

УЧЕНИЕ ФИЛОНА О ЛОГОСЕ

1. Логос есть «второй Бог»

В статье «К вопросу о технике» М. Хайдеггер писал, что уже в течение многих столетий философы не обращают внимания на сущность учения о четырех причинах и придают этому учению характер самоочевидной истины. Наконец наступило время спросить, почему существуют именно четыре причины, а не три; далее, что, собственно, называется «причиной» и почему они оказываются так взаимосвязаны, что образуют единство причинности? «Пока мы не вдумаемся в эти вопросы, причинность, а с нею инструментальность, а с этой последней примелькавшееся определение техники останутся темными и необоснованными»¹. Хайдеггер обращает наше внимание на то, что *causa efficiens* («действующая причина») получила решающее значение в области причинности и стала ее полностью определять. Действующую силу привыкли принимать почти что за единственную причину. Данное положение дел приобрело такой размах, что даже целевая причина, *causa finalis*, утратила смысл причинности. К нашему удивлению, мы оказались в ситуации, когда инструментальный характер техники грозит опрокинуть все наши расчеты овладеть ее миром. Страшная правильность инструментального определения техники закрывает от

от английского оригинала тем, что в него были добавлены ссылки на русские переводы, в *Гиперборее* 6.2 (2000), но отказался от этой затеи из-за того, что редакторы означенного журнала возражали против моего стиля, точно переданного (при моем участии и полном одобрении) переводчицей. Я продолжал работу над английским текстом, и в результате тот вариант моего эссе, который был опубликован в *Journal of Hellenic Studies* 123 (2003), 1–25, содержит несколько иную линию аргументации, чем более ранний, который предлагается теперь на суд русского читателя. Замечу, однако, что некоторые из моих компетентных коллег, знакомых с обоими вариантами, предпочли именно его. Отмечу, однако, что именно совместное усилие — мое и переводившей мое эссе Ирины Левинской — сказать все эти вещи по-русски, стимулированное ее решимостью добиться от меня максимально ясного объяснения каждой мысли, привело в конечном итоге к росту, о котором я только что упомянул. На заключительной стадии работы мне помогли обсуждения с Люком Бриссоном, Лесли Браун, Брюсом Фрезером, Эдвардом Хассейем, Домиником Скоттом, Майклом Стоуксом и Вильямсом Ташеком, а также возможность представить часть, посвященную Аристотелю, на 15 Symposium Aristotelicum (посвященном *De Generatione et Corruptione* I) в Дёрне (Голландия) в 1999 г., разностороннее обсуждение в том же году последнего варианта на отделении классической филологии Университета Торонто и последовавшее за ним энергичное письмо от Брада Инвуда и, наконец, дружеский обмен мнениями с С. Р. Слингсом.

© А. М. Толстенко, 2005

¹ Хайдеггер М. К вопросу о технике // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 47.

нашего взгляда как раз самое важное. В сфере греческого мышления понятие технического, а значит, причинности, не имеет ничего общего с действием и воздействием. Техника не есть только средство, а желание овладеть ею не раскрывает ее сущности. В результате свободное отношение к технике, которая задевает и потрясает современный мир, остается все еще задачей будущего. Уже Платон человека, живущего только упованиями на будущее, называл безумцем. Он говорил, что ум, которым стремится овладеть человек, невидим, а страстное стремление к нему приводит к безумию из-за неподготовленности взора к его созерцанию (Федр, 250d). Духовная слепота человека к сущности техники оборачивается забвением ее «поэтического» характера².

«Поэтика» Филона. В учении Филона о Логосе связывались воедино как имманентно безличный логос стоиков, так и ветхозаветный Бог, постигаемый как трансцендентная личность, никоим образом не сопряженная с несовершенным миром. Согласно стоикам, все идеальное есть то или иное определенное тело. Даже добродетели души стоики считали телесными. Называя их *πνεύματα*, они разъясняли, что такого рода телесные сущности проникают далее в более грубые тела и сообщают им те или иные свойства. Сам мир есть некоторое одушевленное и разумное животное, у которого есть тело (материя) и душа (Бог). Бога же стоики называли то «логосом» (*λόγος*), то «огнем» (*πῦρ*). Они признавали, что всепроникающий и управляющий всем божественный логос и телесный мир нераздельно сосуществуют, немислимы друг без друга и не существуют одно без другого, подобно тому, как сила не существует без тела, к которому она приложима, и тело без силы, в которой оно нуждается.

Перетолковывая и сближая ветхозаветную теософию с панлогизмом стоиков, Филон тем не менее активно полемизирует с эллинской философией³. «Дерзко и нагло, — говорит Филон, — поступают те, которые видят в мире совершеннейшее отражение Божества и считают мир домом и храмом Божиим»⁴. В другом месте он называет прокаженными и расслабленными тех, которые, все сводя к конечному миру и все выводя из него, вместе со стоиками утверждают, что Бог есть все (*ἐν καὶ τὸ πᾶν ἐστὶ ὁ Θεός*)⁵. Филон отрицает, что Бог есть мировая душа, мировой закон, необходимость и склоняется к библейскому

²Здесь «поэтическое» рассматривается как способ открытия истины.

³Один из исследователей творчества Филона, Н. Вальтер полагает, что представление Филона о Боге не имеет никакого отношения к стоицизму. См.: *Walter N. Der Thoraausleger Aristobulos*. Berlin, 1964. S. 136.

⁴*De congressu quaerente eruditionis gratia* IV, 162 // *Philonis Iudaei opera omnia graece et latine / Ad editionem Mangey collatis aliquot Mss. Edenda curavit Augustus Fredericus Pfeiffer*. Vol. I–V. Erlangae, sumptu W. Waltheri, 1785–1792.

⁵*Sacrarum legum allegoriarum*, Pf. I, 248.

учению о творении мира ex nihilo. «Обоготворяя судьбу и необходимость, такие философы, по словам Филона, наполняют жизнь человеческую величайшим несчастьем, ибо утверждают, что нет причины вещей вне мира. Но Моисей ясно учит, что мир создан Творцом всего, Который не есть ни сам мир, ни мировая душа»⁶. Филон упрекает стоиков в «безбожном» отрицании различия между добром и злом, что вело к обожествлению мира и тем самым, как считалось, к устранению религии «святого духа» и «священного порядка». Филон глубоко убежден в боговдохновенности Писания, которое изначально исключает всякую возможность какой-либо ошибки или несовершенства. В Библии, по его убеждению, не может быть ни одного слова, не заключающего в себе глубокого и таинственного значения⁷. Как считает С. Н. Трубецкой, для Филона «буквальный смысл прямо исключается везде, где он заключает в себе что-либо не достойное Божества, — там, например, где ему приписываются какие-либо ограничения, чувственные формы и свойства или страсти — антропоморфизмы и антропатизмы. Этому правилу следовали уже Аристобул и стоические толкователи греческих мифов, видевшие сплошную аллегоричность в поэмах Гомера. Он исключается там, где само Писание употребляет аллегорические образы или выражения (например, древо познания или жизни). Он исключается там, где он представляет неразрешимую трудность или противоречие»⁸. Библейское Откровение — сокровищница всевозможных знаний, доступных и недоступных для человека, и Филон видит в ней единственный источник всякой истинной философии⁹. При этом библейские выражения важно было истолковывать таким образом, чтобы привести в соответствие с содержанием прежде всего платонизма¹⁰. Вкладывать и «вчитывать» греческую философию в св. Писание, иначе говоря, связывать их воедино посредством аллегорического истолкования — такова характерная черта рассужде-

⁶De migratione Abrahami, Pf. III, 495.

⁷De agricultura, 187C // Philonis Judaei omnia quae extant opera Ex accuratissima Sigismundi Gelenii et aliorum interpretatione partim ab Adriano Turnebo, Professore Regio, E Christianissimi Regis Bibliotheca, partim a Davide Haeschelio ex Augustana edita et illustrata, Huic novissimae editioni accessere variae lectiones et elegantissimus eiusdem Philonis de septenario libellus et de providential Dei fragmenta. . . Francofurti. Apud Jeremiam Schrey et Heinrici Joh. Meiyri Haeredes, anno 1691, in fol.; De cherubim, Fr. 117D; De profugis, Fr. 458C; De monarchia, Fr. 820C; De nominum mutatione, Fr. 1053E; De vita Mosis, Fr. 651E.

⁸Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Соч. М., 1994. С. 114.

⁹De mundi opificio secundum Mosen, Fr. 2B; De confusione linguarum, Fr. 333E; De vita contemplativa, Fr. 893C.

¹⁰По словам Порфирия, Ориген первым применил способ толкования греческих мистерий к Ветхому Завету, а образцом для него послужили сочинения Нумения (Porph. Adv. Christ. VI, 191, 4–8).

ний Филона. В этом отношении весьма показательным является следующее замечание Гегеля: «Характерным для него было в особенности следование платоновской философии и, кроме того, старание показать, что философия содержится в священном писании евреев. Так как он истолковывал историю еврейского народа философически, то содержащиеся в Библии рассказы потеряли для него непосредственное значение действительно происшедших событий. Он всегда вкладывает в них мистический и аллегорический смысл, находит Платона в Моисее; короче говоря, Филон обнаруживает то же стремление, которое мы встречаем у александрийцев, находивших философские учения в греческой мифологии». И далее: «Дух философии заставил евреев искать в своих священных книгах более глубокого спекулятивного смысла подобно тому, как он заставил язычников искать такого смысла в Гомере и народной религии, и евреи стали изображать свои религиозные писания как законченные системы божественной мудрости. . . они, как говорится, вчитывали в исторические части Священного Писания, или вычитывали из них свои толкования, и это, думали они, более истинное представление, ибо нельзя утверждать о божественной книге, автором которой был дух, что в ней не содержалась эта духовность»¹¹.

В учении о Логосе Филон является решительным последователем Платона, философский опыт которого включал в себя осмысление Эроса как среднего звена между противоположными мирами: бессмертным и смертным. Платоновский Эрос — это нечто среднее. Будучи сыном Пороса, бога богатства, и Пеннии, богини бедности, он «всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и как истинный сын своей матери, из нужды не выходит», не обладает ни мудростью, ни богатством. С другой стороны, он «по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что Эрот ни приобретает, идет прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден»¹². Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры и к мудрости не стремятся. Невежды также не занимаются философией и не желают стать мудрыми. Коль скоро Эрос находится посередине между мудростью и невежеством, он — подлин-

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1–3. СПб., 1994. С. 96.

¹² Платон. Пир, 203d // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. С. 113.

ный философ, который страстно стремится к истине. «Эрот не может не быть философом, т.е. любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством. Такова, дорогой Сократ, природа этого гения»¹³. Элементы платоновской философии и стоического учения о мире Филон порой не только не отрицает, но, скорее, привносит их в традицию истолкования Библии¹⁴.

