



Глава третья

АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ ПЛАТОНИЗМ: ЕВДОР И ФИЛОН

Антиох, несомненно, повернул платонизм в новом направлении, однако его не следует, как мы видели, рассматривать как прямого предшественника всего созвездия доктрин, которые легли в основание того, что мы считаем средним платонизмом. Такие моменты, как вера в трансцендентность и нематериальность Бога и, в целом, в существование нематериальной субстанции, равно как и живой интерес к математике, в особенности к мистической нумерологии, насколько нам известно, не встречаются в его доктрине. Высшее благо (*summum bonum*) в позднейшем платонизме — это также не стоическая «жизнь в согласии с природой», которую принимает Антиох, но скорее более теологичная формула «уподобления Богу», происходящая из платоновского *Тезета*. Что касается личного бессмертия и автономии человеческой души, или «свободной воли», то наше решение о том, принимал ли эти воззрения Антиох или нет, зависит от того, в силах ли мы примирить сказанное в первой книге *Тускуланских бесед* и *О судьбе Цицерона* с тем, что мы знаем о нем из иных источников. А это, как показано, составляет проблему.

Возражения против принятия Антиоха в качестве ключевой фигуры еще более усиливаются в случае Посидония. Он мог оказать влияние на ранний средний платонизм, и платоники могли знать его работы и принимать некоторые из его воззрений, такие как знаменитая *симпатия*, однако в отношении вопросов трансценденции, нематериальности, свободной воли и, вероятно, бессмертия души он остается стойким, а следовательно, никак не мог способствовать тем изменениям в платонизме, которые вскоре наступили. Действительно, трудно избавиться от ощущения, что именно Посидоний критикуется Филоном, когда он атакует «халдейский образ мысли» (e. g. *Migr. Abr.* 178) за то, что его приверженцы не видят дальше этого мира и не признают иного, высшего авторитета. Претекст Фи-

лоновой мысли, разумеется, обусловлен Ветхим Заветом, однако высказывания подобного рода подошли бы для любого платоника, который верит в трансцендентного Бога. Разумеется, Посидония использовали такие поздние платоники, как Плутарх или Гален, однако он ни в коей мере не может считаться определяющей движущей силой их философии.

А. ЕВДОР АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

1. Биографические свидетельства и сочинения

Но даже если фигуры Антиоха и Посидония в качестве отцов-основателей несколько отступают в тень, на горизонте появляется новая звезда в лице Евдора Александрийского. Следует признать, что и Евдор по-прежнему остается в тени, и даже в большей степени, нежели два его предшественника, однако имеющиеся разрозненные свидетельства достаточны для того, чтобы заключить, что он был явлением гораздо более значительным, чем можно было бы предположить.

Евдор жил ранее Страбона (64 г. до н. э. — 19 г. н. э.) и Ария Дидима, придворного философа Августа и друга Мекены, поскольку Арий использует его в качестве источника в своем очерке платонической доктрины, выдержки из которого сохранились в *Антологии* Стобея. На основании свидетельства Страбона (книга 17, 790) мы можем заключить, что Евдор был современником ученика Антиоха Аристонa, который уже кратко упоминался в предыдущей главе как перебежчик в перипатетический стан. Оказывается, что и Евдор и Аристон написали по книге о причине разлива Нила и взаимно обвиняли друг друга в плагиате. Страбон признается, что он не в силах решить, кто прав в этом споре, откуда следует, что книги должны были выйти примерно одновременно и незадолго до того времени, поскольку Страбон описывает события как современные. С другой стороны, Евдор не упоминается Цицероном, как того следовало бы ожидать, будь он известен в кругах, близких к Антиоху. Отсюда можно заключить, что Евдор изучал платонизм скорее в Александрии, нежели в кругу Антиоха, и стал известен только после смерти Цицерона (ясно, однако, что Цицерон не очень следил за последними событиями философской жизни в Александрии в свои последние годы). Все это наводит на мысль о существовании в 60-х гг. первого века н. э. в Александрии учителя платонизма в духе Антиоха, и в качестве такового можно принять соученика Аристонa Диона, который, как мы видели, был весьма известной фигурой в политической жизни Александрии того времени.

Однако даже если принять, что Дион мог явиться тем источником, благодаря которому Евдор освоил догматический платонизм, это объясняет далеко не все. Ибо с Евдором в платонизм входит новый элемент, который завершает ту картину, которую мы называем средним платонизмом, а именно *неопифагореизм*.

Нам известно название только одной книги Евдора, однако есть свидетельства, что были и другие. Во-первых, имеется то, что можно было бы озаглавить как *Краткий очерк философии* (*Diairesis tou kata philosophian logou*). Некоторая часть этой работы, посвященная этике (и, вероятно, отчасти физике), сохранилась в кратком изложении Ария Дидима, вошедшем в собрание Стобея (*Stob., Ecl. II 42, 7 sq. Wachs.*). Арий говорит нам, что в этой книге, «которую стоит приобрести», вся философия рассматривается *problematicos*, то есть изложение организовано в виде *problemata*, или тематически. После очерка этики Арий, по-видимому, приводит несколько примеров таких *problemata*.

Далее, Евдор, вероятно, комментировал *Тимей* Платона. Плутарх ссылается на него несколько раз в своем *О порождении души в Тимее*. Возможно также, что Плутарх использовал именно Евдора в качестве основного источника, из которого он почерпнул информацию о воззрениях древних академиков (Ксенократа и Крантора) и «пифагорейцев». И в-третьих, сообщается, что Евдору принадлежит развернутая критика *Категорий* Аристотеля, вероятно, также в форме комментария на это сочинение. Об этом обстоятельстве сообщает Симпликий в своем *Комментарии на Категории*.¹ Из Симпликия (*In Physica*) мы знаем также, что Евдор писал о первых принципах пифагорейцев, однако не ясно, в какой форме. Можно предположить, что эта тема была органичной частью собственной философии Евдора.²

Он также мог написать и комментарий на *Метафизику* Аристотеля. Александр Афродизийский в своем *Комментарии на Метафизику* (р. 59, 1 sq.) сообщает, что Евдор даже откорректировал текст *Met. I 6, 988 a 7*, чтобы доказать, что Платон будто бы полагал, что материя является порождением Единого (см. об этом ниже).

Далее, в *Комментарии на «Явления» Арата* Ахилла содержится несколько упоминаний о Евдоре, причем такого рода, что позволяет предположить, что работа Евдора была одним из основных источ-

¹ Примечательно, что Аристон также сочинил комментарий на *Категории*. Это обстоятельство позволяет предположить, что работа Евдора могла быть реакцией на это сочинение.

² Подробнее см. об этом *Послесловие 1996 года*, в конце книги. — *Прим. пер.*

ников для Ахилла. Была ли эта работа специально посвящена *Явлениям*, или же составляла часть какого-либо более общего сочинения по астрономии, не ясно. Как бы там ни было, Евдор, в свою очередь, сам использовал сочинения Диодора, ученика Посидония.

Наконец, существовала вышеупомянутая работа о разливах Нила, вовлекшая его в спор с Аристоном, которая также могла быть написана под влиянием научных исследований Посидония.

2. Евдор и неопифагореизм

Возрождение в философских кругах интереса к пифагореизму было одним из наиболее заметных интеллектуальных явлений первого столетия до н. э. Цицерон свидетельствует об этом во введении к своему переводу *Тимея* Платона, от которого, к великому сожалению, до нас дошло только начало. Здесь не говорится ни слова об Антиохе, однако появляются такие фигуры, как Публий Нигидий Фигул (98–45 гг. до н. э.), «самый ученый римлянин» того времени после Варрона. Обычно исследователи неохотно соглашаются с тем, что римлянин мог стать основателем какого-либо интеллектуального направления в древнем мире, однако утверждение Цицерона вполне категорично:

«Он был не просто образованным человеком, сведущим во всех тех искусствах, которые должен знать образованный человек, но и глубоким исследователем того, что лежит в основании природы. Наконец, именно он, как я полагаю, вернул к жизни учение тех благородных пифагорейцев, чья философская система, после нескольких веков расцвета в Италии и Сицилии, впоследствии пришла в упадок».

Цицерон не говорит, что Фигул был *первым*, однако его собственные слова (*hunc exstitisse qui renovaret*) допускают такое толкование. Я готов допустить, что Фигул мог освоить пифагореизм благодаря греческому ученому Александру Полигистору, который был привезен в Рим в качестве раба в 82 г. до н. э. после Митридатской войны, и получил римское гражданство от Суллы. Александр написал книгу о пифагорейских символах и *Историю философии*, которая наверняка включала в себя очерк пифагореизма, и преподавал в Риме в 70-е годы. Цицерон не упоминает его, хотя ему и следовало бы. Вероятно, он не успел узнать о нем или же Александр умер еще до того, как Цицерон начал свои занятия. Как бы там ни было, по Цицерону, ни Антиох, ни Посидоний, сколь бы велико не было их почтение к Пифагору, не могут считаться основателями возрожденного пифагореизма в том специальном смысле, который имеет в виду Цицерон.¹

¹ Мы знаем, что Варрон, последователь Антиоха, в возрасте уже более 84 лет (т. е. ок. 32 г. до н. э.) сочинил некую работу, озаглавленную *Гембо-*

Интересно, что для Цицерона Фигул занимает место пифагорейца Тимея Локрского как истолкователь латинской версии *Тимея*. Очевидно, что именно этот диалог является ключевым не только в процессе «восстановления дружбы» между платонизмом и стоицизмом в лице Панетия, Антиоха и Посидония, но также и в процессе возвращения пифагореизма в серьезные философские круги.

Для того чтобы проследить истоки этого движения, следует вернуться немного назад, хотя путь этот весьма темен. В период раннего эллинизма (третье и второе столетия до н. э.), после угасания древней пифагорейской традиции в последней четверти четвертого столетия (о чем сожалеет Цицерон), появилась серия текстов на различные философские темы, приписываемых различным древним пифагорейцам, одни из которых были весьма знамениты, другие же — почти неизвестны. Они написаны на литературном языке, имитирующем дорийский диалект, на котором, как полагали, должны были писать пифагорейцы Италии и Сицилии, и включали в себя множество платонических и перипатетических элементов, очевидно, с целью доказать, что эти последние многое позаимствовали у Пифагора.

Наиболее известными из таких работ являются два космологических трактата *О душе мира* и *О природе* «Тимея Локрского» («оригиналы», с которых Платон якобы списал своего *Тимея*) и *О природе мира* «Окелла Лукана». Существует также множество других трактатов на различные темы, в основном этические, значительные фрагменты которых сохранились в *Антологии* Стобея. Только некоторые из этих работ, приписываемые пифагорейцам четвертого столетия Филолау и Архиту, имеют шанс оказаться подлинными, и, если это так, именно они могли послужить стимулом для создания всех остальных.

Несмотря на великолепные труды таких исследователей, как Хольгер Теслеф и Вальтер Буркерт¹, многое относительно этих сочинений остается неясным. Мы не знаем, кто написал их, когда и

мады, пифагорействующий и скорее старческий энкомий на число семь (Авл Геллий. *Аттические ночи*. III 10). Однако это не дает основания полагать, что Антиох также интересовался подобными вещами. Варрон был человеком необычайной и разнообразной эрудиции и, вполне вероятно, был подвержен влиянию Нигидия Фигула (ibid. 3).

¹ Thesleff H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. 1961; *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. 1965; Burkert W. *Hellenistische Pseudopythagorica*, *Philologus* 105 (1961); *Weisheit und Wissenschaft*, 1962. Оба эти автора внесли свой вклад и в *Entretiens Foundation Hardt, Pseudopythagorica I*, отчасти модифицировав ранее высказанные воззрения.

зачем. Исходя из того факта, что они впервые (из дошедших до нас сочинений) используются у Филона, а также базируясь на свидетельстве Цицерона о возрождении пифагореизма в его время, мы можем заключить, что к середине первого столетия до н. э. уже существовал корпус сочинений подобного рода, которые должны были быть написаны до этого срока, причем достаточно задолго до него, чтобы читатели поверили в их древность.

На основании содержания этих сочинений можно предположить, что целью их было «оживить» Пифагора или, по крайней мере, тех из пифагорейцев, которые могли бы выглядеть как провозвестники платонической или перипатетической доктрин. Возможно, однако, что эти тексты были созданы для того, чтобы удовлетворить спрос эллинистических библиотек на «подлинные» пифагорейские сочинения. (К примеру, правитель Мавритании царь Юба был большим любителем *Pythagorica*.) Как бы там ни было, сам факт их написания является свидетельством продолжающегося интереса к пифагорейской традиции. Очевидно, что в этот же период миф о жизни Пифагора приобрел тот вид, в котором он дошел до нас в трудах Диогена Лаэртского, Порфирия и Ямвлиха, поскольку именно этот миф послужил образцом и для Аполлония Тианского в первой половине первого столетия н. э., и явился стимулом для написания аналогичной жизни Моисея Филоном.

Однако вся эта деятельность по возрождению пифагореизма происходила на нефилософском или, по крайней мере, околофилософском уровне. Все «пифагорейские» трактаты носят характер простой и дидактический, без каких-либо попыток доказательства, будучи, очевидно, рассчитанными на аудиторию, которая веру предпочитает разуму. Новый шаг в этом направлении, который имел место во времена Цицерона и который оказал влияние на Евдора, состоял в том, чтобы распространить влияние пифагореизма и на философскую аудиторию.

В случае Евдора мы наблюдаем искреннюю попытку вернуться к относительно подлинному пифагореизму, например к работам Архита и Филолая, а также к тому типу пифагорейской доктрины, который можно найти у платоников и перипатетиков четвертого столетия, таких как Спевсипп, Ксенократ, Гераклид с Понта, Аристотель и Аристоксен. Евдор, как видно, представляет свои воззрения как пифагорейские, подобно тому, как Антиох стремится убедить читателя, что его доктрина воспроизводит учение Древней академии.¹

¹ Было бы неразумно для исследователя принимать изложение Евдором пифагорейской доктрины, скажем, у Симпликия (*In Phys.* 181, 10 sq.), как историческое свидетельство. В таком случае и Антиоха можно было бы

Евдор даже пытается превзойти Антиоха и его последователей в этом стремлении. В пифагореизме возобладали стремление возвести все учение к одному основателю, так что Платон оказывался всего лишь учеником Пифагора. Филон сознательно включился в эту игру, как мы увидим, представляя Моисея как величайшего философа всех времен и народов, учителя Пифагора, а следовательно, всех эллинских философов и законодателей, таких, например, как Гесиод, Гераклит и Ликург. Подобно Антиоху, Евдор приписывает некоторые из своих нововведений древним авторитетам, и прежде всего это касается, как нам предстоит увидеть, учения о первопринципе, который превыше пары противоположностей.

