (66) Если же кто и проявляет внимание, то лишь пока сидят и слушают, а уйдя, не думают ни о чем из сказанного, и пришли-то они туда скорее развлечься слушанием, чем получить пользу, так что душа их не смогла ничего зачать и выносить, но, как только исчезла вызывающая удовольствие причина, угасло и внимание. (67) Есть же и третьи — те, в которых услышанное сразу находит отклик, однако они обнаруживают себя софистами, а не философами. В то время как слова их заслуживают похвалы, жизнь их, напротив, достойна порицания: они способны говорить, но неспособны поступать наилучшим образом. (68) И вот, трудно найти человека, способного внимательно слушать и запоминать, при этом ставящего дело выше слов, — то самое, на что любящему учиться указывают слова «послушался голоса Сары». Ведь [об Аврааме] говорится не как о слушающем, но как о слушающемся — вот самое точное имя для одобрения и подчинения. (69) И не случайно добавлено, что он слушается «голоса», а не говорящей Сарры. Ведь тому, кто учится, свойственно слушать голос и слова, ибо только ими он и обучается. Тот же, кто обретает благо упражнением, а не обучением, обращает внимание не на слова, а на говорящих и подражает их жизни в своих поступках, безупречных во всем. (70) Ибо говорится об Иакове, когда его посылают вступить в родственник-ный брак: «Иаков послушался отца своего и матери своей и пошел в Месопотамию» (Быт. 28:7) — а не слов и не речей, поскольку борец должен быть подражателем жизни, а не слушателем речей, ибо это последнее — свойство обучаемого, а то — борющегося. И это для того, чтобы и здесь мы поняли разницу между борцом и учеником, между тем, кто устраивается благодаря говорящему, и тем, кто благодаря его речам.

(71) «И взяла, — говорит Писание, — Сара, жена Аврамова, служанку свою, египтянку Агарь, по истечении десяти лет пребывания Авраама в земле Ханаанской, и дала ее Аврааму, мужу своему, в жену» (Быт. 16:3). Порок по природе своей завистливый, жестокий и злонравный, а добродетель — кроткая, щед-

рая и доброжелательная, готовая всеми способами помогать тем, кто способен к восприятию — и через саму себя, и через других. (72) И вот, теперь она обручает нам, еще не могущим рождать детей от премудрости, собственную служанку — как я уже сказал, общее образование, — и соглашается быть чуть ли не просто другом и устроительницей свадьбы, ведь о ней говорится, что она, взяв, дает эту женщину своему мужу в жены.

(73) Может вызвать недоумение, почему и здесь снова Моисей назвал Сарру женой Аврама, хотя упоминал об этом уже много раз прежде: ведь он никогда не употреблял повторений — этого худшего рода многословия. Что сказать на это? Писание говорит, что, когда Авраам собирается обручиться со служанкой премудрости, общим образованием, он не забыл обета, данного его госпоже, но знает, что Сарра — жена его по закону и по духу, а Агарь — по необходимости и по требованию времени. (74) И так бывает с каждым прилежным учеником — лучший свидетель здесь тот, кто испытал это сам.

К примеру, я, когда впервые был побуждаем жалами философии полюбить ее, в молодости тесно сблизился с одной из ее служанок — грамматикой, и все, что родил от нее: умение писать, читать, знание того, о чем рассказывают поэты, — все это я посвятил ее госпоже. (75) И сошелся я в другой раз еще с одной — с геометрией, и хотя полюбил ее красоту, ибо имела она во всех частях соразмерность и подобие, но ничего из потомства не присвоил, а принесся, отдал законной жене. (76) Я позаботился сойтись и с третьей — была она хороша ритмом, гармонией и мелодичностью и называлась музыкой — и родил я от нее диатонические и энгармонические модуляции разделительных и сопряженных мелодий с интервалами в четыре, пять или все [восемь] тонов — и снова ничего из них я не скрыл, дабы разбогатела моя законная жена, и дабы служили ей многие множества слуг. (77) Ибо есть такие, кто, соблазнившись чарами служанок, пренебрегли их госпожой — философией — и состарились одни за чтением поэтов, другие — за черчением линий, третьи — за соединением модуляций, а иные — за множеством иных занятий, и не смогли они возвыситься до законной жены. (78) Ведь всякое искусство обладает изяществом и некой притягательной силой, во власти которых души некоторых людей так и остаются, забывая обеты, данные философии. Тот же, кто сохраняет верность договору, собирает все отовсюду, чтобы угодить ей. И потому не на-

прасно Священное Писание, любящее Авраама за его верность, говорит, что Сара была его женой и теперь, когда он вступил в брак со служанкой, для того чтобы угодить Сарре.

(79) И подобно тому как науки, составляющие круг общего образования, помогают восприятию философии, так и философия — приобретению премудрости. Ибо философия — это занятие премудростью, премудрость же — знание о божественном и человеческом и о причинах того и другого. И вот, пожалуй, выходит, что как мусические науки — рабы философии, так философия — раба премудрости. (80) Философия учит воздержанию желудка, воздержанию того, что ниже желудка, и воздержанию языка. О таком говорят, что оно достойно быть избранным само по себе, однако показалось бы еще более возвышенным, если бы к подобной жизни прибегали во славу и во угождение Богу. И вот нам необходимо помнить о госпоже, когда мы собираемся посвятаться к ее служанкам. И хотя нас будут называть их мужьями, пусть она одна будет для нас истинной женой — и не только на словах.

(81) Сарра дает Аврааму Агарь не сразу после прихода в землю Ханаанскую, но после десяти лет пребывания там. Почему это так, следует рассмотреть со всем тщанием. В начале нашего бытия душа окружена только обычными страстями: горестями, страданиями, страхами, желаниями, удовольствиями, которые все приходят к ней через чувства, пока разум неспособен видеть доброе и злое и определять, в чем они различаются между собой, но еще дремлет и глаза его закрыты словно в глубоком сне. (82) С течением времени, когда мы, выходя из детского возраста, начинаем взрослеть, из одного корня произрастают одновременно два ствола — добродетель и порок. И мы в состоянии воспринимать и то, и другое, но выбираем так или иначе что-то одно: те, кто наделен благородной природой, — добродетель, а люди противоположного склада — порок.

(83) Теперь, когда сделаны эти предварительные замечания, необходимо уяснить, что Египет — символ страстей, а символ пороков — земля Ханаанская. Понятно поэтому, что, подняв народ, Моисей ведет его из Египта в страну Хананеев. (84) Ведь человек, как я сказал, одновременно с появлением на свет получает для жизни Египетскую страсть и укоренен в удовольствиях и страданиях; после он готовится переселиться к пороку, когда разум уже дал ему способность более зорко-

го видения и воспринимает то и другое: добро и зло, выбирая при этом худшее, потому что во многом причастен тленному, коему присуще зло, в то время как добро присуще, напротив, божественному. (85) Но обе эти страны — его родины: страсть — Египет — [родина] детства, порок же — Ханаан — юности. И Священное Писание, хотя и ясно сознает, что обе они — родины смертного рода, все же говорит о том, что мы должны делать для собственного блага, требуя ненавидеть обычаи, законы и дела их: (86) «И сказал Господь Моисею, говоря: объяви сынам Израилевым и скажи им: Я Господь, Бог ваш. По делам земли Египетской, в которой вы жили, не поступайте, и по делам земли Ханаанской, в которую я веду вас, не поступайте, и по установлениям их не ходите: Мои законы исполняйте и Мои установления соблюдайте, поступая по ним. Я Господь, Бог ваш. Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя человек будет жив. Я Господь, Бог ваш» (Лев. 18:1–5). (87) Итак, истинная жизнь — это жизнь человека, ходящего по законам и предписаниям Бога, а значит, смерть — это дела безбожников. Некоторые же дела страсти и пороков незримы, хотя от них во множестве происходят нечестие и святотатство. (88) И вот спустя десять лет после переселения к Хананеям мы возьмем в жены Агарь, поскольку, только что став разумными, мы приобретаем вредную по природе неученость и необразованность, а позже, по достижении совершенного числа лет — десяти — мы приходим к желанию получить законное образование, могущее принести пользу.

(89) Рассуждение о десятке было тщательно разработано писавшими о музыке, а святейший Моисей воздал ей немалую хвалу, отнеся к ней самое прекрасное: царства, первенцы, непрменные священнические приношения, соблюдение Пасхи, день Умилоствления, прощение каждые пятьдесят лет и возвращение к прежним уделам, сооружение нерушимой скинии и многое другое, о чем долго было бы здесь говорить. Но нельзя не сказать о важнейшем.

(90) Уже Ноя — первого, кто назван праведным в Священном Писании (Быт. 6:9) — Моисей представляет нам десятым от сотворенного из земли, — и не потому, что хочет указать число лет, но желая разъяснить, что, как десятка есть совершеннейший предел чисел от единицы, так в душе праведное является совершеннейшим и поистине пределом нашей жизни. (91) Ибо Писание выводит число три, помноженное на

себя, так что получается девять, самым враждебным числом, а приводящую единицу, которая дополняет его до десяти, признает дружественной.

(92) И вот доказательство: когда вспыхнула гражданская война, и четыре страсти устремились на пять чувств, и вся душа, наподобие города, подверглась опасности разрушения и опустошения, тогда премудрый выступил с войском и, явившись десятым, разбил девять царств. (93) Так вместо бури он установил спокойствие, вместо болезни — здоровье, и, если сказать правду, вместо смерти — жизнь. Ибо Податель побед Бог указал на него как на победителя, и Ему Авраам воздает десятину в благодарность за победу.

(94) И, конечно, каждое десятое из ручных и домашних животных, проходящих «под жезлом» — я имею в виду образование — отделяется, становясь по предписанию Закона святыней (Лев. 27:32), чтобы мы научились на многочисленных примерах близости десятки к Богу, а числа 9 — к нашему смертному роду. (95) Ибо ведь не только от первенцев животных приносятся в жертву десятины, но предписано приносить их и от всего, что произрастает на земле. Ибо Писание говорит: «И всякая десятина на земле из семян и из плодов дерева — это святыня Господня. И всякую десятину из крупного и мелкого скота, из всего, что проходит под жезлом десятое, должно посвящать Господу» (Лев. 27:30—32). (96) Разве не видим мы, что и из окружающей нас телесной массы, которая, по сути своей, является земляной и древесной, полагается приносить в жертву первенцы? Ибо ее жизнь, и прочность, и рост, и здоровье происходит благодаря этой божественной милости. Или не видим мы, что и от бессловесных животных, которые в нас самих, — то есть от чувств, — нам тоже предписано приносить в жертву первенцев? Ибо зрение, слух, обоняние, и вкус, и еще осязание суть дары Божии, за которые следует воздавать благодарность. (97) Но ведь мы учимся восхвалять Благодетеля не только телесными массами, имеющими древесную и земляную природу, а также бессловесными животными, — чувствами, — но и умом, который справедливо будет назвать человеком в человеке — сильнейшим в слабейшем и бессмертным в смертном. (98) По этой причине, я думаю, освятил Он все перворожденное, взяв вместо него десятину, то есть колено левиево, для сохранения и сбережения благочестия, набожности и служб, которые совершаются во славу Божию. Ибо разум

есть первое и лучшее в нас самих, и правильно будет воздавать Богу первенцев благоразумия и сметливости, умственного восприятия и рассуждения, и прочих сил, которыми ум обладает, — Ему, Богу, Который дает плодородие человеческому мышлению. (99) Вот почему, с одной стороны, борец, подвигнутый на это Господом, в молитве сказал: «Из всего, что Ты даруешь мне, я дам Тебе десятую часть» (Быт. 28:22). С другой стороны — то, о чем в Писании сказано сразу после молитв в честь победы, которые творит Мелхиседек, получивший священство самопознаваемое и самообучающее: «[Авраам] дал ему десятую часть из всего» (Быт. 14:20), то есть из всего, что относится к чувствам, — лучшие чувства, из всего, что относится к речи, — лучшие слова, а из всего, что относится к уму, — лучшие мысли. (100) Так что весьма прекрасно и одновременно не случайно Писание говорит как бы мимоходом, когда речь идет об освящении как памятника золотого кувшина с небесной и божественной пищей, что «гомор есть десятая часть трех мер» (Исх. 16:36). Ибо очевидно, что в нас самих есть три меры: чувство, речь и ум; мера ощущаемого — чувство, мера имен, глаголов и всего произносимого — речь, а мера всего мыслимого — ум. (101) Итак, от каждой из этих трех мер следует приносить словно бы некую священную десятину, чтобы и речь, и ощущение, и понимание поверялись безупречной и здоровой Божией мерой, ведь именно она и есть истинная и справедливая мера, наши же — ложные и несправедливые. (102) Так что не случайно и во время жертвоприношений десятая часть меры пшеничной муки будет приноситься священником на алтарь, а девятое число, остаток от десяти, будет оставаться нам. (103) В согласии с этим совершается и всегдашнее священническое жертвоприношение: предписано им всегда приносить десятую часть ефы пшеничной муки (Лев. 6:20). Ибо научились они, переступая через девятого ощущаемого и мнимого бога, поклоняться Десятому и воистину единственно Сущему. (104) Ведь мир получил девять частей: восемь на небесах — одну неподвижную и семь находящихся в постоянном движении и несомых в неизменном порядке, а десятую — землю с водой и воздухом. Ибо все они, хотя и имеют различный вид и претерпевают многообразные изменения, составляют одну семью. (105) И вот, многие почтили эти девять частей и сложный из них мир, но совершенный человек чтит Того, Кто превыше этих девяти, Кто создал их — Десятого Бога. Ибо

смотря поверх всего творения, возжелал он Самого Художника и вознамерился стать Его просителем и слугой. Поэтому-то священник приносит всегдашнюю десятину Десятому, Единому и Вечному.

(106) Такова, собственно говоря, и суть душевной Пасхи — переход от всякой страсти и всякого ощущаемого к Десятому, которое одно есть мыслимое и божественное. Ибо говорится: «В десятый день сего месяца пусть возьмут себе каждый по агнцу на семейство» (Исх. 12:3), чтобы Десятому были посвящены жертвы, взятые десятого числа и сохраненные в душе, просветленной на две части из трех, до того времени, как став целиком и во всех частях небесным светом, — подобно луне, которая становится полной, возрастая во вторую неделю, — душа сможет не только сохранить, но уже и принести в жертву свой прирост, невинного и безупречного агнца.

(107) Таков и день Умилоствления, ибо он закреплен за десятым числом месяца (Лев. 23:27), когда Десятого Бога призывает душа, уверовавшая в тщету и ничтожность тварного рассудка и познавшая превосходство и первенство Несотворенного среди всего прекрасного. Итак, Бог становится милостивым — сразу и без призываний становится милостивым к унижающим и смиряющим себя, к тем, кто не раздувается от похвалбы и самомнения. (108) Таков и день Освобождения, такова полная свобода души (Лев. 25:9—10), стряхивающей с себя заблуждение, которым она заблуждалась, устремляющейся обратно к неблуждающей природе и возвращающейся к тем уделам, которые она получила, когда вдыхала сияние и вела тяжкую борьбу за прекрасное. Тогда Священное Писание, любя ее за труды, почтило ее, дав избранный дар — удел бессмертия, место в строю нетленного рода.

(109) О том же просит и премудрый Авраам, когда, согласно слову Писания, должна сгореть Содомская земля, а на самом деле душа должна стать бесплодной в смысле прекрасного и слепой в смысле разума, чтобы, если найдется в ней знак праведности, десятка, удостоилась она некоторого снисхождения. Вот поэтому он начинает свою мольбу с числа освобождения, с пятидесяти, заканчивает же на десятке, последнем возможном искуплении.

(110) Из-за того же, мне кажется, Моисей, выбрав тысячников, сотников и пятидесятников, назначил еще ко всему и десятников (Исх. 18:25), чтобы если ум не сможет улучшаться

через старшие подразделения, то хотя бы претерпит очищение через самые младшие.

(111) Это весьма прекрасное учение постиг и слуга возлюбившего знание, когда отправился с тем удивительным посольством, сватаясь к добродетели, в наибольшей степени близкой ему как самонаучающемуся мудрецу, — к постоянству. Ибо он берет десять верблюдов — напоминание о десятке, под которой я имею в виду правильное образование, — из бесчисленного множества [того, что могло стать] напоминанием о господине. (112) «Берет он и от добра его» (Быт. 24:10), очевидно, что не серебро и не золото и не что-либо иное, состоящее из бренной материи — ибо никогда Моисей не называет подобные вещи именем добра, — но берет с собою в путь то подлинное, которое только и является принадлежностью души: обучение, движение вперед, усердие, желание, рвение, вдохновение, пророчества, любовь к правильности. (113) Заботясь о них и упражняясь в них, когда он словно бы собирается после открытого моря бросить якорь в гавани, он возьмет две серьги весом в драхму каждая и запястья в десять золотых на руки девушки. Божественное украшение! Слышимое здесь выражено в одной драхме, нерушимой единице, и в чем-то по своей природе притягивающем — ведь не подобает занимать слух ничем другим, кроме как единым Словом, которое как должно излагает добродетели одного и единственного Бога; дела же рук имеют вес в десять золотых, ведь мудрые поступки закреплены за совершенными числами, и каждое ценнее золота.

(114) Этому подобно и приношение начальников, которое избирал Бог по их достоинству и которое они творили, когда душа, подготовленная философией, совершала приличествующим образом освящение, благодаря своего учителя и наставника — Бога. «Ибо он приносит золотую кадильницу в десять золотых, наполненную курением» (Числ. 7:14), дабы единственный Премудрый призрел на благоухания, восходящие от разума и всяческой добродетели. (115) Когда же станет видно, что они угодны Богу, Моисей пропоет припев, говоря: «Обонял Господь приятное благоухание» (Быт. 8:21), употребляя «обонять» вместо «похвалить», ибо Господь не подобен человеку и не нуждается в ноздрах, ни в каких-либо иных органах.

(116) Далее и о жилище Божиим, скинии, скажет Моисей: «в десять покрывал» (Исх. 26:1), ибо средоточие всей Премуд-

рости получило в удел совершенное число — десятку, а Премудрость — это жилище и царские палаты Всеволодыки и единого Царя-Вседержителя. (117) Ведь скиния — умопостигаемый дом, ощущаемый же дом есть мир: ведь и покрывала сотканы из таких волокон, которые сами являются символами четырех элементов, ибо эти покрывала сделаны из виссона, гиацинта, пурпура и червленой шерсти (Исх. 26:1), то есть, как я уже сказал, из четырех. Символ земли — виссон, ибо он из нее произрастает, воздуха — гиацинт, ибо он по природе черный, воды — пурпур, ибо то, из чего получается эта краска, происходит из моря — это одноименная ей раковина, а огня — червень, ибо она более всего похожа на пламя.

(118) Так же и упрямый Египет, который поклонялся богопротивному разуму, вручая ему знаки царской власти — престол, скипетр и венец, — вразумляет десятью бичами и десятью казнями Тот, Кто надзирает за всем и заботится обо всем. (119) И таким же образом обещает Он мудрому Аврааму погубить и полностью уничтожить не большее и не меньшее число народов, а именно десять, и дать его потомкам землю уничтоженных народов, считая справедливым пользоваться десятикою и для хвалы, и для порицания, и для награды, и для наказания.

(120) Но что вспоминать об этом? Ведь священное и божественное законодательство было записано Моисеем всего в десяти речениях, которые суть основы, родовые и главные законы для бесчисленных частных, корни, начала, неиссякающие источники предписаний, содержащих повеления и запреты, что служат во благо пользующихся ими. (121) Итак, недаром сообщение с Агарью происходит спустя десятилетие после прихода в землю Ханаанскую: ведь мы, став разумными, не можем устремиться к общему образованию тотчас же, поскольку мысль еще студениста, но лишь когда окрепнет наше понимание и соображение, и мы станем пользоваться во всем не легким и поверхностным знанием, но твердым и прочным.

(122) Оттого прибавляется и последующее: «он вошел к Агари» (Быт. 16:4), ибо ему, ученику, следовало входить к наставнице-премудрости, дабы пройти обучение, приличествующее человеческой природе. Здесь друг изображен входящим к наставнице, но часто она сама выходит навстречу первой, прогнав от себя зависть, и притягивает к себе тех, кто одарен способностью. (123) И вот, добродетель, Лию, можно видеть вы-

ходящей навстречу и говорящей борцу: «Войди ко мне сегодня» (Быт. 30:16), ибо он пришел с поля. В самом деле, куда должен идти тот, кто заботится о семенах и растениях премудрости, если не к добродетели, обработанной им как земля? (124) Бывает и так, что она, желая испытать учеников, имеют ли они усердие и рвение, не выходит навстречу, но, скрыв лицо, подобно Фамари, садится на распутье, являя проходящим по дороге вид блудницы, чтобы любопытные могли, сняв с нее покров, открыть и созерцать блистательнейшую, истинно нетронутую, незапятнанную и девственную красоту стыда и скромности. (125) А кто же этот испытатель, этот любознательный человек, не желающий ничего тайного оставить нерассмотренным и неисследованным, если не верховный вождь и царь, с радостью соблюдающий обеты, принесенные Богу, имя же его — Иуда? Ибо сказано: «Он поворотил к ней и сказал: позволь мне войти к тебе» (Быт. 38:16) — он ведь не желал совершить насилия — и посмотреть, какова та скрытая сила, и для чего она предназначена. (126) После же того, как [сказано, что] он вошел, написано: «и зачала», а кто, ясно не говорится: ведь и наука заполучает и улавливает ученика, убеждая его любить ее, и ученик — наставницу, ибо он любознателен.

(127) Часто бывает и так, что преподающий средние науки встретит одаренного ученика и возгордится своим преподаванием, решив, что он — единственная причина успехов ученика, и станет чваниться, и надуваться, и вытягивать шею, и весьма высоко поднимать брови; он возгордится и начнет много просить с тех, кто захочет заниматься с ним, а от тех, кто, как он чувствует, бедны, но жаждут знаний, он отвернется, как будто бы он обрел сокровище премудрости для одного себя. (128) Это и есть «иметь во чреве» — чваниться, и надуваться, и принимать не в меру важный вид, из-за чего некоторые начинают пренебрегать самою добродетелью — госпожой среднего образования, достойной почитания ради ее самой.

(129) Те души, которые носят плод мудро, рождают без труда, различая и разделяя то, что смешано в них, как Ревекка — ибо она, зачав во чреве знание добродетели и порока, двух племен мысли, в благополучных родах различает и разделяет их природу; те же, кто лишен мудрости, либо выкидывают, либо производят на свет спорщиков и софистов, бросающих и стреляющих из лука, или же таких, в кого бросают и стреляют. (130) И это недаром: ведь одни думают, что они зачинают,

другие же — что они имеют во чреве, а тут есть весьма большая разница. Ибо вторые, приписывающие себе выбор и рождение, велеречиво похваляются, первые же не считают, будто они имеют в себе нечто свое собственное, а вбирают в себя семя и плод, притекшие извне, восхищаясь дающим их, и вытесняют себялюбие, величайшее зло, совершенным благом — благочестием.

(131) Таким же образом были брошены и семена законодательства у людей. Сказано: «Был некий из колена левиева, который взял одну из дочерей левиевых, и обладал ею. И зачала она во чреве, и родила сына. Увидев же, что он прекрасен, скрывали его три месяца» (Исх. 2:1—2). (132) Это Моисей, чистейший ум, действительно прекрасный, получивший благодаря вдохновенной и богоносной премудрости одновременно дар законодательства и пророчества, бывший по своему рождению из левитского колена и причастный по отцу и по матери к истине. (133) А величайшее у родоначальника этого колена — это его исповедание веры. Ибо он дерзает говорить: «Одного только Бога следует мне почитать», а все остальное, кроме Него, — нет: ни землю, ни море, ни реки, ни воздушное естество, ни изменения ветра или времен года, ни виды животных или растений, ни солнце, ни луну, ни множество звезд, вращающихся гармонично по кругу, ни целое небо, ни космос. (134) Это признак великой и необыкновенной души — возвышаться над творением, перешагивать его пределы и придерживаться только Нерожденного согласно священным заповедям, в которых предписано «держаться Его» (Втор. 30:20). И тем, кто держится Его и неотступно служит Ему, отдает Он в удел Себя Самого. Порукой мне речение, в котором говорится: «Сам Господь удел его» (Втор. 10:9).

(135) Итак, лучше приспособлены для рождения те души, которые начинают во чреве, нежели имеют. Подобно тому как телесные глаза часто видят слабо, а часто — зорко, так же и душевное око воспринимает свойства вещей то замутненно и неясно, то чисто и отчетливо. (136) Неясное и нечеткое видение подобно плоду, еще не сформировавшемуся во чреве, а ясное и отчетливое, напротив, — сформировавшемуся, слаженному во всех своих частях, внутренних и внешних, и обретшему подобающий вид. (137) На этот счет существует закон, составленный очень хорошо и удачно: «Когда дерутся двое мужей, и кто-либо из них ударит женщину, имеющую во чреве, и

выйдет из нее дитя не образовавшееся, но не будет другого вреда, то да будет взята пеня, какую наложит муж той женщины, и пусть он заплатит оную после оценки суда; а если будет образовавшееся, то пусть отдаст душу за душу» (Исх. 21:22—23). Ибо это не одно и то же — погубить совершенное творение мысли или несовершенное, предполагаемое или состоявшееся, только чаемое или уже существующее. (138) Поэтому при неясном предмете и наказание устанавливается неясное, а при совершенном — определенное; притом совершенное является таковым не благодаря добродетели, а благодаря некоему искусству из числа безупречных: ибо носит во чреве не зачавшая, а имеющая во чреве, исповедующая сомнение вместо скромности. Вообще, невозможно, чтобы выкинула зачавшая во чреве, поскольку плод прекрасно доводится до совершенства самим посеявшим семя; зато такое вполне может случиться с имеющей, ведь она поражена неисцелимым недугом.

(139) Не следует думать, будто это сама Агарь видит, что она имеет во чреве, если сказано: «увидев, что имеет во чреве» (Быт. 16:4), но видит это ее госпожа, Сарра. Ибо она затем говорит о себе: «Увидев, что имеет во чреве, стала она презирать меня» (Быт. 16:5). (140) Почему? Потому, что средние искусства, если они и видят то, чем чреваты они сами, то все же видят весьма неясно; знания же созерцают их прозорливо и очень ясно. Ибо знание превосходит искусство тем, что обладает твердостью и не может быть поколеблено разумом. (141) Ведь искусство определяется так: соединение восприятий, направленное на какую-либо полезную цель; «полезный» тут добавлено правильно, потому что бывают злые искусства. А определение знания таково: восприятие устойчивое и твердое, которое не может быть поколеблено разумом. (142) И вот, музыку, грамматику и тому подобное мы называем искусствами, а тех, кто ими занимается, — искусниками; философию же и другие добродетели мы зовем науками, а тех, кто ими обладает, — учеными. Ведь они — люди разумные и мудрые, они — философы, и никто из них не ошибается в положениях своей науки, как названные первыми — в правилах средних искусств. (143) Глаза видят, но ум зорче глаз, и уши слышат, но ум лучше ушей, и ноздри обоняют, но душа, пользующаяся ими, обоняет более чутко, и каждое из чувств воспринимает свое, но мысль делает это чище и яснее, она, говоря кратко, есть око очей, слух слуха, чувство, более ясное, чем любое из чувств; мысль

пользуется чувствами, словно служителями в суде, но судит о природе предметов сама, одобряя одно и отвергая другое. Точно так же и так называемые средние искусства подобно возможностям тела вступают со своими правилами в какие-то простые отношения, но науки это делают более точно и после более внимательного изучения. (144) То есть как ум относится к чувству, так и знание — к искусству, и подобно тому как душа, о чем уже было сказано прежде, есть чувство чувств, <так и наука есть искусство искусств>. Каждое из искусств привлекает некую малую долю природы, над которой и трудится, и хлопочет (для геометрии это линии, а для музыки — звуки), философия же занимается всей природой вещей, ибо ее материя — этот мир и вся зримая и незримая сущность вещей. (145) Что же удивительного в том, что та, которая видит все, видит и части, причем лучше, чем [видят их] те, другие, если она наделена лучшими и более зоркими очами? Поэтому ясно, что госпожа, философия, скорее увидит беременной свою служанку, среднее образование, нежели та — сама себя.

(146) Также и то известно всем, что начала и семена всех частных искусств, из которых, очевидно, возникли их законы, дарует им философия. Ибо равносторонние и неравносторонние треугольники, круги и многоугольники, а также прочие фигуры изобрела изначально геометрия, но вовсе не геометрия изобрела природу точки, линии, плоскости и объема, которые являются корнями и основаниями названного. (147) Ибо откуда у геометрии возьмутся такие определения, что точка — это то, у чего нет части; что линия — это длина без ширины; что плоскость — это то, что имеет только длину и ширину; и что объем — это то, у чего есть три измерения: длина, ширина и высота? Все это — область философии, и на философе лежит вся забота об определениях. (148) Письмо и чтение — предметы простейшей грамматики, которую некоторые, изменив имя, называют грамматистикой, а [предмет грамматики] более совершенной — объяснение поэтов и писателей. Но когда начинают рассуждать о частях речи, разве тогда не присваивают, беря себе в помощь, открытия философии? (149) Именно философия изучает, что такое союз, имя, глагол, имя нарицательное, имя собственное, выражение эллиптическое, выражение полное, утверждение, вопросы разного рода, приказ, пожелание, просьба; ибо это философия включает в себя учения о самодостаточных выражениях, ут-

верждениях и сказуемых. (150) Знать, какие буквы полугласные, какие гласные, а какие вообще безгласные, и как каждая из них произносится, и все, что относится к звукам, буквам и частям речи, — разве не философия усердствует и трудится надо всем этим? Однако воры, заполучившие из бурного потока какие-то мелкие капли, вмещают их в свои еще более мелкие души и не стесняются выдавать за свое собственное.

(151) Возгордившись этим, они пренебрегают госпожой, которая, собственно, и есть залог и основание того, чем они занимаются. Она же, почувствовав их пренебрежение, обличит их и откровенно скажет: «Вы, нарушающие договор, оскорбляете и предаете меня. (152) С тех пор как вы заключили в свои объятия подготовительные искусства, которых произвела моя служанка, вы почтили ее, словно законную супругу, а от меня отвернулись, как будто ни о чем со мною и не договаривались. Но, может статься, это только мои подозрения, и я судила по вашему явному общению со служанкой о тайной враждебности ко мне; и то, расположены вы так, как я подозреваю, или наоборот, невозможно узнать никому, и только одному Богу это легко». (153) Поэтому-то вполне уместно скажет она: «Господь пусть будет судьей между мною и тобою» (Быт. 16:5), не решая заранее, что супруг ее виновен, но предполагая, что он, возможно, и прав. Это тут же и оказывается правильным, когда он говорит, оправдываясь и рассеивая ее сомнения: «Вот, служанка твоя в твоих руках; делай с нею, что тебе угодно» (Быт. 16:6). (154) Говоря «служанка», он имеет в виду две вещи: то, что она рабыня, и то, что неразумная, ибо и то, и другое подходит под это слово. Но тем самым он определенно заявляет и обратное, противопоставляя неразумной совершенную и рабыне — госпожу, прямо-таки крича во весь голос: «Я люблю общее образование за ее юность и за то, что она служит мне, а знание и мудрость я почитаю как совершенство и как госпожу. (155) Слова же «в твоих руках» означают: «она подвластна тебе». Но есть в них и другой смысл: принадлежащее рабыни приходит в телесные руки, ведь общее образование должно пользоваться телесными органами и возможностями, а принадлежащее госпоже входит в душу, ибо относящееся к мудрости и знанию есть удел разума. (156) Таким образом, поскольку мысль сильнее, способнее и во всех отношениях лучше, нежели рука, постольку я считаю знание и мудрость более достойными удивления, нежели общие искусства,

и почитаю их особо. Возьми, ты, которая являешься на самом деле и мною признаешься госпожой, все мое образование и делай с ним, словно со служанкою, «что тебе благоугодно». (157) А то, что благоугодно тебе, — я знаю это — есть во всех отношениях благое, если и неприятное, и полезное, если и далекое от сладостного. Для тех же, кто нуждается в обличении, благо и польза состоят во вразумлении, которое Священное Писание называет другим именем — «притеснение».

(158) Потому и добавлено: «и притесняла она ее» (Быт. 16:6), что означает — вразумляла и наставляла. Ибо тем, кто пребывает в покое и привык ко вседозволенности, весьма полезно острое стрекало, как необузданным коням, которых уже почти невозможно укротить и сделать покорными при помощи окрика и бича. (159) Разве не очевидно, какие награды получают неусмиренные? Они жиреют, раздаются, толстеют, тяжело дышат; потом они, несчастные неудачники, получают горькие призы за нечестие, и объявляют их победителями и увенчивают за безбожие. Ведь из-за своего легко притекающего счастья они сочли себя серебряными и золотыми богами, как то бывает с фальшивыми монетами, а об Истинном и действительно Сущем позабыли. (160) Свидетельствует об этом и Моисей, говоря: «Утучнел, отолстел и разжирел, и оставил Бога, создавшего его» (Втор. 32:15), и если великая распущенность порождает величайшее зло — нечестие, то, напротив, законное притеснение производит на свет совершенное благо — достославное вразумление.

(161) Основываясь на этом, Моисей называет и символ первого праздника, опресноки, «хлебом притеснения» (Втор. 16:3). Хотя кто же не знает, что радостное настроение и веселье создаются праздниками и пиршествами, а не притеснением? Все же очевидно, что здесь это слово употреблено в переносном смысле и означает вразумляющий труд. (162) Ибо самые многочисленные и великие блага обыкновенно возникают благодаря самоотверженной борьбе и тяжким трудам, а праздник души состоит в стремлении к лучшему и в труде, доводимом до конца. Оттого говорится еще «есть опресноки с горьким» (Исх. 12:8): не для приправы, но потому [так сказано], что многие считают неприятным делом не вздуться и не вскипать от вожделений, быть воздержными и скромными, полагая, что отучиться от страстей горько, в то время как для любящей борьбу мысли это и есть радость и праздник.