Следуя Платону, Филон приписывает Логосу как божественное измерение, связанное с сакральным порядком, так и земное, искажающее высшую истину. Связывая воедино противоположные полюса бытия, Логос стоит посредине между ними. Но как быть, если по самой своей сущности ветхозаветное содержание Библии заранее исключает имманентно-безличный Логос стоекков? Тогда не есть ли ветхозаветный Бог — пустое бытие, лишенное конкретной полноты и реальной действительности? Приведем еще одно важное разъяснение Гегеля: «Филон решил давать имя бога лишь изначальному свету или чистому бытию. . . Ибо в качестве такого чистого бытия бог есть лишь абстрактное существо или, иными словами, есть лишь свое понятие, и совершенно правильно, что душа не может познать, *что такое* это бытие, так как оно именно и есть лишь пустая абстракция. Мы можем познать, следовательно, лишь одно, а именно, что *чистое существо* представляет собою лишь абстракцию, есть, следовательно, нечто ничтожное, а не истинный бог. Можно, таким образом, сказать о боге как о *едином*, что мы знаем о нем единственно лишь то, что он *существует*»¹⁵. Подлинное познание немислимо без выяснения конкретной определенности Божества. Действительно, согласно Филону, Бог не есть нечто пустое и негативное по отношению к творению, а, напротив, такое начало, которое пронизывает весь сотворенный мир. Однажды создав мир и затем предоставив его себе самому, Творец тем не менее продолжает свою творческую деятельность и никогда не перестает производить все новые и новые формы реального бытия. Согласно Филону, только «люди неразумные и крайне нечестивые» могут думать, что после творения мира Бог пребывает в полном покое, полагая, что Творец вселенной может оставаться в праздности и бездеятельности. Уже по самой своей природе Бог есть активное начало бытия, никогда не прекращающее своей деятельности. Постоянное созидание составляет такое же необходимое свойство божественной природы, как, например,

¹³Там же. 204a–b.

¹⁴Пифагореец Нумений из Апамен, который не имел никакого отношения к иудаизму, во II веке н. э. составил аллегорический комментарий к Ветхому Завету, где он провозглашал: «Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически».

¹⁵Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С. 98.

жжение — огня, охлаждение — снега, и не только по отношению ко всему миру вообще, но и к любой индивидуальной вещи. Бог наполняет как великое, так и самое ничтожное¹⁶. Он имманентен миру.

Будучи по своему бытию свободным и самодостаточным (*κατὰ τὸ εἶναι*), Божество, согласно Филону, развертывается в конкретную полноту качественно определенного бытия (*κατὰ τὸ λέγεσθαι*). Этот, внутри Божества совершающийся, вечный процесс Его саморазвертывания из состояния непознаваемой монады в конкретное познаваемое разнообразие Филон раскрывает следующим образом. Верховный Ум универсума, если только это имя может быть применимо к непознаваемому по своей природе, от вечности открывает себя в Логосе (*λόγος τοῦ θεοῦ*). О Логосе можно сказать, что он безначально рожден из сущности Бога; он излучается из субстанции вечного света как точный образ и отпечаток Абсолюта; он есть второй Бог (*δεύτερος θεός*), равносущный первому. Вместе с тем — и это важно отметить — он есть Бог всего мира, его творец и промыслитель, пекущийся о созданных вещах и существах.

Далее Филон приходит к парадоксальному положению: как таковой Логос является связующим и вместе с тем разъединяющим звеном между Богом и миром. Отсюда еще одно антиномичное определение Логоса. Несмотря на то, что Логос — имманентное начало мира, связующее Бога и мир в одно целое, он, субстанциально объединяясь с Божеством, отделяет Его от мира и не позволяет вещам непосредственно слиться с Творцом, ни Творцу всецело перейти в конечное бытие. Особенность учения Филона о Логосе состоит именно в том, что, вовлекаясь в полемику со стоиками, он пытается постигнуть Логос совершенно в другом контексте. Во-первых, бытие у Филона уже не связывалось с формой и образом, как это было у стоиков. По словам одного из комментаторов Вергилия, стоик Зенон даже под хаосом понимал некую влагу, имевшую место до устройства космоса, производя *χάος* от глагола *χεεσθαι* («литься») (SVF I 103)¹⁷. Во-вторых, для Филона совершенство бытия заключается прежде всего в его непознаваемости и недоступности для всего, что сотворено и имеет конечную природу. Поэтому Бог Филона трансцендентен, безусловно отличен, бесконечно далек от мира.

Тем не менее следует заметить, что в этой своей удаленности от мира Бог, согласно Филону, оказывается имманентным миру, по-прежнему оставаясь по своему бытию непознаваемым. Филону не раз приходится столкнуться с принципами антиномичного мышления, призванного освободить наш ум от всего, что доступно познанию. Оно есть

¹⁶Leg. alleg. Pf. I, 124; De cherub. Pf. II, 46–47.

¹⁷Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. М., 1998. С. 53.

та граница, где незнание познает превыше, чем ум знающего. Прежде всего это касается познания Бога, ибо любая антиномия оказывается недостаточной для Его познания, так как он непознаваем именно в том, что Он есть, а не из-за немоги нашего разума. Познание Бога не приближает нас к Его неприступной сущности, но открывает лишь его божественные силы. Бога находит только тот, кто оставил свои чувства и свой разум, весь мир и самого себя. Словам Филона созвучны рассуждения Иоанна Дамаскина, который всей душой принял филонизм: «Итак, Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость. А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству... Ибо Он не есть что-либо из числа вещей существующих, не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому что превыше всего существующего, превыше даже самого бытия. Ибо если познание имеет предметом своим вещи существующие, то уже то, что выше познания, конечно, выше и бытия, и снова: то, что превышает бытие, то выше и познания»¹⁸. В-третьих, у Филона Логос и космос оказываются несовместимыми понятиями. Логос определяется как то, что находится между бесконечным бытием Бога и конечным бытием космоса. Филон уверен в том, что любая сотворенная природа не имеет самостоятельного значения, и в силу этого она, как явление чисто пассивное, не может ограничивать божественную действенность. Полагая совершенное ничтожество творения и объявляя Бога единственной производящей и действующей причиной всего сотворенного, Филон по сути дела отождествляет понятия Бога и действия. К Богу сводятся всякое действие и всякая действительность. Но какую роль тогда призвано играть творение, если его смысл в том, чтобы претерпевать воздействие и оставаться лишенным действия? Удивительно то, что Филон раскрывает не только бренность мира, но и его вечность, не только его лишенность в аспекте действенности, но и его совершенство, почти божественность. То, что мир создан во всех своих частях и имеет временную структуру, говорит о его недолговечности и разрушимости. Совершенство же мира Филон усматривает в том, что время на самом деле не властно над миром, оно определяется как «сын мира» и «внук Божества», т. е. мир благодаря вечной деятельности Творца постоянно сохраняется. Творец вносит в мир разумность и порядок и тем самым делает его устойчивым к течению времени.

При объяснении совершенства мира ключевым является понятие Логоса как области «между» Богом и миром. При этом Филон пользуется философской терминологией Аристотеля. Чувственно воспри-

¹⁸ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры I, 4 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913. С. 162.

нимаемое бытие мира (λόγος προφορικός) не может быть осмысленно истинным образом вне своей связи с умопостигаемой возможностью (λόγος ἐνδιάθετος), с вечными силами Божества. Причина такой неразделимой связи заключается в том, что, несмотря на кажущуюся противоречивость определений, перед нами две формы откровения и действительности единой и нераздельной сущности. Хотя двойственность определений не вызывает сомнений, она на самом деле иллюзорна. Формула Филона такова: подобно тому, как душа в теле и ум в душе, Бог в Логосе и Логос в мире. Наш ум является как бы богом того, кто его имеет, ибо ум стоит к человеку в таком же отношении, в каком Бог к универсуму. По Филону, двойственный Логос есть как в универсуме, так и в человеческой природе. В универсуме есть Логос бестелесных и первообразных идей, из которых образован умственный мир, — и Логос видимых вещей, которые суть отпечатки тех идей, из которых устроен этот чувственный мир. В человеке же есть один логос ἐνδιάθετος — внутренний, а другой — προφορικός — произнесенный, внешний. Первый есть как бы источник, второй же — поток из него; область первого — ум, второго — язык¹⁹. В Божестве Филон также различает две стороны: ἔννοιαν и διάνοησιν, другими словами, то, что заключено в божественном уме, оставаясь в своей самобытности, и то, что выступает вовне, являясь уже чем-то иным (νοήσεως διέξοδον)²⁰. «Учение о силах Божества дополняет собою учение о его абсолютной трансцендентности. Поскольку Оно мыслится в совершенной противоположности миру и не может касаться его непосредственно, эти силы Божества являются особыми началами, посредствующими между Им и миром»²¹. Через эти силы Бог открывает себя миру и мир вступает в связь с Богом. Подобно человеческому, божественный Логос есть прежде всего стройный миротворческий план. В этом смысле Филон называет его νόησις (мышление), διάνοια (мысль), λογισμός (размышление), σοφία τοῦ Θεοῦ (мудрость Бога). Логос есть не только мышление Бога, созидающее идеальный план мира, но и самый этот план (νόημα, ἰδέα).

Вслед за Платоном Филон рассматривает Логос через призму божественных идей, в которых видит образцы чувственно воспринимаемых вещей. Совокупность всех идей, подобно «сперматическим логосам» стоиков, образует единое упорядоченное идеальное бытие (κόσμος νοητός), иначе говоря, божественный Логос. Он есть высший род и высшее единство всех идей. Филон называет его «местом» и «страной» умственного мира, «книгой», в которой начертаны сущности всех

¹⁹De vita Mosis, Fr. 672C–E.

²⁰Quod Deus sit immutabilis, Pf. II, 402; De mun. op. Pf. I, 8.

²¹Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. С. 166.

творений, «первообразной печатью» мира, «идеей идей», «умственным миром». Логосное измерение идеального мира заключает в себе творческую мощь созидания. Каждая идея, заключающаяся в божественном разуме, есть действительно-созидающая сила, обладающая внутренней энергией к саморазвертыванию себя в сотворенном мире. Поэтому Бог распоряжается не слепыми, а разумно-действенными, или образующими, силами (τιποῦσα δύναις), которые сам Филон сравнивал с демонами эллинов и ангелами евреев.