Кроме Окелла Лукана и Тимея Локрского в связи с Евдором из «Пифагорики» нас интересуют *О десяти категориях* «Архита» и фрагмент *О первых принципах* вместе со ссылками на воззрения Архита, Бронтина, Архенета (который может быть лишь вариантом Архита), из *Комментария на Метафизику* Сириана. Проблема в связи со всеми этими работами состоит в том, что по причине невозможности установления точной датировки мы не в силах заключить с уверенностью, следует ли им Евдор непосредственно или же они все вместе восходят к общему источнику, ныне утраченному. Тем не менее эти свидетельства следует учитывать.

Вопрос о связи *О десяти категориях* «Архита» и критики самого Евдора на *Категории* я выношу в раздел о логике Евдора. Остальные свидетельства уместно рассмотреть сейчас.

Трактат «Архита» *О первых принципах* (Stob. I 278–279 Wachs. = p. 19 Thesleff *PT*) кроме двух принципов — формы (morphē) и материи (ousia), которые соотносятся с Монадой и Диадой, — признает третий принцип, объединяющий эти два. Этот принцип описывается как «то, что движет само себя и первое по силе. Эта сущность должна быть не просто Умом (nous), но превосходить Ум; и ясно, что именно то, что превосходит Ум, мы называем Богом».

Об этом интересном тексте Филипп Мерлан говорит следующее (Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. P. 85):

«Трудно себе представить, как такой краткий пассаж может быть настолько синкретичным. Принципы в виде формы и материи, о которых здесь речь, аристотелевского происхождения; название последнего ousia — это стоицизм; учение о том, что форма и материя должны объединяться еще одним принципом — это опять аристотелизм; признание, что этот третий принцип должен быть само-

считать достоверным свидетелем о доктрине Древней академии, а Филона — аккуратным толкователем философии Моисея.

движущимся — это платонизм; помещать его выше Ума — значит снова впадать в платонизм, разумеется, если не считать это аристотелизмом, поскольку в *О молитве* (fr. 49 Rose) Аристотель говорит, что Бог является либо умом, либо чем-то высшем, нежели ум, а также потому, что в *Евдемовой этике* (VII 2, 1248a 27–9) он говорит, что превыше знания и ума находится только одна вещь, а именно Бог».

Синкретизм это или всего лишь развитие доктрины Спевсиппа — спорный вопрос. Нас в данном случае интересует именно это полагание высшего принципа над Монадой и Диадой. Эта же доктрина содержится и в свидетельстве Сириана (P. 166, 3 sq. Kroll CAG). Здесь сообщается, что Архенет, Филолай и Бронтин постулируют некий «общий каузальный принцип (*heniaia aitia*) превыше двух причин». Архенет называет его «причиной причин», Филолай — «первопринципом всех вещей», а Бронтин говорит, что он превосходит *pous* и *ousia* своей силой и властью. Следовательно, еще в пятом столетии Сириану были доступны документы, содержащие такие воззрения, однако к какому столетию восходят источники, им используемые, к сожалению, установить невозможно.

Я склонен допустить, что Евдор обладал неким псевдэпиграфом, на котором он основывал свои построения, однако каким именно — сказать трудно. Та же неопределенность, как мы увидим в седьмой главе, подстерегает нас и в случае с Модератом и поздними пифагорейцами.

3. Философская позиция Евдора

По-видимому, Евдор принимает, как и Антиох, тройственное разделение философии на этику — физику — логику¹, противопоставляя себя стоическому делению на физику — этику — логику (или иногда, логику — физику — этику). Порядок предметов определяется в зависимости от того, считает ли тот или иной автор, что следует сначала натренировать ум логическими упражнениями (как полагают Аристотель, стоики и представители Новой академии) или же, как думал Антиох, следует сначала решить, «откуда следует начинать и к чему стремиться», что выводит этику на первое место. Евдор начинает свой обзор с вопроса о цели (*telos*), что находится в согласии с

¹ Такой порядок представлен в 89 письме Сенеки, которое во всех остальных отношениях опирается на *Эпитоме* Ария Дидима. Поскольку во всех остальных случаях Сенека адаптирует стоический порядок, можно заключить, что это место взято непосредственно из Ария, а следовательно, из Евдора. — См. оговорку Диллона по этому поводу в Послесловии 1996 года. — *Прим. пер.*

Антиохом, однако, как мы увидим, его определение цели существенно отличается.

а) *Этика*

Предмет этики Евдор разделял на три части — созерцание (*theoria*), стремление (*horme*) и деятельность (*praxis*). Это трехчастное деление, которое встречается также и в 89 письме Сенеки, является, вероятно, особенностью Евдора. Представление о *horme* как базовой этической категории во времена Евдора было достаточно распространено (см. Диог. Лаэрт. VII 84), однако нигде больше это понятие не возводилось в ранг одного из основных разделов этики, наряду с *theoria* и *praxis*. В разделе о *horme* Евдор обсуждает собственно стремление, а также страсти. Эти последние, обычно рассматриваемые в разделе *theoria*, разумеется, заслуживают отдельного рассмотрения, как мы это видим, например, у Посидония, жившего поколением ранее Евдора.

Впечатляющий список разделов и подразделов, которые приводит Арий в своем кратком очерке, не следует рассматривать как изобретение самого Евдора, поскольку он является типичным образцом стоической и платонической школьной философии. С формальной точки зрения этическая теория не очень изменилась с тех времен, как получила исчерпывающее развитие у таких стоиков, как Хрисипп. Терминология, которую использует Евдор, как и в случае с Антиохом, также вполне стоическая, хотя сам он скорее всего не согласился бы с таким определением, полагая, как и Антиох, что все это многообразие разделений является стандартным философским языком. Иногда современные исследователи придают слишком большое значение происхождению того или иного термина, выискивая у платоников стоические или даже эпикурейские элементы. Однако, по всей видимости, во времена Евдора философский язык выглядел довольно-таки единообразным. Если что и имеет значение, так это те специфические смыслы, которые могли придавать отдельным терминам убежденные представители тех или иных направлений.

Рассмотрим теперь по порядку несколько ключевых тем. Начнем с понятия *telos*. У Евдора мы находим важное изменение в вопросе о цели человеческой жизни, которое впоследствии стало доминирующим в платонизме, вытеснив более стоически заряженное определение Антиоха. Антиох определял цель как «жизнь в согласии с человеческой природой, в полной мере во всем, ничего не исключая» (Cic., *De fin.* V 26). Евдор говорит по этому же поводу следующее:

«Сократ и Платон находятся в согласии с Пифагором, утверждая, что целью является уподобление Богу (*homoiosis theoi*). Пла-

тон определяет это более точно, добавляя: “насколько это возможно (kata to dynaton) и насколько позволяет благоразумие (phronesis), то есть добродетель”.

Этот пассаж очень важен и по содержанию, и по форме. Прежде всего, мы видим, что Пифагор представляется здесь как автор этого определения, в то время как Платон рисуется в качестве его продолжателя. Используя известный пассаж из платоновского *Тезета* (176 в), Евдор очень тонким образом изменяет его смысл. Для самого Платона kata to dynaton означает «насколько это возможно (для смертного)»; Евдор понимает это высказывание в смысле «в соответствии с той частью в нас, которая способна на это», то есть в меру того, насколько ум и присущая ему добродетель, мудрость, в силах это достичь. Разумеется, Платон также верил в такую возможность, однако сам этот текст представляет собой скорее скромное признание слабостей человеческой природы. В догматически настроенном разуме Евдора он превращается в спекуляцию о том, с помощью какого своего качества человек может действительно стать Богом. Далее в этом тексте Евдор продолжает развивать параллель между устройением и организацией жизни добродетельного человека и устройением и организацией космоса.

Это определение, которое Евдор представляет как развитие знаменитого пифагорейского завета «следуй Богу», впоследствии стало в платонизме общим местом, как мы это увидим. Вместе с изменением определения мы наблюдаем также и рост религиозности в философских рассуждениях, да ведь и сам пифагореизм в нашем представлении более религиозен, нежели стоицизм.

Таким образом, цель состоит в том, чтобы «жить в согласии с добродетелью, а это, в свою очередь, означает обретение (ktesis) и осуществление (chresis) совершенной жизни». В таком виде эта цель на практике не так уж и отличается от того, что говорит Антиох, однако сама формулировка и упор на добродетели как единственном источнике делает различие ощутимым.

Евдор говорит также и о том, что он называет hypotelis, то есть предварительный telos. Эта концепция была, по-видимому, впервые высказана стойком Гериллом, который обозначал этим словом цель обычного человека в отличие от цели совершенного мудреца (SVF I 411). По Евдору же она означает «инстинктивное первоначальное стремление живого существа», что совпадает с «первым импульсом» (prote horme), о котором, как мы видели в предыдущей главе, говорит Антиох. Евдор говорит, что «древние» также знали это, однако не пользовались соответствующим термином.

Другой важной философской темой является вопрос о том, основывается ли счастье только лишь на добродетели или же на комбинации

добродетели и внешних благ? Мы видели, что Антиох склоняется к перипатетическому положению о том, что все три вида благ необходимы для совершенной жизни. Напротив, Филон, как мы это еще увидим, яростно противостоит этому воззрению. Что же думает по этому поводу Евдор?

По-видимому, Евдор здесь оказывается еще бóльшим «стоиком», нежели Антиох. Он говорит о таких вещах, как дружба, наслаждение, слава и благие природные задатки (*euphysia*) не как о благах, но как о вещах предпочтительных (*proeoumena*), используя для этого типично стоический термин (SVF I 192). Далее, рассуждая о цели, он критикует «современных перипатетиков» за то, что они считают все это «совокупностью всех благ». «Отсюда последует, — говорит он, — что цель составлена из трех типов благ». А это неверно, поскольку все эти «блага» не являются частями цели, поскольку нельзя признать *частью цели* ни телесные, ни внешние блага, но только ту деятельность, которая непосредственно порождается добродетелями души. Поэтому лучше говорить не «составлена из», но «происходит от», дабы показать, что добродетель состоит скорее в использовании (*chresis*) благ, нежели в обладании ими. Таким образом, телесные и внешние блага в отличие от позиции Антиоха не участвуют в создании самой цели или счастливой жизни, но выполняют лишь служебную роль по отношению к ней.¹

Принижение роли телесных и внешних благ явно указывает на антиперипатетическую тенденцию Евдора, которая проявляется также и в его комментарии на *Категории* (см. ниже). В этом можно усмотреть, вероятно, и знак личного соперничества. Вспомним о споре между Евдором и Аристоном по вопросу об открытии причин разлива Нила, о котором сообщает Страбон. Если, как мы это видим, Аристон принадлежит к перипатетической традиции, то вполне вероятным представляется допущение, что неприязнь Евдора к перипатетической этике и логике может отчасти объясняться и полемикой между школами, в которой он принимал участие.² Соперни-

¹ Если, как я полагаю, обзор перипатетической этики, который следует за обзорами стоической и платоновской этик (ар. Stob. II 116–152 Wachs.), действительно взят Арием Дидимом у Аристона (который представляет собой крайне синкретический «Антиохов» подход), то мы наблюдаем здесь следы школьных споров. Воззрения, которые Евдор критикует как «мнения младших перипатетиков после Критолая», открыто отвергаются в этом тексте (126, 12 сл.), что может указывать на то, что здесь приводится ответ на их критику. Правда, мы не можем до конца быть уверены в том, что и сам Арий не приложил к этому руку.

² Альтернативное допущение, согласно которому Аристон обратился в перипатетизму в знак протеста против растущих пифагорейских тенден-

чество подобного рода и постоянная погоня за учениками, которая отчетливо прослеживается в Афинах в более поздние времена, может, как мне представляется, многое объяснить в причинах столь жарких споров по поводам, которые кажутся на первый взгляд тривиальными.

Эти побочные обстоятельства, кроме собственно позиции Евдора, могут прояснить и курьезную смесь аскетизма и одобрение хорошей жизни, как мы это видим у Филона, который умудряется совместить критику трех типов благ и совершенно чуждое стоицизму принятие всех благ цивилизованной жизни. Подобная непоследовательность естественно вытекает из антиаристотелевского устремления приверженца платонизма (хотя не следует пренебрегать и возможностью того, что в данном случае все может объясняться непоследовательностью позиции самого Филона).

Следующие темы, которые приводит Арий, озаглавлены так: «О добре и зле» и «Должно ли Прекрасное избираться исключительно ради него самого?» Рассмотрим их по очереди.

В вопросе о добре и зле Евдор опирается на текст *Законов* (I 631 b–c), где блага разделяются на божественные и человеческие, первые из которых в действительности являются добродетелями, а к человеческим относятся такие телесные блага, как здоровье, красота, быстрходность и др. Последние при этом не являются благами без причастности первым. Этот платоновский текст наиболее важен для прояснения позиции Евдора.¹

Развивая цитату из Платона, Евдор далее перечисляет основные разделения благ. Во-первых, они делятся на два рода (*genos*) — на божественные и человеческие (причем к человеческим Евдор добавляет теперь и внешние блага). Далее следует деление на три позиции (*topos*) — блага для души, блага для тела и внешние блага. Это всего лишь переформулировка вышесказанного по другому основанию, что выглядит весьма схоластично. Третье разделение является пятичастным и проводится в соответствии с видом (*eidos*), и оно более интересно. Во-первых, есть идея Блага, во-вторых, смесь мудрости и наслаждения, в-третьих, мудрость сама по себе, в-четвертых, смешение знания и умений (*technai*), в-пятых, наслаждение само по себе.