(163) По этой-то причине, мне кажется, научение законам происходит в месте, названном «Горечь»: ведь сладко грешить, а делать праведное трудно — таков самый нелживый закон. Ибо, выйдя из египетских страстей, говорит Моисей, они «пришли в Мерру — и не могли пить воды в Мерре, ибо она была горька, почему и наречено тому месту имя: Мерра. И возроптал народ на Моисея, говоря: что нам пить? Моисей возопил к Господу, и Господь показал ему дерево, и он бросил его в воду, и вода сделалась сладкою. Там Бог дал народу устав и закон и там испытывал его» (Исх. 15:23—25). (164) Ибо тайное испытание и проверка души состоят в труде и огорчении, и непросто выяснить, в какую сторону склонится душа. Одни быстро устают и ослабевают, решив, что труд — слишком легкий противник, опускают руки, словно борцы, отказывающиеся от борьбы, и думают возвратиться в Египет, чтобы наслаждаться страстями. (165) Другие же чрезвычайно терпеливо и стойко переносят ужасы и беды пустыни, оставаясь несокрушимыми и непобедимыми в борьбе жизни; и противостоя потребностям естества, таким как голод, жажда, холод, зной, они своей великой силой покоряют то, чему подчиняются обычно другие люди. (166) Вследствие этого труд становится не просто трудом, но трудом со сладостью, ибо сказано: «Вода сделалась сладкою», а сладостный и приятный труд называется по-другому — «трудолюбие». Ведь в труде заложены сладкая любовь, и вожделение, и усердие, и любовь к Прекрасному. (167) Пусть же никто не отвращается от такого притеснения и не думает, будто о пище праздника и радости сказано «хлеб притеснения» потому, что это нечто вредное, а не полезное: вразумляемая душа питается установлениями образования.

(168) Хлеб без закваски настолько свят, что пророчествами предписано приносить на золотой стол в святилище двенадцать хлебов без закваски, равных по числу коленам Израилевым, и зовутся они «хлебами предложения». (169) И запрещается законом приносить на жертвенник всякую закваску и всякий мед, ибо трудно посвящать сладость телесных наслаждений или же рыхлое и пористое набухание, словно нечто святое, когда на деле это осквернено и нечисто.

(170) Разве не уместно скажет торжественным тоном Слово-Пророк, именуемое Моисеем: «Помни весь путь, которым вел тебя Господь Бог по пустыне, чтобы смирить тебя, испы-

тать тебя и узнать, что в сердце твоём, будешь ли хранить заповеди Его, или нет; Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Втор. 8:2—3). (171) Кто же настолько нечестив, что подумает, будто Бог — злодей, наводящий голод, это ужаснейшее бедствие, на тех, кто не может жить без пищи? Ибо Он благ и является Причиною блага, Он — Благодетель, Спаситель, Питатель, Податель богатства, щедрый Даритель; Он удалил зло из священных пределов, ибо изгнал из Рая огорчения земли — Адама и Каина. (172) Так не будем прельщаться звуками, но рассмотрим значения, передаваемые при помощи аллегорий, и скажем, что слово «смирял» имеет тот же смысл, что «вразумил», «наставил», «обратил», а «томил голодом» означает, что Бог создавал недостаток не в пище и питье, но в наслаждениях и вожделениях, а также в боязнях, в скорбях, в обидах и вообще во всех делах зла и страстей. (173) Порукой в этом то, что добавлено сразу после этих слов: «питал тебя манною». Разве можно говорить, будто повинен в голоде и притеснении Тот, Кто дал людям пищу, к чему им не пришлось прилагать никаких усилий, никакого труда, никаких стараний, причем не обычную, земную, а — чудесное дело! — небесную, и облагодетельствовал тех, кто нуждался в ней, — или же, напротив, [нужно сказать, что] Он — Причина изобилия и благополучия, безопасности и благозакония? (174) Но множество людей, толпа, думает, что питающиеся божественными словами живут скорбно и несчастно, — ведь [думающие так сами] никогда не вкушали пищи премудрости, питающей всех, — а те на самом деле живут, незаметно для других, в радостях и счастье.

(175) Таким образом, некоторое притеснение бывает и полезно, так что даже худший его вид — порабощение — признается великим благом. Именно его пожелал в Священных Писаниях один отец своему сыну: превосходный Исаак — неразумному Исаву. (176) Ибо он сказал однажды: «Ты будешь жить мечом твоим и будешь служить брату твоему» (Быт. 27:40), считая наиболее полезным для того, кто предпочел войну миру и ходит с оружием, словно собравшись в бой, стать покорным рабом и повиноваться всем приказаниям, какие отдаст любящий благоразумие, ибо в душе такого человека — раздор и смута. (177) По той же причине, мне кажется, говорит и один из

учеников Моисея по имени Мирюлюбивый, называемый на родном языке Соломоном: «Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его; ибо кого любит Господь, того наказывает, и бичует всякого, кого принимает как сына» (Притч. 3:11–12). Итак, упрек и вразумление признаются чем-то настолько прекрасным, что благодаря им образуются близость и родство с Богом. Ибо что ближе сыну, чем его отец, а отцу — чем его сын?

(178) Чтобы не показалось, однако, будто мы изъясняемся слишком пространно, сплетая слова со словами, приведем, помимо сказанного, самое ясное свидетельство тому, что порой притеснение может быть делом добродетели. Есть такой закон: «Ни вдовы, ни сироты не притесняйте; если же притесните их злобою...» (Исх. 22:22–23). Что этим сказано? Значит, можно быть притесняемым и по-другому? Ибо, если притеснение бывает только делом зла, то излишне добавлять то же самое, когда это ясно и без добавления. (179) Однако, очевидно, Моисей хочет сказать: «Я знаю, что и добродетель может обличать, и мудрость может вразумлять. Посему я осуждаю не всякое притеснение, но тем, которое есть дело праведности и законодательства, — ибо упреком оно вразумляет — я, напротив, восхищаюсь, а отвергаю и порицаю [то, которое есть] дело неразумия и зла, ибо оно вредоносно.» (180) И вот, услышав, что Агарь была притесняема Сарою, не нужно представлять себе, будто там происходило подобное тому, что случается у ревнивых женщин: ведь не о женщинах идет речь, но о мыслях, одна из которых упражняется в предварительных науках, а другая стремится к победе в борьбе за добродетель.

СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА

Сочинение принадлежит к группе трактатов, посвященных патриарху Аврааму, и продолжает толкование соответствующих глав книги Бытия, начатое в трактатах «О странствии Авраама» и «О том, кто наследует божественное». В последнем из этих трактатов Филон останавливается на Быт. 15:18, а в этом толкует Быт. 16:1–6, оставляя в стороне лишь три последних стиха Быт. 15, — которые, впрочем, также интерпретируются здесь попутно (см. § 119). Что касается темы сочинения, то о *подготовительном образовании*, *ἐγκύκλιος παιδεία*, Филон говорит весьма часто (перечень мест см. в издании Арнальдеса — PARM, vol. XVI. P. 27, п. 2; p. 28, п. 1), но специально рассматривает этот вопрос только в *этом трактате*. Обращает на себя внимание тот факт, что в трактате «Об Аврааме» нет никаких упоминаний об *ἐγκύκλιος παιδεία*.

§§ 1–10. Цитата из Книги Бытия и постановка проблемы: Сарра (Сара) говорит Аврааму, что она не может родить, хотя в другом месте Писание утверждает, что Сарра, символизирующая Добродетель, — мать многочисленного народа. Противоречие разрешается объяснением, что Сарра не может родить только для Авраама, причем до тех пор, пока он не сошелся с ее служанкой Агарью, и та не родила для него.

§§ 11–24. Агарь — символ общего образования. Рассматривается вопрос, в чем польза круга общих наук: грамматики, музыки, геометрии, риторики. Агарь — египтянка, а Египет символизирует плоть и чувства. Имя *Агарь, пришелец*, указывает на *среднюю* природу общего образования; Агарь стоит на пути к Добродетели-Сарре.

§§ 24–62. Первое большое отступление, касающееся жен и наложниц других персонажей Книги Бытия помимо Авраама.

§§ 24–33. Иаков (*борец*) и его жены и наложницы (истолкование смысла имен Лии, Рахили, Зельфы и Валлы).

§§ 34–38. Исаак (*природное совершенство*) и его единственная жена.

§§ 39–43. Ефрем (*память*) и Манассия (*вспоминание*); жена и наложница Манассии.

§§ 43–53. Нахор (*слабый свет*) и его жена и наложница.

§§ 54–62. «Отрицательные персонажи» (Елифаз, Амалик, Исав).

§§ 63–70. Продолжение цитаты: Авраам (*Ученик*) слушается голоса Сарры в отличие от Иакова (*Борца*), который слушается самих говорящих с ним людей. Рассмотрение разных видов человеческого внимания.

§§ 71–80. Продолжение цитаты: Сарра, оставаясь законной женою Авраама, в то же время дает ему (как бы) в жены свою служанку. Авраам, сходясь с Агарью, остается верен супруге, и точно так же всякий, получающий общее образование, должен оставаться верным Премудрости (образование служит философии, а философия — Премудрости).

§§ 81–88. Продолжение цитаты: Сарра дает Аврааму Агарь лишь спустя десять лет после выхода из Египта. Число «десять» символизирует совершенствование, которое необходимо для отвержения плотских обычаев Египта и Ханаана.

§§ 89–121. Второе большое отступление, касающееся числа «десять». Толкуются места Пятикнижия, где встречается это число (Ной, десятый от

- Адама; девять царей и десятый — Авраам; десятина; праздники, отмечаемые в десятый день месяца; десять праведников Содомских и др.).
- §§ 122—126. Продолжение цитаты и толкование: Авраам *входит к Агари*, поскольку желающий получить знания и должен входить к наставнику.
- §§ 127—138. Продолжение цитаты и толкование: проводится разграничение между *иметь во чреве* и *зачать во чреве*; последнее, истинное зачатие, доступно лишь разумным (Сарра), а неразумные (Агарь) только думают, что *имеют во чреве*.
- §§ 139—150. Продолжение цитаты и толкование: не сама Агарь видит, что она *имеет во чреве*, но это видит Сарра, ибо знанию, а не искусству (= подготовительным наукам, как, например, геометрия и грамматика) доступно истинное видение.
- §§ 151—157. Продолжение цитаты и толкование: жалоба Сарры и ответ Авраама; Сарра-Добродетель подозревает Авраама-Ученика в неверности, но тот рассеивает ее сомнения. Служанка находится во власти своей госпожи, общее образование подчинено Добродетели, плоть — духу.
- §§ 158—180. Переход к новой теме. Продолжение цитаты и толкование: Сарра притесняет Агарь. Утверждается, что *притеснение* не обязательно есть нечто дурное, что наказание (*вразумление*) и тяжелый труд (приносящий страдание) могут быть полезны. Приводятся соответствующие примеры из Пятикнижия (*хлебы бедствия*; горькие воды Мерры; *хлебы предложения*; испытания евреев в пустыне; порабощение Иаковом Исава).

КОММЕНТАРИЙ

О соитии ради предварительного обучения: принятое Вендландом (PCW) греческое название трактата — *Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου* (рукописи М А); в рукописях Н G F вместо предлога *πρὸς* стоит *εἰς*, что не меняет смысла; впрочем, в обоих случаях заглавие может быть понято и несколько иначе: о *соитии с предварительным обучением* (символом которого выступает библейская Агарь), и именно такое понимание отражено во французском переводе издания Арнальдеса (PAPM, vol. XVI. P. 16, n. 3). Латинское название *De congressu eruditionis gratia* дано Вендландом. В перечне трактатов Филона у Евсевия Кесарийского (Hist. Eccl. II 18, 2) мы находим вариант *Περὶ τῆς πρὸς τὰ παιδεύματα συνόδου*, однако чтение *προπαιδεύματα* является более предпочтительным, так как это слово встречается в трактате в пяти местах (§ 9, 24, 35, 152, 180), тогда как *παιδεύματα* — только в одном (§ 122).

1. *Са́ра, жена Аврамова:* Филон использует в цитате из шестнадцатой главы книги Бытия имена *Авраам* ('Αβραάμ) и *Са́рра* (Σάρρα, евр. *sāra*), хотя эти имена оба персонажа получают только в семнадцатой. Должно быть *Авра́м* ('Αβράμ) и *Са́ра* (Σάρα, евр. *sāray*), тем более что перевод *ἀρχή μου, власть надо мною*, может относиться только к евр. *sāray*. В других своих трактатах Филон специально рассматривает изменение имен Богом (см., в особенности, Mut. 61, 77–80), но в данном случае этот момент не играет большой роли. В издании Арнальдеса (PAPM) принято чтение Вендланда (PCW) *Σάρα... 'Αβραάμ*.

Чтобы ты родил детей от нее: принято чтение более ранних рукописей (М А Н), соответствующее лучше чтению Септуагинты. Однако в некоторых рукописях как Филона, так и Септуагинты перевод точнее передает еврейский оригинал: *может быть, я устроюсь через нее* (οἰκοδομηθήσομαι — рукописи G и F, то же в буквальном переводе Акилы) — ср. синодальный перевод: *быть может, я буду иметь детей от нее*. Выбранное чтение гораздо более соответствует мысли Филона: именно для Авраама важно иметь детей, а он не может этого (см. § 7).

2. *Власть надо мною:* имя *Са́ра* (евр. *sāray*) означает точнее *моя госпожа*.

Частная праведность: частные (видовые, земные) добродетели часто противопоставляются у Филона общим (родовым, небесным) — см., в частности, Det. 75–78; Нег. 118.

Другая добродетель: названы три из четырех добродетелей, перечисленных в «Государстве» Платона (427e) и популярных у стоиков; четвертая добродетель — мужество.

3. *Произошел самый многолюдный из народов:* см. Быт. 17:16.

До прихода повивальной бабки: ср. Исх. 1:19.

4. *Изысканные речи, безупречные решения и похвальные дела:* ср. Втор. 30:14 (Септуагинта); также Post. 85 sq.; Mut. 236 sq. и др.

5. *Предсвадебные жертвоприношения:* см. Plat. Legg. 744e.

7. *Начатки:* Исх. 22:28; 23:19 и др.

Вечно девственную: эти слова добавлены к библейской цитате самим Филоном, для которого союз с Богом и девственность в духовном смысле теснейшим образом связаны (см., в частности, Cher. 50–52).

8. *Образец для подражания*: то есть образец, по которому следует делать другие светильники для скинии (Исх. 25:9, 40).
Одной своей частью... той, которая обращена к Богу: в еврейском тексте книги Исхода: на сторону лица его, что в Септуагинте передано как ἐκ τοῦ ἐνὸς προσώπου (Числ. ἐκ μέρους κατὰ πρόσωπον). Греческий перевод можно понять и как на сторону Одного (Бога) — см. чуть ниже (*вверх к Единому*).
9. *Общее образование, состоящее из подготовительных наук*: ἡ διὰ τῶν προπαιδευμάτων ἐγκύκλιος μουσική. Агарь выступает в той же роли во многих текстах Филона (Leg. III 244; Cher. 3, 8; Post. 130, 137 и др.). Говоря о круге подготовительных наук, Филон любит применять термин ἐγκύκλιος μουσική, который употреблен и здесь (см. также Agr. 9, 18; Ebr. 49 и др.) и означает как бы близкое знакомство с музами, т. е. с науками и искусствами.
11. *Великие вступления*: оборот заимствован у Платона (Rep. VII 531d); Филон придает ему этический смысл.
Разумное познание: λογικὴ θεωρία; Филон перечисляет важнейшие науки античности (в § 18 добавляется еще диалектика).
12. *Средним образованием*: термин *средний, μέσος*, может иметь у Филона два смысла: 1) не плохой, не хороший, а сам по себе безразличный, могущий служить и добрым и злым целям (стоическая триада); 2) посредничающий между человеком и добродетелью, служащий человеку для достижения добродетели.
15. *Ум и многознание*: Филон отказывается противопоставлять ум, νόησις, и многознание, πολυμάθεια, как делал Гераклит (*многознание уму не научает* — В 40 DK).
16. *Приведет нестройное к стройности*: ср. Cher. 105; Spec. I 343; также Plat. Tim. 47d–e.
Гладкостью связной теории: ср. Cher. 105; также Plat. Gorg. 508a.
17. *Словесного выражения*: ср. Cher. 105; Somn. I 205.
- Разумным... прочих живых существ*: ср. Arist. Pol. I 1253; SVF III 390 (Хрисипп называет человека λογικὸν ζῷον, *живое существо разумное*).
18. *Как говорят некоторые*: ср. Arist. Rhet. I 1, 1354a.
- Изобличая внешне убедительные софизмы*: Diog. Laert. VII 42, 62.
- Величайшую болезнь души – заблуждение*: ср., в частности, Det. 35–44; Agr. 162–165.
19. *И вот, пойми etc.*: ср. Agr. 18.
20. *Истолковывается как «переселение»*: относительно имени Агарь см. § 22 и комм.
- Земляному и египетскому телу*: о земной природе тела ср. Plat. Phaedr. 81c. То же выражение в § 96 (ср. Det. 109; Plant. 44). Египет — обычная у Филона аллегория плоти или плотских страстей (см. § 83, 106, 162–165, а также Leg. II 59–77; Det. 38; Agr. 64 и др.).
21. *Ни о чем, относящемся к чувственному миру*: ср. Plat. Tim. 47a–c.
- Сосуде целой души*: это сравнение часто повторяется у Филона (Leg. II 37; Det. 170 и др.). Ср. Plat. Tim. 44a; в иудейской литературе — «Завещание Неффалима» (греч.) 2:2 и 4; близкая метафора у Апостола Павла (2 Кор. 4:7; 1 Фес. 4:4).
22. *Пришелец*: πάροικος; имя Агарь сближается с еврейским gēr, *пришелец*, которому и соответствует в Септуагинте слово πάροικος. У Филона тот же перевод и в других местах (Leg. III 244; Sacr. 43 и др.). Словом πάροικος могли называть евреев в греческих городах (см., например, Ios. Ant. XIV 213), но оно может употребляться и в более широком значении, характеризую-

щем социальный статус — промежуточный между гражданами и иностранцами, что важнее всего для Филона (ср. статус древнегреческого метека — *μέτοικος* от того же корня, что и *πάροικος*).

24. *Пребывает в постоянных заботах*. Иаков у Филона — аскет и борец, что связано как с текстом Быт. 32:24–28, так и с библейским произведением его имени от еврейского глагола *qḇ* — *хватать за пяту* (Быт. 27:36), который переводится в Септуагинте словом *πτερνίζω*, а в синодальном переводе — *запнуть*; Филон в ряде мест (Leg. I 61 и др.) называет Иакова *πτερνιστής*, *запинатель*, в смысле *подавитель (страстей)*. Ср. еще Ос. 12:4.

25. *Лия*: Филон связывает здесь имя *Лия* с греческим *λεῖος*, *гладкий, кроткий*. В других случаях Филон связывает это имя с разными еврейскими словами (см. Cher. 41; Migd. 145), хотя принципиально *Лия* — это всегда «нелюбимая добродетель».

Об эту заостряется любящий борьбу и упражнения ум: имя *Рахиль* объясняется здесь, возможно, через греческий глагол *ῥάσσω*, означающий, в частности, *бить*.

Нечистое созерцание: такое толкование имени *Рахиль* встречается только здесь; объяснить его затруднительно. В других местах Рахиль противопоставляется Лии как «любимое наслаждение» «нелюбимой добродетели» (Her. 49; Sobr. 23 и др.); вообще Рахиль символизирует чувство (см. § 23, также Leg. II 46 и др.).

27. *Идя на поводу у подкупленного суда ушей и всех других чувств*: критика внешних благ (ср. Plat. Legg. V 743e; SVF III 136) подкреплена здесь игрой слов *ἄλογος*, *не подчиненный разуму*, — *ἄλογεῖν*, *пренебрегать*. О ложном суде чувств см. также Her. 71; Ebr. 169–170; Somn. I 118.

28. *Твердым шагом... по широкому пути*: игра слов *λεῖος* — *λεωφόρος* этимологически никак не обоснована, но Филон желает привлечь слово *λεωφόρος*, которым часто передается у него понятие *царского пути*, *ὁδὸς βασιλική* (Числ. 20:17), важное для философии Филона (см. Deus 143, 182; Post. 31, 102 и др.).

29. *Окалдовывающее меткой убедительностью*: ср. § 17.

30. *Идущий рот*: имя *Зелфа* (евр. *zēlā*), истинная этимология которого неясна, производится здесь от слова *pe*, *рот*.

Глотание: еврейское имя *bilhā*, *Валла*, соотнесено с глаголом *bl'*, *глотать*. Тот же перевод этого имени в Leg. II 96; III 146.

31. *Борец*: *ἀσκητής*; это обозначение Иакова связано с идеей борьбы, см. § 24 и комм., а также ниже в этом параграфе.

Нравственное совершенство: *καλοκαγαθία*.

33. *Нет благой жизни*: оппозиция *ζῆν* — *εὖ ζῆν*, *жить* — *хорошо жить*, восходит к Платону (Crit. 48b) и Аристотелю (Pol. I 1252b) и часто встречается у Филона (Orif. 77 и др.).

Родника органа речи: различение *речи внутренней* и *речи произносимой*, *λόγος ἐνδιάθετος* — *λόγος προφορικός* (Mos. II 127), заимствовано Филоном у стоиков (SVF II 135 — Хрисипп).

34. *Но эти двое... а у Исаака*: Авраам, Исаак и Иаков, таким образом, олицетворяют три возможных пути достижения добродетели: путь *научения*, *μάθησις*, путь *естественный*, *φύσις*, и путь *упражнения*, *ἄσκησις*. Ср. Sacf. 5–7; Conf. 79–81. Подробнее об этой триаде см. книгу: Bréhier E. Op. cit. p. 272 sq.

35. *Требующих то меньших, то больших усилий*: ср. Somn. I 150–152.

36. *Радость (χαρά)*, *лучшее из высших наслаждений (εὐπάθεια)*: имя *Исаак* тол-

- куется как *он будет смеяться* в связи с Быт. 17:17 и 18:12–15 (см. в связи с этим Leg. III 219). Исаак как символ радости — см. Праем. 32; Leg. I 82.
- Не нуждается ни в упражнении, ни в обучении:* Исаак символизирует у Филона совершенство, *τελειότης* (см. Mut. 12).
- Бог излил с небес на землю:* подобного рода метафоры часто встречаются у Филона (в том числе и в отношении Исаака — см. Migr. 30; Fug. 166). Ср. в Ветхом Завете Ис. 55:10–11.
37. *Ревеккой:* Ревекка у Филона — символ добродетели, связанной с самим Совершенством. Имя *Ревекка* Филон трактует как *стойкость, постоянство, ὑπομονή, ἐπιμονή* (как в § 38), — ср. Leg. III 88; Sacr. 4; Fug. 24, 45 и др.
38. *Благодатями:* почти персонифицированные *благодати, χάριτες*, Филона связаны с греческими Харитами у стоиков, о чем говорит сам Филон в Legat. 95, 105.
39. *Припоминающий — к помнящему:* ср. Virt. 176.
40. *Манассией:* см. Быт. 41:51–52; также Ос. 14:9–10: игра слов *μανασσε, Манассия — nsh, забывать; 'efrayim, Ефрем — pātā, приносить плод — rēti, плод.* У Филона см. также Leg. III 90–93; Sobr. 27–29 и др.
41. *Сирия имеет толкование «высоты»:* о жене Ефрема в Писании ничего не говорится. Название Сирии (*'ārām*) традиционно связывается с глаголом *gāt, быть высоким, возвышаться;* у Филона см. Leg. III 18; Fug. 44–45. О наложнице Манассии см. § 43.
42. [Сын] *отца:* этимология неясна.
43. *И были сыновья... Галаада:* в масоретском тексте эти слова отсутствуют, Филон точно цитирует Септуагинту. О потомках Манассии говорится в Числ. 26:29 и 1 Пар. 7:14.
- Имя законной — Милка, Реума — имя наложницы:* Быт. 22:23–24.
45. *Угасание света:* имя *Нахор* произведено здесь от еврейских слов *nō'h, покой, и 'ōr, свет.* Ср. QG IV 93.
- Царица:* это действительное значение имени *Милка (melcha).*
- Видящая нечто:* имя *Реума (rē'ūtāh)* произведено от еврейских слов *rē'ūt, смотреть, осмотр, и tā, что.*
46. *Теория без практики не приносит никакой пользы знающим ее:* ср. Leg. I 57–58; Праем. 51.
- Панкратиаст:* панкратий — «многоборье», а точнее, «двоеборье»: состязания у древних греков, включавшие борьбу и кулачный бой.
47. *Знание есть свет души, в высшей степени сходный с солнечным:* ср. SVF I 322 (слова Зенона).
48. *В странствие... от мира к Создателю мира:* аллегорическому истолкованию этого «странствия» посвящен трактат «О странствии Авраама». О слове *κοσμοπλάστης, создатель мира,* см. Plant. 3.
49. *Нахор не переселяется из Халдейской земли:* Быт. 11:31.
- С изучением астрономии:* астрономия естественным образом ассоциируется с Халдеей, родиной этой науки — ср. Ogas. Sib. III 227; Iub. 11:8; 12:16–18. У Филона см. также Migr. 32.
- А не творение Бога-Самодержца:* ср. Прем. 13:1–2.
50. *Небо царем всего ощущаемого:* ср. Plat. Tim. 29a; у Филона — Orif. 27, 37; Abg. 272–273.
- Науку о небе... царицей знаний:* ср., например, Mut. 68.
51. *Видящий Бога:* Филон производит имя *Израиль* от *r'h, видеть, и 'el, Бог,* в то время как по Быт. 32:28: *śth, бороться, и 'el*

Панмусический: Музы покровительствуют наукам и искусствам — средним, второго порядка.

52. *Такие философы: скептики*, букв. *скептики*; однако Филон выступает не только против собственно представителей скептической школы, но также и против софистов, и вообще против «философов» в худшем смысле этого слова. Ср. § 129, а также Нег. 246; Fug. 209; QG III 33.

53. *Хирургическими операциями и диетами, а не словами*: относительно теоретической медицины ср. Det. 43–44; Agt. 13.

Продавцы слов и охотники за словами: Филон использует здесь неологизмы *λογωπῶλαι* и *λογωθήραι*. Ср. *μαθηματοπωλική* у Платона (Soph. 231d и др.); общий тон также напоминает платоновскую критику софистов.

Образ мыслей: *ἔδος*.

55. *Народ лизущий*: имя *Амалик*, *Amaleq*, связывается со словами *'ат*, *народ*, и *lqđ*, *лизать*. То же объяснение см. Leg. III 187; Migr. 143.

Страсть, вскипая, лизет и уничтожает все на своем пути: ср. Spec. IV 79.

56. *Бог меня рассеял*: имя *Елифаз* производится от *'el*, *Бог*, и *phz*, *рассеивать*.

Мысль, способную видеть Его: см. толкование имени *Израиль* в § 51.

Расправляя ее корни к вечности: ср. у Филона Plant. 46–55; в Библии — Исх. 15:17; Пс. 1:3; Иер. 17:8; также апокрифические «Псалмы Соломона», 14:3–4.

57. *Введи их и насади их*: в синодальном переводе: *веди его и насади его (народ)*. *Бог рассеял в месте наслаждений, вожделений и беззаконий*: ср. Plant. 46.

Жизнь порочного человека: ср. Cher. 2; Post. 31 и др. Идея, возможно, заимствована из языческой философии (ср. Plut. De genio Socr. 590f).

Дух мщения, и дух наказания, и все проклятыя: Филон употребляет здесь имена духов из греческой мифологии: *ἀλάστωρ*, *παλαμναῖος*, *ἄραι*, которые представляют собой как бы функции жизни грешника.

58. *Востину рассеяв их*: ср. у Филона Post. 91; Plant. 60; у Платона — Rep. IX 586a. В цитате из Септуагинты глагол *διασπείρω*, *рассеивать*, неточно передает евр. *ptd*, лишенное негативного смысла в отличие от *phw*. (ср. комм. к § 56) — ср. в синодальном переводе: *рассеял*, а не *рассеивал*.

Не остается ни дома, ни отечества: о том, что дурной человек не может быть гражданином, *πολίτης*, говорил Хрисипп (SVF III 677).

Неспособные нигде закрепиться: Филон часто подчеркивает неустойчивость порочного человека, противопоставляя ее устойчивости мудреца (ср., например, Post. 22–32): опора мудреца в Боге, а тот, кто не желает поступать по велениям Бога, этой опоры лишен (ср. Пс. 17:3; 124:1 — здесь употреблен глагол *σαλευόμεαι* — см. § 60).

59. *Законная жена сожительствует с разумом*: ср. Leg. III 150; Det. 149; Spec. I 201.

Рождается страсть: ср. Нег. 268; Somn. II 255.

60. *Колеблемое угасание*: *ἐκλείψις σαλευομένη*; имя *Фамна*, *Thimna*, связывается со словами *tetes*, *таяние*, *исчезновение*, и *n'r*, *трясти*.

61. *Исав*: Исав символизирует у Филона неразумие и порочность (см. Leg. III 193; Sacr. 17; Ebr. 10 и др.).

То как «сочинение», то как «дуб»: те же этимологии см. в Fug. 32–42; QG IV 161.

Имя *Исав*, *ἔσαφ*, связывается со словом *ἔσελ*, *большое дерево*, *дуб*, и, более естественно, с глаголом *ἄσᾱ*, *делать*, что связывается через греческое *ποιῶν*, *делать*, со словами *произведение*, *сочинение*, *ποίησις*.

62. *Был Иаков безыскусным, живущим в жилище*: в синодальном переводе: *Иаков (стал) человеком кротким, живущим в шатрах*.

Бездомным: Филон заменяет слово *ἄγροικος*, *дикий* (так в цитируемом месте Книги Бытия), на *ἄοικος*, *бездомный*, — ср. § 58 и комм.

63. *Послушался голоса Сары*: в синодальном переводе: *послушался слов Сары*.

64. *Акроатерии*: акроатерий (от *ἀκροαομαι*, *внимательно слушать*) — нечто вроде лектория, где ораторы произносили декламации на разные научные и философские темы. О таких «лекциях» см. также Нег. 12–13.

65. *Какая польза от этих речей*: дальнейшее рассуждение напоминает по форме новозаветную притчу о сеятеле (Мк. 4:3–9). У Филона ср. *Contempl.* 31.

67. *Неспособны поступать наилучшим образом*: ср. § 52–53, также *Post.* 86; *QG* IV 92 и др. Любопытная параллель в Новом Завете: Мф. 23:3 (Христос о фарисеях).

68. *Способного внимательно слушать и запоминать*: ср. Нег. 10–11.

71. *Добродетель кроткая, щедрая и доброжелательная*: прославление благородства Сарры см. в *Abg.* 247–254; *QG* III 20.

73. *Повторений — этого худшего рода многословия*: экзегеза Филона основана на том, что лишние слов в Священном Писании быть не может (*Fug.* 54). Ср. § 178.

74. *Кто это испытал сам*: достаточно редкое для Филона обращение к собственному опыту (ср. *Leg.* II 32, 85; *Migr.* 35–36; *Spec.* III 1–7).

Побуждаем жалами философии полюбить ее: Филон использует платоновскую лексику: *πόθος*, *любовь*, *страсть*; *κέντρα*, *жала* — см. *Phaedr.* 251d, 252a.

76. *Диатонические и энгармонические модуляции etc.*: ср. подобные перечни терминов в *Somn.* I 205; *Aggr.* 137; *Post.* 104. См.: *Reinach Th.* *La musique grecque.* P., 1926. P. 14 sqq.

77. *Пренебрегали их госпожой*: ср. *Ebr.* 50.

78. *Забывая обеты, данные философии*: ср. *QG* III 23.

79. *Знание о божественном и человеческом и о причинах того и другого*: см. интересную параллель к этому определению премудрости в Четвертой Книге Маккавейской (1:16): *премудрость — знание о божественном и человеческом и причинах того и другого* (разница между двумя определениями только в слове *знание* — у Филона это *ἐπιστήμη*, в 4 Мак. — *γνῶσις*). В «Мнениях философов» Псевдо-Плутарха (I 1) приводится это определение (в том виде, что у Филона) со ссылкой на стоиков (*οἱ Στωικοὶ ἔφασαν*). У самого Филона ср. *QG* I 6; III 43.

Философия — раба премудрости: ср. *Post.* 101–102.

80. *Воздержанию*: о том, что воздержание есть основа добродетели, говорил еще Сократ (*Xen. Mem.* I 5). У Филона ср. *Spec.* II 195.

81. *Душа окружена только обычными страстями*: ср. *Sacr.* 15; *Sobr.* 26 и др.

82. *Два ствола: διδυμον στέλεχος*; в *Spec.* II 70 Филон называет древо познания добра и зла (Быт. 2:9) *διδυμον ξύλον*. Тот же символ — близнецы Иаков и Исав (ср. § 129).

В состоянии воспринимать и то, и другое: ср. Втор. 1:39; Ис. 7:15–16.

83. *Египет — символ страстей*: см. § 20 и комм.

Символ пороков — земля Ханаанская: ср. § 176, а также *Sobr.* 44–45; *Sacr.* 90.

84. *Добро присуще, напротив, божественному*: ср. *Conf.* 178.

87. *Смерть — это дела безбожников*: ср. Втор. 30:15–16.

88. *Законное образование, могущее принести пользу*: ср. Нег. 294–299.

89. *Рассуждение о десятке*: о символической «десятке» Филон говорит и в других местах, но здесь (§ 89–121) мы имеем самое полное рассуждение (сочинение Филона «О числах», где, очевидно, говорилось об этом весьма

подробно, не сохранилось). В § 89 содержится перечень тем, в связи с которыми в Пятикнижии упоминается число десять, далее разбираются все эти места по отдельности.

Писавшими о музыке: см. книгу: Kucharski P. Etude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade. P., 1952. P. 18.

90. *Сотворенного из земли*: то есть от Адама (согласно родословию в Быт. 5).

Число лет: по данным в Быт. 5 о числе лет жизни определялось у древних иудеев и средневековых христиан время, прошедшее от сотворения мира до любого момента в истории (на таком летосчислении построена, в частности, вся апокрифическая «Книга Юбилеев»).

Пределом нашей жизни: ср. Plant. 122; Abg. 27.

92. *Четыре страсти устремились на пять чувств*: ср. Быт. 14:9: *четыре царя против пяти*. Более подробно этот эпизод из Быт. 14 изложен и истолкован в Abg. 236–244.