Каждая божественная мысль-идея есть творческая мысль, непосредственно переходящая в ges-дело, иначе говоря, «всякая мысль в Боге есть вместе с тем дело». Сверхчувственные по своему существу божественные силы производят видимые отображения-отпечатки (ἀπειχαστα). «Подобно тому как ваши печати, — говорит Бог Моисею, — отпечатывают на воске тысячи оттисков, не теряя ни малейшей части, но пребывая неизменными, так же точно следует понимать и окружающие меня силы, которые сообщают качества бескачественному и форму бесформенному без всякого умаления своей вечной природы. Некоторые из вас не напрасно называют их идеями, поскольку они сообщают вид или видовую форму всему существующему, упорядочивая неустроенное, ограничивая, определяя и оформляя неопределенное, неограниченное и бесформенное и вообще перелагая худшее в лучшее»²². Коль скоро бытие идей не только сотворено, но и обладает творческой мощью созидания, то и Логос — это ключевая божественная сила (θεῖα δύναις), наиболее действенная и действительная возможность. В этой силе представлено высшее логическое единство всех божественных сил: в качестве верховной первосилы он объемлет в себе все божественные силы в общий род. В этом смысле Логос называется «старейшей митрополией», «возницей», правящим божественными силами, «источником», из которого они текут, «домом» и «очагом». Филон говорит: «Не следует представлять дело таким образом, что из идей состоящий умственный мир занимает какое-либо место. Он существует в Боге так же, как в нашей душе идеи и силы. Как город, предначертанный архитектором, не занимает никакого отдельного места, но запечатлен в душе самого архитектора, так и из идей состоящий умственный мир не имеет иного места, кроме божественного Логоса. Говоря точнее, он есть не что иное, как самый этот разум Бога, творящего мир, равно как и умственный город есть разум архитектора, строящего чувственный город по умственному образу»²³. Подобно тому, как наш дух есть неделимая и целостная сущность, объемлющая

²²De monarch. I, 6 // Philonis Alexandrini opera quae supersunt / Ed. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter. Vol. I–VI. Berolini, 1896–1915. Vol. 1.

²³De mun. op. Pf. I, 20.

в себе все свои частные силы и проявления, такой же характер имеет у Филона различие между Сущим и Логосом, внутренним и внешним. Только для не посвященного в философию божественные силы во главе с Логосом могут казаться самостоятельными ипостасями. Напротив, для истинного философа совершенно ясно, что как Логос, так и все другие божественные силы суть только различные аспекты действительности одной и той же единой и неизменной субстанции. Полагаемые нашим умом в виде отдельных от Божества и одна от другой отличных сущностей, эти силы в самом Боге существуют все вместе и в нераздельном единстве, так что и сам Бог, оставаясь единым, является имманентным своему произведению. Отсюда Филон часто приписывает Логосу черты Верховного сущего и тем самым устраняет промежуточные связи между Богом и миром, сливая их воедино.

Следуя аристотелевской метафизике, Филон подчеркивает, что Ум, содержащий внутри себя идеальный план универсума, есть также и сила, имеющая в себе энергию осуществить этот план. Ум, не развертывающий своих идей вовне, и сила, не осуществляющаяся энергийно-действенно, суть то же, что неразвившиеся зародыши или вещи, покрытые непроницаемым мраком: они обладают только идеальной возможностью к бытию, но не самым бытием, они существуют все еще потенциально, а не действительно. Чтобы стать реальной первопричиной бытия, Бог должен из потенциально-идеального состояния «еще-небытия» (τὸ εἶναι) перейти в состояние реально-действенное (τὸ λέγεσθαι), т. е. развернуть все идеальное содержание своей божественности. «Бог делает и говорит сразу, без всякого промежутка между обоими актами или, если выразиться точнее — слово (Λόγος) есть Его дело». В другом месте Филон говорит: «Если голос человеческий можно только слышать, то глас Божий поистине видим, ибо что изрекает Бог, это есть уже не слово, а дело, которое глазами вместо ушей воспринимается»²⁴. Божественные дела — это ἀποτελέσματα ἔργων, действия, результатом которых явилась совершенная форма мира. Сотворенное мироздание и есть откровение Божие, так что можно сказать, что в творении и в откровении действуют одни и те же силы. Таким образом, вся полнота возможностей божественного разума непременно должна быть открыта и развернута; неизреченный Логос ἐνδιάθετος должен стать Логосом явленным — προφορικώς, божественные идеи — делом, мысли — словом.

Коль скоро все в мире есть непосредственная часть, имманентное излучение и отражение божественного Логоса, все разумно, целесообразно и совершенно. Творческие силы сообщают различные «свойства» неорганическому миру, «живую природу» сообщают растениям,

²⁴De sacrificantibus, Pf. II, 104; De decal. Fr. 750–751.

а животным — душу. О звездах Филон говорит следующее: они суть всецело пречистые и божественные души, которым присуща высочайшая разумность и которые в силу этого движутся по кругу, движением, наиболее согласным с разумом²⁵. Весь универсум заполнен разумными существами, или отличными от Бога, как ангелы и души, обладающие эфирной телесностью, или исходящими из самого существа Божества, как идеи. До Филона древние греки говорили о демонах (богах) и героях, древние иудеи — об ангелах, например, об ангелах светил небесных, ангелах людей и даже ангелах обособленных местностей. Но только Филон придает Логосу функции самого Божества, с тем чтобы наш разум внимал только единому истинно-сущему. В связи с этим Логос называется «учителем» мудрости, человек же предназначен внимать этой мудрости, которая помогает ему избежать такой ошибки, как принимать сотворенное за самого верховного Творца. Истина же состоит в том, что Бог есть не только Бог всех богов, умопостигаемых и чувственных, но и Творец всего, поэтому все чувственные боги, части универсума, да и сам универсум в целом не могут иметь самостоятельного значения. Становится ясно, что если вся сотворенная природа лишь удерживается в повиновении своим законам-идеям, самостоятельные существа, к которым принадлежат и святые, знают об этих законах. В этом состоит мудрость, согласно которой в лице самодержавных существ имеет место именно самознательное возвращение Бога в самого себя, в единство изначального бытия. Филон рассматривает Логос как ту уникальную субстанцию, которая, с одной стороны, является условием индивидуации творений (одни удерживаются в повиновении, другие же знают, и поэтому сами себя удерживают в повиновении), с другой — объемлет все разнообразие вещей, возводя их в ранг универсальных идей. Разделение как индивидуация и обособление охватывают все сотворенное сущее вплоть до неделимых индивидуумов. Постепенное продвижение по пути выявления различий приводит ко все большему и большему разнообразию, поэтому низшие звенья разделения логически содержатся в высших. Благодаря этой обособляющей и объединяющей деятельности Логоса мир представляет стройное произведение божественного искусства, в котором при разнообразии и контрастах в частях господствуют полное единство и гармония в целом. Логос пронизывает как весь универсум в целом, так и его части, живет в мире, как в своем храме, всему общает строй и порядок.

Итак, Логос, скрепляя разнообразие сущего в одно целое, служит невидимой связью природы. Так как все вещи в мире сцеплены между собою по разумному плану, а не случайно, то Логос есть такая миро-

²⁵De gigantibus, CW. II, 4.

вая связь (δεσμός), которую Филон называет «правильностью природы» (ὁ ὀρθός τῆς φύσεως). Логос — это в строгом смысле гармония *ens creatum*, в силу которой все в природе совершается по строгому и неизменному закону; это «умная» необходимость, которой не избежать ни одному частному явлению. Подобно тому, как каждая единичная душа одевается своим телом, «старейший» Логос облечен всем миром — огнем, водой, воздухом, землей и состоящими из этих стихий частными вещами. И как каждая индивидуальная душа не позволяет ни одной части тела отделиться от организма, но все содержит в целостности и нерасторжимом единстве, так и Логос содержит в себе все части универсума, связывает их и препятствует их расторжению. Отсюда вслед за стойками Филон определяет мир как громадное живое существо, одаренное умом и волей, и по аналогии с человеком — малым миром — называет мир огромнейшим и совершеннейшим человеком. Логос есть мировое семя, которое включает в себе зародыш предстоящего жизненного процесса, из которого разовьется живое существо земного мира. Логос — космически организующее и одушевляющее мир начало. По словам Филона, подобно семени кориандра, которое, на сколько бы частей ни было раздроблено, в каждой сохраняет свойства целого, Логос делится на бесчисленное множество частных логосов-семян (λόγοι σπεριατικοί). Из них каждый, сохраняя в себе организующую силу целого, служит имманентным принципом бытия в единичных вещах.

Таким образом, не только весь универсум представляет собой живое и органически развивающееся существо, одушевляемое и пронизываемое божественным Логосом, но и каждая отдельная часть мира носит внутри себя, в сокращенном виде, божественный Логос, как свою душу и семя. От минералов и до небесных светил все в мире одушевляется божественным Логосом и происходит из него, как из своего семени и прототипа. Образуется своего рода единая «монархия» сущего. Она есть иерархия сил, расположенность которых определяется их умопостигаемым бытием. Таким образом, Божество, творя умные и чувственные силы, тем самым создает и свои органы, и свои творческие силы, и своих посредников, иначе говоря, творя мир, Бог творит и возвращается в самого себя.

Учение Филона о Логосе как средоточии мира было призвано подчеркнуть свое первенство перед учением древних греков о мире как космосе (κόσμος). Древнегреческий космос, который, как говорил Гераклит, «один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим» (фр. 30 DK)²⁶, по-

²⁶Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 217.

степенно утрачивает ту значимость, которую он имел раньше. Филон настаивает, что подлинным бытием обладает только Логос, который и есть сам мир как умное и стройное целое. «Логос Бога есть сам космос» (ὁ θεοῦ Λόγος κόσμος αὐτός ἐστι). В другом месте Филон подчеркивает, что Логос есть дело (ἔργον) Божие, которое можно видеть глазами, тогда как явления природы — это действия божественных идей и божественных сил. Таким образом, божественный Логос совмещает в себе две противоположных черты: с одной стороны, он есть божественный неизреченный Логос (Λόγος ἐνδιὰθετος), мир идеальный, или сам Бог; с другой — божественный мир, видимый космос (Λόγος προφορικός). Тем не менее, согласно Филону, Логос — это единая божественная субстанция, поэтому имеет место один и тот же Логос, но рассматривается он в различных аспектах. Одно и то же человеческому познанию открывается как внутреннее слово Творца, которому присуще бесконечное измерение, и как божественный ум, явленный в конечной форме. И то и другое Филон называет «родными братьями», имеющими одинаковую божественную природу, но первый, как идеальный план бытия, представляется старшим сыном Бога, умственным Образом Божиим, а второй, как произведение идеального мира, является младшим сыном, чувственным образом Божиим. В обоих мирах отражается то же самое, так как Бог и мыслит и творит одновременно, т. е. вне времени. Нет ни одного момента, когда один из этих миров существовал бы без другого, они связаны между собой нераздельно. И тот и другой миры (это важно отметить) у Филона называются божественными. Первый мир есть Бог размышляющий, умственный или идеальный Бог (νοητός Θεός); второй есть Бог, открывающийся в миротворении, чувственный Бог (αἰσθητός Θεός). Таким образом, поскольку без мира Божество остается лишь возможным и поэтому несовершенным бытием, мир именуется Филоном единосущным Сыном Божиим, в котором осуществляется вся полнота божественной действительности и благодати. Мир есть совершеннейший образ Божий, в котором отражается все богатство божественной природы. Как изреченное Слово Божие мир представляет совершеннейшую полноту и целостность подлинной бытийности. В связи с этим Гегель отмечал: «... если мы желаем познать Бога, то мы должны причислить к бытию как к первому также и другой момент; первое, взятое само по себе, недостаточно и столь же абстрактно, как если бы сказали: Бог-отец, т. е. нераскрытый единый, этот преисполненный определений внутри себя, который еще не творил; но к первому моменту должен присоединиться другой, а именно его определение и различение себя внутри самого себя, порождение. Рожденное есть его другое, которое вместе с тем находится в нем, также принадлежит ему, и есть, следовательно, момент самого него, если

мыслить бога конкретным и живым; это — то, что Филон здесь называет логосом»²⁷.