ций в александрийском платонизме, высказывается Тейлером в его статье о Филоне Александрийском (С. 204, см. библиографию), что также вполне возможно. Причинно-следственные связи здесь весьма темны. Возможно также, что переоткрытие аристотелевских эзотерических сочинений Андроником Родосским в 70-е гг. также могло стимулировать интерес к перипатетической доктрине.

¹ Он является также и любимым местом Филона (e. g. Vit. Cont. 39; Heres 69).

Все это, как он говорит, можно найти в первой книге *Законов* и в *Филебе*. Разумеется, пятичастное деление восходит к *Филебу*. Что касается частностей, мы видим, что человеческим благам здесь отводится вполне достойное место, несмотря на их подчиненность божественным, и это не очень похоже на схему Антиоха, хотя смещение акцентов очень знаменательно.

Следующая тема в очерке Ария выдержана в более строгом платоновском стиле. Утверждение, что только прекрасное (*to kalon*) является благом, — это стоическая формулировка. Однако это определение немедленно модифицируется следующим объяснением: «Поскольку ничто из сущего не является благом, если оно не причастно добродетели» и подкрепляется аналогиями. Говорится, что точно так же и факел или железо не горячи без посредства огня, а Луна не светит без посредства Солнца. Тем не менее и здесь остается некоторое место для низших благ. В свете добродетели они также оказываются благами, что вполне согласуется с позицией Антиоха.¹

Последней проблемой, о которой говорит Арий, является: «Должно ли Прекрасное (или благородное) избираться исключительно ради него самого?» Ответ здесь, в духе Платона, положительный. В подтверждение приводится типично греческая этимология — прекрасное (*to kalon*) называется так потому, что оно в силах призывать к себе (*kletikon*).² Говорится, что Аристотель придерживался в этом вопросе несколько иной позиции, говоря, что не состояния (*hexeis*) добродетели избираются ради самих себя, но только те действия, которые основаны на добродетели, при этом нам напоминают, что Платон полагал, что счастье состоит и в обладании, и в использовании добродетели, а Аристотель думал, что только в использовании.

Отметим, что в пассажах, которые приводит Арий, не содержится прямой критики Аристотеля, однако это может объясняться редакторской правкой самого Ария, который стремился скорее представить мнения различных школ, нежели школьную полемику. Мы отмечали, однако, важный случай критики «младших перипатетиков после Критолая» по вопросу о цели, и эта полемика может быть направлена лично против Аристана.

¹ Не вполне ясно, как связан этот пассаж с предыдущим. Арий начинает его со слова «иначе, в другом месте» (*allos*), однако сам пассаж не находится в противоречии с предыдущим. Остается надеяться, что Арий дает сводку текста более связного, нежели его собственное изложение.

² То же самое встречается и в сводке перипатетической этики Арием (*Stob. II 123, 9*) и у Филона (*Aet. Mundi 76*).

в) Физика

І. Пифагорейские первые принципы. Неоплатоник Симпликий (In Phys. 181, 10 sq. Diels) приводит сводку пифагорейских первых принципов Евдора. Пифагорейцы, говорит Евдор, постулировали первый высший принцип, который называется Единое, и ниже его помещали пару противоположностей, Монаду и Диаду, причем Монада представляет собой форму, а Диада — материю.

«Следует сказать, что пифагорейцы выше всего ставили Единое как первый принцип, а затем, на следующем уровне, помещали два принципа сущих вещей — Единицу и природу, ей противоположную. В соответствии с этими последними они располагали все то, что считали противоположностями, так, благо они относили к Единице, а зло к противоположному принципу. По этой же причине эти последние не рассматривались школой как абсолютные, ибо если одно является принципом одного, а другое — другого, то они не могут считаться единым принципом и того и другого, каковым является высшее Единое».

Далее Евдор говорит, что это высшее Единое является каузальным принципом для материи, а также для всех сотворенных вещей и называется высшим Богом (ho hyperano theos). Затем он называет принцип, противоположный Единице, неопределенной Диадой, а саму эту Единицу именует Монадой.¹

То, что делает здесь Евдор, может быть сведено к простому комбинированию элементов, известных ему из Платона (либо от древних пифагорейцев, однако мы не можем быть в этом уверены, поскольку их сочинения утрачены). Из *Филеба* (26e–30e) можно извлечь составляющие элементы этой теории, поскольку Монада и Диада там являются противоположными принципами, пределом и беспредельным, а причина, которая стоит над ними, хотя и не называется Единым, является неким объединяющим принципом и отождествляется с умом Бога (или, по крайней мере, Зевса).² С другой стороны, древние пи-

¹ Возможно, что к Евдору же отсылает и Сириан в своем *Комментарии на Метафизику* (р. 112, 14 sq. Kroll), так комментируя Met. XIII 1079a 15 sq.: «Те люди (кто верит в идеи) имели обыкновение говорить, что после первого принципа (arche) всех вещей, который они называли Благом или Единым, что находится выше бытия, идут два каузальных принципа (aitiai) мира, Монада и неопределенная Диада, и они распространяли действие этих причин на все уровни бытия». Однако вполне вероятно, что источником здесь может быть «Архит» или «Бронтий» (cf. *ibid.*, p. 151; 166).

² Евдор мог иметь в виду и критику Аристотеля в *Метафизике* (XII 1075 b 18): «Те, кто кладет в основание два принципа, должны признать и другой, высший принцип; так же должны поступить и приверженцы теории форм.

фагорейцы не постулировали, насколько нам известно, единого первого принципа, ограничиваясь парой противоположностей, которые для Евдора всего лишь вторичны.

Вероятность того, что Евдор оригинален, увеличивается и на основании того факта, что даже в неопифагорейском источнике, которым пользовался Александр Полигистор, говорится только о Монаде, из которой происходит Диада, и нет никакого указания на высший принцип, который был бы выше Монады и Диады. Если мы примем, что в 70-е гг. до н. э. это был единственный авторитетный источник пифагорейской доктрины, известный Александру, и если «Архит», «Бро(н)тин» и «Архенет» предшествуют Евдору, то они должны возникнуть в тот краткий период, который разделяет Александра и Евдора.

Постулирование высшего абсолютно трансцендентного первого принципа, который называется Богом, — это очень продуктивный шаг по направлению к позднему платонизму. Если принять свидетельство Филона, Евдор считал, что этот Бог является трансцендентным по отношению к абсолютно всем атрибутам. Поскольку Монада и Диада являются пределом и беспредельным, то Единое с необходимостью стоит выше их. Не исключено, что описание высшего Бога в *Учебнике платоновской философии* (Didaskalikos, X), с его ярко выраженным трансцендентализмом, отражает это описание Евдора.

Единое является основой всякого существования, а также каузальным принципом для материи.¹ Эта доктрина Евдора, которая противоречит не только древнему пифагореизму, но и строгому платонизму, ведет к монизму еще более строгому, нежели тот, который обычно принимался в позднейшем среднем платонизме, но который встречается у Филона, поскольку хорошо соотносится с абсолютностью его Яхве, а также, несколько позже, в *Халдейских Оракулах* (e. g. fr. 34 Des Places; Psellus, Нупот., 27).

Мнение Евдора об идеях нигде не сообщается², однако может быть восстановлено по аналогии с Филоном, который рассматривает их

Ибо что иначе заставит отдельные вещи быть причастными формам? Эту же проблему Платон рассматривает в *Филебе* (26e).

¹ Кроме вышеуказанного места, это представлено также в примечательном «исправлении» Аристотеля (Met. 988a 10–11), которое приписывается Евдору, в результате которого Единое оказывается причиной для материи и для идей (ар. Alex. Aphrod., In Met., ad. loc.).

² Если, конечно, не считать банальное изложение платоновского учения об идеях у Ария Дидима (ар. Euseb., PE XI 23 = Diels, Doxogr. P. 447) пересказом этого мнения Евдора. Арий определяет идею как «вечную сущность, причину и первый принцип каждой вещи как таковой», причем под

как мысли Бога, если Богом в этом случае будет Монада. Связав это допущение с известной нам информацией о Монаде и Диаде, мы получаем следующую картину. Монада окажется архетипом форм, Диада — архетипом материи. В результате воздействия Монады на Диаду возникает мир форм, или Идей, которые как разумные принципы или логосы (или, взятые вместе, Логос) создают материальный космос. Филон, как мы увидим, настаивает на существовании двух высших принципов или сил, первичных манифестаций Бога, и на Логосе как результате их объединенных усилий. Все это осложняется различными аналогиями с текстом *Септуагинты*, однако базовая идея едва ли является чем-то, что он изобрел ad hoc. Ведь эта пара противоположностей может быть найдена в Ветхом Завете только тем, кто приступил к нему с уже готовой схемой, которую стремится в нем найти.

Разумно предположить также, что, учитывая свидетельство Филона и склонность самого Евдора к пифагореизму, он рассматривает эти идеи как числа. Увлечение Филона пифагорейским числовым мистицизмом и интерес самого Евдора к числовому объяснению смысла души в *Тимее* (ар. Plutarch., Proc. An. 1019 e sq.) — тому несомненные свидетельства.

II. Физический мир: небо и земля. Не следует также пренебрегать несколькими упоминаниями, позволяющими реконструировать астрономические воззрения Евдора, поскольку таким образом выявляется некоторое количество связей, позволяющих лучше увидеть его собственно философские воззрения.

Сочинения Евдора, как уже отмечалось, использовались писателем третьего (?) столетия н. э. Ахиллом в его *Введении к «Явлениям» Арата*. Первая ссылка (Р. 30, 20 Maass) позволяет установить связь Евдора со школой Посидония, по крайней мере в отношении естественных наук. Диодор Александрийский, которого Евдор, в свою очередь, использует как источник, был учеником Посидония и современником самого Евдора.

«Философ Евдор говорит, что астроном Диодор Александрийский считал, что астрономия от физики отличается тем, что астрономия занимается внешними сопровождающими обстоятельствами (parhomena) сущности [например, по какой причине и как происходят затмения — Дж. Д.], в то время как физика — самой сущностью [например, какова природа Солнца — Дж. Д.]. Но хотя эти науки и раз-

«вещами» понимаются только естественные вещи, а не искусственные творения. По крайней мере, такие идеи трансцендентны, в то время как для Антиоха это не так. Определение Ария почти буквально повторяется в Did. XII и становится базовым для позднего платонизма.

личаются теми вопросами, на которые они отвечают, все же они касаются одного и того же предмета».

Это выглядит как фрагмент введения к некой астрономической работе Евдора, возможно, даже посвященной *Явлениям* Арата, а может и нет. Тот факт, что он ссылается на стойка Диодора как на авторитет, может указывать на тот факт, что он принимал стоические (принадлежащие Посидонию) представления о небе, и ничто не противоречит такому предположению. Стоическая физика не обязательно должна входить в конфликт с его воззрениями на первые принципы, как это позже случилось и с Филоном, который также использовал стоические астрономические источники.

А поскольку сам Ахилл не был, насколько можно судить, большим ученым, естественно предположить, что и остальные ссылки на Диодора и Посидония, равно как и некоторые другие указания на стоическую доктрину, также могут быть извлечены им из Евдора. В таком случае мы сможем сказать гораздо больше о том, что писал Евдор в связи с этими предметами. Небо оказывается состоящим не из эфира, но из чистого огня, в соответствии с учением стоиков (Р. 40, 15). Таким образом, имеются только четыре элемента, пятый элемент Аристотеля исключается. Звезды являются божественными небесными телами, созданными из того же материала, что и место, где они находятся, то есть из чистого огня (39, 6).¹ Что касается вопроса о существовании пустоты, Ахилл, по всей видимости, возражает стойкам и принимает противоположную точку зрения, поэтому мы не можем быть уверены в том, что думал по этому поводу Евдор, однако Филон принимает платонический аргумент против существования пустоты (Plant. 7), что также может указывать на Евдора.

Мы не можем здесь останавливаться на всех деталях астрономической доктрины Евдора, которая может быть извлечена из работы Ахилла. Более важным для наших целей является другой набор ссылок, касающийся Платона и пифагорейцев, которые также весьма соблазнительно приписать Евдору. Особенно это касается пифагорейцев, поскольку извлеченная информация очень хорошо согласуется с уже нам известным. Кроме того, все эти пассажи появляются вскоре после указания на Евдора и не относятся к другому доксографическому источнику, который использует Ахилл. Пифа-

¹ То, что Евдор считает видимый мир Богом, хотя и не высшим Богом, следует из Stob. II 49, 16–17 Wachs.: «[Под “следованием Богу” пифагорейцы имеют в виду] не видимого и доступного зрению Бога, но такого, который постижим только разумом и является причиной гармонии в этом космосе».

гор или пифагорейцы упоминаются там семь раз, а Платон цитируется или упоминается двенадцать раз (в основном его *Тимей*).

Пифагорейцам, в частности, приписывается установленное Платоном в *Тимее* соответствие между пятью правильными многогранниками и четырьмя элементами и космосом, взятым как целое (*Тимей*, 55 b–c), что может указывать также, хотя и не обязательно, на знакомство с Тимеем Локрским (98d). Далее (Р. 39, 28 sq.; 45, 31 sq.) пифагорейцам приписывается доктрина о том, что не только планеты, но и неподвижные звезды имеют свои уникальные движения (Tim. 39 a = Tim. Locr. 97c). Однако наиболее интересной ссылкой является описание пифагорейской системы гармонических интервалов между небесными сферами, особенно потому, что это обстоятельство указывает на связь между Ахиллом и *О сотворении души в Тимее* Плутарха — еще одну работу, в которой несомненно использовался Евдор.¹ Отвстая в стороне детали музыкальной теории, отметим, что и в том и в другом случае Солнце занимает центральное, «халдейское» положение среди планет, хотя Ахилл излагает это с некоторым сомнением (Plut. 1028f; Achilles. P. 43, 29 sq.). Интересно, что и Филон также принимает такой неплатоновский порядок планет (Heres 222–225). Возможно, дело здесь во влиянии Посидония, однако естественно предположить, что Евдор мог оказаться более доступным источником для Филона.