93. *Авраам воздаст десятину в благодарность за победу*: Быт. 14:20, без упоминания о посредничестве Мелхиседека.

94. *Проходящих «под жезлом»* — я имею в виду образование: обыгрываются значения греческого слова *ῥάβδος*, которое означает в Септуагинте в разных случаях то *жезл*, то *розга*. В значении *розга* оно, в свою очередь, связывается со словом *paideia*, означающим в Септуагинте *наказание*, а не *образование* или *воспитание* (ср. Притч. 23:13–14; 29:15). Кроме того, *ῥάβδος* означает еще и *посох*, а посох служит опорой, как образование, воспитание служит опорой в жизни; в этом смысле Филон связывает *ῥάβδος* и *paideia* в Leg. II 89; Fug. 150 и др. В Mut. 135; QE I 19 оба объяснения стоят рядом.

Становясь по предписанию Закона святыней: ср. Post. 96.

96. *Телесной массы*: *ὄγκος*; Филон часто употребляет этот оборот (Det. 27; Migr. 191 и др.), идущий от Платона (Legg. XII 959c).

Земляной и древесной: ср. § 20 и комм., а также Post. 26; Leg. III 58.

Благодаря этой божественной милости: ср. Иов 10:8–12; у Филона — Cher. 113–114; Sacr. 97–98 и др.

Суть дары Божи: ср. у Филона там же. Ко всему рассуждению в этой главе см. также Aristaeae epist. 155–156.

97. *Сильнейшим в слабейшем и бессмертным в смертном*: ср. Plat. Alc. I 130c; Legg. XII 959a–b. У Филона ср. Det. 22; Agr. 9; Plant. 42 и др.

98. *Колено левиево*: Числ. 3:12; 3:45; 8:16–18. О Левии и левитах как символе см. § 132–134.

Дает плодородие человеческому мышлению: ср. Leg. II 46–47.

99. *Получивший священство самопознаваемое и самообучающее*: ср. § 36. О Мелхиседеке как священнике «не по закону» ср. у Филона Leg. III 79–83; в Ветхом Завете — Пс. 109:4; в Новом Завете — Евр. 7.

100. *Гомор есть десятая часть трех мер*: в синодальном переводе: *гомор есть десятая часть ефы*. Гомор и ефа — древнееврейские меры сыпучих веществ. Ефа соответствует трем сатам, а *сата* (евр. *סָא*) переводится в Септуагинте словом *μέτρον*, *мера* (так и в синодальном переводе). Отсюда греческий текст, который толкует Филон.

Чувство, речь и ум: стоическая триада — см. SVF I 143–144 (Зенон); у Филона ср. Leg. III 41, 103; Cher. 113 и др.

101. *Наши же — ложные и несправедливые*: ср. Post. 35; Somn. II 193–194.

102. *Будет приноситься священником на алтарь*: ср. Исх. 29:40.

103. *Девятого ощущаемого и мнимого бога*: *ἑνὰ τοῦ αἰσθητοῦ δοκῆσαι θεός*. У Платона

- (Tim. 92c) выражение *δὸς αἰσθητός* обозначает небо. У Филона оно имеет также смысл звезды (см. Orif. 27; Spec. I 19).
104. *А семь находящихся в постоянном движении*: ср. Plat. Tim. 36c-d; у Филона — Cher. 22; Decal. 103-104.
105. *Многие почтили эти девять частей и сложенный из них мир*: ср. § 49; Филон критикует не только халдейских звездочетов, но и греческих философов: стоиков, Платона, Аристотеля, обожествлявших небо и звезды. *Смотря поверх всего творения: ὑπερχύψας*; ср. Plat. Phaedr. 247b; 253e (термин *ἀναχίψω*); у Филона — Orif. 70-71; Leg. III 100 и др.
106. *Переход (διάβασις) от всякой страсти (πάθος)*: слово *Пасха*, евр. *pesah*, связывается с глаголом *ps̄h*, *проходить*, который употреблен в Исх. 12:13, 23, 27, и переводится в Септуагинте то как *σχεπάζω*, *защищать*, то как *παρερχομαι*, *проходить мимо*: Господь проходит мимо домов евреев и защищает их от гибели. Филон относит *проходить* к проходу евреев через воды Черного моря (Исх. 14:29; 15:19, где употреблен другой глагол — *hlk*) и переводит *ps̄h* глаголом *διαβαίνω*, *проходить сквозь*. То же — в Leg. III 94; Sacr. 63 и др. Одновременно обыгрывается сходство греческих слов *Πάσχα* и *πάσχω*, *страдать*, откуда *πάθος*, *страсть*. То же — в Her. 193.
- Во вторую неделю: агнца отбирают в 10-й день месяца (нисана), а закалывают в 14-й. В 10-й день луна еще не достигла своей полноты (не полностью освещена солнцем), а в 14-й достигает ее.*
- Свой прирост, невинного и безупречного агнца*: у Филона сказано буквально: *невинный и безупречный прирост (τὰς ἀσινεῖς καὶ ἀμώμους προχοπάς)*. Обыгрывается этимологическое сходство греческих слов *προκοπή*, *продвижение вперед*, и *πρόβατον*, *овца, агнец*, и первое употребляется вместо второго (пасхальный агнец уподоблен приросту луны).
107. *День Умилостивления*: еврейский праздник, отмечаемый ежегодно в 10-й день месяца тишри, называется День Очищения, в Септуагинте — Ἐξίλασμός. Филон именует этот праздник Ἰλασμός, *Умилостивление*, таким образом переосмысливая его значение (Leg. III 174; Post. 48 и др.).
- Уверовавшая в тищету и ничтожность тварного рассудка*: текст в этом месте, очевидно, требует конъектуры, поэтому возможны иные понимания. Смысл конъектуры, принятой в издании Арнальдеса (РАРМ), таков: *уверовавшая в тищету и ничтожность тварного при помощи рассудка*. Принятое здесь чтение основано на Ргаем. 28.
108. *День Освобождения (ἡμέσις)*: речь идет о празднике, отмечаемом раз в 50 лет в День Очищения (то есть опять-таки в десятый день тишри). Слово *юбилей* (год, когда отмечается этот праздник, евр. *yobel*) переводится в Септуагинте *σπασία ἀφέσεως*, букв. *знамение освобождения*, отсюда наименование его у Филона. Подробнее об этом празднике см. Лев. 25. У Филона ср. еще Decal. 164; Spec. II 110-123 и др., а также Her. 273.
109. *Бесплодной в смысле прекрасного и слепой в смысле разума*: у Филона смешаны этимологии названий *Содом* и *Гоморра*. Скорее слово *Гоморра*, *ἁμόρα*, может связываться со словами *iūwēr*, *слепой*, или *aqār*, *бесплодный*. Ср. Ebr. 222; Conf. 28 и др.
- Удостоилась она некоторого снисхождения*: Быт. 18:26-33.
- С числа освобождения*: см. § 108 и комм.
- Последнем возможном искуплении*: комментарий к тому же месту Книги Бытия см. Sacr. 122; Mut. 228-229; QG IV 27.
110. *Хотя бы претерпит очищение*: ср. QG III 56; IV 27, 189. «Десятка» как символ усовершенствования, прогресса — см. Mut. 2; Post. 97.

111. *Святаясь к добродетели*: речь идет о сватовстве Авраама за своего сына Исаака к Ревекке (Быт. 24). Ср. QG IV 85—137.
- Десять верблюдов*: верблюд символизирует у Филона память — ср. Agr. 132; Post. 148 и др.
112. *Подлинное, которое только и является принадлежностью души*: в следующем далее перечне фигурируют как платонические термины (*желание, πόθος; вдохновение, ἐνδοσιασμός*), так и стоические (*движение вперед, προκοπή; усердие, σπουδή; правильность, τὸ κατὰ δυνάμιν*).
113. *Две серьги весом в драхму*: Быт. 24:22. На самом деле в еврейском оригинале идет речь не о двух серьгах, а об одном — носовом — кольце, что ясно выражено в евр. тексте 24:47. Исправление Септуагинты связано, очевидно, с тем, что таких колец в эллинистическом Египте не носили. Словом *драхма* переводится евр. *полсикля*, а *золотой* означает в евр. тексте *золотой сикль*.
- Каждое ценнее золота*: ср. QG IV 110, 118.
114. *Благоухания, восходящие от разума и всяческой добродетели*: ср. Leg. III 11; Somn. II 74.
115. *Не нуждается в ноздрах, ни в каких-либо иных органах*: ср. Post. 1—2.
116. *Царские палаты Всеволодыки и единого Царя-Вседержителя*: ср. Her. 112; Ebr. 134.
117. *Покрывала сделаны из виссона, гиацинта, пурпура и червленной шерсти*: в синодальном переводе: *из десяти покрывал крученого виссона и из голубой, пурпуровой и червленной (шерсти)*.
- Виссон*: дорогая ткань, изготовлявшаяся из льна.
- Воздуха* — *гиацинт*: *βάκινθος* означает *темно-синий, фиолетовый цвет*; в подобном значении употребляется и греческое *μέλας*, *черный*. *Воздух по природе темен* — слова Хрисиппа (SVF II 429) — ср. у Филона Orif. 29; Leg. I 46 и др.
- Раковина... червлен*: пурпурную краску получали из определенного рода морских раковин. Подобное истолкование смысла четырех тканей см. также у Иосифа Флавия (Ant. III 183; Bell. V 213). У Филона — Mos. II 88; QE II 51, 83.
118. *Поклонялся богопротивному разуму*: вместо *Фараону* — ср. Leg. III 13; Ebr. 111 и др.
- Десятью быками и десятью казнями*: Исх. 7—11. О десяти казнях ср. у Филона Mos. I 96.
119. *Не большее и не меньшее число народов, а именно десять*: Быт. 15:18—21. В Септуагинте названо одиннадцать народов, в масоретском тексте — десять. Видимо, существовали какие-то разночтения, которые были известны Филону: с масоретским текстом согласны Пешитта и Вульгата, с Септуагинтой — самаритянское Пятикнижие и «Книга Юбилеев» (14:18).
- И для награды, и для наказания*: ср. QG III 17.
120. *Законодательство*: принята конъектура Менджи — *νομοθεσία*, *законодательство*, вместо рукописного *ἐκκλησία*, *религиозное общество, собрание*. Ср. оппозицию *декалог* — *законодательство* в Decal. 154.
- Служат во благо пользующихся ими*: Исх. 20; Втор. 5.
121. *Не легким и поверхностным знанием, но твердым и прочным*: Филон возвращается к рассуждению, которое было прервано отступлением о числе 10.
122. *Входить*: глагол *φειλάω* имеет оба значения обычного глагола *εἰσέρχομαι* — *входит* и *вступать в паловую связь* — и при этом значит еще и *обучаться*.
- Притягивает к себе тех, кто одарен способностью*: ср. слова о Премудрости (Софии) в Прем. 6:13; Сир. 15:2; Притч. 9:1—6.

124. *Девственную красоту стыда и скромности*: об Иуде и Фамари ср. Fug. 149–156; Mut. 134; Somn. II 44. О девственности Фамари см. Iub. 41:27.
125. *Царь, с радостью соблюдающий обеты* (ὁμολογία)... *Иуда*: об Иуде как царе ср. Somn. II 44; Ios. 189. Имя *Иуда* трактуется у Филона как ἐξομολόγησις (Leg. I 80–82; Plant. 134–135 и др.) в соответствии с Быт. 29:35. 'Εξομολόγησις означает *благодарность, благодарственная молитва* (евр. ydh в указанном месте), но также и *обет, клятва* (= ὁμολογία).
- Позволь мне войти к тебе: в синодальном переводе сказано: войду я к тебе, и просьба* (которая, впрочем, является скорее «формой вежливости») никак не передана, хотя она присутствует и в еврейском, и в греческом тексте.
126. *Заполучает и улавливает*: συλλαμβάνω. Филон возвращается здесь к тому месту Книги Бытия, где говорится о зачатии Агарью Измаила (Быт. 16:4) — в Быт. 38:18, где речь идет об Иуде и Фамари, выражения несколько иные, хотя и сходные. В греческом тексте Быт. 16:4 говорится: καὶ εἰσῆλθεν πρὸς Ἀγάρ, καὶ συνέλαβεν, так что формально в самом деле неясно, к кому относится второе сказуемое. Поскольку, однако, глагол συλλαμβάνω в таком контексте может означать только *зачать*, подлежащим, разумеется, может быть только *Агарь*. Но Филон, конечно, не считает нужным понимать συλλαμβάνω в соответствии с буквальным контекстом, а придает ему более широкое значение: *схватывать, заполучать* (σύν + λαμβάνω, т. е. со + брать). При таком истолковании подлежащим при этом глаголе может быть как *Агарь*, так и *Авраам*.
127. *Ученика*: γνώριμος; то же слово, что друг в § 122.
- Поднимать брови*: признаки надменности — ср. Legat. 350; Virt. 173.
- Начнет много просить с тех, кто захочет заниматься с ним*: ср. § 53.
128. *Иметь во чреве*: в синодальном переводе Быт. 16:4 об Агари сказано: и она зачала; в Септуагинте — и имела она во чреве (ἐν γαστρὶ εἶχεν).
- Гордыня*: ὄγκος; ср. § 96, где слово ὄγκος использовано в материальном смысле (масса).
129. *Души, которые носят плод мудро, рождают без труда*: текст испорчен; принята конъектура Вендланда (PCW) в соответствии с чтением издания Арнальдеса (PAPM).
- Двух племен мысли*: διττῶν διανοίας ἐθνῶν — то есть близнецов Иакова и Исава, двух родоначальников, потомство которых символизирует два направления человеческой мысли — к добру (Израиль) и ко злу (Едом). См. Быт. 25:23.
- Разделяет их природу*: ср. Leg. III 88–89; QG IV 157–159.
- Мудрости*: φρόνησις, ср. § 154.
- Бросающих и стреляющих из лука*: ср. Быт. 16:12 и 21:20 (об Измаиле, сыне Агари). Обмен ударами и выстрелами Филон связывает с софистическими спорами.
130. *Выбор*: по одним рукописям — *выбор*, αἵρεσις, по другим — *нахождение*, εὑρησις. В любом случае речь идет об активном, самостоятельном действии. *Вытесняют себялюбие, величайшее зло, совершенным благом — благочестием*: характерная для Филона оппозиция: φίλαυτος — φιλόθεος, *себялюбивый* — *боголюбивый*, ср. Fug. 81; Det. 32.
131. *Был некий из колена левиева... три месяца*: синодальный перевод: *некто из племени левиина пошел и взял себе жену из того же племени. Жена зачала и родила сына и, видя, что он очень красив, скрывала его три месяца*.
132. *Моисей, чистейший ум*: ср. Mut. 208.
- Прекрасный*: ἁγέσιος, ср. Mos. I 9.

Вдохновенной и богоносной премудрости: ср. Spec. I 65; Mos. I 210, 283.

Пророчества: Моисей неоднократно именуется пророком в Писании (Числ. 12:6–8; Втор. 18:15; 34:10).

Причастный по отцу и по матери: ἀμφιθαλής буквально означает человека, у которого живы и отец, и мать. Филон придает ему смысл *восходящий со стороны обоих родителей (к истине)*. Ср. такое же употребление этого слова в Prob. 10; Legat. 93.

133. *Исповедание веры:* ἐπάγγελμα.

Одного только Бога следует мне почитать: ср. Втор. 33:9, у Филона — Det. 62.

134. *Возвышаться над творением:* γένεσιν ὑπερύπτειν, ср. Исх. 32:26–27; Втор. 33:9. У Филона — Sacf. 120; Det. 62 и др.

Держаться Его: синодальный перевод: (дабы ты) *прилеплялся к Нему*. Аллюзия на Быт. 29:34, где объясняется имя *Левий* (léwī — как бы от lwh, *соединяться, прилепляться*).

Порукой мне речение: ср. Plant. 60–66.

137. *Когда дерутся двое мужей... душу за душу:* в этом месте перевод Септуагинты сильно отличается от масоретского текста (см. синодальный перевод). Комментарий к этому месту см. также в Spec. III 108–109.

138. *Совершенное является таковым не благодаря добродетели:* Филон переходит от общего закона к частному случаю с Агарью, которая не может вынашивать нечто истинно совершенное.

Самомнение (οἴησις) вместо скромности (ἀνυψία): то же противопоставление см. в Mos. II 96.

139. *Увидев, что имеет во чреве, стала она презирать меня:* в этой главе Филон продолжает обсуждение Быт. 16:4 и переходит к Быт. 16:5. Синодальный перевод этого места таков: (Он вошел к Агари, и она зачала.) *Увидев же, что зачала, она стала презирать госпожу свою. И сказала Сара Авраму: в обиде моей ты виновен; я отдала служанку мою в недра твои; а она, увидев, что зачала, стала презирать меня...* Этот перевод правильно передает смысл масоретского текста, но Филон имеет дело с Септуагинтой, где действительно субъектом при глаголе *видеть* (ἰδοῦσα) является Сара (во всяком случае, в Быт. 16:5).

140. *Знание превосходит искусство:* здесь Филон обращается к стоическим определениям понятий *знание*, ἐπιστήμη, и *искусство*, τέχνη, — см. ниже.

141. *Соединение восприятий:* определение явно стоического происхождения, о чем говорят термины *σύντημα*, *соединение*, и *κατάληψις*, *восприятие*. О его популярности свидетельствует Квинтилиан (II 17, 41).

Злые искусства: слово καχότηχια вообще означает *обман* или *уловка*, но здесь обыгрывается его этимологическое значение *дурное искусство*. Филон осуждает как *дурные искусства* магию (Spec. III 101), дивинацию (Spec. IV 48) и в особенности риторику (Somn. I 107; Mut. 150). Ср. Sext. Emp. Adv. Math. II 12; Quint. II 15, 2.

Не может быть поколеблено разумом: ср. SVF I 68 (Зенон); II 93, 117 (Хрисипп).

142. *Искусствами... искусниками... науками... учеными:* τέχραι... τεχνίται... ἐπιστήμαι... ἐπιστήμονες.

143. *Мысль делает это чище и яснее:* ср. Plat. Theaet. 184b–d; развитие этой темы у Филона — Post. 126.

Судит о природе предметов: о суде ума ср. Ebr. 176; Praem. 28–29.

144. *Так и наука есть искусство искусств:* добавление Вендланда (PCW). Не исключено, что пропуск был и больше, и было сказано что-то о геометрии и музыке. Эта дефиниция, возможно, здесь и не присутствовала, но в Ebr.

88 именно так определяется *премудрость, σοφία*. Макробий (Sat. I 24, 21) и Иоанн Дамаскин (PG XCIV 533b–c) приводят эти слова в качестве определения философии.

Философия же занимается всей природой вещей: об этом говорит Аристотель (Met. 982a и др.).

146. *Законы: δυνάμια*.

147. *Откуда у геометрии возьмутся такие определения*: определения взяты из «Начал» Евклида. Об этих геометрических категориях ср. у Филона еще Orif. 49, 102; Decal. 24–25; Mos. II 115.

На философе лежит вся забота об определениях: установлению определений придавали особенно большое значение стоики (Diog. Laert. VII 41–42).

148. *Грамматистикой: γραμματιστική* название происходит от слова *γραμματιστής*, обозначавшего учителя начальной школы, обучавшего чтению и письму.

Объяснение поэтов и писателей: учитель, занимавшийся с учениками толкованием текстов, назывался *γραμματικός*. Различение двух уровней грамматики см. также в Somn. I 205 и др. Ср. Sext. Emp. Adv. Math. I 44–45.

Частях речи: τὰ τοῦ λόγου μέρη. Филон привлекает стоическую классификацию (см. Diog. Laert. VII; у Филона ср. Agr. 136–141).

149. *Выражение эллиптическое: ἑλλiptὸς ἐν λόγῳ* — например, *γράφει, пишет*, подразумевающее *γράφει Σωκράτης, пишет Сократ*, которое является *полным выражением, πλήρως ἐν λόγῳ* (Diog. Laert. VII 63).

Вопросы разного рода: Филон употребляет здесь два слова, обозначающих *вопрос*: ἐρώτημα и πύσιμα. В стоической классификации первое обозначало такой вопрос, на который можно ответить знаком («да», «нет»), второе — такой, на который необходимо ответить словами (Diog. Laert. VII 66).

Приказ: προσητάχικόν — чтение по конъектуре Вендланда (PCW). В рукописях — *περιεχτικόν*, имеющее разные грамматические значения, которые, однако, плохо вписываются в контекст.

Просьба: ἀρετικόν — чтение по конъектуре Вендланда (PCW). В рукописях — разные чтения, ни одно из которых нельзя признать удовлетворительным.

Самодостаточных выражениях (αὐτοτελεῖς), утверждениях (ἀξιώματα) и сказуемых (κατηγορήματα): Филон называет разные виды высказываний или предложений, которые можно перевести лишь с известной степенью условности (ср. Diog. Laert. VII 63), но эти названия одновременно имеют философский смысл: абсолют, аксиома, предикат.

150. *Буквы полугласные... гласные... безгласные*: эта классификация, восходящая к Платону и Аристотелю (Plat. Crat. 424c; Arist. Poet. 20, 2–3, 1456b), была принята и у стоиков (Diog. Laert. VII 55–57). *Полугласными* буквами (στοιχεῖα) назывались сонорные, σ и буквы, включающие в себя σ (ζ, ξ, ψ). *Безгласные* — смычные согласные. Философское толкование этих трех видов «букв» у Филона см. в QG IV 117.

Воры: то есть грамматики.

151. *Госпожой, которая, собственно, и есть залог*: Филон обыгрывает связь между κύριος, господин, и хῖρος, залог, и в других местах (ср. Нег. 23; Somn. II 29).

154. *И то, и другое подходит под это слово*: греческое слово παιδίσκη, служанка, происходит от παῖς, букв. *ребенок*. Νήπιος, *неразумный*, — одновременно синоним παῖς.

155. *Образование должно пользоваться телесными органами и силами*: об этом говорилось в § 20 и 143.

156. *Благоугодно*: Филон заменяет *ἀρεστόν*, стоящее в тексте Септуагинты, на *εὐάρεστον*, как он делает это и в других местах (Mut. 42; ср. Spec. IV 131).
157. *Притеснение*: здесь начинается вторая часть трактата, посвященная теме притеснения — *вразумления* (*κακώσις* — *νουθεσία*). Эту тему Филон часто затрагивает и в других сочинениях (ср. QG III 25; Decal. 174; Conf. 171 и др.). Идея *благого наказания* заимствована из Священного Писания, преимущественно из Притчей Соломоновых, а также из Книг Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса, сына Сирахова (см. Притч. 19:18–20; 22:15 и др.; Прем. 11:10; 12:22; Сир. 30:1; ср. также апокрифические «Псалмы Соломона», 10:1–3; 13:8). Текст Притч (3:11–12) комментируется Филоном в § 177. Следует обратить внимание на то, что русские слова *притеснение* и *смирение*, которыми передается греческое *κακώσις*, недостаточно точно отражают этимологический смысл этого слова, происходящего от *κακός*, *дурной*, *злой*; Филону приходится доказывать, что благо может происходить и от зла.
158. *Покорными при помощи окрика и бича*: ср. Пс. 31:9; «Псалмы Соломона», 16:4; у Филона — Migr. 62; Agr. 109 и др.
159. *Увенчивают за безбожие*: ср. Agr. 111.
- Сочли себя серебряными и золотыми богами*: ср. Исх. 20:23.
- Об Истинном и действительно Сущем позабыли*: ср. Втор. 32:17.
160. *Совершенное благо — достославное* (*ἀοιδίμος*) *вразумление*: несколько странно, что здесь вразумление представляется результатом притеснения, тогда как выше (§ 157) эти два понятия были синонимами. Ср. Post. 121–123.
161. *Первого праздника*: речь идет о Пасхе, ср. Исх. 12:2.
- Хлебом притеснения*: в синодальном переводе: *хлебы бедствия*. Опресноки символизируют у Филона борьбу со страстями, ср. § 162 (*вздувание* и *вскипание*), поскольку в них отсутствуют дрожжи, вызывающие подобные процессы (брожение) в хлебе, который уподобляется душе человека. Ср. QE I 15; также Spec. I 293–294 и др.
- Вразумляющий труд*: *πόνος*, *ὁ σφρονιστής*. Греческое слово *πόνος* означает именно *тяжелый труд*, *труд, связанный со страданием* (ср. рус. *страда*). Это позволяет Филону связывать друг с другом *κακώσις* и *πόνος*. Ср. Post. 154–158; также Det. 9–10; Migr. 222 и др.
162. *Есть опресноки с горьким*: в синодальном переводе: *с пресным хлебом и с горькими (травами) пусть съедят его (мясо)*.
- Отучиться от страстей горько*: ср. Migr. 151.
- Для любящей борьбу мысли это и есть радость и праздник*: ср. Sacr. 111.
163. *Происходит в месте, названном «Горечь»*: комментарий к тому же эпизоду Книги Исхода см. в Post. 154–157; Migr. 36–37.
- Египетских страстей*: см. § 20 и комм.
- Мерфа*: еврейское слово *מֶרְפָּא*, *Мерфа*, означает как нарицательное *горечь*.
164. *Отказывающиеся от борьбы*: символика отказа от борьбы часто встречается у Филона — ср. Sobr. 7; Det. 32; Agr. 120 и др.
166. *Любовь к Прекрасному*: ср. такой же переход от темы *трудолюбия* к *любви к Прекрасному* в Post. 156–157.
167. *Хлеб притеснения*: см. § 161–162.
- Установлениями образования*: ср. Sacr. 41.
168. *Хлебами предложения*: Исх. 25:23–24 и 30.
169. *Трудно посвящать сладость телесных наслаждений*: ср. Spec. I 291.
- Рыхлое и пористое набухание*: *ἀραιὰ καὶ καίηαι ἐπάρεσις*, что одновременно означает: *пустая и тщеславная кичливость*.

170. *Слово-Пророк, именуемый Моисеем*: ср. § 132. О Моисее как посреднике-логосе Филон говорит в Migr. 23; ср. также Leg. III 43; Migr. 122, 151.
Смирить... смиряя: καχῶν; то же в § 172.
- Помни весь путь... из уст Божиих*: Филон несколько сокращает цитату.
171. *Злодей... зло*: κακῶτης... κακία.
Огорчения земли: распространенный греческий оборот (ср. рус. как его земля носит?), см. Soph. El. 1240; Plat. Apol. 28d; Theaet. 176d.
- Адама и Каина*: по смыслу Быт. 3:23–24 Господь изгоняет из Рая Адама и Еву. Однако для Филона важнее точный текст Писания. В указанном месте Книги Бытия Ева не названа, зато в Быт. 4:14 Каин говорит: *Ты теперь съелашь меня с лица земли*. Таким образом, Филон имеет основания говорить, что именно Адама и Каина изгоняет Господь (Септуагинта в обоих случаях использует глагол ἐκβάλλω).
172. *Аллегорий*: ὑπόνοια. Филон использует слова ἀλληγορία и ὑπόνοια равнозначно (ср. Orif. 157; Praem. 65).
- Томил голодом*: Филон заменяет здесь глагол λιμαρχονέω, использованный в Септуагинте (и в цитате в § 170), описательным оборотом λιμῶ παρέβαλεν.
174. *Множество людей, толпа, думает*: Филон в полной мере использует то обстоятельство, что сам текст Втор. 8:3 носит характер аллегорического толкования — ср., помимо этого места, Leg. III 173; Fug. 138.
- Никогда не вкушали пищи премудрости, питающей всех*: ср. Прем. 16:26, также 16:20.
175. *Неразумному Исаву*: мудрец, по Филону, свободен, тогда как для неразумного наилучшее состояние — это рабство, ибо, пребывая в нем, он в наибольшей степени защищен от совершения греха и легче всего наставляется на путь праведности (ср. Sobr. 69; Proeb. 57 и др.).
177. *Соломоном*: имя Саломон, ḫalōtō, традиционно связывается со словом мир, šalōt.
- И бичует всякого, кого принимает как сына*: в синодальном переводе (в соответствии с масоретским текстом) концовка читается иначе: *и благоволит к тому, как отец к сыну своему*.
- Близость и родство с Богом*: место не вполне ясное. Принята конъектура Менджи: ὁμολογία καὶ συγγένεια (вставлено καί). Ср. Decal. 134; Virg. 79.
- Что ближе сыну, чем его отец, а отцу — чем его сын*: ср. этот комментарий с новозаветным толкованием того же места: Евр. 12:7–8.
178. *Если же притесните их злобою*: κακίᾳ κακώσῃτε; в синодальном переводе: *если же ты притеснишь их* (без плеоназма).
- Без добавления*: о плеонастическом обороте см. § 73 и комм.

БИБЛИОГРАФИЯ¹

Издания Филона

PCW – Philonis Alexandrini opera quae supersunt / Edd. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter. Vol. I–VI. B., 1896–1915.

PCH – Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung / Ed. L. Cohn, I. Heinemann et al., Vol. I–VII. Breslau; B., 1909–64.

PLCL – Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes). By F. H. Colson, G. H. Whittaker (and R. Marcus). Vol. I–XII, Loeb Classical Library. L., 1929–62.

APRM – Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert. P., 1961–92.

Переводы Филона на русский язык

О жизни созерцательной. Пер. Н. П. Смирнова // Смирнов Н. П. «Терапевты» и сочинение Филона «О жизни созерцательной». Киев, 1909. Приложение, с. 1–31.

Против Флакка. Пер. О. Л. Левинской // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю; Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М., 1994. С. 16–50.

О посольстве к Гаю. Пер. О. Л. Левинской // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю; Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М., 1994. С. 51–112.

Библиография по Филону

Goodhart H. L., Goodenough E. R. A General Bibliography of Philo Judaeus // Goodenough E. R. The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory. New Haven, 1938 (repr. Hildesheim, 1967). P. 125–321.

Radice R., Runia D. T. Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography, 1937–1986 // Supplements to Vigiliae Christianae, 8. Leiden, 1988.

Библиография за последующие годы публикуется в *Studia Philonica*.

Книги и статьи, упомянутые в настоящем издании

Arnaldez R. Introduction générale // Les Oeuvres de Philon d' Alexandrie. Publiée par R. Arnaldez. Vol. I. P., 1961.

Arnim H. von. Quellenstudien zu Philon von Alexandria. B., 1888.

Baer R. C. Philo's Use of the Categories Male and Female. Leiden, 1970.

Berchman R. M. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition // Brown Judaic Studies 69 (1984).

Billings T. H. The Platonism of Philo Judaeus. Chicago, 1919.

Borgen P. Philo of Alexandria, an Exegete for His Time. Leiden; NY; Köln, 1997.

Bréhier E. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. P., 1908 (repr. 1950).

1. Указатели составлены Д. Торшиловым. Издатели благодарят А. Лявданского за работу с имеющимися в книге древнееврейскими словами.

- Burkert W. Zur Geistgeschichtlichen Einordnung einiger *Pseudopythagorica* // *Entretiens sur l'antiquité classique*. 1971. XVIII. Pseudepigrapha I.
- Cazeaux J. Philon d'Alexandrie, l'exégète // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 21, 1, 1984.
- Chadwick H. Philo and the Beginnings of Christian Thought // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1970.
- Courcelle P. «Connais-toi même» de Socrate à Saint Bernard. P., 1975.
- Daumas F. Introduction // *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. T. 29.
- Dillon J. The Middle Platonists (80 BC to AD 220). Ithaca, N. Y., 1977.
- Idem. Preface // *Philo of Alexandria. The Contemplative Life, The Giants and Selection*. Translation and Introduction by D. Winston, Preface by J. Dillon (The Classics of Western Spirituality). NY, Ramesy, Toronto, 1981.
- Idem. Review of Clara Kraus Reggiani and Robert Radice, *Filone di Alessandria: La Filosofia Mosaica (La Creazione del Mondo secondo Mose); (Le Allegorie delle Leggi)* // *SPhA* 2 (1990).
- Idem. Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with Greek Philosophy // *SPhA* 7 (1995).
- Dodds E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965.
- Idem. The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic *One* // *CQ* 22 (1928).
- Dumont J. P. Le scepticisme et le phénomène. P., 1972.
- Dörrie H. Präpositionen und Metaphysik: Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen // *Museum Helveticum*, 26 (1969).
- Düring I. Aristotle on Ultimate Principles from *Nature and Reality*. The *Protrepticus* fr. 13 // *Aristotle and Plato in the mid-Fourth Century*. Göteborg, 1960.
- Ernesti J. C. *Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae*. Lips., 1795.
- Festugière A.-J. Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. II. Le Dieu cosmique. P., 1949 (repr. 1986). Vol. IV. Le Dieu inconnu et la gnose. P., 1954 (repr. 1986).
- Frazer D. M. Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972.
- Frede M. Chaeremon der Stoiker // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 3. B., 1989.
- Früchtel U. Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Leiden, 1968.
- Goodenough E. R. *By Light Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven; L., 1935; Amsterdam, 1969².
- Goulet R. La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un Commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque. P., 1987.
- Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period. Cambridge, 1975.
- Hay D. M. Philo's References to other Allegorists // *SPhA* 6 (1979–80).
- Hengel M. Judentum und Hellenismus. Tübingen, 1973.
- Horst van der, P. W. Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher // *EPRO* 101. Leiden, 1984.
- Kerferd G. B. Two Problems Concerning Impulses // *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*. New Brunswick; L., 1983.
- Kucharski P. Etude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade. P., 1952.
- Leisegang H. Philon // *RE* XLI.
- Leopold J. Allegorical Terms in the Greek Tradition and Philo // Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on the *De Gigantibus*

- and *Quod Deus sit immutabilis* // Brown Judaic Studies 25. Chico (Cal.), 1983. P. 163–170.
- Lilla S. R. C. Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971.
- Long A. A. Hellenistic Philosophy. L., 1974.
- Long A. A., Sedley D. N. The Hellenistic Philosophers. Vol. I. Cambr., 1987.
- Mack B. L. Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II 21, 1 (1984). P. 554–586.
- Merlan P. Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1967.
- Milgrom J. On the Origins of Philo's Doctrine of Conscience // SPh 3 (1974–75).
- Morau P. Der Aristotelismus bei den Griechen. Vol. II. Von Andronicus bis Alexander von Aphrodisias. B.; NY, 1984.
- Morris J. The Jewish Philosopher Philo // Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC – AD 135). Rev. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman. Edinburgh, 1973–87. Vol. III.
- Nikiprowetzky V. La doctrine de l'*elenchos* chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse // Philon d'Alexandrie. Colloques Nationaux du CNRS. P., 1967.
- Idem.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Thèse présentée devant la faculté des lettres et sciences humaines de P., le 26 juin 1970. Univ. de Lille, 1974 (Leiden, 1977²).
- Olerud A. L'idée de macrocosmos et microcosmos dans le Timée de Platon. Uppsala, 1951.
- Pembroke S. G. Oikeiosis // Problems in Stoicism / Ed. by A. A. Long. L., 1971.
- Pfeiffer R. History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford, 1968.
- Radice R. Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria. Milano, 1989.
- Reinach Th. La musique grecque. P., 1926.
- Riedweg Ch. Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen *Hieros Logos*. Tübingen, 1993.
- Idem.* Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. B., 1987.
- Rist J. M. Epicurus. Cambr., 1972.
- Idem.* Plotinus. The Road to Reality. Cambr., 1967.
- Idem.* Stoic philosophy. Cambr., 1969.
- Rolke K.-H. Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern. Hildesheim, 1975.
- Runia D. T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden, 1986.
- Idem.* Philo Alexandrian and Jew. Exegesis and Philosophy // Studies on Philo of Alexandria. Great Yarmouth; Norfolk, 1990. P. 1–18.
- Idem.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen; Minneapolis, 1993.
- Idem.* Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited // SPhA 5 (1993). P. 113–140.
- Idem.* Redrawing the Map of Early Middle Platonism; Some Comments on the Philonic Evidence // Mélanges Nikiprowetzky. 1986. P. 104.
- Schofield M. The Stoic Idea of the City. Cambr., 1991.
- Solmsen F. Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves // Museum Helveticum, XVIII (1961). S. 150–197.
- Sterling G. E. Platonizing Mozes; Philo and Middle Platonism // SPhA 5 (1993).