Будучи единосущным Сыном Божиим, мир имеет одинаковую с нетленным Творцом божественную природу. Поэтому он равен Богу и есть даже само божественное (τὸ Θεῖον). Как образ Божий мир включает в себе все совершенства своего первообраза: неизменяемость, неразрушимость, вечность, необходимость, разумность, стройность, единство, целостность, божественность. Мир есть Бог-слово, второй Бог, Бог-сын в отличие от Бога говорящего, первого Бога, Бога-отца.

Итак, учение Филона о Логосе имеет ту особенность, что оно связано преимущественно со стоическими элементами, а не христианскими. Скажем, христианский Бог, абсолютно-бесконечная и трансцендентная по отношению к миру личность, непостижимым образом полностью воплощается в конечной бытии. Согласно же Филону, Божество, напротив, не столько личность, сколько безусловное божественное первоначало (κατὰ τὸ εἶναι) без качественно-определенного Логоса (κατὰ τὸ λέγεσθαι) остается лишь пустой возможностью бытия и даже совсем не существует. Поэтому Филону постоянно приходится допускать в свое учение элемент стоической философии: Божество имманентно присуще миру, проникает во все отдельные его части²⁸. Различие между Богом и миром у Филона носит сугубо интеллигибельный характер, т. е. является допущением исключительно со стороны нашего ума. На самом же деле ens creatum, творение — необходимое определение божественной природы. Будучи по самому своему существу вечно действенным началом, Бог ни на один миг не может оставаться праздным и творит все новые и новые миры. Это учение о непрерывном творении впоследствии воспроизведет Ориген²⁹. Будучи проповедником христианства, он тем не менее в духе античной метафизики полагал, что само по себе совершенное бытие Бога должно быть оформленным и тем самым познаваемым, следовательно, только непрерывное творение миров сможет продемонстрировать и подтвердить бесконечность божественного бытия.

У Филона Бог, Логос и мир образуют единство в стоическом смысле. Сам Бог рассматривается у Филона как первоначало, имманентно присутствующее в индивидуальных явлениях природы и, несмотря

²⁷ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. С. 98–99.

²⁸ Большинство исследователей признает, что аллегорическая интерпретация Филона по своему характеру стоическая. См.: Матусова Е. Д. Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 12.

²⁹ По словам С. Н. Трубецкого, «концепция Логоса, находимая нами у Оригена, есть почти что чистый филионизм» (Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. С. 203).

на постоянные их исчезновения, всегда остающееся себе тождественным и неизменным. Следуя стоикам, Филон полагает, что Божество есть действующая причина бытия. Это есть вечная и нерасторжимая связь универсума, все соединяющая и скрепляющая, всепроникающая и одушевляющая природу мировая сила, мировая гармония, необходимость. Все наполняя собою и ничего не оставляя лишенным себя, Бог распространяется от одного конца вселенной до другого, однако же не переменяя места. Бог все объемлет, все пронизывает и все содержит в себе, включая стихии — землю, воду, огонь, воздух. Будучи общей стихией универсума, Бог разлит по всему миру, нет в мире ни одного места, где не было бы Бога. Все есть Бог и Бог во всем. Нет в отдельности ни Бога, ни Логоса, ни мира, а есть только один единый Универсум. Поэтому если такое различие и существует, у Филона оно получает скорее метафорический характер, так как само его учение о Логосе является формой расшифровки символического и священного языка Ветхого Завета. Однако Филон отдавал себе отчет в том, что он имеет дело с понятием о Боге как Творце вселенной, живом, личном начале, противостоящем миру и человеку. И если стоики говорили о порче языка и природы, то Филон нравственную порчу людей противопоставлял совершеннейшей святости Творца.

Особый интерес у него вызывало учение о свободном грехопадении Адама. В лице человека пала и подверглась распылению, считает он, вся видимая природа, в силу чего всеобщий нравственный упадок стал уделом всякого земного существования. Но к Богу это не относится. «Бог, говорит Филон, совершенно не нуждается ни в чем, но сам по себе есть полнота, самодостаточен и в высшей степени сам по себе независим»³⁰. Более того, Бог исключает всякую потребность в другом, противоположном ему бытию. Божество само в себе содержит всю бытийную полноту жизни как таковой и не имеет никакой нужды в чем-либо другом, кроме Себя Самого. Становится понятным, что только при условии безусловной полноты своего бытия Божество может иметь потребность выйти из своей самозаклученности и стать в непосредственное отношение к конечному бытию. Об этом отношении к творению всецело самодостаточного Творца возможно говорить, если допустить, что только в силу своей любви абсолютную полноту своего бытия и блага Божество стремится, хотя и отчасти, сообщить другому, ниже его стоящему бытию. При этом Филону приходится преодолеть затруднение следующего плана. Подчеркивая метафизическую полноту божественного бытия, он указывает на отсутствие у Бога нужды в чем-либо другом, кроме себя самого. Бесконечное бытие Бога аб-

³⁰De sacrific. Pf. II, 302; De fortitudine, Fr. 737; De somniis, Pf. V, 126; Leg. alleg. Fr. 1087C; De cherub. Fr. 377.

солютно самодостаточно. «Невозможно, — говорит Филон в одном месте, — чтобы самодовольный и самоблаженный Бог вступал в какое-либо отношение к другому бытию. Это потому, что то, с чем он мог бы соприкоснуться, должно быть: или лучше Его, или хуже Его, или же, наконец, равно Ему. Но всякому известно, что не может быть ничего ни лучшего, чем Бог, ни равного Ему. Само собою понятно также, что Бог не может вступать в общение с тем, что хуже и ниже Его, ибо от этого Он и сам сделался бы хуже»³¹. В другом месте Филон точно так же утверждает, что стоять в непосредственном отношении к миру Божеству не позволяют Его неизменяемость и самодостаточность³². Если Божество — это самосуца, отрицающая все внешние отношения и противоположная миру сущность, то все, что раньше Филон говорил о пантеистической направленности учения о единстве Бога и мира, оказывается несостоятельным. Выходит, что истинный и единый Бог не имеет никаких определенных свойств и атрибутов. Все, что можно знать и утверждать о Нем, это только то, что Он существует. Поэтому в собственном смысле имя Ему можно дать только одно, а именно «сущий», выражающее только бытие Бога и ничего более. Об этом знают те немногие, кого Филон считает посвятившими себя служению Богу. Большинство же придерживается чувственных сравнений и искаженных мнений о Боге. Их философски неподготовленный ум зависит от наглядных метафор; поэтому они представляют Бога в виде, например, Творца, Царя, Законодателя, то в виде ангела, то в виде человека.

Однако понимать библейские образы в буквальном смысле не следует. Именно для тех, кто необразован и равнодушен к философии, употребляются антропоморфные выражения и полезны назидательно-воспитательные цели, представленные в св. Писании. Напротив, совершенство в познании высшей истины предполагает, что такого рода выражения и цели суть только метафорические описания самого по себе безобразного и бескачественного Сущего. Именно в иносказательном смысле следует понимать именование Логоса Богом, когда в Писании говорится: «я есмь Бог, явившийся тебе на месте Бога». Слова эти сказаны Богом Иакову и притом во сне. Здесь Иаков есть символ неразвитого и спящего ума, который, будучи не в силах возвыситься до созерцания бытия Бога (τὸ ὄν), Его образ (εἰκὼν), т. е. Логос, принимает за самого по себе Бога, за истинно сущее. Свойство и образ

³¹Leg. alleg. Fr. 1807D.

³²De specialibus legibus II, 381 // Philonis Judaei Opera quae reperiri potuerunt omnia. Textum cum Mss. Contulit, quamplurima etiam e Codd. Vaticano Mediceo et Bodleiano, Scriptoribus item vetustis, nec non Catenis Graecis ineditis, adjecit, Interpretationemque emendavit, universa Notis et Observationibus illustravit Thomas Mangey, S.T.P., Canonicus Dunelmensis. Vol. I–II (Londini) Typis Gulielmi Bowyer 1742; De sacrif. Fr. 857E.

Иаков предпочитает сущности Божества. Высшее философское видение восходит к тому, что божественный Логос не есть Бог сам по себе, первый Бог, а только второй Бог, образ и откровение Божества, сияние Верховного Солнца, ибо в своем существе Бог выше всяких свойств и определений, не имеет никакого образа. Философу это хорошо известно. В собственном смысле есть и может быть только один истинный Бог как безымянное первоначало *ens creatum*. И хотя Логос, равно как и всякая единичная вещь в мире, имеет божественную природу и потому может быть называем богом, но только в несобственном и переносном значении. Следуя иудейскому деизму, Филону ничего не остается, как полагать, что Бог и мир разделяются реальной противоположностью бесконечного и конечного, творящего и сотворенного, святого и земного. «Предельная черта мира, — говорит Филон, — есть Бог, который пребывает вдали от него, а потому мир не бесконечен и вечен, как думают стойки, но сотворен и ограничен Богом, как город стенами»³³. Чуждое древнегреческой философии понятие о творении мира *ex nihilo* у Филона обрело статус фундаментального разделения бытия на две противоположные области — несотворенно-бесконечную и сотворенно-конечную. Бог вдали от мира. Он пребывает в полной самодостаточности и недоступной для твари самозаклученности. Филон находит Божество «отделенным от тварного» и «не подобным ничему стоящему ниже Его»³⁴. Он превосходит все и выше всего не только по своему бытию (*κατὰ τὸ εἶναι*), но и по самой своей природе и сущности — (*κατὰ τὴν οὐσίαν*)³⁵. Бог стоит вне всего мира и отделен от него не только в нашем мышлении, но и на деле — самой своей сущностью.

В сравнении с Божеством мир рассматривается как нечто ущербное, несамостоятельное и всецело противоположное природе Верховного Существа. «К тварно-конечному и материально-греховному бытию, — говорит Филон, — Бог не может иметь никакого отношения ни прежде творения мира, ни после»³⁶. Филоновский Авраам постигает величайшую истину, согласно которой Бог восседает на небесном Синае, на недоступной для остальных высоте³⁷. В такой же неприступности Бог стоит и по отношению к человеку. В многочисленных местах своих сочинений Филон старается противопоставить святость и величие Творца слабости и склонности ко злу человеческого существа. Филон нигде не допускает мысли о возможности для человека достигнуть непосредственного взаимообщения с Божеством. Везде человек

³³Quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV, 100.