Вопрос о связи между Евдором и Тимеем Локрским рассматривался М. Балтесом во введении к его монографии, посвященной последнему.² Ахилла он не касается, ограничиваясь свидетельствами из *О сотворении души в Тимее* Плутарха, выделяя несколько примечательных совпадений, наиболее замечательным (1020c) из которых является то, что 384 выбирается как базовое число для разделения души в *Тимее* (Tim. 35b = Tim. Locr. 96b). Евдор в этом случае следует Крантору (как Плутарх, а возможно, и сам Евдор, сообщают нам), а не пифагорейцам, что допускает предположение, что работа Тимея Локрского была ему недоступна. Наблюдение Балтеса не доказывает, что Тимей Локрский использовал Евдора, поскольку общие детали можно возвести ко времени Древней академии, однако это свидетельство все же говорит о том, что Тимей писал несколько позже, чем Евдор. Оставим это за отсутствием достаточных свидетельств. Можно, кстати, допустить, что и сам Евдор занимался изготовлением пифагорейских псевдэпиграфов, однако это заведомо не относится к псевдо-Архиту, как мы это скоро увидим.

¹ См. об этом: Burkert W. *Hellenistische pseudopythagorica*. Philologus 105 (1961), 28–43, где, правда, о Евдоре не говорится.

² *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Ein Kommentar, M. Baltes. (Philosophia Antiqua XXI.) Leiden: Brill, 1972. S. 22–26.

III. Устройство и природа души. Плутарх (Proc. An. 1013b) говорит, что, по мнению Евдора, в учениях о душе Ксенократа и Крантора «есть некоторая доля вероятности». Ксенократ полагал, что душа есть «самодвижущееся число», а его ученик Крантор описывал ее как смесь природы ума (*poete ousia*) и «того, что формирует впечатление о чувственных вещах благодаря мнению». Ксенократ считал, что в *Тимее* (35a) говорится о рождении души как о процессе порождения числа из Монады и неопределенной Диады, в то время как Крантор говорил о том, что поскольку душа должна сообщаться с умопостигаемым и чувственным мирами, то и природа ее должна быть составлена из элементов, присущих обоим этим мирам, которые символизируются природами тождественного и иного.

По-видимому, Евдор готов был принять оба эти воззрения, которые не обязательно исключают друг друга. Творение души есть порождение числа, и этот процесс начинается с Единицы, принципа всего, и заканчивается на Четверице, числе материальных тел. Плутарх упоминает Евдора (как соглашающегося с обоими этими мнениями) без какого-либо предисловия, что может указывать на то, что Евдор является одним из основных источников Плутарха в этом трактате, а возможно, и единственным источником.¹ Это предположение не противоречит общему представлению о том, как такой автор, как Плутарх, мог работать. Подобного рода эссеисты вполне могли цитировать из некоего древнего автора, не говоря ни слова о непосредственном источнике, которым они пользуются, иногда, без какого-либо предисловия, упоминая по незначительному поводу и непосредственно используемый источник как «согласующийся» с только что выраженным мнением. Античные авторы не очень заботились об аккуратности цитирования в современном смысле слова.

Несколько далее (1019a–1020e) Плутарх снова упоминает Евдора, говоря, что он следует Крантору в его трактовке числа души в *Тимее*, что является хорошим указанием на то, что и здесь Плутарх извлекает воззрения Крантора из Евдора. Числовая теория, касающаяся этого места у Платона, описывается как пифагорейская.

Здесь же (1013b) говорится, что Евдор согласен с Ксенократом и Крантором в вопросе о вечности души и мира в том смысле, что они не созданы Богом ни в один момент времени. Этот вопрос вызывал разногласия в позднейшем платонизме, как мы еще увидим. Ортодоксальным воззрением, восходящим к Спевсиппу и Ксенократу,

¹ Возможно также, что Плутарх использует здесь работы самого Посидония (единственного автора, кроме Евдора, который явно упоминается), однако и в этом случае он мог обойтись одним Евдором. Что же касается доктрин Древней академии, то его источником был почти наверняка Евдор.

является утверждение, что мир и душа не были созданы ни в какой момент времени и что процесс такого творения описывается Платоном в *Тимее* «в целях наглядности», как, например, можно для наглядности нарисовать, как точка превращается в линию. Крантор утверждает, что мир может считаться созданным в том смысле, что он возник из причины, которая лежит за его пределами, а следовательно, не самородным и не самосущим.

Легко себе представить, что Евдор был согласен с Ксенократом в том, что слова Платона не следует понимать буквально, а значит, мир возник (*genetos*), но не во времени, поскольку время само является результатом движения мира. Значит, мир должен быть создан вне времени, в том смысле, что его существование зависит от внешней причины, то есть Бога. Так же думает и Филон в его трактате *О сотворении мира*. Вечность мира в абсолютном смысле избавляет его от зависимости от внешней причины, а значит, не останется места и для божественного Промысла, и Бог не будет иметь никакого «родственного чувства» (*oikeiosis*) к тому, что он не создавал (Orif. 8–10). Разумеется, Филон доказывает тварность мира, опираясь на Книгу Бытия, однако то обстоятельство, что ему принадлежит вполне школьное сочинение *О вечности мира*, в котором обсуждаются перипатетические аргументы (разумеется, для того, чтобы их затем опровергнуть), показывает, что тема эта была весьма дискуссионной в его время.

Поскольку мы не располагаем более явными свидетельствами о физике Евдора, отставим обсуждение этой темы до соответствующего раздела, посвященного Филону, заключив предварительно, что, по всей видимости, взгляды Филона, отличаясь от большинства его непосредственных предшественников, не очень отличаются от аналогичных воззрений Евдора.

с) Логика

Как указывалось, Евдор зачастую выступает против аристотелизма, на что указывает его комментарий на *Категории* Аристотеля. У Симпликия сохранилось шесть пассажей из Евдора, содержащих критику подобного рода. По большей части она тривиальна и софистична, однако проясняет некоторые философские воззрения Евдора и являет собой образец полемики между школами.

В одном месте (Simp., In Cat. 174, 14 sq.) говорится, что Евдор, критикуя Аристотеля, сам принимает так называемые категории Древней академии, абсолютное (*kath' hautou*) и относительное (*pros ti*):

«Евдор упрекает Аристотеля в том, что он (ар. Cat. 6а 36), различая между абсолютным и относительным, обсуждает относительное, об абсолютном же не упоминает».

Эти платоновские категории восходят к Ксенократу (fr. 12 Heinze) и, если верить ученику Платона, Гермодору (ар. Simpl., In Phys. 248, 2 sq. Diels), — то и к устным учениям самого Платона, за тем исключением, что сам Платон различал еще и другое относительное (pros hetera) между противоположным и просто относительным.¹ Отметим, что и Секст Эмпирик в своем очерке пифагорейской доктрины (Adv. Math. II 263 sq.) сообщает, что пифагорейцы различали между абсолютным, противоположным и относительным, хотя для абсолютного здесь использован термин kata diaphoran. Можно и в этом усмотреть посредство Евдора. В любом случае, критикуя Аристотеля, он использует систему «платоновских категорий».

Другим важным моментом является перераспределение порядка категорий (Op. cit. 206, 10 sq.).² Он помещает качество после сущности, затем количество, «где» и «когда», не ясно при этом, какое место отводится категории отношения.

«Евдор говорит, что качество должно идти после сущности, а после этого следует перейти к обсуждению количества. Ибо субстанция существует только в связи с качеством и количеством; после них надлежит расположить категории времени и пространства. Ибо каждая сущность где-то и когда-то находится».

Евдор говорит только о материальной сущности, следовательно, он полагает, что аристотелевские категории касаются только материальных вещей. Это весьма важный пункт, развивающий платоническую критику системы аристотелевских категорий, поскольку таким образом оказывается, что они не имеют отношения к тому умопостигаемому миру, где находится «истинное бытие». Этот вывод в полном объеме развит Плотинем в его критике категорий в *Эннеадах* (VI 1–3), а до него использовался платоником второго века Никостратом (о котором см. ниже).

¹ См. об этом: Heinze. *Xenocrates*. P. 37 sq. Подобные категории можно вывести из *Софиста* 255с: «Но я полагаю, ты признаешь, что из существующих вещей о некоторых говорят, что они абсолютны (auta kath' hauta), другие же относительные (pros alla)». Можно заметить также, что подобные категории были в ходу в неопифагорейских кругах; например, в «Калликратиде» (De Dom. Fel., p. 103, 12–13 Thesleff) говорится, что четное является природой абсолютного, а нечетное — природой относительного.

² Очевидно, что порядок категорий не принимался Аристотелем столь же серьезно, как его комментаторами. В начале *Метафизики* (1069a 20) он помещает качество перед количеством, и мы видим тот же порядок в 1069b 10 с добавлением «где». Однако в *Никомаховой этике* (I 6, 1096a 25) порядок таков: сущность, количество, отношение, время, место (две последние категории, очевидно, то же самое, что и «когда» и «где»).

В связи с этими нововведениями Евдора возникает такой интересный вопрос. В каком отношении находятся логические построения Евдора и псевдопифагорейский трактат «Архита» *О структуре речи*, который, по мысли пифагорейцев, являлся той работой, из которой Аристотель якобы извлек свои категории? Будучи убежденным пифагорейцем, Евдор никак не мог упустить возможности опровергнуть Аристотеля на основании «более древнего» пифагорейского источника. Однако здесь мы сталкиваемся с проблемой. В недавнем издании этого псевдэпиграфа Слезак (Szlezak)¹ аргументированно показывает, что сам «Архит», в свою очередь, является реакцией на некоторые формальные изменения, осуществленные первым поколением комментаторов *Категорий* Аристотеля, начиная с Андроника, откуда следует, что этот текст не мог быть составлен раньше времени самого Евдора. В частности, «Архит» принимает как данность, что категории касаются только чувственного мира (е. г. р. 22, 31; 31, 5 Thesleff). Как и Андроник, «Архит» различает *postpredicamenta* и собственно категории. Он соглашается с исправлениями Андроника и Аристонa в отношении категории отношения (ар. Simpl. 202, 2 sq.), так что Слезак прав, утверждая, что «Архит» является не источником, но результатом критической деятельности таких авторов, как Евдор. «Архит» отличается от Евдора некоторыми деталями, особенно касательно места категорий отношения, пространства и времени. Отношение он помещает после качества и количества, а пространство и время — в конец списка, так же как и Филон, как мы увидим. Итак, если и существовал некий пифагорейский источник, которым пользовался Евдор, то это был не наш «Архит».

Логическая система Евдора, по всей видимости, была аналогична скорее системе Древней академии, нежели стоической, однако, как и впоследствии Филон, он вполне мог использовать стоические формулировки, когда они подходили для его целей, полагая, как это «доказывал» Антиох, что по сути они не противоречат платонизму.

Порядок категорий, установленный Евдором, следует рассматривать в связи с его метафизикой. Если Единое — это сущность, то Монада и Диада окажутся соответственно качеством и количеством, поскольку качество эквивалентно форме или Логосу, которое воздействует на промежуточное количество для того, чтобы породить все остальные идеи-числа, а затем мир. Категория отношения тогда может быть интерпретирована как логос, присутствующий в мире. Модерат впоследствии также считал, что неопределенный элемент в умопостигаемом мире является количеством (*poson* или *posoten*,

¹ Pseudo-Architas. *Über die Kategorien* / Herausg., übers. u. komm. T. A. Szlezak. Berlin: De Gruyter, 1972.

ар. Simpl., In Phys. 230, 41 sq.), поэтому естественно допустить, что и Евдор придерживался такого же мнения.

К сожалению, невозможно утверждать с уверенностью, что Евдор действительно принимал такое метафизическое толкование категорий, однако Филон впоследствии делал это постоянно, устанавливая различные связи между логикой и метафизикой, особенно в связи с Логосом (е. г. Fug. 12–13). Поэтому почему бы не предположить, что точно так же поступал и пифагорец, подверженный стоическому влиянию?

В. НЕКОТОРЫЕ СРЕДНЕПЛАТОНИЧЕСКИЕ ШКОЛЬНЫЕ ФОРМУЛИРОВКИ

Вилли Тейлер в своем фундаментальном исследовании *Die Vorbereitung des Platonismus* обратил внимание, в частности, на то, что в двух письмах Сенеки (58 и 65) содержатся явные заимствования из какого-то платонического источника.¹ В 58-м письме Сенека описывает то, что он называет шестью платоновскими формами бытия, а в 65-м письме говорится о четырех причинах Аристотеля, «к которым Платон добавил пятую» (65, 7). Однако того, что он рассказывает, невозможно найти в диалогах Платона в явном виде, хотя при желании и достаточном воображении в различных местах можно обнаружить то, что может быть интерпретировано таким образом. Действительно, такие платоники, как Альбин, принимают эту систематику как несомненно принадлежащую Платону. Тейлер сделал попытку возвести эти представления к Антиоху, но поскольку, с одной стороны, эта доктрина «пяти причин» встречается у Филона, а, с другой стороны, Цицерон не имеет никакого представления о таких схоластических сложностях, естественно допустить, что Евдор был бы лучшим кандидатом. А поскольку Сенека написал эти письма с интервалом всего в десять дней, то разумно допустить, что он пользовался в обоих случаях одним и тем же учебником.

Не настаивая на таком решении, перечислим и рассмотрим свидетельства Сенеки, поскольку они несомненно важны для истории среднего платонизма.

В письме 58 мы находим шестичастное деление «существующих вещей» (*ta onta*), весьма примечательную классификацию, которая не имеет аналогов в платоновском корпусе, хотя может, вероятно, быть возведена к платоновскому *Софисту*. Состоит она в следующем:

¹ См. об этом также: Bickel Ernst. *Senecas Briefe 58 und 65* // *Rheinisches Museum* 103 (1969), 1–20.