- Tarrant H. The Date of Anon. in *Theaetetus* // CQ 33 (1983). P. 173–178.
- Theiler W. Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus // Untersuchungen zur Antiken Literatur. B., 1970. S. 484–501 (= Parusia. Festgabe für I. Hirschberger. Frankfurt, 1965. S. 199–218).
- Idem. Die Vorbereitung des Neuplatonismus. B., 1938.
- Tobin Th. The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983.
- Idem. Was Philo a Middle Platonist? Some Suggestions // SPhA 5 (1993). P. 147–150.
- Walter N. Der Thorausleger Aristobulos. B., 1964.
- Waszink J. H. Porphyrios und Numenius // Entretiens sur l'antiquité classique, 12. Genève, 1966. S. 35 ff.
- Wehrli F. Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers in Altertum. Borna; Leipzig; Noske, 1928.
- Wendland P. Philos Schrift Über die Vorsehung 78 // Philologus 57 (1898).
- Whittaker J. Moses Atticizing // Phoenix 21 (1967). P. 196–201.
- Idem. Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II 36, 1, 1987. P. 115 ff.
- Winston D. Philo's Ethical Theory // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II 21, 1, 1984. P. 372 sqq.
- Idem. Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985.
- Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on the *De Gigantibus* and *Quod Deus sit immutabilis* // Brown Judaic Studies 25. Chico (Cal.), 1983.
- Witt R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Cambr., 1937 (repr. Amsterdam, 1971). P. 123;
- Wolfson H. A. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambr., 1947. Vol. I. P. 93–115. Vol. II. P. 439–60.
- Zeller E. Philosophie der Griechen. Vol. III. Leipzig, 1923².
- Жмудь Л. Я. Орфический папирус из Дервени // ВДИ 1983, № 2.
- Левинская О. Л. О терапевтах и философской традиции рассуждения in utramque partem // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991.
- Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
- Фрагменты ранних греческих философов. Изд. подг. А. В. Лебедев. Ч. I. М., 1989.
- Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.

Библиографические сокращения

- PCW, PCH, PLCL, PAPM – издания Филона (см. выше)
- CQ Classical Quarterly. Oxford.
- DK Die Fragmente der Vorsokratiker / Ed. H. Diels, W. Kranz. B., 1952⁶.
- DG Doxographi Graeci / Ed. H. Diels. B., 1879 (repr. 1965).
- EPRO Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain. Leiden, 1962–
- FPsG Fragmenta Pseudepigrapha Graeca / Ed. A. M. Denis. Leiden, 1970.
- LSJ A Greek-English Lexicon / Ed. by H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones.
- PG Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J. P. Migne. Vol. I–CLXII. P., 1857–1912.
- RE Pauly A., Wissowa G., Kroll W. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1893–

- SPh *Studia Philonica*
 SPhA *The Studia Philonica Annual*
 SVF *Stoicorum veterum fragmenta* / Ed. J. von Arnim. Vol. I–IV. Leipzig, 1903–1905 (repr. Stuttgart, 1968).
 TDNT *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Grand Rapids 1964–76)
 Usener *Epicurea* / Ed. H. Usener. Leipzig, 1887 (repr. Stuttgart, 1966).
 ВДИ *Вестник древней истории*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Указатели составлены для *русского* Филона в том виде и объеме, в котором он содержится в настоящем томе. Курсивом выделены слова, принадлежащие переводчику соответствующего трактата. Цитаты из Библии (ссылки см. в основном тексте) заключены в угловые кавычки, «...», а филоновские толкования библейских имен — в кавычки другого рисунка „...“.

ААРОН — *внешнее слово, брат рассудка* Моисея (Det. 126); его избранием Бог явит и доведет до совершенства все виды изложения; ведь Он обыкновенно называет его «уста́ми», «излагающим» и «про́роком» (Det. 39). С мыслями должно встречаться не любое слово, а только совершенный Аарон, причем не с любыми мыслями, а только с мыслями совершеннейшего Моисея (Det. 132); встречая Моисея, Аарон «радуется в себе», ибо неподложная и неподдельная радость обнаруживается лишь в благах души (Det. 135 sqq.).

Беря себе жену, Аарон соединяется с благом, которое ему приличествует (Post. 75–76).

АВЕЛЬ — родился от Адама и Евы (Cher. 40; Sacr. 1); в противоположность Каину олицетворяет точку зрения, которая следует за Богом как за своим творцом; его имя толкуется как «все возводящий к Богу» (Sacr. 2, 5); он — боголюбие и согласие с Первопричиной (Sacr. 3); «Авелем» зовется святость, которая есть совершенное благо (Sacr. 10).

Его занятие — «пастырь овец» — упомянуто Законодателем ранее, чем занятие Каина (Sacr. 11), ибо порок старше добродетели, но в значимости и достоинстве уступает ей (Sacr. 14); с его пастушеством согласно и то, что «мерзость для египтян (см. о Египте ниже) всякий пастух овец» (Sacr. 51).

Его жертвы Богу были одушевленными, а не лишенными души (как у брата), первыми по рождению, а не поздними, крепкими и тучными, а не хилыми (Sacr. 88), и этим первородным даром он исполнил данный только впоследствии священный завет о принесении Господу первенцев мужеского пола (Sacr. 89); наконец, он жертвует не только от первородных стада своего, но и от тука их, показывая тем самым, что Богу должно отдавать все веселье, все богатство души, все, чем дорожит она и чему радуется (Sacr. 136).

Зовя Авеля в поле, Каин желал вызвать его на спор и с помощью правдоподобных и убедительных софизмов сделать своей добычей (Det. 1), ведь Абель — это учение, любящее Бога, а Каин — учение, любящее себя (Det. 32, 103; Post. 38). Абель не изучал искусство речей и знает прекрасное лишь благодаря рассудку, и ему следовало, отыскав предлог, не приходить на поле и пренебречь вызовом неприятеля (Det. 37); для такого как он лучше легкодостижимая награда безопасности, чем поражение на софистическом соревновании (Det. 42); спасительная добродетель осмотрительности советует ему оставаться дома (Det. 45).

Тем не менее слова «восстал Каин на Авеля и убил его» при тщательном рассмотрении означают, что сам Каин уничтожен самим собой (Det. 47), а Абель уничтожен лишь в рассудке безумца, но живет в Боге счастливой жизнью (Det. 48). Бог спрашивал Каина: «Где Абель, брат твой» (Det. 57), — и тот ответил, что «не страж ему», полагая, что уничтожил его (Det. 68), хотя уничтожил лишь нечто, соименное Авелю, — вид, часть, отображенный отпечаток, не первообраз, не род, не идею (Det. 78).

Вместо убитого Авеля Бог *«п о д н я л другое семя»*, Сифа (Post. 10, 124), ибо ни одно из божественных семян не падает на землю, но все они направляются вверх (Post. 170); таким образом Авель, связанный с несотворенным, оставив все, что является смертным, уходит к лучшему бытию, а Сиф, семя человеческой добродетели, никогда человеческий род не покинет (Post. 172 sq.).

АВРААМ — пока его зовут Аврам, он — *отец надземный, еще приверженный воздушной философии происходящего в воздухе и надземной — существующего в небе* (Cher. 4); когда же Аврам, исследователь природы, становится мудрецом и человеком, преданным Богу, он переименовывается в Авраама, что переводится как *«избранный отец звука»* — ведь произнесенное слово (разум) звучит, а отец слова — избранный ум праведного (Cher. 7). Авраам — имя тому, кто стремится достичь мудрости (Cher. 45), а Авраам и Сарра — *мудрец и мудрость* (Cher. 10).

Его странствие из Халдейской земли ведет *от рожденного к Нерожденному и от мира к Создателю мира* (Congr. 48); начиная все мерить по Богу и ничего не оставлять возникшему, он получает *«огонь и нож»*, потому что старается отсечь и сжечь все смертное, чтобы подняться к Богу (Cher. 31). Авраам оставил *«землю, род и отчий дом»*, т. е. тело, чувства и речь, и тогда ему *«явился Бог»*, как всякому, ускользнувшему от смертного и нашедшему прибежище в бестелесной душе (Det. 159); и пускай, придя на место, указанное ему Богом, Авраам все равно видит его издалека, — ведь Бог *отережает все, будучи неподвижным* (Post. 17 sqq.), — все равно, покинув все бренное, он *«приложился к народу своему»*, то есть стал вкушать плоды нетленного и уподобился ангелам (Sacg. 5); мудрец, он *сокрушил союз царей-язычников, т. е. пороков и страстей* (Conf. 26), и, *восстав от мертвой жизни и тщеты*, вполне справедливо заявил жителям Хеврона, *стражам мертвых и управляющим смертных*, что он у них *«пришлец и поселенец»* (Conf. 79). Авраам-победитель воздает Богу в благодарность за победу (Congr. 93) *«десятую часть из всего»*, то есть из всего, что относится к чувствам, — *лучшие чувства, из всего, что относится к речи, — лучшие слова, а из всего, что относится к уму, — лучшие мысли* (Congr. 99).

«Н а п р о т и в Господа» Авраам стоял ради усвоения (а не как Каин — Cher. 18), а *«перед лицом Господа»* он стоял в том смысле, что у действительно неизменной души есть доступ к неизменному Богу, и она стоит поистине рядом с Божественной силой (Post. 27).

Еще будучи Аврамом, он берет в жену Сару и таким образом *соединяется с благом, которое ему причисляет* (Post. 75 sq.); впрочем, всех добродетельных, и его в том числе, *Законодатель не выводит познающих жен* (Cher. 40). Он похоронен вместе с ней, своей добродетелью, в Хевроне (Post. 62).

Сара посылает его к Агари (Congr. 1), что означает *соитие ума с добродетелью — ума, желающего иметь от нее детей* (Congr. 12); ведь Авраам есть *ревностно стремящийся к науке и знанию*, и хотя его жена — Сара-добродетель, но ему нужна и наложница Агарь, т. е. *весь круг предварительного обучения* (Congr. 23), потому что *научающая добродетель нуждается во множестве наук, родных ей по разуму и неродных постальку, поскольку они относятся к кругу подготовительных знаний* (Congr. 35). Сара дает ему Агарь, ибо *добродетель — кроткая, щедрая и доброжелательная, готовая всеми способами помогать тем, кто способен к восприимчивости — и через саму себя, и через других* (Congr. 71). Аврам повиновался Саре, ибо нужно, чтобы ученик повиновался приказаниям добродетели (Congr. 63), причем *«послушался»* именно *«г о л о с а Сары»*, как и подобает ученику (Congr. 68). Агарь дана ему только через десять лет

после прихода в Ханаан, потому что душе требуется время для взросления (Congr. 81).

Повторное сообщение, что Сарра — его жена, не является бессмысленным повторением (Congr. 73); ведь и вообще *Священное Писание любит Авраама за верность* и подчеркивает, что Сарра и во время связи с Агарью оставалась его женой (Congr. 78). Когда Бог спрашивает Авраама-мудреца, «где его добродетель», Он, конечно, имеет в виду Сарру, и ответ Авраама «здесь, в шатре» означает в душе (Det. 59). Но даже добродетель не может быть полезной одна, без божественного попечения (Det. 60—61), которое через нее дарует мудрецу радость, порождение мудрости, т. е. Исаака (Det. 124). Три меры муки, которые Авраам велел тогда замесить Сарре, это *Господь, сопровождаемый двумя высшими своими силами — властью и благостью, — предстающий душе в трех образах, из которых каждый неизмерим, но всему является мерой* (Sacr. 59). Божественные силы, побыв сожителями и сопраздниками боголюбивых душ, оставляют в них семя родового счастья, т. е. дарят Исаака (Cher. 106), и именно ему, а не чадам наложниц, Авраам отдал все имущество, потому что истинным богатством — совершенными добродетелями — может владеть лишь совершенный и благородный, а средства к повседневной жизни могут иметь и далекие от совершенства, усвоившие лишь школьную науку (Sacr. 43).

Бог обещает дать потомкам Авраама землю десяти уничтоженных народов, считая справедливым пользоваться десяткою и для хвалы, и для порицания, и для награды, и для наказания (Congr. 119). Семь поколений между Авраамом и Моисеем тоже имеют символическое значение (Post. 173; ср. также называемые Авраамом символические числа, которые могли бы спасти Содом — Sacr. 122, Congr. 109), а высшая точка мудрости, достигнутая Авраамом, становится первым изучаемым предметом в занятиях Моисея (Post. 174).

АГАРЬ — среднее и высшее образование, выступающее в кругу общих дисциплин, и ее мы видим дважды уходящей от Сарры, властвующей добродетели, но обращающейся на прежний путь один раз (Cher. 3), потому что в первый раз добродетель еще бессильна обладать родовыми и нетленными вершинами и все еще держится за частичное и видовое, и в таких условиях среднему оказывается предпочтение перед высшим (Cher. 6), а во второй — она уже станет родовой и нетленной и родит Исаака, и тогда названные именем Агари предварительные дисциплины будут изгнаны (Cher. 8).

Имя Агарь значит „гостящая“ (παροίκησις), и она вместе с Хеттурой правит далекими от совершенства, усвоившими лишь школьную науку (Sacr. 43). Колодец и мех, который Агарь наполняет водой и поит отрока, означают, что несовершенно образование, дойдя до глубин знания, которое названо колодцем, зачерпнет в свою душу, как в сосуд, тех учений и умопостроений, которые оно ищет, и считает правильным кормить ребенка тем, чем само было вскормлено (Post. 130); в отличие от Ревекки она приносит к колодцу именно мех, а не кувшин, потому что та, которая входит в круг приверженцев школьного образования, нуждается как бы в неких телесных сосудах чувственного восприятия — глазах, ушах — для усвоения плодов науки (Post. 137).

Сара-добродетель посылает к ней Авраама (Congr. 1), ибо добродетели нуждаются в качестве вступления грамматика, геометрия, астрономия, риторика, музыка, всякое другое разумное познание, символ которых — служанка Сары, Агарь (Congr. 11). Она — египтянка, потому что необходимо, чтобы тот, кто переходит к изучению общих наук, присоединился к земляному и египетскому телу

и стал пользоваться чувствами, чтобы раскрылось все, что можно ощутить (Congr. 20). Среднее образование есть как бы „пришелец“ (παροικος), потому что пришелец равен гражданам (т. е. мудрости и добродетели) в том, что он живет в городе, а чужеземцам — в том, что не живет там постоянно (Congr. 22 sq.). Сожительство с Агарью, т. е. приобретение предварительных знаний, весьма необходимо (Congr. 24), но Сара все равно остается настоящей женой Авраама (Congr. 71), женой по закону и духу, а Агарь — только по необходимости и по требованию времени (Congr. 73). Сарра дает Аврааму Агарь только через десять лет после прихода в землю Ханаанскую (Congr. 81), потому что только по достижении совершенного числа лет — десяти — мы приходим к желанной получить законное образование, могущее принести пользу (Congr. 88), иначе говоря, потому что, став разумными, мы не можем устремиться к общему образованию тотчас же, поскольку мысль еще студениста, но лишь когда окрепнет наше понимание и соображение (Congr. 121). Про Авраама сказано «*вошел к Агари*», ибо ученику следует входить к наставнице-премудрости (Congr. 122). Понесенный Агарью плод замечает вовсе не сама Агарь, но Сарра, потому что средние искусства, если они и видят то, чем чреватые сами, то все же весьма неясно; знания же созерцают их прозорливо и очень ясно (Congr. 139 sq.). Притеснение Агари Сарой не нужно представлять себе подобно тому, что случается у ревнивых женщин, — ведь не о женщинах идет речь, но о мыслях, одна из которых упражняется в предварительных науках, а другая стремится к победе в борьбе за добродетель (Congr. 180).

АДА — беря ее в жены, Ламех выбирает величайшее зло (Post. 75); ее имя значит „свидетельство“, потому что, согласно превратным представлениям Ламеха, хорошо, когда мысль засвидетельствована во всех частностях (Post. 79, 80), или, проще, потому что Ада свидетельствует об [успехе в] негодных делах (Post. 83); ее потомство рассматривается вплоть до Post. 112.

АДАМ — Бог привел к нему всех животных для наречения имен, потому что сознавал, что разумную природу в смертном он сделал самодвижущейся, и испытывал, как наставник ученика, приводя в движение его внутренний навык и заставляя проявить свойственные ему умения (Opif. 149).

За грехопадение («Адам стал как один из Нас» — Conf. 169) Бог не «выслал» его из рая на время, как того, кто еще не властно захвачен пороком, но «изгнал» навсегда (Cher. 1 sqq.), — ведь Адам теперь есть ум, заболевший неисцелимой болезнью (Cher. 10). Адама изгоняет Бог, а Каин уходит добровольно: это оба вида морального падения: сознательное и невольное (Post. 10). Оба они — огорчения земли (Congr. 171).

Он «познал Еву» (а добродетельных Законодатель не выводит познающими жен), и та родила Каина и Авеля (Cher. 40); это значит, что Адам, находящийся в нас разум, встретив ощущение (Еву), которым, как ему кажется, живет все одушевленное (Быт. 3:20), сближается с ним, а оно как бы залучает в сеть и начинает рожать и производит на свет величайшее из душевных зол — мнение (Cher. 57). Впоследствии Ева родила ему еще Сифа (Cher. 54; Post. 124); были у них и дочери (Post. 34).

АЗИЯ — покорена Александром (Cher. 63).

АЛЕКСАНДР — был легкомыслен и хвастлив, хоть и покорил Европу и Азию (Cher. 63).

АЛОАДЫ — были подобны безумцам, строившим вавилонскую башню (Conf. 4).

АМАЛИК — его низкое происхождение соответствует неблагородству души (Congr. 54); он есть безрассудный и неумеренный порыв страсти, а его имя означает

- «народ лижущий», ибо страсть подобна огню — вскипает, лижет и уничтожает все на своем пути (Congr. 55).
- АМИНАДАВ — тесть Аарона (Post. 76).
- АХИМАН — жил в Хевроне, куда пришли соглядатаи израильтян (Post. 60); его имя значит *„брат мой“*, ибо души, любящие тело, неизбежно будут считать тело братом (Post. 61).
- ВААЛ-ФЕГОР — отпрыск Мадиятянки, кожаный, т. е. плотский, нарост (Conf. 55).
- ВАВИЛОН — *„Смешение“*, потому что там Бог смешал языки (Conf. 1).
- ВАЛААМ — *легкомысленный народ*, выведенный безоружным, [то есть] *дезертиром*, ибо он знает о войне, которую душе надлежит вести за знание. Его ослица означает неразумный жизненный выбор (Cher. 32 sq.). Он, *софист* и *безрассудная толпа* противоборствующих мнений, не в силах причинить вред добродетельному (Det. 71). Он *птицегадатель* и *вещун*, который разводит пустые разговоры вокруг своих туманных догадок, и его имя значит *„пустой“* (Conf. 159).
- ВАЛАК — *„безумец“*, ибо крайнее безумие — надеяться обмануть Сущее (Conf. 65).
- ВАЛЛА — *„глотание“*, т. е. пища и питье, с которой Иаков-борец вынужден иметь сношение (Congr. 29 sq.); ведь он в ней нуждается как в рабыне и наложнице... потому что среднее всегда есть основание лучшего (Congr. 33).
- ВАФУЛЬ — отец Ревекки и Лавана (Post. 76).
- ВЕФИЛЬ — город в Палестине (Conf. 74).
- ГАИДАД — сын Еноха; имя значит *„стадо“*, потому что *неразумные способности собираются в стадо* (Post. 66); отец Мехиаела (Post. 69).
- ГАЛААД — сын Махира (Congr. 43).
- ГЕДЕОН — значит *„шайка разбойников“*; он — *морской разбойник*, извечный и пылкий недруг беззакония, разрушающий укрепление из убедительных доводов, цель которого — *отвернуть и отклонить разум от воздания почестей Богу* (Conf. 129 sq.); он *„возвратится в мифе“* и *„разрушит башню сию“*, потому что именно мир, т. е. *устойчивость и спокойствие мысли*, порождаемые *благочестием*, ниспровергают любые доводы, воздвигаемые нечестием (Conf. 132).
- ГЕСТИЯ — так названа древними земля (sic), *середина мира* и *единственная незлыбемо стоящая* (т. е. от ἵστημι, *стоять*) часть космоса (Cher. 25 sq.).
- ГИППОКРАТ — *говорит, что возрастов семь, и что они измеряются седмицами* (Orif. 105).
- ГОМЕР — *великий и досточтимый поэт*, правда, названный так от лица *нечестивцев* (Conf. 4).
- ДАВИД — его *«сыновьями»* названы те, кто достиг зрелости через много поколений после него и прожил *безупречную жизнь*, потому что речь идет не о рождении бранных тел, но о рождении душ (Conf. 149).
- ДЕМЕТРА — ее именем назвали землю (Orif. 133).
- ДОТАН — туда ушли братья Иосифа (Det. 5), ибо «Дотан» значит *„достаточное отрешение“*, потому что не средним образом, но в совершенстве научились они оставлению и отрешению от всего не содействующего добродетели (Det. 28).
- ЕВА — ее имя указывает на ощущение, которое Бог дал уму-Адаму («вылепил из ребра» — Post. 33), когда захотел наделить его способностью постигать не только бестелесное, но и твердые тела, и оно, как только возникло, через каждую свою частицу, словно через некие глазки, стало вливать в ум весь [окружающий] свет и, рассеяв малу, позволило ему увидеть природу тел отчетливо и предельно ясно (Cher. 60 sq.). Адам «познал ее», и она родила Каина и Авеля (Cher. 40); это значит, что ощущение, которым, как кажется находящемуся в нас разуму, живет все одушевленное, как бы залучает его в сеть... беременеет и

производит на свет величайшее из душевных зол — мнение (Cher. 57). Потом она родила еще Сифа (Cher. 54; Post. 124).

ЕВРОПА — покорена Александром (Cher. 63).

ЕГИПЕТ — чувственное тело, и туда отправляются сыновья Иакова (Sacr. 48).

Из Египта грозит нам буря страстей (Det. 95). Чувство, самая телесная часть души, коренится в сосуде целой души, а сосуд души символически называется Египет (Congr. 21). Египет почитает быков, баранов и козлов, конечно, ошибочно (Post. 165).

«Новый царь» Египта — это самое свежее и молодое из чувственных благ; он «не знал» даже Иосифа, т. е. даже пестрой тщеты жизни, и собрался погубить не только совершенства, но даже подступы к ним, и не только способность ясно видеть, которую дает нам зрение, но и способность научиться, которую дает нам слух (Conf. 71 sq.). Иначе «царь Египта», то есть тела, — богопротивный ум (Conf. 88). Египет, поклоняющийся богопротивному разуму и вручивший ему знаки царской власти, наказан Господом десятью бичами и десятью казнями (Congr. 118).

«Мерзость для египтян всякий пастух овец» значит, что чувственные люди питают отвращение к кормчему и вождю прекрасного — к направляющему разуму, а «отвратительно Египту жертвоприношение наше Господу» — что добродетели, которые и есть самое достойное и безупречное жертвоприношение, глумятся внушая отвращение (Sacr. 51). «Испекли они из теста, которое вынесли из Египта, пресные лепешки» значит покорили необузданную звериную страсть мягчительным разумом, как размягчают пищу (Sacr. 62). Цоан, город египетский, построен позже Хеврона (Post. 60), потому что Хеврон — сокровищница, хранящая памятники знания и мудрости, — предшествует и Цоану, и всему Египту (Post. 62). То, что собранный Иосифом в Египте хлеб невозможно было считать, «ибо не стало счета», значит, что пища, поддерживающая тело и египетские страсти, вообще недостойна того, чтобы быть сосчитанной (Post. 96). Исаак — единственный бестрастный вид внутри становления, ведь ему был оракул «не ходить в Египет» (Det. 46, Conf. 81).

Бог говорит «Я пойду с тобою в Египет, Я и выведу тебя обратно», а не «ты со Мною», потому что Ему свойственны покой и неподвижность, а творению — перемещение (Post. 29). Око души, Израиль, опутано телесными тенетами Египта и выполняет мучительные распоряжения — тяжелым, изнурительным трудом изготавливает кирпичи и все землеподобное (Conf. 92). Моисей сначала находит предлог, чтобы избежать находящихся в теле, Египте, софистов, которых он называет колдунами (Det. 38); он пойдет в Египет и вступит в борьбу с его софистами не прежде, чем достигнет вершины, упражняясь во внешнем слове, т. е. не прежде избрания Аарона (Det. 39). Бог «поразил всех первенцев в земле Египетской» (Sacr. 118), потому что, когда душа обратилась к Египетскому богу, то есть телу, и благоговела перед ним, как перед золотом, тогда, не дожидаясь призывов, поднялись с оружием в руках все священные мысли, т. е. левиты (Sacr. 130), и эта гибель главенствующих частей слепой страсти будет вечно повторяться в душе (Sacr. 134). Описание знамений, происшедших в Египте (Det. 177). Египет — символ страстей, а символ пороков — земля Ханаанская; потому Моисей и ведет отсюда туда (Congr. 83); ведь человек одновременно с появлением на свет получает для жизни Египетскую страсть и укоренен в удовольствиях и страданиях (Congr. 84), и Египет — родина его детства, родина смертного рода (Congr. 85), и потому сказано: «по делам земли Египетской не поступайте» (Congr. 86). По дороге из Египта, то есть из телесных страстей, мы расположились лагерем в Мерре — месте, в котором нет питьевой воды, вся она горькая,

потому что телесные удовольствия *все еще были свежи в нашей памяти и сильно прельщали нас своими отзвуками*, и некоторые даже думали возвратиться в Египет, чтобы наслаждаться страстями (Post. 155, Congr. 164), но Бог послал манну небесную, любовь к труду (Post. 156 sq.).

ЕДЕМ, ЕДЕМСКИЙ САД — после изгнания Адама Бог «поставил *напротив него*» Херувимов (Cher. 1), Каин же «поселился *напротив Едема, в земле Нод*» (Post. 1); разъяснения, в каком смысле тут и там сказано «напротив» (Cher. 11). «Едем» переводится как „нега“ (τρυφή) и есть символ добродетели, доставляющей душе благострастие и негу (Cher. 12); устойчивость души создается радостью, носящей имя Едема (Cher. 13). Иначе: «Едем» — символическое обозначение истинного и божественного разума; оно потому и означает „роскошь“ (τρυφή), что [истинный разум] свою радость и негу более, чем во всем остальном, находит в благах чистых и несмешанных, и притом полных и совершенных, в противоположность земле Нод (Post. 32).

Река, вытекающая из Едема и делящаяся на четыре, есть четыре основных добродетели (Post. 128), а «посадил Господь рай (= сад) в Едеме» означает насаждение небесных добродетелей (Conf. 61).

ЕДОМ — земная, грешная страна (Post. 101).

ЕЛИСАВЕТА — жена Аарона (Post. 76).

ЕЛИФАЗ — сын Исава, отец страсти-Амалика (Congr. 54); его имя толкуется как „Бог меня рассеял“, потому что *тотчас родится безрассудная страсть, когда Бог рассыпает или рассеивает, прогоняет от себя душу* (Congr. 56).

ЕНАК — отец Ахимана, Сесая и Фалмая из Хеврона (Post. 60).

ЕНОС — сын Сифа, значит „человек>... надежда“, ибо что может быть более присуще истинному человеку, как не надежда на приобретение благ Бога (Det. 138 sq.)?

ЕНОХ — сын Каина и построенный Каином город (Post. 33). Его мать — мнение нечестивого человека, а «Енох» значит „дар твой“ (χαρίς σου), потому что если мерой всех [вещей] является человек (как полагают всяческие отпрыски Каинова безумия), то все [вещи на свете] — это милость и дар ума (Post. 35 sq.). Строя город Енох, Каин сооружает тварное и тленное, дабы низвергнуть тех, кому досталось строение, более причастное божественному (Conf. 122), ибо его имя значит „милость твоя“ (χαρίς σου), ибо нечестивые полагают, что понимают и мыслят по милости разума, а чувствуют по милости органов чувств, а не по милости бога (Conf. 123). Сын Каинова Еноха — Гаидад-„стадо“, потому что человеку, считающему себя всем обязанным такому уму, который не способен понять даже свою собственную природу, вполне пристало почитать неразумные способности, собирающиеся в стадо (Post. 66).

Но Енох есть и один из потомков Сифа (Post. 40), ибо хотя имя его, „дар твой“ (χαρίς σου), и обращено в устах некоторых людей к уму, заключенному внутри нас, но в устах лучших из людей оно обращено к мировому Уму (Post. 41–44).

ЕФРЕМ — память, а имя толкуется как „плодородие“ (Congr. 40).

ЗЕВС — из его головы родилась без матери Ника, которой философы уподобляют гебдомаду (Orif. 100).

ЗЕЛФА — „идуший рот“, символ силы исчерпывающего объяснения или объяснительная сила органов речи и нахождение логических приемов, окалдывающее меткой убедительностью, с которой борец-Иаков должен иметь сношение (Congr. 29 sqq.), потому что, хотя и как в рабыне и наложнице, он все же нуждается в ней, исчерпывающем объяснении, чтобы разумная часть его души с двух сторон черпала для совершенства: из источника мысли и из родника органа речи (Congr. 33).

ИАВАЛ — рожденное Ламеху Адой-свидетельством величайшее зло; его имя значит „переменяющий“ или „передылавающий“, ибо если ты радуешься свидетельству обо всех [вещах], которые могут возникнуть, ты захочешь все крутить и вертеть, нарушая пределы, установленные вещам природой (Post. 83); он есть ум, который переиначивает [образы] всяческих добродетелей и придает им противоположные очертания всяческих пороков (Post. 93). Его брат — Иувал (Post. 100).

ИАКОВ — борец или подвижник (ἀσκητής, букв. упражняющийся, passim), ведь та добродетель, на которую он направил свои помыслы, достигается упражнением (Congr. 35). «Иаков послушался отца своего и матери своей» (а не слов и не речей) сказано потому, что борец должен быть подражателем жизни, а не слушателем речей, ибо это последнее — свойство обучаемого, а то — борющегося (Congr. 70). Как и Авраам, он приложился к лучшему, покинув худшее (Sacr. 5); он ниспроверг трон страсти и самые ее основы (Sacr. 42), урок чего и преподавал ему Авраам (Sacr. 43), и своих сыновей воспитал так, что они, даже придя в Египет, то есть чувственное тело, ничуть не были потрясены безмерной роскошью (Sacr. 48). Естественны сетования Иакова на то, что в теле он — пришлец (Conf. 80). «Был Иаков безыскусным, живущим в жилище» и потому тот, кто ему противоположен, должен быть бездомным и любителем выдумки, сочинения и мифических рассказов (Congr. 62).

Иаков получает первородство, ибо назван так в честь упражнения в добродетелях, хотя он явился на свет позже Исава, названного в честь глупости (Sacr. 17), и сам Исав, продав ему первородство, тем самым согласился, что самым значимым и в отношении добродетели ценным должен владеть только поклонник мудрости, а не негодный (Sacr. 18). Иакову достается первородство Исава, ибо труд во имя прекрасного одерживает верх над стремлением ко злу (Sacr. 120). Трудолюбивый Иаков варит чечевицу, и тут же мы видим «Исава усталого», ибо опора дурного человека — порок и страсть, но когда он наблюдает, как они слабеют и поддаются разуму, то чувствует, что сила его лишается своих скреп (Sacr. 81). Когда почитатель порока Исав угрожает убийством упражняющемуся в добродетели Иакову, стойкость-Ревекка требует мирно развести ссорящихся (Det. 45 sq.). Стоит выйти Иакову, как наша всеприемлющая мысль уже занята Исавом, который намерен запечатлеть в ней черты порока взамен образа добродетели (Sacr. 135).

В отличие от Лавана, сосредоточивающегося на качествах, Иаков прежде, чем их, видит природу бескачественную (Cher. 67). Заключая соглашение с Лаваном, он призывает в свидетели холм, т. е. ум, свидетель тайных намерений, и совесть (Post. 62).

Беря себе жену, Иаков соединяется с благом, которое ему приличествует (Post. 75 sq.), и вообще относится к числу добродетельных, которых Законодатель не выводит познающими жен (Cher. 40). Лия-добродетель, хотя принимает божественные семена от Причины, но рождает одному из любящих ее, т. е. Иакову, потому что он принимает на себя тяжкие труды ради прекрасного (Cher. 46). Он «призвал Лию и Рахиль на поле», потому что поле — знак соперничества и потому что упражняющийся в знании, который воюет с невежеством, всякий раз предстает взору на поле, когда он, вразумляя и умеряя неразумные силы души, как бы пасет их (Det. 3).