³⁴De migrat. Abrah. Pf. III, 496.

³⁵De somn. Pf. V, 126.

³⁶De vict. offer. Fr. 857E; De nom. mut. Pf. IV, 832; De sacrif. Pf. II, 122; De mun. opif. Pf. I, 68.

³⁷De somn. Pf. V, 32; Fr. 575C.

рассматривается как существо уже по самой своей природе «грязное» и «нечистое», т. е. безнравственное, следовательно, не имеющее никакой ни естественной, ни нравственной возможности стоять в непосредственной близости к Божеству. Таким образом понятию святость и величие Бога, с одной стороны, и ничтожность творения, с другой, ведут к утверждению непреодолимой противоположности между Богом и миром, бесконечным и конечным. Бог и мир разделены на две совершенно противоположные области бытия, из которых каждая есть отрицание другой.

2. Логос как средняя природа

Нетрудно заметить, что стоический элемент каждый раз приводил Филона к признанию тождества Бога и мира, отсюда пантеистическая окраска его рассуждений о творении мира; с другой стороны, иудейский элемент не позволял ему выразить сущность и подлинное назначение мира. Данное противоречие для самого Филона не случайно, оно есть следствие и выражение того, что в Писании нет ничего случайного. Можно даже сказать, что «не только отдельные слова и формы слов, оторванные от контекста, объясняются иногда в смысле, противном этому контексту, но даже отдельные части слов, частицы, грамматические формы и грамматические ошибки получают самостоятельное значение»³⁸. Символами выступают даже собственные имена, встречающиеся в Писании. Все это побуждает Филона обратиться к аллегорическому истолкованию библейского текста. Особенность его интерпретации заключается в том, что надлежащую аргументацию получает мысль о посреднике между Творцом и творением. Именно Филон впервые «вчитывает» эту мысль в библейское повествование. Чтобы объяснить самый факт существования мира рядом с безусловно-самодостаточным и отрицающим все внешние отношения Божеством, Филон допускает мысль о посреднике между Богом и творением. Такой Логос-посредник оказался нужным как для самого Бога, поскольку Ему «необходимо употреблять своих слуг для совершения таких дел в мире, которые каким-либо образом могут умалить Его величие и запятнать Его нравственную чистоту»³⁹, так и для сотворенного мира, поскольку он «при своей нечистой и хрупкой природе не в состоянии выдержать непосредственного соприкосновения со святостью и всемогуществом Творца»⁴⁰.

³⁸ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. С. 155.

³⁹De sacrif. Fr. 857E; De confus. ling. Fr. 346B; De profug, Fr. 460A; De Abrahamo, Fr. 370C; Leg. alleg. Fr. 93D.

⁴⁰De somn. Pf. V, 64; Quod Deus sit immut. Pf. II, 438.

Согласно Филону, этот посредник должен быть существом как субстанциальным, так и зависимым. Почему субстанциальным? Во-первых, это следует из того, что само Божество мыслится внемирным и самодостаточным, поэтому и посредник может быть мыслим только в субстанциальной форме. Во-вторых, из того, что есть только такой самостоятельно личный, а не сливающийся с Божеством посредник, можно заключить о самостоятельности Верховного Существа и Его недоступности по отношению ко всему сотворенному миру. Конечный характер бытия Логоса объясняется Филоном следующим образом. Логос-посредник, если его рассматривать в отношении к Богу, в известном смысле случаен, поскольку Бог как безусловно самодостаточная и бесконечная сущность исключает всякую потребность в каком-либо другом существе, кроме себя самого. Кроме того, в отношении к безусловной и совершеннейшей полноте Его бытия все другое, а значит, и Логос, может быть стоящим только ниже Бога, небожественным бытием, так как для Филона мысль о нескольких безусловно и всецело совершеннейших существах недопустима и является полным абсурдом. Далее, посредническая роль Логоса не только не совместима с божественным достоинством, но прямо исключается им как ранг, унижающий величие Творца. По Филону, если Бог вступил бы в непосредственные отношения к миру, то оказался бы несовершенным существом, что исключено. Поэтому не Богу, а Логосу приписывается непосредственная деятельность среди неустроенного мира, что вполне допустимо для Филона, так как Логос, хотя подобен Богу, все же не есть Бог и стоит ниже Его; хотя подобен миру, но не сотворен и стоит выше его. Итак, в своих различных отношениях к миру, человеку, Богу и другим духовным существам Логос оказывается посредником, совмещающим в себе черты неизменного бытия Творца и конечного бытия творения.

Противоположность между Богом и миром преодолевается за счет того, что Логос как служебное орудие творит и образует мир из безвидной и неустроенной материи: «Из нее, говорит Филон, Бог произвел все Сам, однако же не прикасаясь, поскольку ведущему и блаженному не подобает касаться нечистой и грязной материи, но он употребил для этого посредствующие силы, ибо он все дает, пользуясь служителем даров Логосом, которым и мир создан» (εἰργάζετο)⁴¹. По этой же причине Логосу приписывается управление миром, забота о благом существовании созданных творений. «Ухватившись за него, как бы за руль, Кормчий универсума правит всем и, после того как образовал мир, пользуется этим орудием для безвредного существования тварей»⁴².

⁴¹De vict. offer. Fr. 857E; Quod Deus sit immut. Pf. III, 414; Leg. alleg. Pf. I, 300.

⁴²De migrat. Abrah. Pf. III, 412.

В другом месте Филон говорит следующее: «Как стадом правит Бог миром, приставив к нему своего Логоса, первородного сына, который, как бы некоторый наместник (ὑπαρχος) великого государя, берет на себя заботу об этом стаде...»⁴³. Логос не творец мира, потому что выше Логоса стоит Бог как Кормчий и Пастырь космоса (κυβερνήτης, ποιμήν), но выступает лишь в качестве служебного Ангела и наместника Бога. Власть Логоса над миром необычна по своему характеру. Так как Бог есть существо, стоящее выше всякой природы, включая даже разумную, и ничто из ens creatum не может уподобиться Ему, то Логос у Филона — это прежде всего тот образ Бога, по которому создан человек. «В библейском повествовании, — поясняет Филон, — о творении человека сказано: и создал Бог человека по образу своему. Так как Сам Бог выше всякой сотворенной разумной природы, то под образом здесь нужно разуметь не Бога, но его Логос, который сам, будучи отражением Бога, в свою очередь служит первообразом для человека. Наш дух является уже отражением образа Божия. Поэтому не сказано: Бог создал человека своим образом, но по своему образу. Следовательно, наш дух является отражением Творца уже во втором колене, — посредине же стоит первообраз нашего духа — Логос...»⁴⁴. Для Филона Логос — идеальный первочеловек и небесный Адам, созданный по образу Бога прежде чувственного человека. Вместе с тем Логос творит не только чувственно-материальную, т. е. низшую, сторону человеческой природы, но и присущие человеку склонности ко злу. «Это потому, — говорит Филон, — что самому Богу неприлично заниматься творением таких существ, которые по самой природе своей не чисты и склонны ко греху, ибо Бог не может быть виновником зла и несовершенства»⁴⁵.

Посредническая роль Логоса не ограничивается творением мира. Все, что может умалить величие Бога, стоит в непосредственном отношении именно к Логосу, а также к другим служебным силам. Например, кто наказывает людей за преступления? «Самому Богу, говорит Филон, не пристало заниматься наказаниями людей, поэтому Он посылает людям бедствия, хотя и не без своего приказания, так как Он есть Верховный Владыка всего, но все-таки посредством других, которые способны к исполнению этой должности; так и земные цари, подражая своему Небесному Владыке, наказание подданных поручают своим слугам»⁴⁶. Исправление человеческой природы и отклонение ее от зла Бог дарует через посредство своего служителя Логоса. Спо-

⁴³De agric. Pf. III, 24–26.

⁴⁴Quis rer. div. haer. Pf. IV, 100.

⁴⁵De mun. opif. Pf. I, 46–48; De confus. ling. Pf. III, 396; De profug. Pf. IV, 254; De nom. mut. Pf. IV, 334.

⁴⁶De profug. Fr. 460A; De Abrah. Fr. 370C.

собна ли слабая человеческая природа воспринять непосредственные действия Божества? Конечно, нет. Поэтому, согласно Филону, Логос, божественный помощник, — не только исполнитель наказаний, но и подаватель всех божественных благодеяний⁴⁷. Далее Филон называет Логос посланником, возвещающим людям волю их Творца, а Творцу — нужды и просьбы подвластных существ. Исходя из самодостаточности Верховного Существа, Филон отвергает всякую возможность для Бога явиться в видимой форме, как потому, что Бог вообще не антропоморфичен, так и потому, что по своей сути интеллигибельный Он не может явиться в чувственно-ощущаемой форме. Никакие непосредственные отношения к сотворенному не совместимы с Его величием⁴⁸. С другой стороны, и брeнная природа человека не может вынести непосредственной близости к себе божественного всесия. Не только Логос выступает посредником между самодостаточным и бесконечным Богом и зависимым, конечным миром, но и ангелы, сотворенную природу которых Филон описывает таким образом: «Кроме видимых тварей, т. е. птиц, животных и растений, Бог создал еще и другие невидимые силы. Это воинство бестелесных душ. Населяя воздух подобно городу, эти бестелесные души разделяются на два класса. К первому классу принадлежат те из них, которые спускаются на землю и, соединяясь с тленными телами, существуют в образе смертных людей. Затем, по отрешении от тела, одни из них, увлекаемые чувственными и неразумными желаниями, снова стремятся войти в смертное человеческое тело, а другие, напротив, бегут этой темницы и устремляются на небо для вечной и блаженной жизни. Другой класс душ получил более божественное устройство: они более чисты, добры и разумны, причастны высшему божественному ведению и потому не имеют в себе решительно никакого влечения к чувственному и земному. Кроме того, в воздухе есть и еще более чистые души, чем те из человеческих душ, которые бегут всего материального. Греки называют их демонами, но Моисей дает им более соответственное название ангелов»⁴⁹. Как и человеческие души, ангелы и другие посредники суть индивидуально-ограниченные существа, обладающие свободой в своих стремлениях; они также пространственно ограничены и имеют эфирно-воздушную телесность. Наконец, они суть сотворенные существа и трактуются рядом с видимыми тварями как невидимые и духовные создания Творца. Отсюда ясно, что личные посредники имеют природу, одинаковую с человеческой душой, и превосходят последнюю только степенью своего совершенства. Какова природа личных посред-

⁴⁷Leg. alleg. Fr. 93D; De somn. Fr. 586C-E.

⁴⁸De somn. Pf. V, 104–106.

⁴⁹De plantatione Noe, Pf. III, 92–94.