- 1) Умопостигаемое (*cogitabile, noeton*), «то, что невозможно ухватить ни одним из органов чувств», например, «человек» или «животное», рассматриваемые как род.
- 2) Бытие *par excellence (per eminentem, kat' exochen)*, «то, что является и все превосходит», например, когда Поэт стоит *kat' exochen* вместо «Гомер». Бытие в этом смысле означает Бога. Бог, следовательно, не выше бытия, но бытие *par excellence*, «то, что есть (*ho on*)».
- 3) Истинно сущее (*ea quae proprie sunt*). Это — платоновские идеи, которых бесчисленное множество. Далее следует определение идеи: «Вечный образец для всех вещей, которые возникают в согласии с природой», что является по сути определением Ксенократа (*fr. 30 Heinze*) и встречается в *Didaskalikos IX, 163, 23 Herm.* и у Диогена Лаэртского в его сводке платоновской философии (III 77). Так, определяемые идеи подобны стоическим сперматическим логосам, семенным разумным принципам, и именно такие идеи Антиох, как мы видели, признавал реально существующими сущностями. Сенека иллюстрирует это примером артиста, который использует маску человека для изготовления его портрета. Примерами идей называются «человек», «рыба», «дерево».
- 4) *Eidos* или имманентная идея. Это очень примечательное разделение. Оказывается, греческое слово *idea* обозначает трансцендентные идеи, а *eidos*, форма, вид, используется для обозначения их отражений в материи. Говорит ли Платон о подобного рода имманентных идеях в конце *Федона* — это спорный вопрос, однако поздние платоники понимали это именно так, находя указание на имманентные идеи и в *Тимее* (51a), где также используется термин *eidos*.¹
- 5) Обычные сущности (*ea quae communiter sunt*)², такие как отдельно взятый человек, горшок или предмет обстановки, то есть индивидуальные объекты.
- 6) Квазисущности (*ta onta pos*), такие как пространство и время. Стоики назвали бы это бестелесными сущностями (*asomatos*), квазисущностями называя платоновские идеи. Следовательно,

¹ Различение между *eidos* и *idea* проводится также в *Didask. IV; X*.

² Различие между *proprie* и *communiter* на первый взгляд выглядит как перевод стоических терминов *idios* и *koinos*, но в таком случае они используются здесь в совершенно перевернутом виде, поскольку стоики использовали *idios (poia)* для обозначения отдельных сущностей, а *koinos* — для обозначения общих свойств. Возможно также, что *proprie* является переводом *kyrios*.

некоторые платоники перевернули эту стоическую терминологию вверх ногами, хотя вполне вероятно, что это определение относится прежде всего к материи и восходит к *Тимею* (52с), где пространство, как «вместилище», «прилепляется к сущности так или иначе (*gamos de pos*)», что все поздние платоники интерпретировали как указание на материю.

Таким образом, мы видим примечательный список родов сущего: бытие само по себе, Демиург, идеи, имманентные формы, физические объекты и, как я полагаю, материя. Именно такую метафизическую схему принимает большинство средних платоников. Только первая категория не вписывается в привычную иерархию, поэтому скорее выглядит как термин, общий для второй и третьей категорий. Тем не менее вся схема весьма последовательна и несомненно заимствована из какого-то учебника платоновской философии. Неизбежно вспоминается Арий Дидим.

В письме 65 (4 сл.) сначала говорится о двух причинах стоиков, затем описываются четыре причины Аристотеля, а потом делается удивительное утверждение: (7) «К ним Платон добавляет пятую причину — парадигматическую (*exemplar*), которую сам он называет идеей». Эти идеи, как говорит далее Сенека, содержатся в разуме Бога как числа и образы всех вещей, которые должны быть созданы. «Он наполнен этими геометрическими фигурами (*figurae*), которые Платон именует идеями, вечными, неизменными, никогда не стареющими». Так идеи оказываются мыслями Бога, а также числами, что несомненно восходит к Ксенократу, а также к пифагорейцам. Аналогия с художником Сенекой также используется (как и Цицероном, *Orat.*, 7, и Филоном, *Opif.* 20).

Далее Сенека перечисляет пять «платоновских» причин (8), оформляя их как препозиции:

«Согласно Платону, существуют, следовательно, пять причин: (I) то, из чего (*to ex hou*), (II), то, посредством чего (*to huph' hou*), (III) то, в чем (*to en hoi*), (IV) то, по направлению к чему (*to erh' ho*), (V), то, ради чего (*to hou heneka*)».

Эти причины эквивалентны соответственно материи, активному началу (Демиургу или Логосу), имманентным формам, парадигме и конечной причине. Эти «метафизические препозиции», как их называет Тейлер, встречаются и у позднейших авторов в самых различных формах. Загадочный «эклектик» Потамон Александрийский, живший, вероятно, на поколение позже Евдора, в своем определении «критерия» (*Diog. Laert. Proem.*, 17) различает между *to huph' hou*, которое он считает также *hegemonikon*, то есть умом, и *to di hou*, которое является также «максимально точным впечатлением» (*akribestate phantasia*), то есть всего лишь не очень точным вы-

ражением для стоической *kataleptike phantasia*. В качестве первых принципов Потамон принимает стоические активный и пассивный принципы, творческую силу (*to poioun*), материю (*hyle*), качество (*poiotes*) и место (*topos*). И они соответственно называются как *hup' hou*, *ex hou*, *di' hou*¹ и *en hoi*. Очевидно, метафизические препозиции были популярны еще до Сенеки, поскольку Суда говорит, что Полемон был старшим современником Августа.

Поскольку Филон также знаком с этими формулировками, я склонен считать, что они возникли в александрийском платонизме во времена Евдора, однако о попытке Тейлера соотнести их с Антиохом также не следует забывать. В конце концов, Варрон, как это упоминалось в предыдущей главе, считает, что Юпитер является аллегорией Бога и обозначается *hup' hou* (*a quo*), Юнона (материя) — *ex hou* (*de qua*), Минерва (Логос или Идеи) — *kath' ho* (*secundum quod*), что является вариациями *erh' ho di' hou*, и это несомненно свидетельствует в пользу Антиоха.

Учитывая фрагментарность наших знаний, мы не можем исключать и возможности того, что вся эта система восходит к Новой академии. Мы видели, что Карнеад не гнушался школьными формулировками, а Антиох с радостью заимствовал их. Как бы там ни было, мы сталкиваемся здесь с вполне ощутимыми наметками того, что стало впоследствии обычным делом в позднем платонизме.²

С. ФИЛОН

1. Биографические свидетельства и сочинения

Филон Александрийский был одним из наиболее удивительных литературных явлений эллинистического мира. Он принадлежал к богатейшему и, вероятно, наиболее влиятельному еврейскому роду в Александрии. Его брат Александр был *алабархом* (высокопоставленным финансовым чиновником) и, согласно сообщению Иосифа (*Иудейские древности* (Ant.) XX 100), был самым богатым человеком в Александрии. (Ирод Агриппа как-то занял у него 200 000 драхм.) Сын Александра, племянник Филона, которого звали Тиберий Юлий Александр, был прокуратором Иудеи в 46 г. н. э., а впоследствии,

¹ В действительности в манускрипте вместо ожидаемого *di' hou* стоит *poiou*. Вероятно, это глосса *poiouteta*, что следует считать ошибкой.

² См. об этом: Theiler W. *Vorbereitung...* 18 sq. Доксограф Аэций в первом столетии н. э. знаком с этими формулами, обозначая три платоновских принципа (Бога, материю и идею) как *hup' hou*, *ex hou* и *pros ho* (Diels, *Doxogr.* P. 288).

при Нероне, стал префектом Египта. Тиберий Юлий полностью «романизировался» и, как говорит Иосиф (loc. cit.), «предал обычаи своих предков». Это обстоятельство очень огорчало его дядю. В двух трактатах (*О провидении* и *Имеют ли животные разум*) Филон отвечает на вопросы своего неверного племянника. Тиберий в своих беседах с дядей придерживается, судя по всему, воззрений, традиционных для Новой академии.

Единственная достоверная дата из жизни Филона — это лето 39 г., когда он возглавил неудавшуюся делегацию представителей александрийской иудейской общины к императору Калигуле (Иосиф, Ant. XVIII 257–260). Он сам пишет об этом в своем труде *Посольство к Гаю* (*De Legatione ad Gaium*). В самом начале этого труда он говорит о себе как о пожилом человеке, из чего можно заключить, что ему было в это время около шестидесяти. Потому традиционно считается, что он родился около 15 или 20 г.

По-видимому, атмосфера в его фамильном кругу была космополитичной и не лишенной роскоши, но также и интеллектуальной. Несомненно, Филон получил хорошее образование, однако не традиционно иудейское, а скорее эллинское. Его произведения показывают знание греческой литературы, например, Гомера, поэтов (особенно Еврипида) и Демосфена. Влияние Платона и стоиков прослеживается буквально на каждой странице его трудов. Его проза, хотя в духе его времени чрезмерно украшенная и велеречивая, являет собой безупречный греческий язык, подобный языку Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Исократы и других упомянутых выше авторов, которые оказали на него особое влияние.

Филон полностью погружен в платонизм. Среди наиболее почитаемых им диалогов *Тимей* и *Федр*, однако он использует также *Федон* и ключевые пассажи из *Тезета*, *Пира*, *Государства* и *Законов*.¹ Разумеется, такой набор диалогов и их порядок не являются уникальными и демонстрируют лишь один раз, что Филон был в полной мере вовлечен в проблематику современного ему платонизма. Но, с другой стороны, это показывает, что его знание Платона не ограничивалось только учебниками платонизма, как это часто случалось впоследствии с отцами Церкви. Разумеется, подборки наиболее важных извлечений из платоновских диалогов использовались и в Академии, как это видно из того, как одни и те же пассажи цитируются различными платониками в определенной взаимосвязи друг с другом. Однако такой мыслитель, как Филон, наверняка читал диалоги сам, и из того, каким образом он использует Платона, видно, что очень часто он цитирует по памяти.

¹ См. Index в издании Cohn–Wedland. Vol. VII, 1 p. 19 сл.

Филон прошел через все стадии базового греческого образования, *enkyklios paideia*, которое неизменно получали все молодые люди из хороших семей, и сам часто упоминает об этом факте с заметным уважением, которое он не утратил даже в своих официальных выступлениях против языческих наук, характерных для нашего автора в зрелые годы. В трактате *О предварительном образовании* (*De congressu*), который является символическим толкованием на *Книгу Бытия* (16: 1–6) и где обсуждается проблема взаимоотношения Авраама и его жены Сары (символизирующей добродетель или философию) со служанкой Агарь (символизирующей предварительное образование или *propaideumata*), Филон так говорит о своем личном опыте:

«К примеру, когда стремление к философии впервые возникло во мне, я сочетался с ее младшей служанкой, грамматикой, и все, что я зачал от нее, именно умение писать, читать, понимать поэтов, я посвятил ее госпоже. Затем я сошелся с другой служанкой, именно геометрией, и был очарован ее красотой и симметрией всех ее частей. И снова я не взял себе ни одно из ее порождений, но принес все их как дар своей законной жене».¹

Далее он таким же образом учился музыке, снова посвятив плоды своих занятий философии. Но и философия, в свою очередь, — это только служанка Мудрости (*Sophia*), то есть Теологии:²

«Ибо в той же мере, в какой школьное образование (*ta enkyklia*) способствует овладению философией, сама философия способствует достижению мудрости. Ведь занятия философией ведут к мудрости, а мудрость — это знание *божественного и человеческого и их причин*».³

(Сравните стоическое определение философии в версии Посидония, а также места из Цицерона, *Off.* II 5 и Сенеки, *Epist.* 89, 4.)

Конечно, картина, которую рисует Филон, является весьма идеализированным взглядом на образование, который напоминает аналогичные рассуждения из *Исповеди* Августина. Маловероятно, что Филон стремился к философии своей жизни с молодости. Однако

¹ *De congressu*, 74 — *Прим. пер.*

² Отношение Филона к *enkyklia* очень напоминает то, что говорит Сенека в 88 письме (*Ep.* 88 20 sqq.), явно заимствуя это из Посидония. Этот факт указывает на (непосредственное или опосредованное) использование Филоном идей Посидония. Обратите внимание, как Филону удается соединить библейскую историю с киническо-стоической аллегорией о сожительстве женихов Пенелопы со служанкой в *Одиссее* (*Bion*, ap. *Plut. Lib. Educ.* 73). Еще одна параллель с *Ep.* 88 Сенеки см.: трактат Филона *О Херувимах* (*De Cherubim* 114).

³ *De cong.* 79 — *Прим. пер.*

наверняка на определенной стадии своего образования он испытал подобие обращения, неожиданно открыв для себя ценности своей культуры и традиций. Это открытие привело Филона к достаточно уникальным результатам: вместо того чтобы отказаться от греческой культуры и философии, он использовал ее при толковании иудейского Священного Писания, в особенности Пятикнижия Моисея.

Такая адаптация оказалась возможной именно по причине неполноты образования Филона. Он не знал еврейского языка в достаточной степени, чтобы читать текст,¹ и даже не понимал особенностей еврейских поэтических произведений. Он пользовался исключительно переводом Семидесяти толковников, более того, его книжное образование зачастую мешало ему понимать не вполне литературный язык *Септуагинты*, равно как и нередкие в ней разговорные обороты и заимствования из еврейского языка.

Настоящим откровением для Филона оказался тот факт, что достаточно примитивное на первый взгляд собрание текстов, состоящее из Книг Бытия, Исхода, Левита, Чисел и Второзакония, содержит глубокую философию, которая открывается тому, кто имеет достаточно тренированный глаз, чтобы увидеть это. Стоический (и, вероятно, пифагорейский) экзегесис Гомера научил его тому, что философские истины могут скрываться за описаниями сражений, укреплений, кораблекрушений и возвращений домой. Поняв это, он, очевидно, немедленно обнаружил, что абсолютно то же самое скрывается и в Пятикнижии. И это открытие предопределило всю его дальнейшую карьеру. Он разработал обширную экзегетическую схему. Во-первых, им была написана серия трактатов, первый из которых посвящен сотворению мира (*De Opificio Mundi*), за которым следуют жизнеописания патриархов, включая жизнь Моисея, как примеры «живых законов». (Жизнеописания эти очень напоминают легенды о жизни Пифагора.) За ними последовала серия работ о десяти заповедях и отдельных законах, которые соответствуют каждой из них. Эта серия заканчивается трактатом *О вознаграждениях и наказаниях* (*De Praemiis et Poenis*). Далее Филоном принят труд поистине героический: последовательное и буквально построчное толкование на Книгу Бытия. Начинается этот экзегесис первыми тремя книгами *Аллегорий Законов* (*Legum Allegoriae*), затем, после некоторого перерыва, продолжается трактатом *Об изменении имен* (*De Mutatione Nominum*), который представляет собой комментарий на *Быт.* 17: 1–22. Трактат *О снах* (*De Somniis*) в трех книгах (из которых сохранились только две последние) тематически

¹ Этимологии еврейских личных имен, которые он приводит, взяты им, по всей вероятности, из глоссария (подробнее см. ниже).