Когда на вопрос «что ты нашел так скоро?» Иаков ответил «то, что Господь Бог послал мне навстречу», это значит, что, когда Господь передает знания смертному роду, то не нуждается во времени, и потому ученики Его немедленно обретают то, чего ищут (Sacr. 64). То, что Иаков, обладатель царского изоби-

лия, отправляет не слугу, а сына за вестями, доказывает необходимость иносказательного понимания слов Законодателя (Det. 13 sq.).

Удел быть «народом Господа» установлен для Иакова-Израиля не тем творением, к которому мы принадлежим, но основаниями, которые предшествовали нам и всему земному (Post. 89). Фараон, желая погубить не только совершенства, но даже подступы к ним, и не только способность ясно видеть, которую дает нам зрение, но и способность научиться, которую дает нам слух, сказал: «Прокляни Иакова, изреки зло на Израиля», — ибо Израиль — это зрение, Иаков — слух (Conf. 72). Рувим — первородный сын Иакова, а Левий — Израиль; первый старше по возрасту, второй — по достоинству и значимости (Sacr. 119), ибо труд и преуспевание, олицетворенные в Иакове, берут начало в природной одаренности, которая и дала имя Рувиму, а созерцание Единственного Мудрого — то, на котором стоит Израиль, — имеет источником неукоснительное служение Ему, обозначаемое как «Левий» (Sacr. 120). См. также ИЗРАИЛЬ.

ИЕРЕМИЯ — не только мист, но и славный иерофант, вдохновляемый Богом и изрекающий от Его лица прорицания (Cher. 49).

ИЗМАИЛ — сын Агари, знаток названных ее именем предварительных дисциплин (Cher. 8); возмужав, становится софистом, которого Законодатель называет «лучником», ибо какое бы утверждение он ни поставил перед собой, словно цель, он мечет в него доказательства, как стрелы, без промаха.

ИЗРАИЛЬ — первородный сын Божий, Логос, старший из ангелов Его, как бы архангел, носит множество имен: „Начало“, „Имя Божие“, „Логос“, и „Человек по образу Его“, и „Зрящий“, то есть „Израиль“ (Conf. 146); оттого и сказано «мы все дети одного человека» (Conf. 147), а «сыны Израиля», то есть: „слушающие, сыны Зрящего“, говорится, ибо слух стоит на втором после зрения месте, а внимающее наставлениям всегда ступенью ниже того, что безо всякого руководства принимает четкие отпечатки вещей (Conf. 148). Наилучшему роду свойственно видеть наилучшее, истинно сущее — ведь «Израиль» толкуется как „видящий Бога“ (Congr. 51); мы — род «избранных... из сынов» Израиля, который Бога видит (Conf. 56); Израиль, хотя по возрасту младший, по достоинству первенец, ибо тот, кто видит Бога, начальную Причину бытия, удостоен почести, как самое первое дитя Несотворенного Существа (Post. 63); избранный род Израиля принадлежит Самому Богу, ибо тот, кто видит Бога, влекомый непревзойденной красотой, оказывается причислен к доле Того, Кого он видит (Post. 92). Даже око души, яснее, чище и зорче коего нет, коему одному дозволено узреть Бога, почему и зовется оно «Израиль», опутано телесными тенетами Египта (Conf. 92), и «стенают сыны Израилевы от работы», к которой вынудили их египтяне (Conf. 93), ибо нечестивые люди принуждают и любящий добродетель народ Израиля строить Каиновы здания (Post. 52 sqq.). Слова «умер царь египетский и стенали сыны Израилевы» обретают смысл, только если отнести их к способностям души: ведь, когда Фараон, виновник мерзкой и разнузданной жизни, теряет силу и как бы умрет, мы, ясно увидевшие жизнь воздержанную, плачем и сокрушаемся из-за своего прежнего поведения (Det. 94).

Сынам Израилевым сказано «по делам земли Египетской не поступайте и по делам земли Ханаанской не поступайте» (Congr. 86), и они пили воду с пеплом золотого тельца, ибо пища души подвижнической — считать труд не горьким, но сладостным, доступная лишь тем, у кого золотой телец, кумир египтян, [то есть] тело, сожженный и измельченный, рассеян по воде (Post. 158); «увидели сыны Израилевы египтян мертвыми» сказано о гибели нечестивых воззрений и слов (Conf. 36), а «в тот день, когда поразил Я всех первенцев в земле Египетской, освятил Я Себе всех первенцев Израилевых» сказано о том, что

когда гибнут главенствующие части слепой страсти, то освящаются старшие и драгоценные потомки того, кто зорко видит Бога (Sacr. 134).

Левиты «явят Твои справедливые приговоры Иакову и Твой закон — Израиллю» (Det. 67). Число хлебов предложения равно числу колен Израилевых (Congr. 168). См. также ИАКОВ.

ИОСИФ — отец послал его в поле к братьям, но они ушли (Det. 5), потому что он, проводник учения лабиринтоподобного и губительного (о чем сказано «хитон ему изготовили пестрый») и приспособленного скорее для государственных дел, чем для истины, отцовскую науку вынести не в силах из-за ее чрезмерной суровости и послан к более мягким учителям в поле, т. е. место, где они управляют неразумным силами внутри них (Det. 6 sqq., 28). Он целиком спрятался в телесные и чувственные полости, и тщетно его призывают выйти наружу из нор и вдохнуть свободного воздуха (Det. 17). Новый Фараон, самое свежее и молодое из чувственных благ, «не знал» даже Иосифа, т. е. даже пестрой тщеты жизни (Conf. 71 sq.). Пускай Закон сам назвал Иосифа успешным — не во всех [вещах], но в тех, в которых Богу было угодно даровать успех (Post. 80), — все же собранный Иосифом в Египте хлеб, т. е. пища, поддерживающая тело и египетские страсти, вообще не достойна того, чтобы быть сосчитанной, отчего и сказано «ибо не стало счета» (Post. 96). Кроме того, он был неправ, сказав, что смысл сновидений прояснится через Бога, а надо было сказать, что и з-за Него (Cher. 128).

ИОФОР — Моисей пас возреления суетного Иофора, ведя их за собою прочь от толпы с ее пустыми волнениями гражданской жизни в пустыню, где нет беззакония (Sacr. 50).

ИР — родственник Онана, кожаный, т. е. плотский (Post. 180).

ИСААК — божественные силы, побыв сожителями и сотрапезниками боголюбивых душ, оставляют в них семя родового счастья: так, Авраама они одарили Исааком (Cher. 106); Исаак — родовое счастье, воссиявшее Аврааму и Сарре, когда прекращается обыкновенное у женщин и умирают страсти (Cher. 8), так что Сарра даже перешла к девственности от женского состояния, перед тем как забеременеть им (Post. 134); Исаак — порождение счастья, т. е. умения пользоваться совершенной добродетелью в совершенной жизни (Det. 60); Исаак не произведение становления, а творение Невозникшего: если Исаак значит „смех“ и если творец смеха — Бог, по правдивому свидетельству Сарры, то Его с полным правом можно назвать и отцом Исаака; всякий, кто умеет слушать творения Бога, неизбежно лхует (Det. 124).

Исаак есть „племя самоучек“; он один наследует истинно сущее от отца своего (Conf. 74), — ведь Авраам оставил ему все свое имущество и ничего — незаконным и лукавым мыслям, чадам наложницы (Агари и Хеттуры); ибо истинным богатством — совершенными добродетелями — может владеть лишь совершенный и благородный, а средства к повседневной жизни могут иметь и далекие от совершенства, усвоившие лишь школьную науку (Sacr. 43). Исаак «выходит в поле» не для того, чтобы с кем-то соревноваться, ибо все соперники уже пали ниц перед величавостью и совершенным превосходством его природы; он лишь хочет остаться в одиночестве и наедине беседовать с Богом (Det. 29), которого не видят ни Ревекка (потому что душа, постоянно держащаяся прекрасного, хотя и способна воспринять не имевшую учителей мудрость, именуемую Исаак, но еще не в состоянии увидеть предводителя мудрости, Бога — Det. 30), ни раб (потому что, будучи средним, не способен воспринять не имеющего видимого облика и общающегося незримо — Det. 31).

Исаак есть такая сила, к которой не примешано ни капли порока; ее грешно

увечить разделением, и она подобна целокупной жертве, жертве всесожжения, отчего Господь и велел пожертвовать его, как агнца (Sacr. 110). Он есть единственный бесстрастный вид внутри становления — ведь ему был оракул «не ходить в Египет», а Исаав, говоря «да приблизятся дни плача отца моего», заявляет о своем желании, чтобы Исаак испытал неразумную страсть (Det. 46).

Оставив телесное, Исаак приложился и приобщился «к роду своему», а не к народу, как Авраам, ибо род — это нечто единое и высшее, а народ — это множество (Sacr. 6); Исаак относится к тем, кто оставляет людское водительство, становится внимчивым учеником Бога и получает знание свыше (Sacr. 7).

Исаак соединился с самопознаваемым родом добродетели — радостью, лучшим из вышних наслаждений, потому что наделен простой, незамутненной и несмешанной природой и не нуждается ни в упражнении, ни в обучении (Congr. 36), и именно поэтому, в отличие от Авраама и Иакова, у него была только одна законная жена всю его жизнь (Congr. 34), пускай взятая не самостоятельно (Post. 77), и он похоронен вместе со своей добродетелью-Ревеккой в Хевроне, сокровищнице знания и мудрости (Post. 62). Он относится к числу добродетельных, которых Законодатель не выводит познающими жен (Cher. 40), и постоянство-Ревекка, как и Лия, и Сепфора, становится беременной от Бога, которому молился Исаак (Cher. 47).

Порабощение, которого он пожелал неразумному Исааву, было на самом деле великим благом (Congr. 175).

ИСАВ — названный так в честь глупости (Sacr. 17), он «продал первородство свое Иакову», тем самым согласившись, что самым значимым и в отношении добродетели ценным должен владеть только поклонник мудрости, а не негодный (Sacr. 18), а также потому, что труд во имя прекрасного одерживает верх над стремлением ко злу (Sacr. 120). Он назван однажды «усталым», потому что опора дурного человека — порок и страсть, но когда он наблюдает, как они слабеют и поддаются разуму, то чувствует, что сила его лишается своих скреп (Sacr. 81). Хотя он и намерен запечатлеть в нашей мысли черты порока взамен образа добродетели, но сделать этого не в силах (Sacr. 135). Почитатель порока, Исаав не только угрожает убийством своему упражняющемуся в добродетели брату Иакову (Det. 45), но даже своему отцу Исааку, единственному бесстрастному виду внутри становления, желает испытать неразумную страсть (Det. 46).

Его имя толкуется то как «сочинение» (потому что безрассудная жизнь есть вымысел и миф), то как «дуб» (потому что он по своей природе негнувшийся, неподатливый, упрямый и жестоковыйный, следующий безумным советам — Congr. 61). В общем, порабощение, которого ему, неразумному, пожелал его превосходный отец, было бы для него великим благом (Congr. 175).

ИУВАЛ — «склоняющий то в одну, то в другую сторону», брат переименовывающего все добродетели ума-Иавала, символически же обозначающий произнесенное слово, проистекающее из такого ума (Post. 100); он «изобрел псалтерион и кифару», ибо звучащее слово — отец музыки и всех музыкальных инструментов (Post. 103), которые можно заставить звучать по-разному, словно склоняя то в одну, то в другую сторону (Post. 111).

ИУДА — испытатель, любознательный человек, не желающий ничего тайного оставить нерассмотренным и неисследованным, когда пожелал стать учеником Фамари (Congr. 124 sqq.).

КАИН — его имя вводится Законодателем без пояснений (Cher. 53), в отличие от Сифа (Cher. 54), потому что у Моисея нарицание имен — абсолютное выражение сущности вещи, так что имя сразу же по необходимости оказывается самой вещью и ничем не отличается от того, чему нарицается (Cher. 55 sq.).

Родив его, Ева сказала «приобрел(а) я человека от Господа» (Сег. 40), ведь Каин — проклятый братоубийца, приобретение, которое не стоило и приобретать: само имя «Каин» значит „приобретение“ (κτῆσις, Сег. 52), потому что Каин — тот образ мысли, который исполнен глупости, а вернее, нечестия; ведь вместо того, чтобы счесть все вещи собственностью Бога, он решил, что они принадлежат лично ему (Сег. 65); от этого образа мысли следует отказаться (Сег. 124).

Слова «и еще родила брата его, Авеля» означают, что Каин некоторым образом отнялся (Сасг. 1). Его имя значит „обладание“ (κτῆσις), и они с Авелем, „возводящим все к Богу“ олицетворяют две несовместимые и враждебные друг другу точки зрения (Сасг. 2); хотя обеих вынашивает одна мать — душа, но едва они появляются на свет, их нужно разлучить, ибо враги не могут сосуществовать ни одного мгновения (Сасг. 3, 5).

Занятие Каина названо после занятия Авеля (Сасг. 11), потому что порок старше добродетели, но в значимости и достоинстве уступает ей (Сасг. 14); земледелие Каина означает, что он отдает все лучшее себе самому и своему уму (Сасг. 51). Его себялюбие сказалось в том, что дар Господу он принес только «спустя несколько времени» и только «от плодов», а не от первин (Сасг. 52, Conf. 124), потому что хотел дать первую награду миру тварному, а божеству — вторую (Сасг. 72).

Слова Каина Авелю «выйдем на поле» выказывают его желание вызвать Авеля на спор и с помощью правдоподобных и убедительных софизмов сделать его своей добычей (Det. 1), а само поле, конечно, является иносказанием борьбы и сражения, и на нем любящие себя разделись и обсыпались песком для схватки с почитателями добродетели (Det. 32).

Слова, будто Каин убил Авеля, лишь на первый взгляд подразумевают, что уничтожен Абель, а при более тщательном рассмотрении — что сам Каин уничтожен самим собой (Det. 47). Сказав, что не знает, где Абель, Каин тщетно пытался обмануть Внимающего, будто Тот не проникает взглядом в любую вещь (Det. 61), а на самом деле ему, себялюбцу, стоило бы стать стражем Авеля; тогда он устремился бы к смешанному и среднему образу жизни и не наполнился бы беспримесным и неразбавленным пороком (Det. 68). Слова Бога «что ты сделал?» выражают и возмущение скверным поступком, и насмешку над тем, кто мнит, что исполнил коварное убийство (Det. 69); с ними же стоит обратиться к софистам (Det. 74), и каждый себялюбец, называемый Каин, должен знать, что он уничтожил, нечто, соименное Авелю, — вид, часть, отображенный отпечаток, не первообраз, не род, не идею (Det. 78). Слова «и ныне проклят ты от земли» дают понять, что после убийства не впервые он проклят, но был таковым и раньше (Det. 96); он проклят заслуженно, ибо раскрыл глубокие емкости своей смешанной природы и устремился навстречу всему внешнему, желая вместить его на погибель Авелю (Det. 103). Он обречен «обрабатывать», а не «возделывать» землю, т. е. выполнять ради добывания необходимого подсобную работу, которая не требует умения (Det. 104), и, хотя все его заботы касаются земли, она ничуть не прибавляет ему крепости (Det. 119), отчего он, подобно всем дурным, пребывает в скорбях и страхах (Det. 140).

Слова Каина «вина моя превосходит оставление» означают, что величайшее наказание и осуждение терпит тот, кого оставляет лучшее и полезное (Det. 141 sqq.), а слова «если Ты изгоняешь меня от лица земли, и от лица Твоего сокровя» показывают глубину его заблуждений, потому что первое неверно (ведь сказано «и вселился в землю»), а второе вообще невозможно (Det. 150—163). Ошибочно и его софистическое рассуждение, что всякий «нашед-

ший убьет его»: на самом деле негодяи станут его хранителями и стражами, и лишь добродетельные наоборот (Det. 164 sqq.). «Убивший Каина семижды наказуемое оплатит» также следует понимать иносказательно (Det. 167), а именно, так, что с уничтожением Каина, ума, гибнут и семь частей неразумной способности души (Det. 168). Однако раз не сказано, что за знак положил Бог Каину (Det. 177), наверно, сами слова «не убить его» и служат знаком, ведь неразумие — бессмертное зло (Det. 178).

То, что Каин «поселился в земле Нод и а прот и в Едема», — пример враждебного противопоставления (Cher. 12), и слова «пошел Каин от лица Господня» нельзя понимать буквально (Post. 1), но в смысле его отказа от добродетели (Post. 5 sqq.), добровольного, в отличие от невольного падения Адама (Post. 10, Congr. 171); поэтому Каина ждет впереди карающая нечестивых Справедливость (Post. 12). Короче, Каин лишил свою собственную душу возможности составить представление о Сущем, добровольно повредив то[т орган], которым единственно и мог Его видеть (Post. 21).

Жена Каина (Post. 33) есть не дочь Адама (они родились позднее), а мнение, которое складывается в рассудке нечестивого человека (Post. 34), мнение, что человеческий ум есть мера всех вещей, так что Протагор есть отпрыск Каинова безумия (Post. 35), и учениками столь достойного учителя-братоубийцы (Post. 38) являются все, кто утверждает, что все, связанное с мышлением, или восприятием, или речью, есть дар их собственной души (Post. 42); всякий принимающий смерть, конечно, близок Каину, вечно умирающему для добродетельной жизни (Post. 45). То, что Каин строит город (Post. 49), как раз и значит, что он решил основать свое собственное учение (Post. 51, 65), и грешники, потомки вечно умирающей и вечно живой испорченности, имя которой — «Каин» (Conf. 122), унаследовали его себялюбие и тянулись жадно к небу, строя города и башни, подобные Вавилонской (Conf. 128).

Сиф есть «другое семя» вместо убитого Каином (Post. 124, 170), враждебное ему — ибо жажда добродетели есть вещь, в высшей степени непримиримая к сатановальному приходящему пороку (Post. 172); Енох и другие суть потомки как Каина, так и Сифа, и толкуются двояко (Post. 40, 48).

ЛАВАН — тесть Иакова (Post. 59, 76), он есть внешнее чувственно воспринимаемое, получил от него имя и является его обозначением (Det. 4). Сосредоточившийся на качествах дал Иакову, видящему прежде их природу бескачественную, повод посмеяться от души (Cher. 67). Он приверженец красок, форм и вообще всего неживого (Sacr. 46), а его сыновья — опекуны тех неразумных устремлений, которые идут наперекор увещателю-разуму (Sacr. 47). Тщетно его желание найти изображения и подобия в доме, где осталось только подлинное и истинно сущее (Conf. 74).

ЛАМЕХ — потомок Каинова нечестия, а его две жены — два безрассудных мнения (Det. 50) и величайшее зло (Post. 75). Ада-свидетельство нужна ему, ибо он думает, что первое благо для человека — плавное движение и скольжение ума по метким замыслам, когда ничто не препятствует ему в легком их достижении (Post. 79), а Селла-тень — ради призрачных телесных благ (Post. 112). Их потомство толкуется вплоть до Post. 124.

Однако Ламех является и потомком Сифа (из-за путаницы с Енохом), отчего может быть истолкован двояким образом (Post. 40); ведь имя его значит «смирение» (Post. 41), что двусмысленно: ибо мы смиряемся, либо когда в нас от болезненных влечений и немощей, возникающих под действием безрассудных страстей, ослабевают силы души, либо когда в стремлении к добродетели сдерживаем болезненно вздувающееся самомнение (Post. 46); Ламех второго рода, конеч-

- но, от Сифа, первого — от Каина (Post. 48): потому он справедливо назван сыном Мафусала (Post. 74).
- ЛЕВИЙ** — *первородный сын Израиля* (не Иакова!), потому посвященный Богу и *означающий неукоснительное служение Ему, являющееся источником того созерцания Единственно Мудрого, на котором стоит Израиль* (Sacr. 119 sq.); левиты — стражи святынь и заветов Бога (Det. 62 sqq.).
- ЛИЯ** — *добродетель* (Post. 62), *отвергнутая и подвизающаяся в постоянном упражнении, которое отвергает всякий безрассудный человек* (Cher. 41); она *принимает божественные семена от Причины, а рождает одному из любящих ее, т. е. Иакову* (Cher. 46). Иаков зовет ее и Рахиль «на поле», потому что оно — *знак соперничества* (Det. 3), и Законодатель показывает ее *ненавидимой теми, кого привлекают чары наслаждений, связанных с Рахилью* (Post. 135). Как добродетель, она приветствует Иакова, пришедшего с поля от трудов ради премудрости (Congr. 123).
- Она есть также *движение, совершенно здоровое, прочное и мирное, отчего и ее имя* (Congr. 25); такое движение *присутствует в разумной части души* (Congr. 26), *в теле производит здоровье, а в душе — нравственное совершенство и праведность* (Congr. 31) и *позволяет нам получать главные и ведущие блага* (Congr. 32).
- ЛОТ** — *человек, унесенный в сторону от верного пути из-за слабости души; его дочери, Совет и Согласие, хотят родить детей от Ума, отца своего, и потомство их, аммонитяне и моавитяне, полагает, что все вещи рождаются от ощущения и ума, а не сотворены Богом* (Post. 175 sqq.).
- МАНАССИЯ** — *„припоминание забытого“* (а не твердая память), соединенный потому с наложницей-сирийкой, *хвастливой и надменной, ибо Сирия имеет толкование „высоты“, и рождающий Махира* (Congr. 40 sqq.).
- МАФУСАЛ** — *потомок и Каина, и Сифа* (Post. 40), которого должно толковать двояко; имя значит *„отправление смерти“* (Post. 41), ибо *смерть души ожидает [человека], не живущего соответственно воле Божьей* (Post. 73), *каков Мехиаель, его отец; а от смерти души рождается Ламех, низкое и рабоподобное состояние* (Post. 74).
- МАХИР** — *„сын отца“, Манассии-припоминания, ибо припоминающие видят в отце-уме причину припоминания и не думают о том, что он сам и впустил в себя однажды забвение* (Congr. 42 sq.).
- МЕЛХИСЕДЕК** — *его священство самопознаваемое и самообучающее, и данная ему Авраамом десятина означает лучшие чувства, лучшие слова и лучшие мысли* (Congr. 99).
- МЕРРА** — *место, в котором нет питьевой воды, вся она горькая, ибо оно лежит на дороге из Египта, то есть из телесных страстей* (Post. 155); само название значит *„Горечь“, и там и происходит научение Закону, ибо сладко грешить, а делать праведное трудно* (Congr. 163).
- МЕСОПОТАМИЯ** (*Междуречье*) — *туда Иаков направляется в дом Вафуила* (Post. 76; Congr. 70); там *живет и безумец-Валак, ибо разум его как бы погружен в самую глубину речную и не может выплыть и поднять голову над поверхностью воды* (Conf. 65 sq.).
- МЕХИАЕЛЬ** — *сын Гаидада-стада; его имя переводится „прочь от жизни Божией“, ибо стадо неразумно, а Бог — источник разума* (Post. 69); его сын — Мафусал, *„отправление смерти“* (Post. 73).
- МИЛКА** — *законная жена астронома-Нахора* (Congr. 43), имя значит *„царица“* (Congr. 45), потому что *наука о небе, которой занимаются астрономы и в особенности Халдеи, — царица знаний* (Congr. 50).

МОИСЕЙ

(1. ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ) Моисей — *чистейший ум, действительно прекрасный, получивший благодаря вдохновенной и богоносной премудрости одновременно дар законодательства и пророчества, бывший по своему рождению из левитского колена и причастный по отцу и по матери к истине* (Congr. 132). Бог наделил его способностью взлететь над всеми видами и родами, сказав «а ты здесь останься со Мною», и когда пришел его смертный час, то не «оставил» он и не «приложился», как предыдущие, ибо не знал ни приложения, ни отнятия, но «по слову Причины», которым весь мир создан, переселился (Sacr. 8). Даже поселив Моисея среди тварей земных, Господь не наделил его обычной добродетелью правителя или царя, но поставил его богом (Sacr. 9); все же избранный «богом Фараона» Моисей не является им в действительности, а только мнится таковым (Det. 161). Моисей есть проводник служителей Сущего, или род возлюбленных Богом (Conf. 95); «Моисеем» именуется врожденно благородный нрав (Conf. 106); он — Слово-Пророк (Congr. 170).

Псалмопевец — *кто-то из учеников Моисея* (Conf. 39); Соломон — *ученик Моисея* (Congr. 177); мы — *ученики Моисея* (Det. 86); сам Филон также посвящен в великие мистерии боголюбивым Моисеем (Cher. 49).

(2. МОИСЕЙ КАК АВТОР ПЯТИКНИЖИЯ¹)

(2a. МОИСЕЙ-ФИЛОСОФ)

Моисей достиг вершин философии и посредством оракулов познал большинство *наиважнейших [связей] в природе* (Orif. 8); он отвергает как простые предписания, так и мифы (Orif. 2); он считает невозникшее всецело чуждым видимому (Orif. 12); говоря «сия книга происхождения неба и земли» и т. д., он со *всею очевидностью указывает на бестелесные и умопостигаемые идеи* (Orif. 129). У Моисея *нарицание имен — это абсолютное выражение сущности вещи, так что имя сразу же по необходимости оказывается самой вещью и ничем не отличается от того, чему нарицается* (Cher. 56).

Субботаю Моисей запечатлел *красоту седмицы на священнейших скрижалях Закона и начертал ее в разумении всех своих потомков* (Orif. 128). Он также воздал немалую хвалу числу десять, отнеся к нему *самое прекрасное: царства, первенцы, постоянные священнические приношения, соблюдение Пасхи, день Умилоствления и т. д.* (Congr. 89), и Ноя он представляет нам *десятым от Адама не потому, что хочет указать число лет, но желая разъяснить, что как десятка есть совершеннейший предел чисел от единицы, так в душе праведное является совершеннейшим и поистине пределом нашей жизни* (Congr. 90); скинию предписывает делать «в десять покрывал», чтобы *средоточие всей Премудрости получило в удел совершенное число — десятку* (Congr. 116); примерно то же о десяти заповедях (Congr. 120).

(2b. ИНОСКАЗАНИЯ МОИСЕЯ)

В книгах, в которых Моисей истолковал Господню волю, мы должны воспринимать его высказывания образно, потому что представление, вызываемое словами в их прямом смысле, далеко расходится с истинным положением вещей (Post. 1). Однажды он намеренно указывает на местность («от долины Хеврона»), почти открыто убеждая отказать от буквального понимания (Det. 15, ср. Det. 167). Он никогда не употребляет повторений, следовательно, каждый кажущийся повтор имеет смысл (Congr. 73); иносказаниями являются и его умолчания (Det. 178). Его судебные предписания также следует

1. Места, где он назван «Законодателем», не учтены.

понимать иносказательно (Cher. 72). Он обличает язычников (Conf. 173), а *нечестивцы* толкуют его слова неверно (Conf. 9).

Он говорит о Боге во множественном числе (Opif. 72) потому, что *обнаруживает привлечение как бы других помощников, чтобы безукоризненные мысли и поступки человека правого относились к Богу* (Opif. 75). Говоря «создал Господь Бог человека, взяв прах земной» и т. д., он со всей очевидностью указывает, что существует огромная разница между созданным теперь человеком и тем, что возник ранее по образу Божию (Opif. 134). Вообще всем вместе изложением сотворения мира Моисей научает нас также многим другим вещам, которых пять и которые Филон далее перечисляет (Opif. 170).

Его слова «*праведно исполняйте правду*» подразумевают, что возможно это делать и неправедно (Cher. 15), а «*скрытое известно Господу Богу, а открытое — рождению*» — что ни один рожденный не в состоянии распознать скрытое в сердце намерение, но один только Бог (Cher. 16). Валаама он выводит безоружным, ибо это *легкомысленный народ* (Cher. 32). Каином он называет грешный образ мысли (Cher. 65, 77). Под субботой понимает отдых Бога, а не людей, а под отдыхом — не праздность (Cher. 87). Свидетельствует, что *все есть собственность Бога* (Cher. 124).

Про Исаака Моисей с глубоким смыслом говорит, что тот *приобщился не к народу своему, как предыдущие, но «к роду»* (Sacr. 6). Его слова «*отвертительно Египту жертвоприношение наше Господу*» значат: *добродетели, которые и есть самое достойное и безупречное жертвоприношение, глупцам внушают отвращение* (Sacr. 51), а слова «*когда даст тебе Господь, отделяй*» значат: *что бы ты ни пожертвовал, ты жертвуешь не свое, но Божье* (Sacr. 97).

Называя хитон Иосифа *пестрым*, Моисей показывает, что он *проводник учения лабиринтоподобного и губительного* (Det. 6). «*Нашел его человек блуждающим в поле*» значит, что *благое является не труд как таковой, а труд в соединении с умением* (Det. 17). Много раз Моисей объявляет *кровь сущностью души*, однажды, тем не менее, показывая, что *сущность души — дух* (Det. 80 sq.), который он и называет «*образом*», по которому создан человек (Det. 83); *душа плоти — кровь, а душу человека он именует духом* (Det. 84). «*Те, которые обвязанием не обвязаны, нечисты*» значит, что *расслабление, зияние и развязанность частей души — причина несчастья, а связанность и собранность делают прямыми и жизнь, и разум* (Det. 103). О тех, кто любит знание, Моисей говорит в великой песни, что Бог «*вознес*» их «*над силою земли*» и «*кормил урожаем полей*», т. е. что они поднялись над всем землеподобным и смертным, а «*поля*» — это добродетели (Det. 114). Моисей в отличие от некоторых нечестивых говорит, что *не Бог повинен в бедах, а наши руки* (Det. 122). Он свидетельствует, что *радость и надежда — отличительные свойства мудреца* (Det. 138 sq.); вообще, согласно Моисею, человек — это *состояние души, надеющейся на истинно сущего Бога* (Det. 139).

Изгнанием Адама и Каина Моисей показывает нам оба вида морального падения: *сознательное и невольное* (Post. 10). Моисей предписал «*любить Бога и слушать и прилепляться к Нему*», ибо в этом, уверял он, истинное благоденствие и долгота жизни (Post. 12). Жизнь в согласии с Богом состоит, по определению Моисея, в том, чтобы любить Его (Post. 69). В его словах «*проклят нарушающий межи ближнего своего*» «*ближним*» и «*находящимся рядом*» названо благо (Post. 84). Среднюю дорогу он называет *царской* (Post. 101). Словами «*благосприятный случай удалится от них, а с нами Господь*» он побуждает вести войну с противоположными мнениями (Post. 122). Словами «*весь тук навеки подношение Господу*» он показывает, что *богатство мышления относится к дарам*

Божиим и принадлежит Ему, и поэтому достигает бессмертия (Post. 123). Он говорит: «Дай взаймы нуждающемуся, смотря по его нужде, в чем он нуждается», уча, что мы не должны всем отдавать все, но соответственно потребности тех, кто в чем-то нуждается (Post. 142).

Слова Моисея «я не взял ни у одного из них желаемого» говорят о чужих вожделениях (Conf. 50). Все, кого Моисей называет мудрецами, живут, как пришельцы: их души не выводят поселений с неба (Conf. 77), и его слова «я стал пришельцем в чужой земле» — о том, что пребывание в теле подобно жизни неправедного переселенца (Conf. 82). Его заповедь «не внимай пустому слуху» подразумевает, что слух, далеко отставая от зрения в способности отчетливо воспринимать истину, сам изобличает свою пустоту (Conf. 141). Сыновьями Бога он называет тех, что руководствуются знанием о Едином (Conf. 145).

Сарру-добродетель Моисей наистраннейшим образом выводит и неплодной, и многоплодной, ибо она неплодна на все дурное, а на доброе обладает плодотворностью (Congr. 3). Лицей он называет движение, совершенно здоровое, прочное и мирное (Congr. 25), а Амаликом — безрассудный и неумеренный порыв страсти (Congr. 55). Слова «берет он и от добра его» означают не серебро и не золото — ибо никогда Моисей не называет подобные вещи именем добра, — но добродетели (Congr. 112). «Обонаять» о Боге Моисей говорит вместо «похвалить», ибо Господь не подобен человеку и не нуждается в похвалах (Congr. 115). Заповедуя «ни вдовы, ни сироты не притесняйте», на самом деле он хочет сказать несколько строк рассуждений о добродетели и пр. (Congr. 179).

(ПРОЧИЕ ССЫЛКИ НА МОИСЕЯ КАК АВТОРА ПЯТИКНИЖИЯ — Opif. 25, 36, 69, 163, Sacr. 19, 118, 133, Det. 67, 59, 93, 118, 141, 163, Post. 177, Congr. 7 sqq., 12, 30, 62 sq., 160 sq.)

(3: МОИСЕЙ КАК ДЕЙСТВУЮЩЕЕ ЛИЦО ПЯТИКНИЖИЯ¹)

Моисей и Аарон — братья, означающие рассудок и внешнее слово (Det. 126); с мыслями должно встречаться не любое слово, а только совершенный Аарон, причем не с любыми мыслями, а только с мыслями совершеннейшего Моисея (Det. 132); святейший Моисей учит об истинной радости, говоря, что Аарон встречает Моисея и «радуется в себе» (Det. 135). Моисей пасет воззрения суетного Иофора, ведя их за собою прочь от толпы с ее пустыми волнениями (Sacr. 50). Жену Моисей берет не самостоятельно, что отмечено им самим не случайно, ибо это награда для подвижника (Post. 77); вообще добродетельных Моисей не выводит познающими жен (Cher. 40), но их жены приносят плод вовсе по другой причине (Cher. 45); ведь и относительно своей собственной жены, крылатой и небесной добродетели Сепфоры, он обнаружил, что она беременна вовсе не от смертного (Cher. 47). От Авраама до Моисея семь поколений, потому число семь совершенней десяти, числа поколений между Ноем и Авраамом, и высшая точка мудрости, достигнутая Авраамом, становится первым изучаемым предметом в занятиях Моисея (Post. 173 sq.).

Когда душа обратилась к Египетскому богу, то есть телу, тогда поднялись с оружием в руках все священные мысли. Оружием были доказательства, основанные на знании, а полководцем и предводителем — Первосвященник и Пророк, возлюбленный Богом Моисей (Sacr. 130). Говоря египтянам, что он не только не «доб-

1. Поскольку даже в том, что Моисей рассказывает о самом себе, Филон постоянно видит сознательно вложенный иносказательный смысл, его толкования слов Моисея-автора и жизни Моисея-персонажа нельзя разделить бесспорным образом.