ников, таковыми они оказываются и по своей должности. «Наполняющее эфирное пространство воинство бестелесных душ, обыкновенно называемых в священном Писании ангелами, предназначено на служение Верховному Правителю, приказаниям которого оно безусловно должно повиноваться. Великому государю надлежит употреблять свои силы на служение себе и для совершения таких дел, которые неприлично исполнять ему самолично. Сам Верховный Отец и Творец всего существующего, конечно, ни в ком не имеет нужды для услужения себе. Но так как он знает, что прилично ему и что тварным существам, то некоторые дела он поручает подчиненным ему силам, отнюдь, однако же, не давая им самодержавной власти. Так, образование человека, состоящего из смешанной природы — разумно-духовной и чувственно-материальной — он поручил подчиненным ему силам, ибо державному Богу неприлично Самому открывать в человеческой душе путь ко злу. По той же причине Он поручает своим силам и наказание людей за грехи»⁵⁰. В другом месте Филон говорит: «Эти бессмертные души суть слуги (ὄπληρέται) и наместники (ὄπαρχοί) Господа, как бы глаза и уши великого государя, все видящие и слышащие. Греки называют их демонами и героями, но священное Писание дает им более соответствующее название ангелов, так как они возвращают детям волю их небесного Отца, а Самому Отцу Государю, которого они суть слуги, дают знать о нуждах Его детей и подданных»⁵¹.

Филон подчеркивает, что блага первичные, или высшие, Бог дарует самолично от себя самого, а вторичные, низшие, — ангелы и логосы его, к каковым, низшим благам принадлежит и освобождение людей от зла⁵². В других местах Филон называет Логос начальником, вождем бесплотных сил и архангелом. «Так как грешному и нечистому человеку богохульно именоваться сыном самого Бога, то пусть каждый старается благоустроить себя по крайней мере сообразно с первоначальным Логосом Божиим, старейшим ангелом Божиим, который есть многоименный архангел»⁵³. «Следует знать, — продолжает Филон, — что божественное место и священная страна наполнены бестелесными логосами — а эти логосы суть души, взяв одного из этих логосов, самого высшего по достоинству и совершеннейшего, Иаков водружает его вблизи своего ума, как бы во главу своей души»⁵⁴. Согласно Филону, Логос — это не только устроитель нечистой материи и грубой, чувственной природы человека, но и высший первообраз для нравственно-разумной жизни. Логос — главный наместник Бога в сотво-

⁵⁰De confus. ling. Pf. III, 394.

⁵¹De somn. Pf. V, 62–66.

⁵²Leg. alleg. Pf. I, 346.

⁵³De confus. ling. Pf. III, 380.

⁵⁴De somn. Pf. V, 58–60.

ренном мире, начальник и вождь бесплотных сил или ангелов, посредством которого Небесный Владыка управляет своим творением. Логос определяется как низестоящий и подчиненный Богу наместник и слуга. Его предназначение состоит в том, чтобы вести те дела и службы, которые не совместимы с достоинством и величием самого Бога. Для Филона здесь важна отнюдь не природа или сущность Логоса, а дарованный ему от Бога ранг вождя и начальника всех других сотворенных духов. Об этом говорят некоторые именованья Логоса, выделяющие его из ряда всех остальных существ, приближая его к самому Верховному Существу: «Первородный Сын Божий», «Образ Божий», «Второй Бог». Филон подчеркивает первенствующую роль Логоса среди ангелов: «Бог есть Творец и времени, так как Он есть отец его отца. Отец же времени есть мир, который породил время своим движением. Таким образом время приходится внуком Богу, так как мир есть младший сын Бога в отличие от Логоса, старшего Сына Божия»⁵⁵. Здесь же Филон замечает, что Бог — «отец Логоса» и «отец мира» в таком же смысле, как сам мир — «отец времени» и «младший сын» Бога. Логос же называется «старшим сыном Бога» именно потому, что Он получил бытие ранее младшего Сына Божия — мира. Итак, Филон пытается связать воедино недоступную бытийность Божества с библейским учением о сотворении человека по образу Божию. Об этом говорится так: «Тень Божия есть Логос, которым как бы орудием Бог пользовался при образовании мира; эта тень и отражение со своей стороны служат образцом для других, как говорит об этом и св. Писание: и создал Бог человека по образу Божию, указывая этим на то, что сам образ есть как бы отражение Бога, а человек создан уже по отражению, ставшему для него образом»⁵⁶. Если Бог для человека не познаваем, то Логос, напротив, доступен для познания: «Если человек, — говорит Филон, — не может возвыситься до познания самого Бога, то для него достаточно знать образ Его священнейшего Логоса, после которого совершеннейшее среди чувственных вещей произведение, т. е. этот видимый мир»⁵⁷. И Логос, и чувственный мир, и даже человек именуются «образом Божиим», т. е. тем, что так или иначе умопостигаемо. Сам же Бог стоит выше всякой разумной природы, не познаваем и потому не может быть образцом для всего тленного и нечистого.

Учение Филона о Логосе послужило почвой для заключения о том, что оно подготовило и выступило источником христианской догмы о второй божественной ипостаси. Однако сам Филон подчеркивает

⁵⁵Quod Deus sit immut. Pf. II, 400–402.

⁵⁶Leg. alleg. Pf. I, 300.

⁵⁷De confus. ling. Pf. III, 358.

прежде всего служебное значение, а не божественный характер второй ипостаси. Название «второго Бога» применяется к Логосу потому, что ничто смертное не может быть отображено по образу Творца, но только по образу Второго Бога, который есть его Логос, так как для существа, стоящего выше Логоса, не прилично, чтобы ему уподоблялось что-либо сотворенное. Ибо в сравнении с Богом, который один несравним, все оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество в строгом смысле слова невещественно и бестелесно, поэтому Логос называется существом, стоящим ниже Того, кто выше, чем всякая разумная природа. Это название Второго Бога применяется к нему сугубо в переносном смысле. Объясняя запрещение Моисея призывать в клятвах самого Бога, Филон говорит: «...никто не должен клясться Им, поскольку не может знать Его существа, но хорошо и то, если можем клясться именем только Божиим, которое есть Логос, потому что для нас несовершенных он мог бы быть Богом, а для людей мудрых и совершенных — первым. Так и Моисей, изумляясь превосходству Несотворенного, говорит: и именем Его клянись, а не Им...»⁵⁸. Люди в своем большинстве считают Логоса за Бога в полной уверенности, что они клянутся самим Богом. На самом деле клятва Богом есть клятва только именем Божиим, которое есть не сам Бог, ибо Он стоит выше всякого имени и непознаваем, — а Его Логос. Поэтому, когда Логос называют Θεός, то имеют в виду отнюдь не исключительную его божественную природу, так как, во-первых, божественная природа не доступна человеческому познанию, во-вторых, Логосу это название присуще только в несобственном, в метафорическом смысле. По мнению Филона, в подобном смысле богами называются и другие сотворенные существа, например, ангелы, мудрецы, Моисей, небесные светила и др.⁵⁹ В-третьих, один лишь Бог есть в собственном смысле единый и единственный, недостижимый Бог. И чтобы показать, что Бог един и единственен, а Логос есть только «первый» (πρῶτος) из тварных существ, Филон отличает его от Верховного существа: Логос просто «бог» (θεός), тогда как Творец всего — «Бог» в собственном смысле этого слова (ὁ θεός). Несмотря на то, что весь строй учения о личных посредниках предполагает сотворенность их природы, о самом акте и образе происхождения Логоса Филон нигде не говорит ясно и определено. Это лишь подтверждает ту мысль, что происхождение существ и личных посредников ex nihilo для Филона остается неясным, так как он находится во власти стоического мировосприятия. Такие выражения, как χτιστήρ, χτίσμα, χτίσις, πεποίηκε, ἔχτισε и др.,

⁵⁸Leg. alleg. Pf. I, 364.

⁵⁹De mun. opif. Pf. I, 12; De nom. mut. Pf. IV. 376; De vita Mos. Fr. 626–627; De nom. mut. Fr. 1077; De mun. opif. Fr. 7D-E.

которыми именуется Логос, Филон почти всегда применяет только к чувственно-материальному миру. И здесь не всегда строго выдерживается библейское понятие о творении мира «из ничего», так что Творец мира Бог нередко уступает место у Филона простому демиургу, упорядочивающему бесформенную материю, потенциально заключающую в себе все виды чувственного бытия. «В формы библейского повествования Филон старается втиснуть излюбленные им идеи греческих философов; вследствие этого библейское повествование много теряет в своей простоте и непосредственности, а философские идеи оказываются чисто внешним образом привязанными к нему», — считает В. В. Иваницкий⁶⁰. Что же касается происхождения ангелов, на творение которых и в Ветхом Завете нет никаких указаний, то Филон иногда склоняется к теории эманации стоиков, а иногда он снова ее отрицает. Впрочем, говоря об образовании чувственного человека по образу Логоса, Филон отмечает, что населяющие воздушное пространство бестелесные души, к числу которых принадлежит и Логос, предназначены быть божественной утварью, ставя их в один ряд с видимыми существами. Называя Логос «старшим сыном Бога» (πρεσβύτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), а мир — «младшим братом Бога» (νεωτέρω υἱὸ τοῦ Θεοῦ), Филон тем самым, очевидно, дает понять, что способ исхождения Логоса следует сопоставлять со способом появления мира. Для Филона Логос в отношении к миру только старейшее сущее, т. е. всего лишь более изначальное творение.

Итак, образ личного Логоса как ἕρων Бога видится Филону как нечто такое, что должно быть понято через связь со всем ens creatum, получившим начало своего бытия во времени. Как бы то ни было — признавал ли Филон эманацию личных посредников или же допускал творение их в библейском смысле, — нет никакого сомнения в том, что все отношения личного Логоса по отношению к миру, человеку, ангелам и Богу представляют собой полную противоположность, даже прямое отрицание христианского догмата о Сыне Божьем как второй ипостаси. Филонизм не мог выступить предтечей христианского учения о троичности Божества уже потому, что для Филона другое существо, равное абсолютно единому и единственному Божеству, оказывается прямой логической невозможностью. Логос всякий раз низводится из существа Бога в ряд служебных посредников. С другой стороны, решительно подчеркивается, что истинный Бог есть и может быть только один; что нет никакого другого Бога, ни равного, ни даже подобного истинному и Единому Богу; что всякое другое существо, кроме Бога, как бы высоко оно ни стояло над прочими тварями, может быть толь-

⁶⁰ *Иваницкий В. В.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 248.

ко наместником Божиим и слугой, но не Богом⁶¹. Итак, Бог у Филона всецело самодостаточное и внутренне неразличимое бытие, тогда как Логос при всех своих возвышенных предикатах остается только как бы богом, следовательно, творением, хотя бы высшим и первейшим.