примыкает к предыдущему и посвящен толкованию снов Иакова (первая книга), Иосифа, фараона, пекаря и дворецкого (вторая книга). Наконец, третья последовательная серия трактатов, которая полностью сохранилась только в средневековом армянском переводе, включает в себя толкования в форме «вопросов и ответов» на книги Бытия и Исхода (*Questiones et Solutiones in Genesin, Questiones et Solutiones in Exodum*).

В какой последовательности составлялись эти серии трактатов, не вполне ясно, однако в первой серии прослеживается большая зависимость от эллинистической традиции и менее разработанная система толкований, нежели в последующих двух. В своем построчном комментарии Филон очень творчески использует стоический метод аллегорического толкования, применяемый последними к поэмам Гомера и доведенный до совершенства Кратом из Малла во втором столетии до н. э. Метод этот включает в себя последовательное «выявление» филологического, этического и метафизического смысла избранного пассажа, которое сопровождается анализом многочисленных параллельных мест и совершенно невероятными этимологиями слов, особенно собственных имен. Поскольку сочинения самого Крата и его непосредственных последователей до нас не дошли, в нашем анализе мы вынуждены опираться на разнообразные случайные сообщения поздних авторов и такие компиляции, как *Аллегории Гомера* Гераклита. В этой связи свидетельства Филона очень важны для реконструкции методов комментирования подобного рода. Аналогичная форма толкований встречается и позже, в неоплатонических (начиная с Порфирия) комментариях на сочинения Платона.

Кроме того, наверняка существовала и независимая иудейская традиция толкования Писания. Время от времени Филон упоминает своих предшественников в этом деле, с которыми он согласен, но более часто расходится во мнениях (хотя у читателя может создаться впечатление, что зачастую он специально выдумывает этих персон для того, чтобы противопоставить их критикуемым реальным предшественникам, а также для того, чтобы решить таким образом различные «проблемы», которые он находит в используемой им стоической модели). Однако даже если эти предшественники и были, их труды едва ли могут сравниться по размаху и значимости с трудами самого Филона.

Труды Филона, хотя они местами и утомительно скучны, заслуживают того, чтобы их признать одним из величайших *tours de force* в истории человеческой мысли. Базовым его принципом было утверждение, что Моисей является величайшим философом (что на практике означает — величайшим средним платоником), чьи труды

исполнены философского содержания и гармонично согласованы друг с другом. Как и стойки в случае Гомера, Филон заявляет, что любая видимость нестыковки или погрешность в тексте Писания являются всего лишь знаком для внимательного читателя, который указывает на необходимость аллегорического толкования. Истинный смысл всегда сокрыт.

Каким же образом, вы спросите, Моисей превратился не только в греческого философа, но и в среднего платоника? Отчасти это определяется тем видением истории философии, которое характерно для Филона и о чем уже упоминалось. В соответствии с этим представлением Платон был учеником Пифагора (о чем говорит уже Евдор и даже Посидоний), а Пифагор, в свою очередь, был последователем Моисея. Филон вполне мог быть знаком и с той версией легенды о Пифагоре, которая впоследствии нашла свое отражение в *Жизни Пифагора* Ямвлиха, где говорится, что Пифагор провел некоторое время в Палестине, «общаясь с потомками Моха (Mochos), пророка и философа» (14). Имя этого Моха, получившего самостоятельную прописку в эллинистической традиции, подозрительно напоминает искаженное имя Моисей (Moses). Как бы там ни было, для Филона Моисей был не просто философом, но отцом всяческой философии, у которого все последующие греческие философы позаимствовали свои идеи.¹

Философия, которую, согласно Филону, проповедует Моисей, невероятно сильно напоминает тот тип стоического платонизма, которому учит Антиох, и несет на себе печать особенно близкого, почти детального сходства с тем, что мы знаем о Евдоре. Филон смешивает воедино черты, характерные для иудейского благочестия, и великое личное почтение перед Богом, которое вполне можно ожидать от греческого философа, даже если он пифагорец. Это благочестие иногда заставляет его принижать роль человеческого разума (не укрепленного силой божественной благодати) в постижении истины, что иногда выглядит забавным образом как скептицизм. Действительно, в одном месте Филон даже прибегает к десяти возражениям Энесидема против догматизма, используя их почти без изменения, что является весьма интересным ходом (Ebr. 162–205).²

¹ См.: Leg. All. I 108, QG IV 152, Heres 214 (где упоминается Гераклит), Prob. 57 (упоминание Зенона), Aet. 18–19 (упоминание Платона и Гесиода). Отметим также случай, когда о Пармениде, Эмпедокле, Зеноне и Клеанфе говорится как о «божественных мужах» и «святом хоре» (De Prov. II 48).

² Использование Энесидема, который считал себя последователем Новой академии Аркесилая и Карнеада, как и в случае использования Антиохом аргументации Карнеада, показывает, что платоники догматической ориентации были вполне готовы адаптировать скептическую аргумента-

В настоящей работе мы не ставим своей задачей исследование наследия Филона как такового, сколь бы этот сюжет ни был привлекателен. Он нам важен только лишь как источник, свидетельствующий о современном ему платонизме. Поэтому мы не вдаемся в ту часть его воззрений, которая обусловлена иудейской традицией, оставляя в стороне многие аспекты его мысли, несмотря на их оригинальность и самостоятельную ценность. Такой подход оправдывается тем обстоятельством, что, насколько нам известно, Филон не оказал непосредственного влияния на средний платонизм, хотя, несомненно, повлиял на таких христианских платоников, как Климент и Ориген. Если не принимать во внимание возможность того, что Нумений мог быть знаком с трудами Филона (и если бы это удалось доказать, этот факт был бы очень важным обстоятельством), то, по-видимому, не сохранилось никаких знаков того, что поздние платоники были знакомы с работами Филона. Следовательно, ниже читатель найдет лишь частичное изложение воззрений Филона, однако в рамках данной работы этот пробел невозможно исправить.

Сочинения Филона ни в коей мере не являются систематическим изложением его доктрины. Они представляют собой комментарий на базовый текст, поэтому отдельные обобщающие утверждения могут встретиться на страницах его работ практически в любом месте. Кроме того, зачастую он оказывается непоследовательным, что обусловлено тем фактом, что в различных случаях он принимает различные толкования и стремится принять различные формулировки подобных (как ему кажется) философских истин. Однако это не должно нас беспокоить слишком сильно. Филону, например, не очень важно, из двух частей состоит душа или из трех, и следует ли выделять в ней *hegemonikon* и семь способностей. Неизменным остается лишь представление о том, что душа должна как-то делиться на высшую и низшую части. Такие отклонения не следует клеймить как «эklektizm», поскольку они являются вполне допустимыми вариациями в рамках современного Филону платонизма, если, разумеется, не принимать во внимание школьную полемику. Обратимся теперь по очереди к основным разделам философии, отмечая те места, где Филон предоставляет нам важные свидетельства.

2. Философия

Филон принимает традиционное деление философии на логику, этику и физику (*Leg. All. I 57, Spec. Leg. I 336*) и часто прибегает к

цию для своих целей. См.: *Jos. 140–142*, где связь аргументов подобного рода с платоновской доктриной (*Tim. 43a*) видна более отчетливо.

сравнению ее с Садам (который для него является символом Эдема). В трактате *О земледелии* (Agr. 14–15) порядок обратный (физика, этика, логика) и философия снова сравнивается с Садам. Последовательности этика—физика—логика у Филона не встречается. Это обстоятельство можно считать еще одним свидетельством в пользу того, что Филон не заимствовал все подряд у какого-либо авторитета, например у Евдора. Скорее всего, Филон относился к тем мыслителям, которые читают базовые тексты, такие как произведения Платона, Аристотеля или Хрисиппа, самостоятельно.

а) Метод познания и цель

В теории познания Филон придерживается стоического определения *kataleptike phantasia*. В трактате *De congressu eriditionis gratia* (Congr. 141) он дает следующее определение научного знания (*episteme*): «Верное и определенное понятие (*katalepsis*), уверенность в котором невозможно опровергнуть с помощью аргументов». Это определение стоическое (SVF I 68) и предполагает принятие стоической теории познания. Действительно, незадолго до этого он определяет искусство (*techne*) как «систему понятий, согласованных ввиду достижения определенной цели» (определение Зенона, SVF I 73). Все это не должно удивлять нас, тем более что является хорошим подтверждением высказанного ранее в связи с Евдором предположения о том, что александрийский платонизм подвержен гораздо более сильному влиянию стоицизма, нежели платонизм Антиоха. (Ср. также *Immut.* 41–4 и *QG III 3*, где Филон дает стоическое определение природы чувственного восприятия.)

В сфере этики это проявляется, как мы увидим ниже, еще в большей степени. Однако в учении о цели человеческой жизни (*telos*) Филон следует концепции «уподобления Богу» (*homoiosis theoi*) в варианте, принятом Евдором. См., например, *Fug.* 63, где Филон цитирует соответствующее место из Платона (*Theaet.* 176 a-b), хотя и концепция «следования природе» ему совсем не чужда (*Dec.* 81). К примеру, рассуждая о патриархах (*Abg.* 4 sq.), он уподобляет их по образу гипотетического стоического мудреца «закону, одушевленному и разумному». Мудрец инстинктивно следует универсальному естественному закону (6).

«С радостью принимают они жизнь в согласии с природой (*akolouthia physeos*), полагая, что сама Природа, и это действительно так, является наилучшим из возможных состояний (*thesmos*). Так их жизнь протекает в благодарном следовании закону».

Поступки патриархов являются для нас примером для подражания. Так, Филону удается объединить стоическое определение цели с другим, более всего напоминающим пифагорейское. При этом он

не испытывает никакого дискомфорта. Действительно, поскольку природа в его понимании — это Логос Бога, действующий в мире, то «жизнь в соответствии с природой» есть именно «следование Богу». Стоический идеал объединяется с его видением проблемы в трактате *О наградах и наказаниях* (Proem. 11–13), где говорится, что идеал, который состоит в следовании природе, является неадекватным, если при этом не предполагается, что человек «полагается на Бога».

«Надежда достигнуть счастья заставляет приверженцев истины заниматься философией, поскольку они верят, что таким способом им удастся распознать природу всего сущего и научиться “поступать в соответствии с природой”, достигнув полноты лучшей жизни, созерцательной и деятельной, ведя которую человек не может не стать счастливым».

Однако если они остановятся на этом — они обречены:

«Только тот заслуживает похвалы, кто полагается на Бога как на источник, из которого он произошел, и как на единственную силу, которая способна уберечь его от нужды и гибели».

В этом пассаже можно видеть характерный пример иудейского благочестия, однако, как мне кажется, такой подход мог быть инициирован и усиливающимися аналогичными тенденциями в современном ему пифагорействующем платонизме.

в) Этика

И. Базовые принципы. Упомянутое выше рассуждение о созерцательном и практическом образах жизни приводит нас к сложному вопросу о том, считал ли Филон одну лишь добродетель достаточным условием для достижения счастья, как об этом учили стоики? На первый взгляд это действительно так. В *Вопросах и ответах на Книгу Бытия* (QG IV 167) он возводит к Моисею воззрение «некоторых из недавних философов» о том, что «Благо само по себе желаемо и удовлетворительно, не только лишь потому, что оно заслуживает любви в силу своей полезности», то есть поскольку помогает достигнуть добродетельной жизни. Это положение перекликается с аналогичным воззрением Евдора, стоическим по своему происхождению.

Разумеется, Филон принципиально не приемлет перипатетическое трехчастное деление благ. В качестве адепта такого подхода он избирает Иосифа (из-за его многоцветного плаща), постоянно критикуя его на этом основании. Приведем соответствующий пассаж из трактата *О том, что худшее склонно преследовать лучшее* (Det. 7):

«[Иосиф] склонен развивать свои воззрения, опираясь скорее на соображения политической выгоды, нежели ради истины. И это

проявляется в его представлении о трех типах благ: внешних, телесных и интеллектуальных. Эти три типа благ, естественным образом разделенных самой природой, он соединяет воедино и сводит к одному, пытаясь доказать, что каждый из этих типов нуждается в остальных и что только согласное их соединение может считаться совершенным Благом. Однако те элементы, из которых оно составлено, хотя и представляют собой благие вещи, не являются благом во всем его совершенстве».

Он указывает на то, что огонь, земля или любой другой элемент, из которых создан мир, не является миром. Космос рождается только из соединения и смешения воедино всех этих элементов. Точно так же и счастье не состоит в обладании внешними вещами, не сводится к телесному благополучию или душевному здоровью, взятым независимо друг от друга. Эти три класса вещей являются только лишь элементами, из которых может быть составлено счастье, если они соединены воедино.

Поэтому Иосиф был послан в Сихем (*Быт.* 37: 13) к своим братьям, которые верили в правильную доктрину, гласящую, что только прекрасное является благом (*monom to kalon agathon*), что является стоическим положением (*SVF III 30 = Diog. Laert. VII 101*). Описанный здесь подход Иосифа в точности соответствует критикуемым Евдором (см. выше) воззрениям «некоторых перипатетиков после Критолая». Напомню, что их доктрина состоит в утверждении о том, что цель (*telos*) состоит из трех типов добра как *существенных составляющих*, которые, даже не будучи Благом, могут привести к состоянию счастья. Этот подход Диоген Лаэртский приписывает «эклетику» Потамену (*Diog. Laetr., Proem., 21*). Филон, как и Евдор, явственно полемизирует здесь с перипатетиками.