роречив», но и совсем «бессловесен», Моисей находит предлог, чтобы избежать находящихся в теле, Египте, софистов, которых он называет колдунами (Det. 38); в борьбу с ними он вступит не прежде, чем достигнет вершины, упражняясь во внешнем слове, т. е. после того как Бог доведет до совершенства все виды изложения избранием Аарона (Det. 39). Когда Моисей предложил Фараону помолиться за него, тот отсрочил это, ибо хотел сохранить немаленьким свое безбожие (Sacr. 69); вообще под фараоном он имеет в виду богопротивный ум (Conf. 88). То, что Моисеева рука видоизменяется в снег, — один из знаков, показывающих природу вещи (Det. 177).

Египет и Ханаан, из которого и в который Моисей ведет народ, есть символы (Congr. 83 sqq.), и местности на этом пути, например Мерра, также есть иносказания (Congr. 163). В пустыне Моисей ясно научает израильтян, что спасение не через Бога, но от Него как Причины (Cher. 130). «Взяв свою скинию», Моисей «закрепляет ее вне лагеря», подальше от телесного войска, в надежде, что так он сможет стать совершенным просителем и почитателем Бога (Det. 160). Моисей в пустыне неустанно стремится видеть Бога, чтобы получить наконец неискаженное представление и заменить сомнение и неопределенность твердой уверенностью (Post. 13). Объяснение молитвы Моисея из книги Чисел (Post. 67). Израильтяне сказали Моисею: «Говори ты с нами, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть», — потому что Бог производит предсказания не в соответствии с величием Своего собственного совершенства, но сообразуясь со способностью тех, кому Он намерен оказать благодеяние (Post. 143). Сожжение Моисеем тельца в конечном счете говорит о том, что пища души подвижнической — считать труд не горьким, но в высшей степени сладостным (Post. 158). Сам про себя Моисей иносказательно рассказывает, что вручил мир как дар самому воинственному разуму, который зовется «Финеес» (Conf. 57). Моисей молит Бога «введи их и насади их», чтобы божественные ростки были бессмертными и долговечными (Congr. 57). Он для того назначил народу тысячников, сотников и пятидесятников, и еще десятников, чтобы если ум не сможет улучшаться через старшие подразделения, то хотя бы претерпит очищение через самые младшие (Congr. 110). Моисей и ныне остается защитником от нечестия, как и во дни египетского плена (Conf. 29).

Слова Бога Моисею «которых ты знаешь, что они старцы» значат, что Моисей должен отвергнуть всяческие новины и прилепиться к истинам старым и почтенным (Sacr. 77). Бог сказал ему: «А ты здесь останься со Мною», — ибо, во-первых, Сущее неподвижно, а во-вторых, человеку достойному Оно уделяет часть Своей собственной природы — покоя (Post. 28). Бог сказал ему: «Пойди, сойди, потом взойди» — потому, что тех, кто спускается от пустого самонения, ждет учение добродетели, которое подхватывает их и, прославляя, возносит ввысь (Post. 136). Даже Моисею, премудрому во всем, Бог не показал своего лица, потому что Он единственный для понимания недоступен (Post. 169).

МУЗЫ — только их истинный поклонник должен владеть лирой (Sacr. 18), а хор, воспевающий Мадиятянку, кормилицу всего телесного, чужд им (Conf. 55).

НААССОН — шурин Аарона (Post. 76).

НОД — переводится как «волнение» (σάλος, Cher. 12) или «смятение» (χλόνος, Post. 32); это символ порока, приводящего душу в смятение, и там, «напротив Едема», поселился Каин (Cher. 12; Post. 1).

НАХОР — брат Авраама; хоть он взял себе жену (Post. 76), но у него была еще и наложница (Congr. 43); его имя толкуется как «угасание света» (Congr. 45), ведь, с одной стороны, будучи в родстве с мудрым Авраамом, он был

причастен свету мудрости, а с другой, поскольку не отправился вместе с Авраамом в странствие от мира к Создателю мира, он и знанием обладал хромым и незавершенным, угасающим и неподвижным, или, скорее, застывшим наподобие бездушной статуи (Congr. 48); он остается в Халдейской земле изучать астрономию, ставя сотворенное выше Создателя, а мир — выше Бога, и полагая, что сам мир есть Бог-Самодержец, а не творение Бога-Самодержца (Congr. 49); астрономия — его законная жена Милка-царица, а наложница — Реума, „видящая нечто“, что-то одно из сущего, пусть даже из всего самое ничтожное, потому что только наилучшему роду свойственно видеть наилучшее, истинно сущее, тому же, кто стремится к вещам второстепенным, — второстепенное (Congr. 51).

НИКА — родилась без матери и блюдет девственность, почему подобна гебдомаде, которая по своей природе не производится и не производит (Opif. 100).

НОЕМА — сестра Фовела, „тучность“, ибо когда те, кто преследует телесное доволство и материальные предметы, достигают этого, то становятся тучными (Post. 120).

НОЙ — его имя значит „справедливый“, и сказанное его отцом после его рождения указывает на такие свойства справедливости, как сменять тяжелый труд отдыхом и устранять скорби, возникающие вследствие собственных наших действий (Det. 121 sq.). Он первый назван в Писании праведным (Congr. 90), и ему приписано Законодателем искусное (а не бессмысленное, как Каину) земледелие, образ выращивания добродетели и выпалывания пороков (Det. 105). Его отец — Ламех из потомства Сифа, а не Каина (Post. 48), а сам Ной через Сифа происходит от Адама в десятом колене (ибо число десять совершенно), и это первый прирост олицетворяемой Сифом человеческой добродетели; потомок же Ноя в десятом колене — Авраам, и это второй и еще лучший [прирост] (Post. 173; Congr. 90). Иначе говоря, граница знания, достигнутого Сифом, стала начальной точкой для Ноя, а Авраам начинает свое образование с [изучения] достижений Ноя (Post. 174).

ОН, иначе **ГЕЛИОПОЛЬ** — город, под жестоким принуждением начальников построенный евреями в Египте (Post. 54). Хотя его название значит „холм“, но символически Он обозначает ум, ибо у всех людей в нем, как в сокровищнице, накапливаются слова; „Гелиополем“ же, „Городом Солнца“, Законодатель назвал его потому, что как солнце, взойдя, ясно показывает все те предметы, которые скрывает ночь, точно так же ум, излучая свой собственный свет, делает отчетливо воспринимаемыми все тела и состояния (Post. 57).

ОНАН — запевала учения тех, кто в своем безрассудстве преследует одно лишь только собственное удовольствие (Post. 179 sq.).

ПЕЙТО — город, под жестоким принуждением начальников построенный евреями в Египте (Post. 54); он есть наша речь, потому что одна из ее задач — убеждать; а означает это слово „вытесняющий фот“, так как речь негодного человека старается вытеснить и опрокинуть все хорошее и достойное (Post. 55).

ПЕНУЭЛ — „отвращение от Бога“, разрушенная Справедливостью башня, укрепление из убедительных доводов, возведенное для того, чтобы отвратить и отклонить разум от воздания почестей Богу (Conf. 128 sqq.).

ПЛАТОН — сказал, что посредством рта происходит вхождение смертного, а исхождение нетленного (Opif. 119), а также что не земля женщине, а женщина земле уподобляется (Opif. 133).

ПРОТАГОР — некий древний софист, отпрыск Каинова безумия (Post. 35).

РАМЕССА — город, под жестоким принуждением начальников построенный ев-

реями в Египте (Post. 54); он есть чувственное восприятие, [так как означает „вкус моли“], ибо ум пожирается и разделяется каждым из чувств, терзаемый и распускаемый ими, словно маляю (Post. 56).

РАХИЛЬ — подобна точильному камню, потому что об нее заостряется любящий борьбу и упражнения ум, а само ее имя толкуется как „нечистое созерцание“, не потому что она «смотрит нечисто», но, напротив, потому что она считает зримое и осязаемое по сравнению с непорочной природой незримого и мыслимого не священным, а нечистым (Congr. 25); она есть добродетель, присутствующая в неразумной части души (Congr. 26). Борец-Иаков любит ее, борясь со страстями и натираясь маслом, чтобы добиться самообладания, и противопоставляя себя всему осязаемому (Congr. 31); она помогает борцу через противостояние злу и освобождение от него, как на войне, позволяя получать словно бы военную добычу (Congr. 32).

Иаков зовет ее и Лию «на поле», потому что оно — знак соперничества (Det. 3), а кого привлекают чары наслаждений, связанных с Рахилью, то есть чувственным восприятием, тех не выносит Лия, находящаяся вне страстей (Post. 135). Рахиль сначала обратилась с просьбой о потомстве к уму, как будто давать потомство должен был он, но услышав [в ответ]: «Разве я Бог?», совершила отречение, поистине священное, произнесла в молитве «пусть Бог даст мне и другого сына» (Post. 179).

РЕВЕККА — жена, т. е. добродетель Исаака, усердие в прекрасном (Cher. 41), или постоянство (ἐπιμονή — Cher. 47), или — стойкость (ὑπομονή — Sacr. 4, Det. 30, 45 etc.). Исаак соединился с самопознаваемым родом добродетели, потому что не нуждался ни в упражнении, ни в обучении, отчего и представлен как ее муж (Congr. 36 sq.).

После молитвы Исаака стала беременной от Бога (Cher. 47) и носила в утробе своей две враждующие природы — добра и зла, т. е. Иакова и Исава (Sacr. 4), которых и родила благополучно, потому что души, которые носят плод мудро, рождают без труда, различая и разделяя то, что смешано в них (Congr. 129). Следуя спасительной добродетели осмотрительности, она не принимает вызова на схватку, но требует, чтобы Иаков удалился от Исава (Det. 45). Говорит, что, если будет уничтожено упражнение и продвижение (т. е. Иаков), она потеряет не только одного потомка, но и остальных, оказавшись совершенно «бездетной» (Det. 51).

Стойкость-Ревекка орошает своего ученика не постепенным продвижением, но совершенством, что следует из сцены с кувшином (Post. 132), где она названа «прекрасной девой», потому что добродетель по своей природе неподдельна, бесхитростна и незапятнанна, и к тому же единственная из всего, что сотворено, является одновременно и благой, и прекрасной (Post. 133), «источник», к которому она «сошла», есть мудрость Божия, нисхождение к которой равнозначно восхождению (Post. 136), и пришла она к нему не с означающим телесное мехом, как Агарь, но с кувшином, означающим некий управляющий орган (сердце или мозг — пусть о том рассуждают знатоки) (Post. 137); наконец, спустив сосуд с мудростью — кувшин — с более высокого положения на руку свою, она дает ученику столько учения, сколько он способен взять (Post. 146); а чтобы он запомнил наставления, она приносит воды и верблюдам, которые символизируют память (Post. 148).

Похоронена вместе с Исааком в Хевроне, сокровищнице знания и мудрости (Post. 62).

РЕУМА — наложница Нахора (Congr. 43); имя толкуется как „видящая нечто“ (Congr. 45), пусть даже самое ничтожное, ибо она сожительствоует с теми фи-

лософами, которые не понимают лучшего в природе, но тратят время на ничтожные софизмы и занимаются буквеведством (Congr. 52).

РУВИМ — первородный сын Иакова (не Израиля!), который старше по возрасту, но не по достоинству и значимости (Sacr. 119); труд и преуспевание, олицетворенные в Иакове, берут начало в природной одаренности, которая и дала имя Рувиму (Sacr. 120).

САРА — «Сара», как ее звали сначала, значит «власть надо мною»; она не успела стать родовой добродетелью, но рассматривалась в числе добродетелей, которые отчасти и по виду (Cher. 5); а когда Аврам станет Авраамом, она станет Саррой, с именем, означающим «властвующая», что означало, что вместо видовой и пленной добродетели она стала родовой и непленной (Cher. 7); или же «Сара» означает «власть надо мною»: разум, который во мне, умеренность, которая во мне, и частная праведность или всякая другая добродетель, какую мне одному случилось иметь (Congr. 2); или просто она есть добродетель (Sacr. 59), и именно та, которая приличествует берущему ее в жены Аврааму (Post. 75 sq.), т. е. властвующая и предводительница (Cher. 41). Когда Бог спрашивает Авраама: «Где твоя добродетель?» — он спрашивает о Сарре (Det. 59). Или попросту: имена «Авраам» и «Сарра» Законодатель дает мудрости и мудрецу (Cher. 10).

«Сара, жена Аврамова, не рождала ему» и послала его к Агари (Congr. 1); ведь дети добродетели — это способности разумно мыслить, совершать праведные поступки, быть благочестивым (Congr. 6), и Сара, конечно же, их рождала, но не «ему», ибо он был еще не в силах принять потомство добродетели, поскольку не был знаком с ее служанкой, т. е. общим образованием, Агарью (Congr. 9 sq., 23, Post. 130); речь идет отнюдь не о совокуплении тел (Congr. 12), и Аврам «послушался голоса Сары», как и подобает ученику добродетели (Congr. 68), причем именно «голоса», а не говорящей Сарры, как ученик, а не как упрежняющийся (Congr. 69). Сара сделала это потому, что добродетель кроткая, щедрая и доброжелательная, готовая всеми способами помогать тем, кто способен к восприятию, — и через саму себя, и через других (Congr. 71). Она все равно оставалась его женой во время связи с Агарью (Congr. 78), женой по закону и по духу, а Агарь была таковой только по необходимости и по требованию времени (Congr. 73). Сара послала Авраама к Агари только через десять лет после прихода в Ханаан, потому что в начале нашего бытия разум неспособен видеть доброе и злое и определять, чем они различаются между собой, но еще дремлет (Congr. 81). Сара первой видит плод, понесенный Агарью (Congr. 139). Агарь дважды уходила от нее, но вернулась только один раз (Cher. 3), потому что второй раз была изгнана словами самой Сары (Cher. 9).

Сарра зачинает Исаака от Бога, а рождает Аврааму (Cher. 45). Перед этим она снова становится девственницей, ибо Богу подобает общаться с природой неоскверненной, поистине девственной (Быт. 18:11). (Cher. 50). «У Сарры перестало быть женское» означает отрешение от страстей (Det. 28). Вообще из добродетелей одни всегда были девственными, другие перешли к девственности от женского состояния, подобно Сарре (Post. 134). «Смех мне сотворил Господь», — говорит Сарра (Det. 123), потому что Бог является создателем благородного смеха и радости, а Исаак и значит «смех», и Бога с полным правом можно назвать отцом Исаака (Det. 124).

Похоронена вместе с Авраамом в Хевроне, сокровищнице знания и мудрости (Post. 62).

СЕЛЛА — вторая жена Ламеха (Post. 75); в переводе означает «тень» и является

символическим обозначением телесных и внешних благ, которые в действительности ничем не отличаются от тени (Post. 112). Ее сын — Фовел, изобретатель оружия, с помощью которого люди добиваются лишь благ, подобных тени (Post. 119).

СЕНААР — долина, в которой поселились будущие строители Вавилонской башни (Conf. 1); они заключили союз, чтобы творить беззаконие (Conf. 60), оставили область добродетели и пришли в Сенаар, т. е. „сотрясение“, ибо вся жизнь негодных рвется, вздымается, трясется, она вечно взбаламучена, и подлинного блага не остается в ней ни капли (Conf. 68 sq.).

СЕПФОРА — жена Моисея, т. е. его добродетель, поднимающаяся с земли на небо и постигающая тамошние божественные и блаженные природы; имя же ее означает „птица“ (Cher. 41). В жены Моисей берет ее не вполне самостоятельно, потому что для подвижника добродетель — награда (Post. 77 sq.), а взяв, находит, что она, крылатая и небесная добродетель, беременна вовсе не от смертного (Cher. 47).

СЕСАЙ — сын Енака из Хеврона (Post. 60); имя его значит „вне меня“, ибо душами, любящими тело, внешние блага неизбежно будут цениться превыше всего (Post. 61).

СИМ — сын Ноя, от которого десять колен до Авраама (Post. 173).

СИРИЯ — имеет толкование „высоты“ (Congr. 41).

СИФ — „другое семя, поднятое вместо Авеля“, а имя его значит „Орошение“: подобно тому, как семена и растения, если их поливать, увеличиваются и растут и становятся плодородными, точно так же и душа, когда ее питают сладким напитком мудрости, тянется вверх и совершенствуется (Post. 10, 124 sq.). О рождении Сифа, в отличие от рождения Каина, Законодатель говорит с необходимыми пояснениями (Cher. 54). Ум, породив [некое] начало хорошего нрава и своего рода первый образец добродетели, Сифа, держит прекрасным и благочестивым держанием (Post. 170). Сиф — „другое семя“ по отношению и к Авелю, и к Каину, отличаясь от Каина как враждебный ему, а от Авеля как дружественный и родственный, как только что начавшееся отличается от совершенного и связанное с творением — от связанного с несотворенным (Post. 172); Авель, оставив все, что является смертным, переселяется и уходит к лучшему бытию, тогда как Сиф, поскольку он является семенем человеческой добродетели, никогда человеческий род не покинет (Post. 173); граница знания, достигнутого Сифом, стала начальной точкой для праведного Ноя, происшедшего от него в десятом колене (Post. 174).

Сын Сифа Енос, „надежда“ (Det. 138). Енох, Мафусал и Ламех — потомки и Каина, и Сифа (Post. 40), ведь те, кто не присваивает себе все, что есть прекрасного в творении, но приписывает его Божественным дарам, как к своему родоначальнику должны быть зачислены к Сифу (Post. 42); Сифу более всего родственен тот, от кого смерть отправляется и отгораживается (Post. 45); Ламех, сложивший с себя надменность, есть потомок Сифа, а не Каина (Post. 48).

СИХЕМ — туда пошел Иосиф искать своих братьев (Det. 5); потому что любящие добродетель берут на себя очень тяжелую ношу — противостоять телу и телесному удовольствию, а также внешнему и порождаемым им наслаждениям, а «Сихем» переводится как „плечо“ — знак изнурительного труда (Det. 9).

СОДОМ — погиб, ибо груз пороков был слишком велик, чтобы его уравновесить добром (Sacr. 122); гибель Содомы означает, что душа должна стать бесплодной в смысле прекрасного и слепой в смысле разума, чтобы, если найдется в ней знак праведности, десятка, удостоилась она некоторого снисхождения (Congr. 109).

СОЛОМОН — имя значит „Миралюбивый“ (Congr. 177).

СОЛОН — написал элегию о семи возрастах (Orif. 104—105).

СОЛЯНОЕ УЩЕЛЬЕ — в нем заключили между собою союз враги Авраама, *ибо местность, где обретаются пороки и страсти, поистине солоня и приносит горькие мучения*, а теперь там Соленое море (Conf. 26).

СЦИЛЛА — бессмертное зло (ср. Ном. Od. XII, 118), подобно *неразумию* (Det. 178).

ФАЛМАЙ — сын Енака, житель Хеврона (Post. 60); имя значит „*некто висящий*“, *ибо души, любящие тело, зависят от бездушных [вещей и висят на них], так что, подобно распятым [на кресте], до самой смерти пригвождены к тленному веществу* (Post. 61).

ФАМАРЬ — добродетель иногда, *скрыв лицо*, испытывает учеников подобно ей (Congr. 124).

ФАМНА — наложница Елифаза, *рассеянного Богом*, мать Амалика-страсти (Congr. 54); имя значит „*колеблемое угасание*“, *ибо от страсти душа угасает и теряет силу* (Congr. 60).

ФАРАОН — ум, предводитель всей телесной области, которому Моисей „*поставлен богом*“ (Sacr. 9; хотя, с другой стороны, Моисей не является для него богом в действительности, а только мнится таковым — Det. 161).

Губитель прекрасного (Sacr. 48), *рассеивающий и отвергающий мысли о нем* (Det. 95), *мнящий себя царем всего живого* (Sacr. 48), *не способный воспринять вечные ценности*, *ибо его душевное зрение, которому одному доступны бестелесные сущности, ущербно, и ценности эти бесполезны для него — он подавлен бездушными воззрениями, «жабами»* (Sacr. 69). Когда он *возникает внутри нас, мы оказываем прием наслаждению и изгоняем из наших пределов самообладание*, когда же *виновник мерзкой и разнузданной жизни потеряет силу, мы плачем и сокрушаемся из-за своего прежнего поведения* (Det. 95). Иначе толкуется как „*слово*“, *наглый и речистый царь неплодных мудростью и слепых разумом* (Conf. 27—29).

ФИЛОЛАЙ — считал гебдомаду Богом (Orif. 100).

ФИНЕЕС — „*намордник для рта*“, то есть *служитель Единственного Прекрасного, начальных телесных входов и выходов, [наблюдающий] за тем, чтобы ни один из них не впал в заблуждение и не преисполнился высокомерия*. Своим копьем, т. е. разумом, он *пронзил женщину, то есть существо, ненавидящее добродетель и любящее наслаждения, и притом в чрево ее, т. е. в те места, из которых выросли эти низкопробные подделки — изнеженность и роскошь* (Post. 182 sq.). «Финеесом» зовется *самый воинственный разум*, и ему Моисей вручил мир, *ибо он, исполнившись ревности к добродетели, восстал против порока и порастил порождающее его лоно* (Conf. 57).

ФОВЕЛ — сын Ламеха от Селлы-тени, имя означает „*вся целиком*“, *ибо те, кто получил богатство и здоровье (подобные тени), считают, что приобрели себе вообще все* (Post. 114); он — *изобретатель оружия, потому что все волнения и распри среди людей возникают из-за того, что в действительности является тенью* (Post. 119).

ХАЛДЕЯ — там остался Нахор, чтобы преуспеть в халдейской астрономии (Congr. 49 sq.).

ХАНААН — „*ведет тебя Господь в землю Ханаанскую*“ (Sacr. 89) означает *приведет твой разум в смятение, чтобы ты избавился от этого смятения* (Sacr. 90). Вообще же земля Ханаанская есть *символ пороков*, и туда Моисей ведет свой народ из Египта, *символа страстей* (Congr. 83); оттого и сказано „*по делам земли Египетской не поступайте и по делам земли Ханаанской не поступайте*“ (Congr. 86). Кроме того, *страсть-Египет есть родина детства разума, а порок-Ханаан — юности* (Congr. 85), и Сара дала Авраму Агарь только через

десять лет после прихода в Ханаан (Congr. 71), потому что родившейся душе нужно время, чтобы научиться различать порок и добродетель (Congr. 81 sq.), и ей следует *устремляться к общему образованию* только тогда, *когда окрепнет наше понимание и соображение* (Congr. 121).

ХЕВРОН — оттуда отправляется Иосиф (Det. 5), ибо *Хевроном, сопряжением и товариществом, иносказательно именуется наше тело, так как оно соединено с душой и как бы установило с ней товарищество и дружбу* (Det. 15). Там жили сыновья Енака, а *построен он был «семью годами прежде Цоана, [города] египетского», ибо хотя Хеврон и значит «союз», однако союз может быть двух видов: либо указанного выше, либо когда душа находится в содружестве с добродетелью* (Post. 60), и в этом смысле Хеврон есть *сокровищница, хранящая памятники знания и мудрости, и он предшествует и Цоану, и всему Египту* (Post. 62).

ХЕТТУРА — *„воскуряющая“, вторая жена Авраама, правит далекими от совершенства, усвоившими лишь школьную науку* (Sacr. 43 sq.).

ЦОАН — город в Египте, построенный позже Хеврона (Post. 60), ибо *природа сделала душу старшей, чем тело, [то есть] Египет, а добродетель — старшей, чем порок, [то есть] Цоан, хотя само это слово означает всего-навсего „приказание удалиться“* (Post. 62).

ЭПИКУР — учение его *нечестиво и должно быть отвергнуто вместе с безбожием египтян* (Post. 2).

ЭРОТ — его стрелы ранят увидевшего красивое, и это *вред для ума* (Det. 99).

ЭФРОН — означает *„прах“, чтимый теми, кого оставил восставший от мертвой жизни Авраам* (Conf. 79).

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

В указатель включены те философские (изредка риторические) термины, которые обратили на себя внимание комментаторов. Пункты указателя отсылают к *комментарию* на соответствующий параграф трактата Филона. Сокращение *arg.* означает очерк содержания трактата, предпосланный комментариям, *praef.* — вступительную статью (цифра после *praef.* — страница). Греческо-русский указатель может служить для поиска греческого термина по русскому указателю.

Активное, τὸ ποιοῦν — Cher. 77

действующее, τὸ ποιοῦν — Opif. 8

Аллегорическое толкование — Praef. 15 sqq.; Det. 4; Conf. 14

образное, τροπικώτερος — Post. 1—2, *буквальная интерпретация, ἡ ἐπητή ἐξήγησις*, а также *этическая, ἡ θική*, и *физическая, φυσική* — Praef. 24

аллегория физическая и этическая — Det. 135

аллегория, ἀλληγορία / ὑπόνοια — Congr. 172

также иносказание, σύμβολον — Sacr. 47

Апострофа, ἀποστροφή — Det. 13

Безразличное, ἀδιάφορον, τὰ ἀδιάφορα — Opif. 73; Sacr. 99

действия ни те, ни другие, или средние, μέσα καὶ ἀδιάφορα — Det. 28

Безумие, ἀφροσύνη — Cher. arg.

Бескачественное бытие, ὑπαρξις — Post. 15 (ср. *подлинно существующее*)

Беспредельный, ἄπειρος — Opif. 171

Бессмертный, ἀθάνατος — Sacr. 100

Бесстрастие, ἀπάθεια — Praef. 48 sqq.; Cher. 8; Sacr. 9; Det. 5 28

бесстрастный, ἀπαθής — Cher. 87

Бестелесный, ἀσώματος

бестелесные силы, δυνάμεις — Opif. 20

бестелесная душа, ψυχή — Cher. 114

Благо, ἀγαθόν — Opif. 73; Det. 9; Post. 133; Conf. 145

человеческое, ἀνθρώπειον, и *божественное, θεῖον* — Sacr. 22

совершенное, τέλειον — Sacr. 36; Conf. 145

беспорное, ὁμολογούμενον — Sacr. 99

идея блага, ἰδέα ἀγαθῶν — Conf. 73

также благо, καλόν [букв. *прекрасное*] — Sacr. 53—54

высшее благо, τὸ πρῶτον καλόν — Sacr. 53—54

Благодать, χάρις — Praef. 39 sqq.

благодати, χάριτες — Congr. 38

Благосклонность к людям, φιλανθρώπεια — Cher. 29

Благострастия, εὐπάθειαι — Cher. 12; Det. 28 120; Post. 26

также высшие наслаждения, εὐπάθειαι — Congr. 36

Благость, ἀγαθότης — Opif. 20; Cher. 5 27 124—127

Бог, θεός — Cher. 27; Sacr. 59; Conf. 137

Бог, θεός, и Господь, κύριος — Opif. 20

Бог ощущаемый, αἰσθητός — Congr. 103

умопостижимый, νοητός — Cher. 97

- действующий, *δρῶν* — Det. 161
 бездействующий, *ἀνεέργητος*, или праздный, *hebes* — Opif. 7; Cher. 87
 первый, *πρῶτος* — Post. 20
 превысший, *ὁ ἀνωτάτω Θεός* — Sacr. 59 60
 самодержавный, *αὐτοκρατής* — Opif. 9 27
 как причина, *ὁ αἷτιος / τὸ αἷτιον* — Sacr. 8
 мудрость Божия, *σοφία Θεοῦ* — Opif. 20; Det. 115; Post. 153
 Слово Божие, *ὁ Θεοῦ λόγος* — Praef. 45; Post. 127
 божественные слова, *λόγοι Θεοῦ* — Post. 18
 разум Бога, *διάνοια Θεοῦ* — Opif. 9
 божественный закон, *θεῖος νόμος* — Opif. 143
 страх Божий, *εὐλάβεια Θεοῦ* — Cher. 29
 созерцание Бога, *ὄρασις Θεοῦ* — Post. 63; Conf. 92 146
 уподобление Богу, *ὁμοίωσις Θεῷ* — Cher. 29
 благо, божественное, *θεῖον* — Sacr. 22
 (см. также *силы*)
 Боговдохновение, *ἐνθουσιασμός* — Conf. 159
 вдохновение, *ἐνθουσιασμός* — Congr. 112
 Богалюбивый, *φιλόθεος* — Congr. 130
 Божество, *δαίμων* — Opif. 69
 Болезнь, *νόσος* — Cher. 2
 болезненные влечения, *νοσήματα* — Post. 46
 Буквы, *στοιχεῖα* — Congr. 150 (ср. *элементы*)
 Ведущее или управляющее начало [души], ведущая способность, разумная часть души, *τὸ ἡγεμονικόν* — Sacr. 136; Det. 3 34; Post. 127
 владычествующее, *ἡγεμονικόν* — Opif. 53
 владычествующий ум, *ἡγεμονικός νοῦς* — Opif. 166
 Вера, *πίστις* — Opif. 72; Cher. 85; Post. 13
 Верно действовать, *κατορθοῦν* — Det. 104
 любовь к правильности, *τοῦ κατορθοῦν ἔρως* — Congr. 112
 Верные / правильные деяния, или добродетельные / нравственные действия, или правильное поведение, *καθορθώματα* — Cher. 9; Sacr. 73; Det. 18 114
 действия добродетельные, *καθορθώματα*, порочные, *ἀμαρτήματα*, и ни те, ни другие, или средние, *μέσα καὶ ἀδιάφορα* — Det. 28
 Верный разум или верное состояние разума, прямой / правильный / истинный разум, *ὀρθὸς λόγος* — Cher. 9 128; Det. 52 103; Post. 24 91; Conf. 43 (ср. *логос*)
 Веселье, *εὐφροσύνη* — Cher. 8
 [Вещь], *πράγμα*
 тела и состояния, *σώματα καὶ πράγματα* — Post. 57
 Вид, *εἶδος* — Sacr. 8; Det. 39
 вид души, *ψυχῆς εἶδος* — Opif. 69
 добродетели видовые, *εἰδικαί* — Cher. arg. 5; Det. 28; Congr. 2
 Власть, *ἐξουσία* — Opif. 20
 Возжеление, *ἐπιθυμία* — Post. 26
 наслаждения и возжеления, *ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι* — Det. 16
 Возвышенный слог, *ὑψηγορία* — Det. 79
 Воздержание, *ἐγκράτεια* — Congr. 80
 Воздержанность, *σωφροσύνη* — Det. 37
 целомудренное состояние души, *ψυχῆς σώφρων ἕξις* — Sacr. 22
 ср. *благоразумная жизнь, σωφρόνως ζῆν* — Opif. 77

Воздух, ἀήρ — Congr. 117

Вопрос

его виды πύσμα и ἐρώτημα — Congr. 149

Восприятие, κατάληψις — Post. 79; Congr. 141

постижение, κατάληψις — Opif. 166

Восхождение, ἀνοδος — Det. 114

Впечатление см. представление

Вразумление, νουθεσία — Congr. 157

Всеприемлющий, πανδεχής — Det. 34

Выдержка, καρτερία — Cher. 78–82

Гедомада, седмица, ἐβδομάς — Praef. 21; Opif. 62 91 97 99 102 106 110 116 127;

Post. 64 173

ср. семь видов изложения, Det. 39; семь способностей неразумной души, Det. 62;

семь частей души, Det. 168

Гексада, шестерица, ἑξάς — Opif. 62 89 110 Post. 64

Главный, κύριος

главнейший вид души, τὸ κυριώτατον ψυχῆς εἶδος — Opif. 69

добродетель в собственном смысле слова, ἀρετὴ κυρία — Cher. 5

имя собственное, ὄνομα κύριον — Det. 22

Глагол, ῥῆμα — Sacr. 8

Господь, κύριος — Opif. 20; Cher. 27

Гражданин, πολίτης — Congr. 58

Движение, κίνησις

плавное движение, λεία κίνησις — Post. 79

тоническое движение [пневмы], τονική κίνησις — Sacr. 67–68; Det. 90

движущая сила, δύναμις κινήτικῃ — Sacr. 67–68

первое движущее неподвижное, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον — Post. 28

Действие, ἐνέργημα

действие, соответствующее добродетели, τὸ κατ' ἀρετὴν ἐνέργημα — Det. 114

Действующее см. активное

Деятельность, ἐνέργεια

созерцательная, θεωρητική — Cher. 96

Декада, десятица, δεκάς — Opif. 102 122; Post. 173; Congr. arg. 89 93 100 108

110 111 117 118

десятое, τὸ δέκατον — Post. 97

Диереза, διαίρεσις — Sacr. 74–87; Post. 159

разделять, διαίρειν — Sacr. 74–87

Добродетель, ἀρετή — Cher. arg. 3 9 29; Sacr. 14–18 73 86; Det. 7 157; Post. 101

130

добродетели родовые, γενικάι и видовые, εἰδικαί (или тленные, φθαρταί) — Cher. arg. 5; Det. 28; Congr. 2

добродетель родовая или надродовая, γενικωτάτη — Cher. 5; Post. 128 130

добродетель в собственном смысле слова или всеобщая, κυρία / ὅλη — Cher. 5

добродетель властвующая, ἀρχουσα — Cher. 3

добродетели политическая, πολιτική, катартическая, καθαρτική, и теоретическая, θεωρητική — Sacr. 9 78

четыре добродетели — Cher. 5; Post. 128; Congr. 2

действие, соответствующее добродетели, τὸ κατ' ἀρετὴν ἐνέργημα — Det. 114

упражняющийся в добродетели, ὁ ἀσκητής ἀρετῆς — Det. 3

Дух, πνεῦμα, πνεῦμα — Orif. 67; Det. 80 83 90 115

пневма с влагой, πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ — Orif. 67

[см. натяжение]

Душа, ψυχή — Orif. 66

ее части — Orif. 67; Det. 3 34 168; Conf. 19 21 24

главнейший вид души, τὸ κυριώτατον ψυχῆς εἶδος — Orif. 69

сознающая [часть души], τὸ συνειδός — Det. 24

душа бестелесна, ἀσώματος ἢ несоставна, ἀσύνδετος — Cher. 114

разумная душа, ἡ λογικὴ ψυχή — Praef. 35 sqq.