3. Учение Филона о богочеловеке как середине

Как уже отмечалось, Филон понимает Логос как некоторое среднее существо, которое стоит на границе между Богом и человеком и, так сказать, касается обоих пределов бытия, как бы основания и вершины. «Если уже надо высказать полную истину, — говорит Филон, — то Логос есть некоторая средняя божественная природа, которая ниже, чем Бог, и выше, чем человек»⁶². И далее: «Этому архангелу и старейшему Логосу родивший все Отец дал изрядный дар, чтобы, стоя посередине, он отделял тварь от Творца. Этот же Логос есть не только ходатай пред Нетленным за вечно страждущих смертных, но и посол Вождя к подданным. Он стоит посередине между Господом и человеком, будучи ни не рожден как Бог, ни рожден как человек, но средина (μέσος μεθόριος φύσις) этих противоположностей, соединяющая ту и другую. Тем самым он служит порукой вечного и нераздельного единения твари с Творцом»⁶³. Но не только Логос есть среднее звено, соединяющее Творца и тварный мир. В известном смысле, подчеркивает Филон, высшие из людей — герои, мудрецы, праведники — воплощают в себе божественный Логос. Герои — это посредники, составленные из божественных и смертных семян, в которых божественно-бессмертная сторона властвует над смертной примесью. Некоторые из людей достигают этого обожествления путем добродетельной жизни и философии⁶⁴. Мудрецу также приписываются такие черты, которые ставят его выше природы человека: «Он стоит посередине между смертным и нерожденным родом, будучи выше, чем человек, и ниже, чем Бог. Он не Бог и не человек, но среднее между смертной и нерожденной природой существо, соприкасающееся с крайними пределами бытия: по своему человечеству он принадлежит тварной области бытия, а по своему уму и добродетелям он причастен бессмертной и нерожденной природе Божества»⁶⁵. То, что в христианстве признается исключительным и сверхъестественным действием Божества в области человеческой природы, у Филона является естественным процессом, кото-

⁶¹De somn. Pf. V, 102; Fr. 599B. De sacrificiis Abelis et Caini. Fr. 146A; Pf. II, 122, Leg. alleg. Fr. 1087D; Pf. I, 186–188.

⁶²De somn. Fr. 1134B–C; Pf. V, 184–186.

⁶³Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90.

⁶⁴De migrat. Abrah. Pf. III, 490.

⁶⁵De somn. Pf. V, 200.

рый исключает вмешательство Бога. Не только мудрец и праведник путем естественно-разумной и добродетельной жизни имеют полную возможность возвыситься до богочеловеческого состояния, но и всякий вообще человек, даже всякая индивидуальная вещь как особое воплощение божественного Логоса уже в силу своей природы стоят в непосредственном и вечном единении с Божеством. Они выступают в качестве средней природы между бесконечным и конечным.

Таким образом, как очевидно, Филон, указывая лишь на законосообразность и разумность самой природы, не затрагивал в своей интерпретации «среднего звена» богатое антиномиями содержание христианской догмы о богочеловечестве. Христианская идея полного единства человеческой природы с божественной была чужда Филону. Причина этого заключается в том, что он каждый раз решительно утверждает, с одной стороны, неполную и незавершенную божественную природу сотворенных вещей, которые всегда менее чем Бог, а с другой — их более чем человеческую природу, следовательно, также неполную и неистинную. Вещи, как и Логос, не в состоянии всецело объединить в себе противоположности сотворенного и божественного. Человек, будучи сокращенным отражением природы, также не в состоянии возвыситься до полного и истинного богочеловека, воплотить в себе всю полноту божественной природы. Господь так отвечает на просьбу Моисея открыть себя: «С моей стороны нет препятствий исполнить твою просьбу и открыться тебе, но для тебя невозможно вместить этого»⁶⁶. Это потому, что Бог открывается не по величю своей благодати, а в зависимости от восприятия твари. Божественная сила бесконечна и неограниченна, в то время как тварь слишком ничтожна для того, чтобы воспринять ее величие, поэтому Бог дает нашей природе не все, но лишь столько, сколько наш бренный состав в состоянии воспринять. Только весь космос во всей своей всеобщности является носителем и воплощением всей полноты божественного разума и силы. Напротив, человек в своей единичности как частный модус Божества воплощает только какой-то один аспект божественной действительности. Более того, человек как чувственно воспринимаемое существо по своей природе смертен и разрушим, пребывает в своей эмпирической распыленности. Истинный же богочеловек, т. е. первочеловек, есть «идея, род, печать, духовен (*νοητός*), бестелесен, ни мужчина, ни женщина, по природе неразрушим, лишен всякой качественности и индивидуальности»⁶⁷. Только он, по Филону, есть истинный, созданный по образу Божию, богочеловек. Для единичного человека становится возможным найти всестороннее удовлетворение в Боге и достигнуть идеальной ис-

⁶⁶De monarchia, Fr. 816–817.

⁶⁷De mun. opif. Pf. I, 90; Leg. alleg. Pf. I, 192.

тинности через отказ от своей конечной индивидуальности в пользу сверхкачественного и самотождественного бытия Абсолюта.

Богочеловек в учении Филона есть срединная природа, отрицающая в себе как истину Бога, так и истину человека. Ни Божество в нем никогда не может всецело объединиться с человечеством, т. е. с его индивидуально-конечной стороной, не утрачивая при этом своей истинно божественной природы; ни человечество никогда не в состоянии воплотить в себе всей полноты божественного существа, не теряя при этом своей человеческой истинности, т. е. своей индивидуальной личности. Таким образом, как истинно божественное, так и истинно человеческое в богочеловеке остаются всецело разъединенными и взаимно себя отрицающими противоположностями. Очевидно, что и христианское понятие богочеловека, и древнеиудейское мировосприятие, отрицающее всякую возможность какого бы то ни было единения божественной природы с человеческой, неприемлемы для Филона. В Логосе он видит не божественную, а прежде всего сотворенную природу. Логос есть своего рода «мост» между Творцом и тварью, его посредствующая природа не содержит положительной связи бесконечного и конечного. Его природа заключается только в посредствующей должности тварного духа. Будучи служебным посредником между Божеством и творением, исполнителем божественных велений, просителем пред Творцом за грешный род человеческий, посланцем от небесного Владыки к подданным, Логос в понимании Филона не только не требует для себя какой-либо исключительной природы, но, наоборот, прямо отрицает эту исключительность и предполагает ее тварность. Служебные функции присущи не только Логосу, но ангелам и некоторым людям. Так, например, ветхозаветного первосвященника Филон называет «обладающим срединной природой», потому что «люди умилоствивляют Бога чрез посредника и Бог вручает людям дары своей благодати, пользуясь каким-либо служителем»⁶⁸. Тем не менее в конечном итоге Логос и другие посредники оказываются бесконечно удаленными от Верховного Существа, а божественное оказывается всецело чуждым человеческому. «Там, где сияет божественный свет, должно погасать все тварно-человеческое и, наоборот, где гаснет то, появляется это, ибо смертному неприлично сожительствовать с бессмертным»⁶⁹. Причина этого заключается в примешанной ко всему смертному нечистой и грязной материи, к которой Бог не может даже и прикоснуться, чтобы не осквернить своей чистоты. Поэтому у Филона нет ни малейшего намека на какие бы то ни было непосредственные отношения Бога к человеку. Напротив, в этом плане Филон подчеркивает мысль о несов-

⁶⁸De monarchia, Fr. 828.

⁶⁹Quis rer. div. haer. Pf. IV, 118.

местимости Бога и человека как метафизически совершенно противоположных друг другу природ. Даже в докетических, т. е. призрачных, отношениях Бога к человеку он уже видит унижение божественного величия и святости. Отсюда всякий раз возникает необходимость обращаться к посреднику там, где приходится говорить об отношении Бога к творению.

Затруднение для Филона состоит в том, что не только Логос, но даже и ниже его стоящие служебные духи никогда не могут находиться в связи с материей, которая рассматривается сугубо как принцип греховности и тленности. Воплощение Логоса Филон не может допустить по той причине, что одним из его следствий с необходимостью выступает падение его в область греха и смерти. Поэтому возможность воплощения в материальном присуща только тем из духов, которые изначально заключают в себе греховное влечение к чувственному. Что же касается высших духов и первейшего из них Логоса, то они чужды всего чувственно-материального как нечистого и тленного и не могут иметь в себе никакого влечения к соединению с ним. При такой интерпретации материи Логос в своем отношении к людям всегда должен принимать только докетическую, или призрачную, оболочку, отнюдь не изменяя при этом своей бестелесной и невидимой природы. Чувственно воспринимаемая форма бытия для Логоса не подлинна, в ней он является не таким, каков он есть сам по себе.

В понятии Логоса как средней природы Филон осуществляет метафизический синтез бесконечного и конечного. В идее же Логоса как искупителя он увидел возможность оправдания творения мира. Сознание распыления человеческой природы и глубокого раздора, присутствующего всему видимому миру вообще, приводит Филона к ветхозаветной мысли об искуплении мира и человека, прекращении греха и его следствий. Совершенное бессилие человека в деле своего спасения приводит Филона к мысли о спасительной действенности ветхозаветной жертвы за грех. Какое значение Филон придает ветхозаветному культу в деле спасения людей? Он стремится в иудейском понятии искупления увидеть универсальный символический смысл. Принимая во внимание то обстоятельство, что все материальное подвержено нравственной порче, следует признать, говорит Филон, бесперспективными попытки ветхозаветного первосвященника гарантировать иудеям спасение от греха. Как и все материальное, первосвященник бесконечно удален от Божества и в своем обращении к Нему зависит от более высокого посредника. Таким-то безгрешным, всеобщим и сверхчеловеческим искупителем мира является божественный Логос. Вот слова самого Филона: «Когда еврейский первосвященник с кровью умиловительной жертвы входит во святое святых, то, чтобы испросить

для людей у Отца мира прощение грехов и спасение, ему необходимо посредством разных символических действий... призывать на помощь к себе совершеннейшего ходатая — Сына Божия. Только при содействии этого божественного посредника ветхозаветная жертва спасения получает действительную силу пред Богом, ибо истинный и действительный первосвященник Божий есть не человек грешный, но сам божественный Логос, совершенно безгрешный»⁷⁰. «Как единый, всеобщий и вечный первосвященник, ходатай и молитвенник, утешитель и умилователь, старейший и первородный Логос Божий непрестанно предстоит пред лицом Господа и беспрерывно молится не только за преступный род человеческого, но и за весь тварно-конечный мир. И Верховный Отец всего сущего не отвергает прошений своего Молитвенника, но из небесных сокровищниц в изобилии посылает на землю неисчислимые дары своей благодати»⁷¹. Далее Филон подчеркивает, что великую должность мирового первосвященника Логос-Сын получает от Бога. Логос стоит посредине между Господом и творением. Для Творца он выступает порукой того, что универсум никогда не исчезнет, даже если придет в беспорядок. Для сотворенного Логос — условие того, что Бог никогда не пренебрежет собственным произведением, ибо нигде не терпит вражды и раздора. Согласно Филону, мир носит в себе божество, как тело свою душу. Он оживлен и интеллигибелен. Врожденный ему божественный разум есть его душа. Мир является обителью самого Бога. По своему устройству мир представляет совершеннейшее единство. Его нетленная природа вечна и не может быть разрушена на свои составные части. В мире не может быть каких-либо улучшений или ухудшений. Мир вообще не имеет никакой истории, во всякое время он совершен по душе и по телу. Учение Филона о мире как совершеннейшем порождении божественной действительности отрицает мысль о его разрушении и недостаточности. Итак, в мире заключена идеально-божественная норма, поэтому для Филона не существует никакой серьезной и действительной потребности в искуплении мира.