Однако Филон не всегда выдерживает столь высокую планку. Проиллюстрируем это пассажем из трактата *О том, кто наследует божественное* (*Herēs 285–286*), из которого видно, что определение счастья по Антиоху также ему подходит:

«Итак, если человек “выкормлен с миром” (*Быт.* 15: 15), то он отойдет, обретя спокойную и ничем не омраченную жизнь, жизнь полную благословения и счастья. Как достигнуть этого? Благой жизнью по отношению к вещам внешним, телу и душе. Первое выражается в легком отношении к напастям и доброй репутации, второе проявляется в добром здравии, а третье — через благо добродетельной жизни. Ибо каждая из этих частей нуждается в подобающей защите. Тело охраняется хорошей репутацией и неиссякаемым благосостоянием, душа — телесным здоровьем и умеренностью, а разум — любовью к обретенному знанию».

Приведенные пассажи по сути не противоречат друг другу. Филон, как и Антиох, согласится, что счастье основано на добродетели, и наоборот, только добродетель является залогом счастливой жизни, однако не *совершенно* счастливой. То же, что стремится изобразить Филон, — это именно в высшей степени счастливая жизнь. «Младшие перипатетики», описываемые Евдором, полагают, что два первых типа добрых вещей являются *существенными* элементами, причастными счастью, поэтому и спор в основном сосредоточен вокруг степени существенности этой причастности.

В другом пассаже Филон подходит еще ближе к компромиссному решению, говоря о том, что «совершенство (*teleiotes*) проистекает из трех благ — духовных, телесных и внешних» (QG III 16). «Этого воззрения, — он продолжает, — придерживались некоторые философы, пришедшие после Моисея, такие как Аристотель и перипатетики. Более того, подобное же, как говорят, заповедовал и Пифагор».

Сравнение Аристотеля и Пифагора с Моисеем есть знак большого уважения к ним. Доктрина, которая принимается в результате, по-видимому, учит о том, что счастье достигается объединением самого лучшего во всех трех компонентах. Дело, вероятно, в том, что Филон, по натуре своей не будучи аскетом (ср. критику аскетизма кинического типа в *Fug.* 33), иногда был готов принять стоическую, иногда Антиохову или даже перипатетическую формулировку в зависимости от того, какими текстами он пользовался. Пассаж из *Втор.* 28: 1–14, где Яхве детально распространяется о том, какие блага иудейский народ получит за его подобающее поведение, предполагает признание трех типов благ, что Филон и делает в комментарии на это место в *Virt.* 78–126. Точно так же он с одобрением высказывается об Аристотелевом идеале средней меры (*mesotes*), рассуждая о «царском пути» в *Числ.* 20: 17 (*Deus* 162; *Spec. Leg.* IV 168).

Этика Филона — стоическая, по крайней мере по своей форме. Частота, с которой Филон используется в *Stoicorum Veterum Fragmenta* фон Арнима, показывает, до какой степени велик его вклад, в отсутствие первоисточников, в наше знание стоической доктрины и терминологии. Надстроенные на стоическом фундаменте некоторые характеристики его учения могут считаться иудейскими, хотя ничто не мешает предположить, что они пифагорейского происхождения.

Как уже отмечалось, этический идеал уподобления Богу наполняет новым содержанием стоический идеал следования природе, если при этом придерживаться веры в трансцендентное Божество и полагать, что благодаря ему можно и желательно избежать бед этого мира и избавиться от заключения в телесную оболочку. В этой

связи заслуживает упоминания один пассаж из первой книги *Аллегорий законов*:

«Гераклит, который следует здесь Моисею, великолепно сказал: “Мы живем их смертью и умираем для их жизни”. Он хотел сказать этим, что пока мы живем, душа наша мертва и похоронена в теле (soma), как в гробнице (sema). Когда же мы умрем, душа оживет своей настоящей жизнью, освободившись от тела, брэнной плоти, к которой мы прикованы».

В этом кратком извлечении, кроме свидетельства об аскетизме, более чем стоическом, и указания на зависимость Гераклита от Моисея, мы находим знаменитую формулу «тело — гробница души» (вероятно, извлеченную из *Горгия* 493а, но обычно приписываемую пифагорейцам и, в частности, Филолаю), а также указание на ужасную историю об этрусском обычае привязывать осужденных к телам покойников (см. Arist., Protr. Fr 10b Rose, пример, который ко времени Филона наверняка был уже общим местом).

II. Добродетели. Типично пифагорейский элемент встречается и в конце четвертой книги *Специальных законов*, где после обсуждения всех по отдельности законов Филон начинает рассмотрение родов деятельности, соответствующих каждой добродетели. Начинает он со справедливости. Обсуждаемые здесь добродетели не являются теми четырьмя основными добродетелями (мудрость, справедливость, доблесть и умеренность), которые, следуя стоическому определению, Филон, как правило, перечисляет вместе (cf. Leg. Alleg. I 63–65). В интересующем нас пассаже речь идет о справедливости, доблести, покаянии и благородстве, что представляется вольной смесью. В приводимом ниже пассаже во славу Справедливости она представлена как продукт пифагорейского учения о равенстве (isotes), силе, которая сохраняет гармонию в мире:

«Что же касается Справедливости, какими словами или гимном можно по достоинству воспеть ее, если она превыше всего, что можно выразить в хвалебной речи или в панегирике? Прославления одной ее, наиболее августейшей в ее славе и благородстве, было бы достаточно, даже если бы пришлось умолчать обо всем остальном. Матерью Справедливости по праву считается Равенство, как знатоки естественной философии (scil. пифагорейцы) учат нас, и это Равенство есть незатенимый свет, умное солнце, по правде говоря, в то время как ее противоположность, неравенство, когда нечто в чем-то ущемляется за счет другого, есть причина и источник тьмы» (Spec. Leg. IV 230–231).

Этот замечательный пассаж одновременно связывает пифагорейские принципы равенства и неравенства с (в равной мере пифаго-

рейскими) принципами света и тьмы, представляя Равенство как умопостигаемый архетип Солнца, указывая тем самым на образ Солнца из платоновского *Государства*. Четверица также упоминается здесь как символ справедливости.

С помощью таких ходов Филон в своей этике надстраивает пифагореизм над стоическим основанием¹, хотя более вероятно, что надстройка подобного рода была уже до него полностью закончена Евдором. Благочестие (*eusebeia*), или святость (*hosiototes*), по Филону, оказывается царицей добродетелей (*Spec. Leg. 135*), в то время как мудрость помещается лишь следующей после нее. Рассуждая о человеколюбии (*О добродетелях 15*), он называет ее близнецом Благочестия. Человеколюбие, то есть добрая воля по отношению к людям и вообще ко всему творению, оказывается добродетелью, дополнительной к почтению к Богу, которое определяется стойками как «наука служения Богу» (*SVF II 1017*). *Philanthropia* не упоминается стойками в числе добродетелей, однако Филон мог в своем представлении о ее дополнительной к благочестию опираться здесь на *Евтифрон* (12с) Платона, где справедливость и благочестие связываются воедино. О связи между человеколюбием и благочестием Платон не говорит прямо, однако нечто подобное имеется в виду и далее (12е), где упоминается «та часть» справедливости, «которая находится на службе (*theargeia*) у людей». На тот факт, что Филон вполне мог здесь иметь в виду именно *Евтифрон*, указывает и то обстоятельство, что в *Det. 55–56* он также использует его (*Euth. 13a*).²

Филон вполне готов принять аристотелевское учение о добродетели как среднем пути между двумя крайностями (как это изложено в *Ethica Nicom. II 6–7*). В своем истолковании смысла «царского пути», по которому народ Израиля поклялся идти, «не отступая ни вправо, ни влево» (*Числ. 20: 17*), он останавливается именно на этой доктрине. Пассаж из трактата *О том, что Бог не подвержен изменению* (*Deus. 162–165*) хорошо иллюстрирует это обстоятельство. Четыре добродетели рассматриваются здесь именно как средний путь между крайностями (причем справедливость заменяется благочестием). В трактате *О переселении Авраама* (*Migr. Abr. 147*) содержится аналогичное утверждение:

¹ Следует отметить, что пифагорейские склонности Филона не доходят до признания родства (симпатии) с животными. В своем трактате *Имеют ли животные разум*, критикуя своего племянника Александра, он вместе со стойками отвечает на этот вопрос отрицательно.

² Обсуждение того, что можно назвать «канонам двух добродетелей», о котором говорит здесь Филон и который, вероятно, был введен в философию Посидонием, см.: Dihle A. *Der Kanon der Zwei Tugenden // Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 144 (1968)*.

«Поэтому и некоторые из тех, кто придерживается умеренной и общественной формы философии, учат, что добродетели состоят в том, чтобы держаться середины, не выходя за границы; ведь чрезмерное бахвальство — это плохо, а излишняя униженность и невнятность поведения — это всего лишь повод навлечь на себя незаслуженные нападки и угнетение. Приемлемая же и разумная смесь этих двух вполне благоприятна».

«Умеренная и общественная форма философии» — это несомненно аристотелизм, к которому Филон здесь вполне благосклонен, хотя в целом он и не приемлет его.

III. Страсти. В целом Филон сторонник доктрины полного искоренения страстей (бесстрастности — *apatheia*), а не только лишь достижения контроля над ними (*metriopatheia*)¹ (*Leg. All.* III 129, *Agr.* 10), тем не менее он одобряет, например, жалость как «важнейшую из страстей, наиболее близкую к разумной части души» (*Virt.* 144). Этот пассаж можно воспринимать как неудачное с философской точки зрения словоупотребление (следовало бы скорее сказать *eupateia*, а не *pathos*), однако все дальнейшее рассуждение о симпатии к живым существам, даже к растениям (*О добродетелях*, 125–59), не согласующееся со стоической доктриной, выглядит вполне в духе пифагореизма, разумеется, базирующееся на соответствующих текстах из Пятикнижия.

В комментарии на *Быт.* 9: 3 («Все движущееся, что живет, будет тебе в пищу») в *QG* II 57 Филон на стоический манер противопоставляет страсти и соответствующие им *eupatheiai*, или «приемлемые чувственные состояния»: ²

«Страсти напоминают нечистых рептилий, а благие желания — чистых. Такой страсти, как наслаждение (*hedone*), соответствует ра-

¹ *Metriopateia* подходит для *prokopton*, то есть еще находящегося на стадии ученичества, однако фактически это относится к большинству, поскольку истинными мудрецами становятся немногие, если вообще это возможно в этой жизни. *Prokopton* символизируется фигурой Аарона (*Leg. All.* III 132). *Metriopatheia* рассматривается как состояние, противоположное невоздержанности (*Virt.* 195).

² Текст *Вопросов и ответов на Книгу Бытия* сохранился только в средневековом армянском переводе, и переводчик, насколько я могу судить, не понял смысла сказанного здесь Филоном. Перевод Маркуса (*Loeb Classical Library*) также неадекватен. Слова *eupatheia* и *chara* армянский переводчик переводит одним и тем же термином — *berkruthiwn*, что явно указывает на ошибочное понимание пассажа. Далее, слово *phobos* (страх) он, по видимому, переводит как желание (*pothos* — *p'ar'akumn*), что в данном контексте является нонсенсом, который можно объяснить либо ошибкой переводчика, либо ошибочным написанием в греческом тексте.

дость (*chara*) и счастье, на желание (*epithymia*) отвечает воление (*boulesis*) и согласие, печали (*lype*) отвечает состояние уязвленной совести (*degmos*) и досады, а страху (*phobos*) — нерешительность (*eulabeia*)».

Сравнение со стоическим подходом (DL VII 116 = SVF III 431) показывает, что Филон делает важное добавление, а именно вводит рациональный эквивалент для состояния печали. Действительно, стоики допускали только три *eupatheiai*, считая, что печаль по природе своей иррациональна (Cicero, *Tusc. Disput.* IV 12 = SVF III 438), в то время как Филон находит такой эквивалент в *degmos*, в чем, как мы увидим впоследствии, с ним солидарен Плутарх (*Virt. Mor.* 9, 449a). Таким образом, Филон является нашим первым свидетелем о тех изменениях в стоической доктрине, которые произошли в александрийском стоическом платонизме.¹

В *Heres* 245 Филон использует стоическое определение страстей как «неумеренных импульсов» (*horme pleonazousa*), связывая их со злыми чертами характера, которые уподобляются непокорной упряжке коней из *Федра*. Такая позиция не может считаться вполне стоической, поскольку Филон осуждает только лишь чрезмерные проявления страстей, с чем согласился бы любой платоник или перипатетик. Тем не менее позиция Филона отражает скорее «правое крыло» александрийского платонизма, противоположное более либеральной позиции Антиоха.

IV. Путь к добродетели: природные задатки, воспитание и упражнения. В *Жизнеописании Моисея* (52–54) Филон адаптирует школьную формулу, восходящую к Аристотелю (EN X 9, 1179b 20 sq.; EN I 1, 1214a 16 sq.; cf. DL V 18), которая ко времени Антиоха была воспринята и платонизмом.² Согласно этой формуле, путь, ведущий к достижению совершенной добродетели, состоит из трех необходимых этапов — развития природных задатков, воспитания и упражнения (*physis—mathesis—askesis*). Ученик по своей природе должен быть склонным к добродетели, должен оказаться в руках подходящего наставника и должен неукоснительно и упорно закреплять полученные навыки упражнением. Если один из этих этапов опущен, совершенной добродетели не достигнуть. Филон фигурально сопоставляет каждый из этих этапов с одним из патриархов:

¹ Отметим также место из *Leg. All.* II 8, где говорится, что страсти могут пойти человеку на пользу, если он научится правильно их использовать. Так, печаль и страх постоянно «уязвляют» (*daknonta*) душу, не позволяя ей чрезмерно расслабляться.

² А также встречается и в *Pythagorica* ('Archytas', *De Educ.* 3, p. 41, 20 ff., Thesleff) в качестве триады *physis, askesis* и *eidesis* (знание).

Авраам соответствует *mathesis*, Исаак — *physis*, а Иаков — *askesis*, как обычно, обосновывая такое соотнесение искусственными этимологиями этих имен. Соответствующий пассаж заслуживает цитирования:

«По-видимому, Священное Писание (*hieros logos*, имеется в виду *Исход*. 3: 15) в этом месте исследует различные типы души, каждый из которых обладает великой ценностью; первый из этих типов стремится к Благу (*to kalon*) путем воспитания, второй — в силу естественных склонностей, а третий — силою упражнения».