продвигающаяся, προκόπουσα — Det. 5

преданная созерцанию, ὁρατικὴ — Sacr. 59

силы души, οἱ τῆς ψυχῆς τόνοι — Post. 46

суровое натяжение [души], αὐστηροὶ τόνοι — Post. 72

целомудренное состояние души, ψυχῆς σώφρων ἕξις — Sacr. 22

неразумные движения души, ἄλογοι φοραὶ ψυχῆς — Det. 5

глаза души, τὰ ψυχῆς ὅμματα — Sacr. 69

Единство, κοινωνία — Cher. 110

Естество см. φύσις

Жало, κέντρον — Congr. 74

Желание / любовь / страсть, πόθος — Congr. 74 112

Живое существо, ζῶν

разумное, λογικόν — Congr. 17

умопостигаемое, νοητόν — Orif. 16

Жизнь, βίος (vita)

деятельная, πρακτικός (activa) и созерцательная, θεωρητικός (contemplativa) — Praef. 12; Cher. arg.; Post. 64

цель жизни, τέλος τοῦ βίου — Cher. 8

добродетельная жизнь, εὖ ζῆν, или благоразумная жизнь, σωφρόνως, или хорошая, καλῶς — Orif. 77

Завет, Διαθήκη — Praef. 20; Sacr. 55

Законодатель, νομοθέτης — Orif. 3; Sacr. 131

Замысел, ἐπιβολή — Post. 79

прикосновение мысли, ἡ τῆς διανοίας ἐπιβολή — Post. 20

Занятия, ἐπιτηδεύματα — Det. 111

Зло, κακόν — Orif. 73

ср. порок

Знак, σημεῖον — Det. 1

Знание, γνώσις — Congr. 79

Знание, ἐπιστήμη — Orif. 18; Cher. 32; Congr. 47 79 140 142

упражняющийся в знании, ὁ ἀσκητῆς ἐπιστήμης — Det. 3

Знание, νόησις см. ум, νόησις

Зрение, ὄψις — Post. 166; Conf. 72

Идея, ἰδέα — Det. 39 76

идея блага, ἰδέα ἀγαθῶν — Conf. 73

суды изложения, αἱ πρὸς ἐρμενείαν ἰδέαι — Det. 39

Идолы, εἰδῶλα — Conf. 74

Имя, ὄνομα

- собственное, *κύριον*, и нарицательное, *προσηγορία* — Det. 22
Инструмент, ὄργανον — Praef. 41; Cher. 124–127
 инструмент, *которым, ὄργανον δι' οὗ* — Opif. 20
 инструмент, *εργαλείον* — Cher. 124–127
 инструментальная причина, *τὸ ὀργανικόν* — Praef. 42 sqq.
Искусство, τέχνη — Congr. 140 142
 искусство, *ремесло, τέχνη* — Opif. 18
 злые искусства, *καχοτεχνία* — Congr. 141
Испарение, ἀναθυμίασις — Det. 82
Исповедание веры, ἐπάγγελμα — Congr. 133
Исследование, ζήτησις — Praef. 22
 философский диспут, *συζήτησις* — Det. 1
Истина, ἀλήθεια
 истинный человек, *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος* — Det. 22

Качества, ποιότητες — Det. 15
 качественное, *τὰ ποιά (qualia)* — Cher. 51

Легкомыслие, εὐχέρεια — Det. 10
Логос — см. *слово*

Материя, ὕλη — Opif. 21; Cher. 124–127; Det. 109
 материал, *ὕλη* — Conf. 107
 умопостигаемая материя, *νοητὴ ὕλη* — Det. 54
Мера, μέτρον — Sacr. 59; Post. 36
 пра-мера, *προμετρητής* — Opif. 20
Мир, κόσμος — Opif. 82; Cher. 16
 умопостигаемый мир, *νοητὸς κόσμος* — Opif. 16; Cher. 106
 создатель мира, *κοσμοπλάστης* — Congr. 48
 ср. *сотворение мира*
Мнение, δόξα — Opif. 72
Мнение, οἵησις — Sacr. arg.
 самомнение, *οἵησις* — Congr. 138
Мнимое существование, τὸ ὑφεστάναι — Det. 160 (ср. *подлинно существующее*)
Многознание, πολυμάθεια — Congr. 15
Молитва, δέησις — Cher. 48
Монада, единица, μονάς — Opif. 62 102; Post. 64
Мудрость / премудрость, σοφία — Praef. 40; Det. 39; Post. 10 127; Congr. 144
 мудрость Божия, *σοφία Θεοῦ* — Opif. 20; Det. 115; Post. 153
Мужество, ἀνδρεία — Sacr. 22
Мысль, γνώμη — Cher. 3 78–82

Надежда, ἐλπίς — Det. 120
Надлежащее, κατῆκον — Cher. 9; Sacr. 43; Det. 18
Наилучшее, ἄριστα — Opif. 119
 наилучшая из причин, *ἄριστον αἰτίων* — Cher. 124–127; Sacr. 8
Намекать, αἰνίττεσθαι — Praef. 25 sqq.
Наслаждение, ἡδονή — Conf. 144
 наслаждения и возжеления, *ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι* — Det. 16
Натяжение / напряжение / распространение [пневмы], τόνος — Sacr. 67–68;
 Post. 30

- хорошее напряжение пневмы, εὐτονία — Det. 103
 крепость, εὐτονία — Det. 119
 отсутствие надлежащего напряжения пневмы, недостаток напряжения, ἀτονία — Det. 103; Post. 46
 тоническое движение пневмы, τονική κίνησις — Sacr. 67–68; Det. 90
 также силы души, οἱ τῆς ψυχῆς τόνοι — Post. 46
 суровое натяжение [души], αὐστηροὶ τόνοι — Post. 72
 [см. θυξ]
 Начало, ἀρχή — Conf. 146
 Небо, οὐρανός — Opif. 37 82
 Неколебимость, τὸ ἀκλινές — Det. 10
 Немоущи, ἀρρώσθηματα — Post. 46 74
 Необходимость, ἀνάγκη — Opif. 119
 необходимое, ἀναγκαῖα — Opif. 119
 необходимая причина, αἰτία ἀναγκαῖα — Opif. 83
 Неразумный или не подчиненный разуму, ἄλογος — Cher. 3 32; Sacr. 45; Congr. 27
 неразумные силы или способности, ἄλογοι δυνάμεις — Det. 3; Post. 66
 неразумное стремление, ἄλογος ὄρεξις — Post. 26
 неразумные движения души, ἄλογοι φοραὶ ψυχῆς — Det. 5
 Нерешительность, ὄκνος — Det. 37
 Нестареющий, ἀγήρως — Sacr. 100
 Нетварное, τὸ ἀγένητον — Sacr. 100
 Нечестивость или нечестие, ἀσέβεια — Cher. arg.; Sacr. arg.
 Нечто, τι — Det. 118 160
 включающее в себя все роды и виды нечто, γυνικώτατόν τι — Post. 7
 Ничтожность, οὐδένεια — Praef. 39 sqq.; Sacr. 55
 Новое рождение, παλιγγενεσία — Cher. 114
 Нравственное совершенство, καλοκαγαθία — Conf. 196; Congr. 31
 Образ, εἰκὼν
 по образу, κατ' εἰκόνα — Det. 83
 образ образа, εἰκὼν εἰκόνας — Det. 83
 Образцу, παρὰδειγμα — Opif. 9 18
 Образование, παιδεία — Sacr. 122
 подготовительное / среднее / общее образование или подготовительные науки, μέση / ἐγκύκλιος παιδεία / μουσική или τὰ ἐγκύκλια — Cher. arg. 3; Det. 28; Post. 130 sq.; Congr. arg. 9 12
 Обстоятельства, περιστάσεις (circumstantiae) — Post. 109
 Обучение / научение, μάθησις — Det. 3; Post. 32; Congr. 34
 способность легко постигать новое, εὐμάθεια — Cher. 102
 обучившийся самостоятельно / самоучка, αὐτομαθής — Det. 29; Conf. 74
 Обычай, τὰ νομισθέντα — Opif. 1
 Опрометчивость, εἰκασιότης — Det. 10
 Оракулы, χρησμοί — Opif. 8
 Ораторские приемы, σοφίσματα — Det. 1 (ср. софист)
 Осмотрительность, εὐλάβεια — Det. 37
 страх Божий, εὐλάβεια θεοῦ — Cher. 29
 Относительные понятия, πρὸς τι — Opif. 97
 Отношение, σύγκρισις — Opif. 97
 Отпечаток, τύπος — Sacr. 137
 печать, τύπος — Opif. 166

- третий отпечаток, τρίτος τύπος — Orif. 25
 отпечаток, τύπωσις — Det. 86
 Отторжение, ἀφορμή — Det. 129
 Отчуждение, ἀλλοτρίωσις — Det. 129; Post. 135
- Память, μνήμη — Cher. 102
 Пассивное, τὸ πάσχον — Cher. 77
 страдающее, τὸ πάσχον — Orif. 8
- Первый, πρῶτος
 первый Бог, πρῶτος θεός — Post. 20
 первопричина, τὸ πρῶτον αἷτιον — Conf. 123
 высшее благо, τὸ πρῶτον καλόν — Sacr. 53—54
 первое движущее неподвижное, τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον — Post. 28
- Первородный, πρωτόγονος — Conf. 63
- Пневма, πνεῦμα — см. дух
- Подлинно существующее, τὰ ὕπαρκτα — Conf. 74 (ср. бескачественное бытие; мнимое существование)
- Подобляющий, ἁστέιος — Det. 4
 ср. с изыщной суровостью, ἁστέως καὶ αὐστηρῶς — Post. 101
- Подобный, ὅμοιος — Sacr. 9
 также равный, ὅμοιος — Orif. 97
 уподобление Богу, ὁμοίωσις θεῷ — Orif. 144; Cher. 29
- Покаяние, μετάνοια — Post. 178
- Политическая деятельность, πολιτεία — Det. 7
 добродетель политическая, πολιτική — Sacr. 9 78
 гражданин, πολίτης — Congr. 58
- Полный, πλήρης — Sacr. 9 67—68
 исполнение, πληρῶμα, и наполнять, πληροῦν — Sacr. 67—68
- Понятие, ἔννοια — Det. 87
 общее понятие, ἐννόημα — Det. 76
- Порок, κακόν — Conf. 21 90
 порок, κακία — Cher. 9
 ср. зло
- Порочный, φαῦλος — Det. 5
- Посредством которого, которым, δι' οὗ — Praef. 40 sqq.; Orif. 20; Cher. 124—127
- Похвальный, ἐπαινετός — Det. 35
- Правило, κανών — Sacr. 59
- [Представление], φαντασία — Det. 86
 впечатление, φαντασία — Orif. 150 166
 впечатление, *visum* (= ψιλή τοῦ νοῦ φαντασία) — Det. 97
- Прекрасное, τὸ καλόν — Det. 9; Post. 133; Conf. 145
 благо, καλόν [букв. прекрасное] — Sacr. 53—54
 высшее благо, τὸ πρῶτον καλόν — Sacr. 53—54
 хорошая жизнь, καλῶς ζῆν — Orif. 77
- Природа, φύσις — Praef. 30—34; Orif. 9 67; Cher. 39; Sacr. 100 102; Det. 3; Post. 130; Congr. 34
 природныe задатки, φύσις — Post. 32
 природныe задатки, εὐφύια — Cher. 102
 природное влечение, φυσική οἰκείωσις — Det. 129
 естественная склонность, φυσική συμπάθεια — Orif. 117
 природный разум, λόγος φυσικός — Cher. 39

- наука о природе, φυσιολογία — Praef. 30; Cher. 4 121
 люди с философским складом ума, φυσικοί ἄνδρες — Praef. 30; Post. 7
 интерпретация физическая, φυσική — Praef. 24
 Природные задатки, εὐφυΐα — Cher. 102
 Причина, τὸ αἷτιον — Cher. 124–127; Sacr. 53–54; Conf. 123
 причины созидательная, ὑφ' οὗ, формальная, πρὸς ὅ, и материальная, ἐξ οὗ — Cher. 124–127
 причина, из-за которой, αἷτιον ὑφ' οὗ, и через которую, δι' ὅ — Praef. 44 sqq.
 ср. из-за чего, τὸ ὑφ' οὗ, из чего, τὸ ἐξ οὗ, посредством чего, τὸ δι' οὗ, и почему, τὸ δι' ὅ — Cher. 124–127
 логос, посредством которого, λόγος δι' οὗ — Praef. 44 sqq.
 причина созидательная, αἷτιον τὸ πεποιητός — Sacr. 8
 причина инструментальная, τὸ ὄργανικόν — Praef. 42 sqq.
 побудительная причина, ἡ αἷτία — Cher. 124–127
 действительная и страдательная, δραστήριον и παθητόν — Opif. 8
 наилучшая из причин, ἄριστον αἷτίων — Cher. 124–127; Sacr. 8
 необходимая причина, αἷτία ἀναγκαία — Opif. 83
 причина, αἷτία, в риторике — Post. 109
 Первопричина, πρῶτον αἷτιον — Conf. 123
 Приязнь, φιλία — Sacr. 36
 Продвижение / продвижение вперед / преуспевание, προκοπή — Cher. 9; Sacr. 112;
 Det. 5; Post. 77; Congr. 106 112
 подступы, προκοπαί — Conf. 72
 продвигающаяся душа, ψυχὴ προκόπτουσα, и продвигающийся разум, λόγος ὁ
 προκόπτων — Det. 5
 Равный, ἴσος — Sacr. 9
 Радость, χαρά — Cher. 8; Det. 120 124; Congr. 36
 Разделять, διαίρειν — Sacr. 74–87
 диверза, διαίρεσις — Sacr. 74–87; Post. 159
 Разрешение, λύσις — Praef. 27 sqq.
 Разум, λόγος — см. слово
 Разумение, φρόνησις — Opif. 154; Cher. 3; Sacr. 22
 среднее разумение, μέση φρόνησις — Opif. 154
 также мудрость, φρόνησις — Congr. 129
 Разумный, λογικός
 разумная душа, λογικὴ ψυχὴ — Praef. 35 sqq.
 разумное живое существо, λογικὸν ζῷον — Congr. 17
 разумное познание, λογικὴ θεωρία — Congr. 11
 Разведение, διάλλαξις — Conf. 184
 Расположение, διάθεσις — Det. 111 157
 Рассекать, τέμνειν — Sacr. 74–87
 разделяющий разум, λόγος τομεύς — Det. 110; Post. 159
 Рассудок, διάνοια — Det. 3 22 34
 размышление, διάνοια — Cher. 3
 мысль, διάνοια — Cher. 29 78–82
 разум бога, διάνοια θεοῦ — Opif. 9
 прикосновение мысли, ἡ τῆς διανοίας ἐπιβολή — Post. 20
 Рассуждение, λογισμός — Opif. 72
 расчет, λογισμός — Opif. 24
 разум, λογισμός — Sacr. 71

Рассуждение, λόγος — Post. 182

рассуждение, создающее основу, λόγος κατασκευαστικός — Post. 53
(ср. λογος)

Речь, λόγος — Congr. 100

внутренняя, ἐνδιάθετος, и внешняя, или произносимая, προφορικός — Det. 39 66, Congr. 33; также слово реченное, λόγος προφορικός — Sacr. 8; произнесенное слово, ὁ κατὰ προφορὰν λόγος — Post. 100
речь членораздельная, ἀρθρούμενος / ἡρθρωμένος — Det. 22
(ср. λογος)

Род, γένος — Sacr. 8; Det. 39 76

добродетели родовые, γενικαί — Cher. arg. 5; Det. 28; Congr. 2
добродетель родовая или кадродовая, γενικωτάτη — Cher. 5; Post. 128 130
включающее в себя все роды и виды нечто, γενικωτάτον τι — Post. 7
род, музыкальный — Post. 104

Родство, συγγένεια — Opif. 77; Congr. 177

Самодостаточное выражение, τὸ αὐτοτελές — Congr. 149

Самодостаточный, αὐτάρκης — Cher. 87

Свет, φῶς — Cher. 97

Свидетельство, ἐπιμαρτύρησις — Post. 79

Связующее звено, ἄρθρον — Opif. 102

Святость, ὁσιότης — Sacr. arg.

Священный, ἱερός

Священное Писание, ἱερὰ γραφή — Praef. 20; Sacr. 55

Священное слово, ἱερός λόγος — Praef. 19 sqq.; Sacr. 55; Post. 153

ср. священный вождь, ἱεροφάντης — Det. 13; Post. 16

Себялюбивый, φίλαυτος — Congr. 130

Семя, σπέρμα — Opif. 43, 67

Силы, δυνάμεις — Post. 5

силы [Богa], δυνάμεις — Opif. 20; Post. 14 30; Conf. 28

бестелесные, ἀσώματοι — Opif. 20

творческая / созидательная сила Бога, δύναμις ποιητική — Cher. 27; Post. 20

управляющая сила Бога, δύναμις βασιλική — Post. 20

созидающая мир, κοσμοποιητική — Opif. 21

движущая сила, δύναμις κινητική — Sacr. 67–68

благость, ἀγαθότης, и власть, ἐξουσία, как силы — Opif. 20

неразумные силы / способности, ἄλογοι δυνάμεις — Det. 3; Post. 66

сила слов, δυνάμεις λόγων — Cher. 3

Символ, σύμβολον — Praef. 00 sqq.; Sacr. 47

иносказание, σύμβολον — Sacr. 47

Сказуемое / предикат, κατηγορημα — Det. 114; Congr. 149

Склонность, συμπάθεια — Opif. 117

Скорбь, λύπη — Det. 120

Скромность, ἀνυψία — Congr. 138

Слово / разум, λογος, λόγος — Praef. 17, 19, 21, 34, 40–45; Opif. 20 69 139;

Cher. arg. 3 30 39 106; Sacr. 59 65 67–68 74 86; Det. 54; Post. 14 18 20 91;

Conf. 28 29 59 146; Congr. 170

слова, λόγοι — Conf. 81

мысли, λόγοι — Conf. 28

природный разум, λόγος φυσικός — Cher. 39

разделяющий разум, λόγος τομεύς — Opif. 20; Det. 110; Post. 159

- προδιδυγαυοῦν ῥαζυμ, λόγος ὁ προκόπτων — Det. 5
 самый старший разум, πρεσβύτατος λόγος — Det. 115
 логос, посредством которого, λόγος δι' οὗ — Praef. 44 sqq.
 славословящий Бога логос, λόγος εὐχαριστητικός — Sacr. arg.
 Слово Божие, ὁ Θεοῦ λόγος — Post. 127
 см. также верный разум, речь, рассуждение
 Слух, ἀκοή — Post. 166; Conf. 72 141
 Смешение
 его виды παράθεσις, μίξις, κρᾶσις и σύγχυσις — Opif. 132
 смесь, μίξις — Conf. 184
 смешение, σύγκριμα — Det. 52
 сливание, κρᾶσις (*temperamentum*) — Conf. 184
 Смысл высказывания, ληκτόν — Post. 57
 Совершенный, τέλειος — Sacr. 9
 совершенный человек, τέλειος ἄνθρωπος — Det. 5
 совершенное, τὸ τέλειον — Sacr. 36; Conf. 145
 совершенство, τελειότης — Congr. 36
 Согласие, *adsensio* (= τὸ βουλευσασθαι) — Det. 97
 Согласие, одобрение, συγκατάθεσις — Opif. 166
 Соединение, σύστημα — Congr. 141
 Созвучие / согласие, συμφωνία — Cher. 110; Sacr. 36; Conf. 15 26 44
 звучать несогласно, διαφωνέω — Conf. 55
 Созвучие, ἀρμονία — Sacr. 37
 Созерцание Бога, ὁρασις Θεοῦ — Post. 63; Conf. 92 146
 душа, преданная созерцанию, ὁρατική ψυχή — Sacr. 59
 Созерцание, θεωρία — Praef. 28, 32 sqq.
 разумное познание, λογική θεωρία — Congr. 11
 созерцательная деятельность, ἐνέργεια θεωρητική — Cher. 96
 теоретическая добродетель, ἀρετή θεωρητική — Sacr. 9 78
 созерцательная жизнь, βίος θεωρητικός (*vita contemplativa*) — Praef. 12; Cher. arg.; Post. 64
 созерцатель, φιλοθεάμων — Cher. 84
 также законы, θεωρήματα — Congr. 146
 Сознательная [часть души], τὸ συνειδός — Det. 24
 Состояние, ἔξις — Opif. 67; Det. 111
 среднее состояние, μέση ἔξις — Cher. 3 9
 целомудренное состояние души, ψυχῆς σώφρων ἔξις — Sacr. 22
 Сотворение мира, κοσμοποιᾶ
 [Описание] сотворения мира, κοσμοποιᾶ — Opif. 3
 сила, создающая мир, δύναμις ἢ κοσμοποιητική — Opif. 21
 Софист, σοφιστής — Cher. 8 (ср. ораторские приемы)
 Справедливость, δικαιοσύνη — Sacr. 22
 Средний, μέσος
 среднее состояние, μέση ἔξις — Cher. 3 9
 среднее разумение, μέση φρόνησις — Opif. 154
 действия ни те, ни другие, или средние, μέσα καὶ ἀδιάφορα — Det. 28
 подготовительное / среднее / общее образование или подготовительные науки,
 μέση / ἐγκύκλιος παιδεία / μουσική или τὰ ἐγκύκλια — Cher. arg. 3; Sacr. 122;
 Det. 28; Post. 130 sq.; Congr. arg. 9 12
 Сродное, τὰ οἰκεία — Praef. 35 sqq.
 близость / расположение, οἰκείωσις — Post. 12 135

- природное влечение, φυσική οἰκείωσις — Det. 129
 Становление, γένεσις — Orif. 12 72 100
 название книги Бытия, γένεσις — Orif. 12
 рождение, γένεσις — Orif. 26; Cher. 16 97
 возникновение, γένεσις — Orif. 9
 творение, γένεσις — Congr. 134
 ставший, рожденный, γενητός — Orif. 7
 рожденный, γενητός — Cher. 16 (ср. *нетварное, ἀγένητον*)
 Стойкость, ὑπομονή — Cher. 78–82
 Страдающее см. *пассивное*
 Страсти, πάθη — Cher. 8; Sacr. 14–18; Det. 5 120; Post. 26; Congr. 106
четыре страсти — Det. 16; Congr. 92
 Страх, φόβος — Det. 120
страх Божий, εὐλάβεια θεοῦ — Cher. 29
 Строитель, δημιουργός — Sacr. 131
 Ступень, ἀναβαθμός — Post. 113
 Суровый, αὐστηρός — Det. 6
суровое натяжение [души], αὐστηροὶ τόνοι — Post. 72
с изыщной суровостью, ἀστεῖως καὶ αὐστηρῶς — Post. 101
 Сущее, τὸ ὄν — Praef. 39 sqq.
μη ὄντα, не сущее — Orif. 22
[творение] из не сущего, ἐκ τοῦ μη ὄντος — Orif. 9
 Сущность, οὐσία — Cher. 77
пятая сущность, πέμπτη οὐσία — Det. 82
 Счастье, εὐδαιμονία — Cher. 8; Det. 7 60; Post. 134
 Твердость, βεβαιότης — Post. 24
 Твердь, στερέωμα — Orif. 36
 Творение, *creatio*
из не сущего, ἐκ τοῦ μη ὄντος, или из ничего, ex nihilo — Orif. 9
единовременное, simultanea — Orif. 13
 Тела, σώματα
тела и состояния, σώματα καὶ πράγματα — Post. 57
тела единенные, ἡνωμένα, связанные, συντημιμένα / συναπτόμενα, и разделенные, διεστώτα — Det. 49
бестелесная душа, ψυχή ἀσώματος — Cher. 114
 Телесная масса, ὄγκος — Congr. 96
 ср. *гордыня, ὄγκος* — Congr. 128
 Тетрада, четверица, τετράς — Orif. 62 102
 ср. *четыре страсти* — Det. 16; Congr. 92; *четыре добродетели* — Cher. 5; Post. 128; Congr. 2
 Тленный, φθαρτός — Cher. 7
разрушимый, φθαρτός — Orif. 7
разрушение, φθορά — Orif. 9
 Труд, πόνος — Sacr. arg.
 Трусость, δειλία — Det. 37
 Ум, νοῦς — Praef. 36 sqq.; Orif. 66 69 119; Sacr. 9 22 53–54; Det. 3 34; Congr. 100
находящийся в нас ум, ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς — Cher. arg.
владычествующий ум, ἡγεμονικός νοῦς — Orif. 166
безбожный ум, ἀντίθεος νοῦς — Sacr. 9

Ум, νόησις — Congr. 15

знание, νόησις — Orif. 18

Умеренность в страстях / власть над страстями, μετριότης — Praef. 48 sqq.;

Cher. 8; Sacr. 9 62; Det. 5; Post. 101

Умопостижимый, νοητός

умопостижимое, τὸ νοητόν — Cher. 97

умопостижимый Бог, νοητός θεός — Cher. 97

умопостижимый человек, νοητός ἄνθρωπος — Cher. 58–63

умопостижимый мир, νοητός κόσμος — Orif. 16; Cher. 106

умопостижимая материя, νοητὴ ὕλη — Det. 54

умопостижимое существо, νοητὸν ζῶον — Orif. 16

умное или наднебесное место, νοητός / ὑπερουράνιος τόπος — Orif. 17

Упражнение, ἀσκησις — Sacr. arg.; Det. 3 5; Post. 32; Congr. 34

богатырь / подвижник [букв. упражняющийся], ἀσκητής — Post. 59; Conf. 74;

Congr. 31

упражняющийся в добродетели, ὁ ἀσκητής ἀρετῆς, и упражняющийся в знании,

ὁ ἀσκητής ἐπιστήμης — Det. 3

Установление, θεσμός — Orif. 143

Утверждение, ἀξίωμα — Congr. 149

Философский диспут, συζήτησις — Det. 1 (ср. исследование)

Царская дорога / царский путь, ὁδὸς βασιλική — Post. 101; Congr. 28

Цель, τέλος — Cher. 29

цель жизни, τέλος τοῦ βίου — Orif. 144; Cher. 8

Части речи, τὰ τοῦ λόγου μέρη — Congr. 148

Человек, ἄνθρωπος — Orif. 82

порочный, φαῦλος, и совершенный, τέλειος — Det. 5

умопостижимый, νοητός, и чувственно воспринимаемый, αἰσθητός — Cher.

58–63

истинный, ὁ πρὸς ἀλήθειαν — Det. 22

благо, человеческое, τὸ ἀνθρώπειον ἀγαθόν — Sacr. 22

Чувство, αἴσθησις — Orif. 72 166; Congr. 100

Чувственно воспринимаемый, αἰσθητός

чувственно воспринимаемый человек, αἰσθητός ἄνθρωπος — Cher. 58–63

ощущаемый Бог, αἰσθητός θεός — Congr. 103

чувственное благо, αἰσθητὸν ἀγαθόν — Conf. 72

Элементы, στοιχεῖα — Post. 5 [ср. буквы]

ГРЕЧЕСКО-РУССКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

ἀγαθόν благо
 ἀγαθότης благодать
 ἀγέννητον нетварное
 ἀγήρως нестареющий
 ἀδιάφορον безразличное
 ἀήρ воздух
 ἀθάνατος бессмертный
 αἰθήρ эфир
 αἰνίττεσθαι намекать
 αἰσθησις чувство
 αἰσθητός чувственно воспринимаемый
 αἴτιον причина
 ἀκλινές неколебимость
 ἀκοή слух
 ἀλήθεια истина
 ἄλογος неразумный
 ἄλλοτρίως отчуждение
 ἀναβαθμός ступень
 ἀνάγκη необходимость
 ἀναθυμίασις испарение
 ἀνδρεία мужество
 ἄνθρωπος человек
 ἄνοδος восхождение
 ἀξίωμα утверждение
 ἀπάθεια бесстрастие
 ἄπειρος беспределный
 ἀποστροφή апострофа
 ἀρετή добродетель
 ἄρδρον связующее звено
 ἄριστα наилучшее
 ἄρμονία созвучие
 ἀρρώστηματα немощи
 ἀρχή начало
 ἀσέβεια нечестивость
 ἄσκησις упражнение
 ἀστεῖος подобающий
 ἀσώματος бестелесный
 ἀτυφία скромность
 αὐστηρός суровый
 αὐτάρκης самодостаточный
 αὐτοτελές самодостаточное выражение
 ἀφορμή отторжение
 ἀφροσύνη безумие

 βεβαιότης твердость
 βίος жизнь

γένεσις становление
 γένος род
 γνώμη мысль
 γνώσις знание

 δαίμων божество
 δέησις молитва
 δειλία трусость
 δεκάς декада
 δημιουργός строитель
 δι' οὗ посредством которого
 διάθεσις расположение
 διαθήκη завет
 διαίρεσις διερεза
 διαιρεῖν разделять
 διάλλαξις разединение
 διάνοια рассудок
 δικαιοσύνη справедливость
 δόξα мнение
 δυνάμεις силы

 ἐβδομάς εβδοмада
 ἐγκράτεια воздержание
 εἶδος вид
 εἰδωλα идолы
 εἰκαίότης опрометчивость
 εἰκών образ
 ἐλπίς надежда
 ἐνέργεια деятельность
 ἐνέργημα действие
 ἐνδουσιασμός боговдохновение
 ἐννοια понятие
 ἑξάς гексада
 ἕξις состояние
 ἐξουσία власть
 ἐπάγγελμα исповедание веры
 ἐπαινετός похвальный
 ἐπιβολή замысел
 ἐπιθυμία возжелание
 ἐπιμαρτύρησις свидетельство
 ἐπιστήμη знание
 ἐπιτηδεύματα занятия
 ἐρώτημα вопрос
 εὐδαιμονία счастье
 εὐλάβεια осмыслительность
 εὐπάθεια благодострастия

εὐφυΐα природные задатки
 εὐφροσύνη веселье
 εὐχέρεια легкомыслие

ζήτησις исследование
 ζῶον живое существо

ἡγεμονικόν ведущее начало [души]
 ἡδονή наслаждение

θεός бог
 θεσμός установление
 θεωρία созерцание

ιδέα идея
 ἱερός священный
 ἴσος равный

καθῆκον надлежащее
 καθορθώματα верные деяния
 κακόν зло; порок
 καλοκαγαθία нравственное совершенство
 καλόν прекрасное
 κανὼν правило
 καρτερία выдержка
 κατάληψις восприятие
 κατηγορήμα сказуемое
 κατορθοῦν верно действовать
 κέντρον жало
 κίνησις движение
 κοινωνία единство
 κοσμοποίητα сотворение мира
 κόσμος мир
 κύριος главный; господь

λεκτόν смысл высказывания
 λογικός разумный
 λογισμός рассуждение
 λόγος разум; рассуждение; речь; слово
 λύπη скорбь
 λύσις разрешение

μάθησις обучение
 μέρος τοῦ λόγου части речи
 μέσος средний
 μετάνοια покаяние
 μετριопάθεια умеренность в страстях
 μέτρον мера
 μνήμη память
 μονάς монада

νόησις ум
 νοητός умопостигаемый
 νομισθέν обычай
 νομοθέτης законодатель
 νόσος болезнь
 νοῦθεσία вразумление
 νοῦς ум

ὄγκος телесная масса
 ὁδὸς βασιλική царская дорога
 οἷσις мнение
 οἰκεῖον сродное
 ὄκνος нерешительность
 ὅμοιος подобный
 ὄν сущее
 ὄνομα имя
 ὄρασις θεοῦ созерцание бога
 ὄργανον инструмент
 ὀρθὸς λόγος верный разум
 ὁσιότης святость
 οὐδένεια ничтожность
 οὐρανός небо
 οὐσία сущность
 ὄψις зрение

πάθη страсти
 πάσχον пассивное
 παιδεία образование
 παλιγγενεσία новое рождение
 πανδεχής всеприемлющий
 παράδειγμα образец
 περιστάσεις обстоятельства
 πίστις вера
 πλήρης полный
 πνεῦμα дух
 πόθος желание
 ποιότητες качества
 ποιοῦν активное
 πολιτεία политическая деятельность
 πολίτης гражданин
 πολυμάθεια многознание
 πόνος труд
 πρᾶγμα вещь
 προκοπή продвижение
 πρὸς τι относительные понятия
 πρωτόγονος первоуродный
 πρῶτος первый
 πῦσμα возпрос

ῥῆμα глагол

σημεῖον знак
 σοφία мудрость
 σοφίσματα ορατορские приемы
 σοφιστής софист
 σπέρμα семя
 στερέωμα твердь
 στοιχεῖα элементы; буквы
 συγγένεια родство
 συγκατάθεσις согласие
 σύγκρισις отношение
 συζήτησις φιλοσοφικὸν диспут
 σύμβολον символ
 συμπάθεια склонность
 συμφωνία созвучие
 συνειδός сознающая [часть души]
 σύστημα соединение
 σώματα тела
 σωφροσύνη воздержанность

τετράς тетрада
 τέλειος совершенный
 τέλος цель
 τέμνειν рассекать
 τέχνη искусство
 τι нечто
 τόνος натяжение

τύπος отпечаток

ὔλη материя
 ὑπαρκτα подлинно существующее
 ὑπαρξις бескачественное бытие
 ὑπομονή стойкость
 ὑφ'εστάναι мнимое существование
 ὑψηγορία возвышенный слог

χαρά радость
 χάρις благодать
 χρησμοί оракулы

φαντασία представление
 φαῦλος порочный
 φθαρτός пленный
 φιλανθρωπία благосклонность к людям
 φίλαυτος себялюбивый
 φιλία привязнь
 φιλόθεος боголюбивый
 φόβος страх
 φρόνησις разумение
 φύσις природа
 φῶς свет

ψυχή душа

УКАЗАТЕЛЬ СТИХОВ БИБЛИИ

Филон цитирует Библию по Септуагинте, и не всегда точно. По этим причинам в переводах его трактатов библейские цитаты не всегда следуют синодальному тексту. В большинстве случаев расхождения оговариваются комментаторами.