Понятно, что при таком определении мира служение Логоса у Филона рассматривается преимущественно в поэтически-философских терминах. Это означает, что Логос трактуется исключительно как безличное существо. Коль скоро он есть собственная мысль Бога о мире, постольку и все единичное, имеющее в Логосе свой идеальный прообраз, закономерно предстает необходимым частным развитием общего миротворческого плана. Тем самым все единичное и конечное как необходимое излучение и развитие божественной идеи, т. е. Логоса, име-

⁷⁰De profug. Pf. IV, 270.

⁷¹Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90–92.

ет свое надлежащее и законное место в божественном миропорядке. С другой стороны, все единичное Логос примиряет с Божеством не только как идеальная мера мира и божественная мысль о мире, но как такая божественная мысль, которая осуществляется в мировом процессе. Логос мыслится Филоном нераздельным единством умственных и чувственных сил, земного и божественного, так как в Боге нельзя отделить мысль от действия⁷².

Как вечный первосвященник Бога старейший Логос сущего облечен также и в первосвященническую одежду — мир, со всеми его элементами: землей, водой, воздухом, огнем и всеми состоящими из них единичными вещами, подобно тому, как каждая частная душа облачается телом. Комментируя роль Логоса в отношении между Творцом и творением, Филон следует Платону. Он вкладывает в библейское содержание мистический и аллегорический смысл, находит Платона в Моисее. Как и Платон, Филон стремится отыскать в ветхозаветных текстах более глубокое спекулятивное содержание. Он находит у Логоса чистых и нетленных родителей: отцом его является Бог, матерью — премудрость Божия. Осуществляясь в области чувственно-конкретного бытия, Логос всякую индивидуальную вещь возводит в ранг Абсолюта, ставит ее в субстанциальное единение с Божеством как неотделимую от Божества часть и излучение. Наконец в качестве истинного первосвященника Бога Логос не сбрасывает своих одежд, т. е. служит нерасторжимой связью вселенной, объемлет в себе и скрепляет все разнородные части универсума, подобно тому как каждая индивидуальная душа содержит отдельные части своего тела в гармоническом единстве. В Логосе не только заключен весь конечный мир, но и представлена гарантия вечного постоянства идеально-творческого плана Бога. Логосом гарантируется, что конечное бытие как необходимое звено в цепи универсума не может быть уничтожено или оставлено Творцом вселенной; оно никогда не может произвольно уклониться от своей идеально-божественной природы и пойти по своей собственной, но заранее ложной дороге. Но так как первое и высшее место в цепи тварных существ принадлежит человеку как наиболее совершенному действию божественной действенности в мире, то именно в нем открывается и действует божественный Логос в качестве вестника за него пред Богом. Но Логос — это также и образец идеального первочеловека, т. е. человеческого рода. В этом качестве Логос является непреложной гарантией изначального совершенства каждого единичного человека: в идеально-творческом плане каждый единичный человек есть совершеннейшее порождение Его мысли. Более того, Логос есть не только идеальная мера человечества, но и божественная мера, осуществляю-

⁷²De migrat. Abrah. Pf. III, 458.

щаяся в каждом человеке и всецело определяющая его индивидуальное существование. Таким образом, всякая единичная вещь в мире через Логос оказывается в нераздельном единении с Божеством в качестве Его части и имманентного излучения.

Логос Филон отождествляет с теоретическим разумом человека, познающим все истинное и божественное. С именем Логоса связаны мудрость и высокие помыслы человека. В Логосе как изреченном слове Творца человеку реально открывается вся полнота божественного разума и силы. Однако же истина, сообщаемая Логосом человеку, по Филону, не может содержать божественного и духовного элемента, но есть только мирская истина. Человеческое богопознание сводится только к миропознанию. Речь идет о том, что человек в своем знании ограничен пределами чувственно воспринимаемой реальности, его познание изначально конечно. Отсюда следствием такого миропонимания является не нравственное улучшение человека, не восприятие им божественной любви, но простая любознательность к земным делам. Только Логос порождает в человеческой душе благие стремления и только благодаря Логосу в ней не уживаются никакие недостатки и пороки. Филон называет Логос, живущий в душе человека, «беспорочным искупителем совести» (*παράκλητον ἐλέγχο*)⁷³. Так что у кого Логос-искупитель поселяется в душе, тот избегает всяких, даже и преднамеренных, грехов. Он в то же время есть судья и первосвященник, производящий суд в душе человека. Итак, спасение человека Филон понимает как естественный процесс, совершающийся посредством человеческого разума.

Чтобы освободиться от заблуждений, человек должен, только руководствуясь собственным разумом, следовать закону разумной необходимости, иначе говоря, царствующему в природе божественному закону. Добродетелен тот, кто повинуется и выполняет естественные требования своей природы. Порочен же тот, кто презирает внушения своей совести и ведет жизнь, противную естественным требованиям своей природы. Для добродетельного совесть имеет действительное значение. Для порочного внушения совести не имеют действительного значения. Но часто человек невольно и против своей воли может быть и тем и другим. Таким образом, его способность к собственному самоопределению ограничена. Человек осуществляет себя согласно божественному предопределению, от которого ни одна вещь в мире не может самовольно уклониться и следовать собственному выбору. Отсюда и склонность ко злу, равно как и добродетель, является у Филона одинаково необходимым и совершенным выражением осуществляющейся в мире божественной гармонии. Все различие между грехом и добродетелью

⁷³De victimis, Fr. 844D; Leg. alleg. Pf. I; 288–290; De congr. erudit. gr. Pf. V, 84.

сводится только к различию между разумным подчинением природной необходимости (εὐχαραφροεῖν) и невольным (ἀπειρία) выполнением человеком предопределенного ему назначения в рамках мировой гармонии⁷⁴.

Понятно, что при таком взгляде на грех и искупление действительное искупление, о котором будут мечтать христианские теологи, сводится Филоном к символическому назиданию. Так как нет никакого недостатка и несовершенства, никакого произвольного нарушения божественной гармонии, никакого греха, то нет и никакой потребности в действительном искуплении. Любая вещь существует как совершеннейшее порождение божественного разума и силы, как необходимый член общемировой гармонии. В духе платоновской философии Филон утверждает, что состоящий из тела и души человек есть в потусторонней бестелесной жизни падший дух, который низвержен на землю в наказание за преступление и заключен в тело, как преступник в темницу. Отсюда ясно, что пока душа не вступает в тело, она — чистая и святая монада, но со вступлением в тело она становится диадой, теряет свою чистоту и подвергается разрушению до тех пор, пока снова не покинет тело. Таким образом, телесность человека, по Филону, есть естественный и необходимый источник греха и раздора, так что всякий, кто рождается, т. е. из духовного плана бытия вступает в чувственно материальную область бытия, уже только из-за этого одного получает жребий всевозможных бедствий и зол.

При этом у Филона последовательно отрицается происхождение греха из свободного самоопределения человека, так как бытие тела рассматривается как источник неразумия духа и нравственного раздора. Соответственно грехопадение и наследственность первородного греха теряют свое значение для Филона. Сама по себе природа является грешной и нечистой как в первом человеке, так и во всех других, в силу этого человек должен приносить Богу жертву за грех только потому, что он — человек. Не может быть и речи о свободной добродетели человека. Сам по себе человек может делать только зло. Если же и можно говорить о его добродетели, то ее нужно понимать не как выражение свободной воли, но как внешнее действие Бога. Более того, даже всякое выражение самостоятельности человека не может быть ничем иным, как только грехом и безбожием. Отсюда добродетель и святость, по учению Филона, приобретаются не по собственному самоопределению человека, но по божественному предопределению⁷⁵. Становится ясно, что у Филона не может быть речи о личной винов-

⁷⁴Quod Deus sit immut. Fr. 316C.

⁷⁵Leg. alleg. Pf. I, 148. 166–168. 218; De gigantibus, Pf. II, 382; De profug. Pf. IV, 240.

ности и ответственности человека за зло и следовательно, не может быть потребности в жертве. Склонность ко злу в собственном смысле Филон отождествляет с недостатком человеческой природы, в котором виновен отнюдь не сам человек, но божественная воля и разного рода посредники, по божественному велению образовавшие и устроившие чувственный мир. Как первосвященник Божий и посредник Логос передает Богу молитвы и нужды людей, а Бог объявляет и посылает через Логоса свою благую волю и неисчерпаемые милости страждущей и греховной твари. Но такое посредничество перед Богом за грешного человека со стороны сотворенного Логоса не может иметь у Филона ни нравственно-необходимого значения для Божества, ни действительно спасительной силы для твари. Спасение человека является делом естественной снисходительности Творца к безвинно грешной твари, и это дело не требует никакого особенного и исключительного посредника и примирителя. Бог должен прощать грех человека, невзирая на какое бы то ни было посредничество. И все это потому, что благость и милосердие Его не могут допустить наказаний и мучений твари, которая не по своей воле, но по воле самого Творца несет неразлучный с телом жребий греха и нравственной деградации. Таким образом, Божество от вечности и непосредственно согласовано с нравственным несовершенством человека, которое вполне необходимо и не противоречит ни святой воле Творца, ни Его творческому плану. Если же Логос и представляет перед Богом интересы человека, то это обуславливается отнюдь не необходимостью такого посредника для согласования божественного и человеческого и не исключительностью природы Логоса, это есть простой дар милосердия Бога к первому и любимому министру Небесного Владыки. По Филону, единство Божества и человека предопределено от вечности благодаря простой невинности его в грехе. При этом внутреннее нравственное улучшение и возрождение человека не принимаются во внимание. В своей чувственно воспринимаемой форме человек навсегда осужден на нравственную деградацию и удаленность от Бога, всегда должен быть в непримиримой разобщенности с Творцом. Такова неизбежная участь всей сотворенной природы.

Сходство филоновского учения о Логосе с христианством обманчиво и поверхностно. У Филона мы находим и отрицание божественного достоинства Сына Божия, которого он называет простым ангелом или зоном, и логическую невозможность и абсурдность мысли о действительном воплощении Логоса. Все это придает филонизму черты не христианского, а языческого учения. По своему духу и существу учение Филона принципиально противоположно христианству, которое с особенной настойчивостью утверждало самостоятельно-божественную личность Логоса и Его действительное воплощение.