Быт. 1:1	Opif. 26	Быт. 4:22	Post. 114, 116, 120
Быт. 1:2	Opif. 32	Быт. 4:23	Det. 50
Быт. 1:4	Opif. 30	Быт. 4:25	Cher. 54; Post. 10, 124, 170, 175
Быт. 1:5	Opif. 15		
Быт. 1:6	Opif. 131	Быт. 4:26	Det. 138
Быт. 1:14	Opif. 59	Быт. 5:1	Det. 139
Быт. 1:24	Opif. 64	Быт. 5:18	Post. 40
Быт. 1:26	Opif. 69, 72; Conf. 169	Быт. 5:21	Post. 40
		Быт. 5:25	Post. 40
Быт. 1:27	Opif. 25	Быт. 5:29	Det. 121
Быт. 2:2—3	Post. 64	Быт. 6:5	Conf. 24
Быт. 2:4	Post. 65	Быт. 6:9	Congr. 90
Быт. 2:4—5	Opif. 129	Быт. 6:14	Conf. 105
Быт. 2:6	Post. 127	Быт. 7:2	Det. 170
Быт. 2:7	Opif. 134; Det. 80	Быт. 8:21	Congr. 115
Быт. 2:8	Conf. 61	Быт. 9:20	Det. 105
Быт. 2:10	Post. 128	Быт. 11:1—9	Conf. 1
Быт. 3:20	Cher. 57	Быт. 11:2	Conf. 60
Быт. 3:22	Conf. 169	Быт. 11:3	Conf. 84, 102
Быт. 3:24	Cher. 1	Быт. 11:4	Post. 53; Conf. 107, 111, 116, 118
Быт. 4:1—2	Cher. 40		
Быт. 4:2	Sacr. 1, 11, 51	Быт. 11:5	Conf. 134, 142, 155
Быт. 4:3	Sacr. 52	Быт. 11:6	Post. 53, 81; Conf. 150, 152, 162
Быт. 4:4	Sacr. 88		
Быт. 4:8	Det. 1, 47	Быт. 11:7	Conf. 168, 189
Быт. 4:9	Det. 57, 62	Быт. 11:8	Conf. 158, 196
Быт. 4:10	Det. 69, 79, 91	Быт. 11:29	Post. 76
Быт. 4:11	Det. 96, 100	Быт. 12:1	Det. 159
Быт. 4:12	Det. 104, 112, 119, 140	Быт. 12:7	Det. 159
		Быт. 14:3	Conf. 26
Быт. 4:13	Det. 141; Conf. 165	Быт. 14:20	Congr. 99
Быт. 4:14	Det. 150, 163, 164	Быт. 16:1—2	Congr. 1, 12
Быт. 4:15	Det. 166, 167, 177	Быт. 16:2	Congr. 13, 63
Быт. 4:16	Cher. 12; Det. 163; Post. 1	Быт. 16:3	Congr. 71
		Быт. 16:4	Congr. 122, 139
Быт. 4:17	Post. 33, 40	Быт. 16:5	Congr. 139, 153
Быт. 4:18	Post. 40, 66, 69, 73, 74	Быт. 16:6	Cher. 3; Congr. 153, 158
Быт. 4:19	Post. 75	Быт. 18:6	Sacr. 59
Быт. 4:20	Post. 83, 98	Быт. 18:9	Det. 59
Быт. 4:21	Post. 100, 103	Быт. 18:11	Cher. 8, 50; Det. 28;

- | | | | |
|---------------|----------------------|---------------|-----------------------|
| Быт. 18:22 | Post. 134 | Быт. 36:12 | Congr. 54 |
| Быт. 18:22—23 | Cher. 18 | Быт. 37:3 | Det. 6 |
| Быт. 18:23 | Post. 27 | Быт. 37:13 | Det. 9, 10 |
| Быт. 18:24—25 | Cher. 18 | Быт. 37:13—17 | Det. 5 |
| Быт. 19:4 | Sacr. 122 | Быт. 37:14 | Det. 15 |
| Быт. 19:32 | Conf. 28 | Быт. 37:15 | Det. 10, 17, 22, 24 |
| Быт. 19:33 | Post. 175 | Быт. 37:17 | Det. 27, 28 |
| Быт. 21:1 | Post. 176 | Быт. 38:9 | Post. 180 |
| Быт. 21:6 | Cher. 45 | Быт. 38:16 | Congr. 125 |
| Быт. 21:10 | Det. 123 | Быт. 39:2 | Post. 80 |
| Быт. 21:14 | Cher. 9 | Быт. 40:8 | Cher. 128 |
| Быт. 22:3—4 | Cher. 3 | Быт. 41:49 | Post. 96 |
| Быт. 22:6 | Post. 17 | Быт. 42:11 | Conf. 41, 147 |
| Быт. 23:4 | Cher. 31 | Быт. 46:4 | Post. 29 |
| Быт. 23:9 | Conf. 79 | Быт. 46:20 | Congr. 43 |
| Быт. 24:10 | Post. 62 | Быт. 46:34 | Sacr. 51 |
| Быт. 24:16—20 | Congr. 112 | Быт. 47:3 | Sacr. 48 |
| Быт. 24:63 | Post. 132 | Быт. 47:9 | Conf. 80 |
| Быт. 24:65 | Det. 29 | Быт. 48:15—16 | Conf. 181 |
| Быт. 24:67 | Det. 30, 31 | Быт. 49:33 | Sacr. 5 |
| Быт. 25:5 | Post. 77 | | |
| Быт. 25:8 | Sacr. 43 | Исх. 1:8 | Conf. 72 |
| Быт. 25:21 | Sacr. 5 | Исх. 1:11 | Post. 54 |
| Быт. 25:27 | Cher. 47; Sacr. 4 | Исх. 2:1—2 | Congr. 131 |
| Быт. 25:29 | Congr. 62 | Исх. 2:3 | Conf. 106 |
| Быт. 25:33 | Sacr. 81 | Исх. 2:6 | Conf. 106 |
| Быт. 26:2 | Sacr. 18 | Исх. 2:21 | Post. 77 |
| Быт. 26:2—3 | Det. 46 | Исх. 2:22 | Cher. 47; Conf. 82 |
| Быт. 27:20 | Conf. 81 | Исх. 2:23 | Det. 93, 94; Conf. 93 |
| Быт. 27:30 | Sacr. 64 | Исх. 3:1 | Sacr. 50 |
| Быт. 27:40 | Sacr. 135 | Исх. 3:14 | Det. 160 |
| Быт. 27:41 | Congr. 176 | Исх. 4:10 | Sacr. 12; Det. 38 |
| Быт. 27:45 | Det. 46 | Исх. 4:14 | Det. 126, 135 |
| Быт. 28:2 | Det. 45, 51 | Исх. 4:16 | Det. 39 |
| Быт. 28:7 | Post. 76 | Исх. 4:22 | Post. 63 |
| Быт. 28:22 | Congr. 70 | Исх. 5:2 | Post. 115 |
| Быт. 29:31 | Congr. 99 | Исх. 6:7 | Sacr. 87 |
| | Cher. 46; Post. 135; | Исх. 6:12 | Det. 38 |
| | Congr. 7 | Исх. 6:23 | Post. 76 |
| Быт. 30:2 | Post. 179 | Исх. 7:1 | Sacr. 9; Det. 39, 161 |
| Быт. 30:3—9 | Congr. 30 | Исх. 7:15 | Conf. 29 |
| Быт. 30:16 | Congr. 123 | Исх. 8:1 | Conf. 94 |
| Быт. 30:24 | Post. 179 | Исх. 8:9 | Sacr. 69 |
| Быт. 30:36 | Sacr. 46, 47 | Исх. 8:26 | Sacr. 51 |
| Быт. 31:4 | Det. 3 | Исх. 12:3 | Congr. 106 |
| Быт. 31:5 | Det. 4 | Исх. 12:8 | Congr. 162 |
| Быт. 31:43 | Cher. 67 | Исх. 12:11 | Sacr. 63 |
| Быт. 31:46—47 | Post. 59 | Исх. 13:11 | Sacr. 97 |
| Быт. 32:11 | Sacr. 42 | Исх. 13:11—13 | Sacr. 89 |
| Быт. 35:2—3 | Conf. 74 | Исх. 13:12 | Sacr. 102, 104 |
| Быт. 35:29 | Sacr. 6 | Исх. 13:13 | Sacr. 112, 114 |

Исх. 13:39	Sacr. 62	Лев. 19:32	Sacr. 77
Исх. 14:13	Cher. 130	Лев. 23:27	Post. 48; Congr. 107
Исх. 14:27	Conf. 70	Лев. 25:9—10	Congr. 108
Исх. 14:30	Conf. 36	Лев. 25:10	Sacr. 122
Исх. 15:9	Cher. 74	Лев. 25:23	Cher. 108, 119
Исх. 15:17	Congr. 57	Лев. 25:32	Sacr. 127
Исх. 15:23	Post. 155	Лев. 26:10	Sacr. 79
Исх. 15:23—25	Congr. 163	Лев. 26:12	Sacr. 87
Исх. 15:25	Post. 156	Лев. 27:30—32	Congr. 95
Исх. 16:36	Congr. 100	Лев. 27:32	Congr. 94
Исх. 17:6	Sacr. 67; Conf. 138	Лев. 27:32—33	Post. 95
Исх. 18:25	Congr. 110		
Исх. 19:8	Conf. 58	Числ. 3:12—13	Sacr. 118
Исх. 19:24	Post. 136	Числ. 3:13	Sacr. 134
Исх. 20:10 слл.	Cher. 87	Числ. 5:18	Cher. 14, 17
Исх. 20:12	Det. 52	Числ. 7:14	Congr. 114
Исх. 20:19	Post. 143	Числ. 8:3	Congr. 8
Исх. 20:21	Post. 14	Числ. 8:24—26	Det. 63
Исх. 21:5	Cher. 72	Числ. 8:26	Det. 66
Исх. 21:6	Cher. 72	Числ. 11:8	Sacr. 86
Исх. 21:13	Sacr. 133	Числ. 11:16	Sacr. 77
Исх. 21:14	Conf. 160	Числ. 11:23	Sacr. 66
Исх. 21:22—23	Congr. 137	Числ. 13:22	Post. 60
Исх. 22:22—23	Congr. 178	Числ. 14:9	Post. 122
Исх. 23:1	Conf. 141	Числ. 15:19—20	Sacr. 107
Исх. 23:19	Sacr. 72	Числ. 16:15	Conf. 50
Исх. 24:10	Conf. 96	Числ. 19:15	Det. 103; Conf. 167
Исх. 24:11	Conf. 56	Числ. 20:17	Post. 101
Исх. 25:19	Cher. 25	Числ. 22:29	Cher. 32
Исх. 25:32	Congr. 8	Числ. 22:30	Cher. 35
Исх. 25:37	Congr. 8	Числ. 22:31	Cher. 35
Исх. 26:1	Congr. 116, 117	Числ. 23:7—8	Conf. 65
Исх. 32:2	Post. 166	Числ. 23:7	Conf. 72
Исх. 32:20	Post. 158	Числ. 23:8	Det. 71
Исх. 32:26—28	Sacr. 130	Числ. 23:19	Sacr. 94; Conf. 98
Исх. 33:7	Det. 160	Числ. 25:7—8	Post. 183
Исх. 33:13	Post. 13, 16	Числ. 25:12	Conf. 57
Исх. 33:23	Post. 169	Числ. 27:16—17	Post. 67
Исх. 36:10	Sacr. 83	Числ. 28:2	Cher. 84; Sacr. 111
		Числ. 30:10	Det. 147
Лев. 1:6	Sacr. 84	Числ. 31:49	Conf. 55
Лев. 2:14	Sacr. 76		
Лев. 3:3	Sacr. 136	Втор. 1:31	Sacr. 101
Лев. 3:16—17	Post. 123	Втор. 5:31	Post. 28; Conf. 31
Лев. 6:20	Congr. 103	Втор. 8:2—3	Congr. 170
Лев. 11:22	Opif. 163	Втор. 8:12—14	Sacr. 55
Лев. 13:3	Post. 47	Втор. 8:17—18	Sacr. 56
Лев. 14:37	Det. 16	Втор. 9:5	Sacr. 57
Лев. 16:10	Post. 70	Втор. 10:9	Congr. 134
Лев. 17:11 и др.	Det. 80	Втор. 10:17	Conf. 173
Лев. 18:1—5	Congr. 86	Втор. 14:1	Conf. 145

Втор. 15:8	Post. 142	Втор. 32:13	Det. 114, 115, 118
Втор. 16:3	Congr. 161	Втор. 32:15	Congr. 160
Втор. 16:20	Cher. 15; Det. 18	Втор. 32:18	Conf. 145
Втор. 19:14	Post. 89	Втор. 32:39	Post. 167
Втор. 21:15—17	Sacr. 19	Втор. 33:9—10	Det. 67
Втор. 21:17	Post. 63	Втор. 34:5	Sacr. 8
Втор. 21:23	Post. 26	Втор. 34:6	Sacr. 10
Втор. 23:2	Conf. 144		
Втор. 23:3	Post. 177	Нав. 1:5	Conf. 166
Втор. 23:15	Post. 121		
Втор. 23:21	Sacr. 53	Суд. 8:9	Conf. 130
Втор. 27:17	Post. 84		
Втор. 28:14	Post. 102	Пс. 30:19	Conf. 39
Втор. 28:65—66	Post. 24	Пс. 79:7	Conf. 52
Втор. 29:29	Cher. 16		
Втор. 30:11—14	Post. 85	Притч. 3:11—12	Congr. 177
Втор. 30:19—20	Post. 69		
Втор. 30:4	Conf. 197	Зах. 6:12	Conf. 62
Втор. 30:20	Post. 12; Congr. 134		
Втор. 32:6	Conf. 145	Иер. 3:4	Cher. 49, 51
Втор. 32:7—9	Post. 89	Иер. 15:10	Conf. 44
Втор. 32:8	Congr. 58		

Книги Библии

БЫТ.	Бытие
ВТОР.	Второзаконие
ЕВР.	Послание к Евреям
ЗАХ.	Захарии
ИЕР.	Иеремии
ИН.	Евангелие от Иоанна
ИОВ	Иов
ИС.	Исаии
ИСХ.	Исход
ИУД.	Иудифь
1—2 КОР.	Послание к Коринфянам (первое, второе)
ЛЕВ.	Левит
1—4 МАКК.	Маккавеев (первая — четвертая)
МК.	Евангелие от Марка
МФ.	Евангелие от Матфея
НАВ.	Иисуса Навина
ОС.	Осии
1—2 ПАР.	Паралипоменон (первая, вторая)
ПРЕМ.	Премудрости Соломоновой
ПРИТЧ.	книга Притч Соломоновых
ПС.	Псалмы
СИР.	Премудрость Иисуса, сына Сирахова
СУД.	Судей
1—2 ФЕС.	Послание к Фессалоникийцам (первое, второе)
1—4 ЦАР.	Царств (первая — четвертая)
ЧИСЛ.	Чисел

СПИСОК ЛАТИНСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

Сочинения Филона

Abr.	<i>De Abrahamo</i>	Об Аврааме
Aetern.	<i>De aeternitate mundi</i>	О вечности мира
Agr.	<i>De agricultura</i>	О сельском хозяйстве
Anim.	<i>De animalibus</i>	О животных
Cher.	<i>De Cherubim</i>	О Херувимах
Contempl.	<i>De vita contemplativa</i>	О созерцательной жизни
Conf.	<i>De confusione linguarum</i>	О смешении языков
Congr.	<i>De congressu eruditionis gratia</i>	О соитии ради обучения
Decal.	<i>De Decalogo</i>	О десяти заповедях
Deo	<i>De Deo</i>	О Боге
Det.	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>	О том, что худшее склонно нападать на лучшее
Deus	<i>Quod Deus sit immutabilis</i>	О том, что Бог неизменен
Ebr.	<i>De ebrietate</i>	Об опьянении
Flacc.	<i>In Flaccum</i>	Против Флакка
Fug.	<i>De fuga et inventione</i>	О бегстве и обретении
Gig.	<i>De gigantibus</i>	О гигантах
Her.	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	О том, кто наследует божественное
Ios.	<i>De Iosepho</i>	Об Иосифе
Leg.	<i>Legum allegoriae</i>	Аллегии законов
Legat.	<i>Legatio ad Caium</i>	Посольство к Гаю
Migr.	<i>De migratione Abrahami</i>	О странствии Авраама
Mos.	<i>De vita Moysis</i>	О жизни Моисея
Mut.	<i>De mutatione nominum</i>	О перемене имен
Opif.	<i>De opificio mundi</i>	О сотворении мира
Plant.	<i>De plantatione</i>	О насаждении
Post.	<i>De posteritate Caini</i>	О потомстве Каина
Praem.	<i>De praemiis et poenis</i>	О наградах и наказаниях
Prob.	<i>Quod omnis probus liber sit</i>	О том, что всякий добродетельный свободен
Prov.	<i>De Providentia</i>	О Провидении
QE	<i>Quaestiones in Exodum</i>	Вопросы на книгу Исхода
QG	<i>Quaestiones in Genesim</i>	Вопросы на книгу Бытия
Sacr.	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>	О жертвах Авеля и Каина
Sobr.	<i>De sobrietate</i>	О трезвости
Somn.	<i>De somniis</i>	О сновидениях
Spec.	<i>De specialibus legibus</i>	Об особенных законах
Virt.	<i>De virtutibus</i>	О добродетелях

Прочие

A. Gell.	Авл Геллий, «Аттические ночи»
Aeschin. Tim.	Эсхин, «Против Тимарха»
Aesch. Prom.	Эсхил, «Прометей»

Ael. Theo	Элий Теон, «Прогимнасматы»
Aet.	Аэций, «Мнения философов»
Alc.	Алкиной, «Учебник платоновской философии»
Anon. in Arist.	Анонимный комментарий к трактату «О софистических опровержениях» Аристотеля
Soph. Elench.	Анонимный комментарий к «Тезтету» Платона
Anon. in Theaet.	«Искусство врачевания» неизвестного автора (<i>«Лондонский аноним»</i>)
Anon. Londin.	Апулей, «О Платоне и его учении»
Apul. Plat.	Арий Дидим
Ar. Did.	Аристотель, «Аналитика»
Arist. Anal.	—, «О душе»
— Anim.	—, «О небе»
— Cael.	—, «Категории»
— Cat.	—, «Эвдемова этика»
— Eth. Eud.	—, «Никомахова этика»
— Eth. Nic.	—, «О рождении животных»
— Gen. An.	—, «История животных»
— Hist. An.	—, «Метафизика»
— Met.	—, «Метеорология»
— Meteor.	—, «Большая этика»
— MM	—, «О частях животных»
— Part. An.	—, «О философии»
— Phil.	—, «Физика»
— Phys.	—, «Поэтика»
— Poet.	—, «Политика»
— Pol.	—, «Протрептик»
— Protr.	—, «Риторика»
— Rhet.	—, «Топика»
— Top.	—, «О добродетелях и пороках»
— Virt.	Аристотель (?), «О мире»
[Arist.] Mund.	Аристид Квинтилиан, «О музыке»
Aristid. Quint.	Аристофан, «Птицы»
Aristoph. Av.	—, «Лягушки»
— Ran.	Аттик
Att.	Августин, «О граде Божьем»
Aug. Civ. Dei	Калкидий, комментарий к «Тимею» Платона
Calc.	Кальвен Тавр
Calv. Taur.	Цицерон, «Об учении Академии», вторая редакция
Cic. Acad. Post.	—, «Об учении Академии», первая редакция (= «Лукулл»)
— Acad. Pr.	—, письма к близким
— Fam.	—, «О судьбе»
— Fat.	—, «О пределах блага и зла»
— Fin.	—, «О законах»
— Leg.	—, «О природе богов»
— ND	—, «Об обязанностях»
— Off.	—, «О государстве»
— Rep.	—, «Тускуланские беседы»
— Tusc.	Климент Александрийский, «Педагог»
Clem. Alex. Paed.	—, «Строматы»
— — Strom.	Клеомед, «О круговом движении небесных тел»
Cleomed.	

Corp. Herm.	Герметические сочинения
Demosth. Eubul.	Демосфен, речь против Эвбулида
Diog. Laert.	Диоген Лаэртций, «Жизнеописания философов»
Epict.	Эпиктет
Epicur.	Эпикур
Eur. Heraclid.	Еврипид, «Гераклиды»
— Ion	—, «Ион»
Eus. Hist. Eccl.	Евсевий Кесарийский, «Церковная история»
— Pr. Ev.	—, «Приготовление Евангелия»
Gal. Plac. Hipp. et Plat.	Гален, «О мнениях Гиппократ и Платона»
— Plac. Propr.	—, «О собственных мнениях»
— Puls. Diff.	—, «О различии биения»
— Util. Respir.	—, «О пользе дыхания»
Gnom. Vatic.	Эпикурейский гномологий
Hermog. Progymn.	Гермоген, «Прогимнасматы»
Herod.	Геродот, «История»
Hes. Opp.	Гесиод, «Труды и дни»
Hipp. Phil.	Ипполит Римский, «Опровержение всех ересей»
Hom. Il.	Гомер, «Илиада»
— Od.	—, «Одиссея»
Hor. Carm.	Гораций, оды
Iambl. Math. Sc.	Ямвлих, «Об общем математическом знании»
— Protr.	—, «Протрептик»
— Theol. Arithm.	—, «Теологумены арифметики»
— Vit. Pyth.	—, «О пифагорейском образе жизни»
Io. Lyd. Mens.	Иоанн Лид, «О месяцах»
Io. Philopon.	Иоанн Филопон, «О вечности мира»
Aet. Mund.	
Ios. Ant.	Иосиф Флавий, «Иудейские древности»
— Ap.	—, «Против Апиона»
— Bell.	—, «Иудейская война»
Iub.	«Книга Юбилеев»
Iust. Apol.	Иустин Мученик, «Апология»
— Tryph.	—, «Разговор с Трифоном»
[Iust]. Monarch.	Псевдо-Иустин, «О единоначалии»
Long. Subl.	Лонгин (?), «О возвышенном»
Luc. Musc. Enc.	Лукиан, «Похвала мухе»
Lucr.	Лукреций, «О природе вещей»
M. Aur.	Марк Аврелий, «Наедине с собой»
Macr. Sat.	Макробий, «Сатурналии»
Max. Tyr. Or.	Максим Тирский, речи
Nemes.	Немесий Эмесский, «О природе человека»
Numen.	Нумений
Orac. Sib.	«Сивиллины оракулы»
Orig. Cels.	Ориген, «Против Цельса»
— Mat.	—, толкование Евангелия от Матфея
Philod. Ir.	Филодем, «О гневе»
— Rhet.	—, «О риторике»
— Sign.	—, «Об обозначении»
Plat. Alc. I	Платон, «Алкивиад первый»

— Apol.	—, «Апология Сократа»
— Crit.	—, «Критон»
— Ep.	—, письма
— Gorg.	—, «Горгий»
— Ion	—, «Ион»
— Legg.	—, «Законы»
— Men.	—, «Менексен»
— Phaed.	—, «Федон»
— Phaedr.	—, «Федр»
— Phileb.	—, «Филеб»
— Prot.	—, «Протагор»
— Rep.	—, «Государство»
— Soph.	—, «Софист»
— Symp.	—, «Пир»
— Theaet.	—, «Теэтет»
— Tim.	—, «Тимей»
[Plat.] Def.	Псевдо-Платон, «Определения»
— Epinom.	Платон (?), «Послезаконие»
Plin. NH	Плиний Старший, «Естественная история»
Plot.	Плотин, «Эннеады»
Plut. De Alex.	Плутарх, «Об удаче или о доблести
Magn. fort.	Александра Великого»
— De an. procr.	—, «О происхождении души в „Тимее“»
— De comm. not.	—, «Об общих понятиях, против стоиков»
— De E	—, «О знаке „Е“ в Дельфах»
apud Delph.	
— De exil.	—, «Об изгнании»
— De fac. in lun.	—, «О лице на лунном диске»
— De garrul.	—, «О болтливости»
— De genio Socr.	—, «О божестве Сократа»
— De Isid. et Os.	—, «Об Исиде и Осирисе»
— De sera num.	—, «О том, почему божество медлит с воздаянием»
— De stoic. repugn.	—, «О противоречиях у стоиков»
— De tranquil. an.	—, «О спокойствии духа»
— De virt. et vit.	—, «О доблести и пороке»
— De virt. mor.	—, «О нравственной доблести»
— Praec. ger.	—, «Наставления об управлении государством»
rei publ.	
— Quaest. Conv.	—, «Застольные беседы»
— Quomod.	—, «О том, как можно почувствовать,
quis in virt.	что приближаешься к доблести»
— Soll. anim.	—, «О том, какие из животных разумнее»
[Plut.] De lib. educ.	Плутарх (?), «О воспитании детей»
— Fat.	—, «О судьбе»
— Plac. Phil.	Псевдо-Плутарх, «Мнения философов»
Porph. Adv. Christ.	Порфирий, «Против христиан»
— Aneb.	—, «Послание к Анебону»
— Sent.	—, «Отправные точки для размышлений об умопос-
	тигаемом»
— Vit. Pyth.	—, «Жизнь Пифагора»
Procl. in Tim.	Прокл, комментарий к «Тимею» Платона

Sallust.	Саллюстий Философ, «О богах и мире»
Sch. Arat.	Схолии к «Феноменам» Арата
Sen. Ep.	Сенека, «Письма к Луцилию»
— Nat. Quaest.	Сенека, «Естественнонаучные изыскания»
Sext. Emp.	Секст Эмпирик, «Против ученых»
Adv. Math.	
Simpl. in Phys.	Симпликий, комментарий к «Физике» Аристотеля
Soph. El.	Софокл, «Электра»
— Phil.	—, «Филоктет»
Stob.	Стобей, «Антология»
Strab.	Страбон, «География»
Suda	«Суда»
Tertull. Adv. Marc.	Тертуллиан, «Против Маркиона»
Theo Smyrn.	Феон из Смирны, «О пользе математики»
Theophil.	Феофил, «К Автолику»
Thuc.	Фукидид, «История»
Varro	Варрон
Xen. Mem.	Ксенофонт, «Воспоминания о Сократе»

*Неопифагорейские псевдоэпиграфы**(The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period / Ed. H. Thesleff. Åbo, 1965)*

Callicr. De dom. felic.	Калликратид, «О счастье дома»
Crit. De prud.	Критон, «О разумении»
Diotog. De regn.	Диотоген, «О царской власти»
Euriph. De vita	Эврифам, «О жизни»
Ecph. De regn.	Экфант, «О царской власти»
Hipparch. De tranquil.	Гиппарх, «О спокойствии»
Hippod. De felic.	Гипподам, «О счастье»
— De rep.	—, «О государстве»
Metop. De virt.	Метоп, «О доблести»
Onat. De Deo	Онат, «О Боге»
Perict. De sap.	Периктиона, «О мудрости»
[Archyt.] Cathol.	Псевдо-Архит, «О всеобщем логосе»
— De viro bono	—, «О муже честном и счастливым»
Theag. De virt.	Феаг, «О доблести»
Tim. Locr.	Тимей Локрийский, «О природе мира и души»

Прочие латинские обозначения

ad loc.	к этому месту
apud	у
et	и
fr.	фрагмент
ibid.	там же
idem	он же
loc. cit.	то же место
p.	страница
passim	повсюду
s. v.	на слово
sq., sqq.	и далее

Библиографические сокращения см. выше, стр. 402.

**ГРЕКО-ЛАТИНСКИЙ КАБИНЕТ® Ю.А.ШИЧАЛИНА (ГЛК)
РАЗВИВАЕТ СВОЮ ИЗДАТЕЛЬСКУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
ПО СЛЕДУЮЩИМ НАПРАВЛЕНИЯМ**

УЧЕБНИКИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ И СЛОВАРИ

Для высшей школы

Вышли в свет

Козаржевский А. Ч. Учебник древнегреческого языка. 3-е изд., испр. и дополненное хрестоматией, включающей в себя ветхозаветные и новозаветные тексты, святоотеческие и богослужебные тексты. 1998. 336 с.

Хрестоматия по истории древнего мира. Эллинизм. Рим. (Кафедра истории древнего мира Саратовского государственного университета.) 1998. 528 с.

Снелль Б. Греческая метрика. 1999. 120 с.

История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. Учебник для студ. вузов. 1995, 1996, 2000. 480 с.

История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2. Философия XV—XIX вв. Учебник для студ. вузов. 1997, 1998. 560 с.

История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 3. Философия XIX—XX вв. Учебник для студ. вузов. 1996, 1998. 448 с.

История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4. Философия XX века. Учебник для студ. вузов. 1999. 448 с.

Соколов Г. И. Ольвия и Херсонес (ионическое и дорическое искусство). 569 с. (316 илл.)

Шичалин Ю. А. История античного платонизма (в институциональном аспекте). 2000. 439 с.

Готовятся к печати

Словарь церковнославянско-русских паронимов.

Суини Майкл. Курс лекций по средневековой философии, прочитанных в ГЛК и ИФРАН в 1998/99 учебном году. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада. Выпуск 2. Средневековая мусульманская и еврейская философия. Выпуск 3. Политическая философия Средних веков.

Для начальной и средней школы

Вышли в свет

Кун Н. А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. 1992. 272 с.

Кацман Н. Л., Ульянова И. Л. Учебник латинского языка для лицеев и гимназий (часть 1). 1993. 128 с.

Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. 1995. 2000³. 384 с. (Совместно с изд-вом «Новое литературное обозрение».)

Яковлев И. В. Физика-9 в билетах. 2000. 64 с.

Трухина Н. Н., Смышляев А. Л. Хрестоматия по истории Древней Греции (для средней школы). 2000. 377 с.

Готовятся к печати

Козловская М. В. Homo sapiens: морфология, физиология, психология, экология, медицина (учебное пособие по анатомии и физиологии человека для 9 класса средней школы).

Александрова Н. В. Земля и люди. Часть I. Пособие для 2-3 класса начальной школы.

Для классических гимназий

Вышли в свет

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. (Репринт издания 1899 г.) 1991. 688 с.

Петрученко О. Латинско-русский словарь. (Репринт издания 1914 г.) 1994. 816 с.

Orbis Romanus pictus. Римский мир в картинках. Начальная латинская хрестоматия. 1994. 144 с.

Книга для чтения по древнегреческому языку. 1996. 144 с.

Книга для чтения по древнегреческому языку. 1999. 2-е изд., испр. и дополненное (с грамматическим справочником).

M. Tullius Cicero. Pro M. Caelio Oratio. Латинский текст и комментарий А. И. Любжина. С приложением статьи Ф. Ф. Зелинского о Цицероне.

Готовятся к печати

Попов А. Н. Краткая грамматика греческого языка.

Овидий. Избр. отрывки из «Метаморфоз». Латинский текст (с комм.).

**ПАРАЛЛЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ (ГРЕЧЕСКИЙ/РУССКИЙ,
ЛАТИНСКИЙ/РУССКИЙ) С НАУЧНЫМ КОММЕНТАРИЕМ**

Вышли в свет

Бонавентура. Путеводитель души к Богу. (Латинский и русский тексты) 1993. 192 с.

Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. (Греческий и русский тексты) 1994. 224 с.

Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. (Латинский и русский тексты) 1995. 352 с.

Гваньини А. Описание Московии. (Латинский и русский тексты) 1998. 176 с.

Бл. Августин. Против академиков. (Латинский и русский тексты) 1999. 192 с.

Аврелий Августин. Письмо к Целестину. (Латинский и русский тексты) 2000. 16 с.

Платон. Апология Сократа. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres».) 2000. 184 с.

Филон Александрийский. Толкования Книги Бытия. 2000. 451 с.

Готовятся к печати

Платон. Горгий. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres».)

Платон. Федр. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres».)

Платон. Филеб. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres».)

Прокл. Комментарий к I книге «Начал» Евклида. Введение. Изд. 2-е, исправленное и дополненное.

Прокл. Элементы физики.

Плотин. Сочинения (в хронологическом порядке).

АНТИЧНАЯ ПЕДАГОГИКА

Вышли в свет

Йегер В. Пайдейя. Том II. 1997. 336 с.

Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). 1998. 384 с.

Готовятся к печати

Йегер В. Пайдейя. Том I (перевод с нем.).

Йегер В. Пайдейя. Том III (перевод с нем.).

Йегер В. Греческая пайдейя и раннее христианство (перевод с англ.).

Марру А.-И. История воспитания в античности (Рим) (перевод с франц.).

Адо И. Свободные искусства и философия в классической древности (перевод с франц.).

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ АНТИЧНОСТИ

Вышли в свет

Учебники платоновской философии. (Совместно с изд-вом «Водолей», Томск.) 1995. 160 с.

Фрагменты ранних стоиков. Том 1. Зенон и его ученики. 1998. 256 с.

Фрагменты ранних стоиков. Том 2. Хрисипп из Сол. Часть I. Логические и физические фрагменты. 2000. 272 с.

СЕРИЯ «МЕМОУАРЫ РУССКОЙ ПРОФЕССУРЫ»

Вышли в свет

Шварц А.Н. Моя переписка со Столыпным. Мои воспоминания о Государе. 1994. 368 с.

Воспоминания министра народного просвещения графа Ив. Ив. Толстого. 1997. 336 с.

Готовятся к печати

Модестов В. И. Воспоминания и письма.

КЛАССИЧЕСКАЯ ДРЕВНОСТЬ СЕГОДНЯ

Вышли в свет

Шичалин Ю. А. Античность-Европа-история. 1999. 208 с.

Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (Очерки истории: от Гомера до Лютера). 2000. 208 с.

Готовятся к печати

Остерман Л. А. О Солон! (История афинской демократии.)

Скобелев А. Нарцисс, или Мастерская взгляда (перевод с французского).

ЖУРНАЛ «ГРЕКО-ЛАТИНСКИЙ КАБИНЕТ»

Вышли в свет

Выпуск 1. 1992. 80 с. Выпуск 2. 1997. 96 с. Выпуск 3. 1999. 128 с.

Готовятся к печати

Выпуск 4.

Все имеющиеся в наличии издания можно приобрести,
а планируемые издания — заказать по почте, по адресу:

119435, Москва, Новодевичий проезд, д. 6а

тел.: (095) 246-97-26, 246-83-47, факс: (095) 246-83-47

e-mail: info@mgl.ru <http://www.mgl.ru>

Изд. лиц. ЛР № 040433 от 03.06.1997
Подписано в печать 01.11.2000. Формат 60 × 84 1/16
Гарнитура Баскервилл. Усл. печ. л. 28,5
Тираж 2000 экз. Заказ № 4140

Издательство «Греко-латинский кабинет»^{*}
Ю. А. Шичалина
119435, Москва, Новодевичий пр., д. 6а
тел.: (095) 246-9726, 246-8347; факс: (095) 246-8347
e-mail: info@mgl.ru
<http://www.mgl.ru>

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ГИПП «Вятка»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122