Далее он отождествляет Авраама, Исаака и Иакова с тремя этими путями, замечая, что каждый из них, разумеется, обладает всеми этими способностями, но имена их указывают на ту из них, которая в каждом из них доминирует. Используется здесь и другое школьное определение, которое встречается и у Антиоха (*Cicero, Tusc. Disp. V 22*). Оказывается, что приводимая аллегория базируется на том, что «люди дают им иное имя, Грации (*Graces*), которых также три, что указывает либо на то, что даются они как ценный Божественный дар людям для совершенствования их жизни, либо на то обстоятельство, что они сами дают себя как совершенный и прекрасный дар разумной части души».

V. Политика. Теоретические и практические аспекты политических воззрений Филона были основательно рассмотрены в монографии: Goodenough E. R. *The Politics of Philo Judaeus* (Yale, 1938), на которую я в значительной степени опираюсь в дальнейшем изложении.

Подобно Антиоху, Филон одобрял вмешательство мудреца в политику. Он не считал чрезмерный аскетизм или удаление от мира необходимыми атрибутами мудрой жизни, за исключением разве что кратких периодов удаления от дел, наподобие предполагаемых путешествий самого Филона к терапевтам, описываемых в трактате *О созерцательной жизни*. В небольшом сочинении *О бегстве и обратении* Филон так говорит об этом (*Fug. 33 sq*):

«Истина справедливо осудит тех, кто без каких-либо практических попыток оставляет все общественные и торговые дела, заявляя, что таким образом он якобы выражает презрение к славе и бежит соблазнов. Ведь они только делают вид, что гнушаются всего этого, пытаясь таким образом скрыть свою развращенность и темноту, а их строгая и нищенская жизнь является всего лишь приманкой, попыткой показать всем, что они являются любителями строгости, самоконтроля и выносливости».

Филон продолжает в том же духе и далее. Очевидно, аскетизм кинического типа кажется ему вызывающим, и он не жалеет слов для того, чтобы осудить его. Сам Филон отнюдь не намеревается отказываться от унаследованного им весьма видного положения сре-

ди иудейского сообщества Александрии, хотя время от времени и жалуется, что дела оставляют ему слишком мало свободного времени.

Все это не мешает ему, как мы уже видели, атаковать общественных деятелей в лице Иосифа (Det. 7), равно как и перипатетическую теорию, которая лежит, по мысли Филона, в основе такого рода политики. Все это указывает на явные сомнения. Филон, как тонко замечает Гудинаф, всей душой ненавидел римский режим, притесняющий иудеев, однако из политических соображений никогда не позволял этим чувствам проявиться явно.

Это имеет к философии весьма косвенное отношение, поэтому обратимся к рассмотрению того, какие философские принципы Филон привнес в политическую теорию. Принципы эти по природе своей стоические, хотя и преломленные через призму современного ему платонизма и, вероятно, сформировавшиеся не без влияния неопифагорейских писаний, подобных таким псевдо-эпиграфам, как *Диотоген*, *Экфантес*, *Стедин* (*О Царстве*). Несмотря на интересные параллели, датировка и происхождение всех этих документов столь неточна, что вопрос об их связи с сочинениями Филона приходится признать неразрешимым.¹

Центральной темой политической теории Филона является, что не удивительно, роль Логоса как Божественного агента в мире, которая состоит в том, чтобы передать людям и всей природе Естественный закон (*nomos tes physeos*), все связующий. Отдельные правительства и империи рождаются и гибнут, Логос же продолжает трудиться ради установления гармоничного космического порядка, который Филон, как это ни странно, именует демократией. Замечательным примером является следующий пассаж из *Immut.* 176. Отметив с удовлетворением, что могущественные империи гибнут одна за другой, он говорит далее:

«Ибо Логос движется в круговом танце, который большинство людей называют случаем (*tyche*). Непрерывным потоком переходит он от города к городу, от народа к народу, из страны в страну. Что одни имели некогда, ныне получают другие. Что другие имели — то имеют и ныне. Только на время позволяет он переход собственности одних в руки других, стремясь, чтобы весь мир (*oikoumene*) стал одним государством (*polis*), управляемым наилучшим, демократическим, порядком».

Каково происхождение этой примечательной концепции демократии — трудно сказать. Разумеется, не платоническое, перипа-

¹ Этот сюжет подробно рассматривается в другой работе Эрвина Гудинафа: Goodenough Erwin R. *A Neo-Pythagorean source in Philo Judaeus* // *Yale Classical Studies* 3, pp. 115 ff. — *Прим. пер.*

тетическое или стоическое, поскольку в рамках каждой из этих традиций демократия никогда не рассматривается как наилучший строй и даже не как приемлемый. Возможно, здесь нашли свое выражение какие-то популярные кинические представления, однако в отсутствие свидетельств трудно сказать об этом что-либо определенное. Из контекста, в котором Филон употребляет этот термин (Agr. 45; Confus. 108; Abr. 242; Spec. Leg. IV 237; Virt. 180), можно заключить, что речь идет о строе, при котором каждый получает должное, то есть о таком, который Платон и Аристотель назвали бы «геометрическим равенством», имея в виду распределение в меру индивидуальных заслуг каждого. Вероятно, политические реформы Августа могли рассматриваться им как «демократия» подобного рода. Сравнение правлений Калигулы и Августа, явно не в пользу первого, в трактатах *К Флакку* и *Посольство к Гаю* само собой наводит на такую мысль.

На космическом уровне «демократия» означает мировой порядок, которым управляет сам Логос и при котором каждая нация, большая или малая, получает должное в меру своих заслуг, не больше и не меньше. Таким образом, в государстве и на всемирном уровне Филон ратует за то, что Платон и Аристотель назвали бы «политеией», или государственным устройством *par excellence*. Как случилось так, что Филон предпочел использовать именно этот термин, остается загадкой.

с) Физика

I. Бог и мир. Филон придерживается традиционной системы, согласно которой высшим принципом является Единое, которое, в его представлении, тождественно личному Богу иудаизма. Он называет этот принцип Единым, Монадой или истинно сущим (to ontos on), как, например, в Deus 11 и Heres 187.¹ В Spec. Leg. II 176 Монада называется «воплощенным образом Бога», поскольку он также единственный. Кроме стандартных эпитетов Бога, таких как «вечный», «неизменный», «нерушимый», Филон использует и ряд других, до него не встречающихся. В Somn. I 67 Бог называется «неименуемым» (akatonomastos), «невыразимым» (arrhetos) и «непостижимым ни в каком виде» (kata pasas ideas akataleptos). Ни один из этих эпитетов не встречается в известных нам источниках до Филона. Возникает вопрос, не Филон ли ввел понятие невыразимого Бога в греческую философию? Я бы не стал допускать, что такой мысли-

¹ Филон часто заменяет платонический термин «сущее» (to on) на более персональный термин «Сущий» (ho on), однако это обстоятельство в полной мере объясняется влиянием иудаизма, поэтому не должно нас беспокоить.

тель, как Альбин (см. 10 главу *Учебника платоновской философии* — *Didaskalikos*)¹ оказался под влиянием Филона. Не существует никаких свидетельств о том, что какая-либо школа платоников использовала Филона. Альтернативным объяснением является предположение, что истолкование смысла первых гипотез платоновского *Парменида*, которые служат источником негативной теологии Альбина, были известны платоникам уже во времена Филона. Ранее я уже отмечал, что высший Бог Евдора, находящийся превыше Предела и Беспредельного, вполне заслуживает эпитетов подобного рода, однако состояние источников не позволяет нам с уверенностью утверждать это.

В трактате *О сотворении мира* (Orif. 100) есть примечательный пассаж о Семице, заслуживающий цитирования ввиду явных пифагорейских реминисценций, которые в нем содержатся:

«Только Семица, как я уже говорил, по своей природе является не рождающей и не рожденной. По этой причине некоторые философы связывают это число с Победой [т. е. Афиной], не имеющей матери и девственной, ведь она, как говорят, возникла из головы Зевса. В то же время пифагорейцы связывают его с управителем всех вещей, который не рождает, не рожден и пребывает неподвижно; действительно, процесс творения всегда связывают с движением, как со стороны порождающего, так и со стороны рождаемого. Единственной вещью, которая не является причиной движения и не подвержена ему, является высший управитель и господин. Именно его образом может по праву считаться Семица. Мои слова подтверждает и Филолай, который говорит: «Существует Управитель и Господин всех вещей, Бог, вечно единый, пребывающий, неподвижный, тождественный только себе и отличный от всего остального»».

Гепдомада является символом Логоса в его трансцендентном аспекте, как это явствует из другого места (Heres 216), однако здесь речь идет именно о высшем Боге. В тексте Филона он связывается с Субботой, однако в каком-нибудь *Комментарии на Тимей*, например, речь бы шла о Tim. 36d, где Платон описывает семь кругов, на которые разделен круг Иного. Цитата из Филолая также примечательна (хотя другие источники называют автором этого пассажа Оната, см.: Thesleff. *Pythagorean Texts*, p. 140). Она является свидетельством влияния неопифагорейских текстов на тот тип платонизма, к которому примыкает Филон.²

¹ Алкиной. См. *Послесловие* 1996 года. — *Прим. пер.*

² Сам Филон упоминает неопифагорейский текст только один раз. Именно в трактате *О вечности мира* (Aet. 12) он говорит, что читал работу Оке-ла (Ocellus Lucanus) *О природе мира*, которая, как якобы полагают некоторые, могла послужить источником для Аристотеля в его учении о вечности

Филон не всегда называет Бога единым. Иногда он идет дальше, впадая в негативную теологию. В небольшом трактате *О созерцательной жизни* (2) он говорит, что терапевты поклонялись Сущему (to ontos on), который лучше Блага, чище, чем Единое и выше Монады. (См. т. ж. Proem. 40 и QE II 68, где он описывает Бога как «превышающее Единое, Монаду и Начало (arche)».) Он идет дальше Евдора, который именует Высший принцип Благом и Единым, стоящим выше Монады. Однако не следует трактовать риторическое украшение как строгую философскую терминологию, ведь в большинстве случаев при определении Бога Филона вполне устраивает любая комбинация этих терминов. Тем не менее он явно знаком с терминологией, характерной для негативной теологии. Пассаж, стоящий в начале трактата *Посольство к Гаю* (Leg. 6), хорошо иллюстрирует это обстоятельство:

«Разум (logos) не может достичь Бога, который совершенно недостижим и недоступен, он путает слова и расплывается, будучи не в силах найти подходящее выражение (kuria onomata) для того, чтобы явить — не скажу “того, кто есть (ho on)”, ибо даже если бы все небо стало одним голосом, то и оно не нашло бы подходящих слов даже для того, чтобы выразить божественные силы, состоящие у него на службе (dogyphoroi dynameis)».

Таким образом, только в результате некоего мистического видения можно до некоторой степени приблизиться к Богу или даже к его силам.

Постулирование абсолютно трансцендентного Бога немедленно порождает тонкую проблему его отношения к миру. Ответ Филона на этот вопрос заслуживает самого пристального внимания, поскольку наряду с явными заимствованиями из современного ему платонизма здесь мы встречаем некоторые весьма характерные моменты, которые могут либо иметь неэллинистическое происхождение, либо представлять собой нововведения самого Филона. Об отношении Бога к миру Филон говорит в начале своего трактата *О сотворении мира* (7–9). Как мы увидим далее, он атакует Аристотеля и в целом принимает стоическую версию истолкования *Тимея* Платона. Мир является сотворенным, однако не во времени, поскольку время само возникает только вместе с миром (ср. 26–27). Творение поминается как зависимость существования сотворенной вещи от вечной причины ее существования. Таким, как мы увидим далее, стал общий платонический подход к этой проблеме впоследствии (особенно в разработке Кальвена Тавра). Интересующий нас пассаж таков:

мира. Такая попытка лишить Аристотеля его оригинальности отдает позицией Евдора.

«Некоторые [т. е. перипатетики], скорее удивляясь миру, нежели интересуясь его Творцом, полагают, что космос не имеет начала и вечен, Бог же, по их нечестивому учению, ничего не делает. Мы же, напротив, удивляемся скорее могуществу сил (*dynameis*) Бога, Творца и Отца (cf. Tim. 28c) всего, вместо того, чтобы приписывать самому миру чрезмерное величие. Моисей, который овладел вершинами философии и который получил божественные наставления относительно смысла величайших и наиболее важных тайн природы, не мог ошибаться, говоря, что в области сущего (*ta onta*) наличествуют два элемента — *активный* целевой принцип и *пассивный* элемент [базовая доктрина стоиков. — SVF I 85]. Активным принципом является совершенно чистый и незапятнанный мировой Ум, который превосходит добродетель, знание, *превосходит само Благо и само Прекрасное*, в то время как пассивная часть сама по себе не способна жить или двигаться, однако, будучи движимой, оформленной и одушевленной Умом, превращается в прекрасное творение, а именно этот мир».

Отождествление действующего начала с Умом восходит к платоновскому *Филебу* 30a-e — одному из наиболее многозначительных пассажей, получивших развитие в позднем платонизме. Помещение Бога превыше Блага и превыше Прекрасного кажется сознательным «улучшением» Rep. VI 508–509 и Symp. 211d, где эти понятия называются высшими принципами, но в то же время находится в согласии с доктриной Спевсиппа, вероятно, преломленной через пифагорейскую призму.

Далее Филон говорит, что отрицание акта творения влечет за собой и отрицание Провидения, ибо Бог проявляет свой интерес к миру именно как Отец, заботящийся о своих детях, или как Демиург, следящий за своим творением. Ведь между не-творцом и несотворенным не может возникнуть никакого общего интереса (*oikeiosis*).¹

На вопрос о том, сотворил ли Бог вместе с миром и материю (неплатоническое воззрение, которое также рассматривается Евдором), Филон отвечает в разных случаях по-разному. С одной стороны, схема, описанная выше, предполагает существование инертной массы,

¹ Мир является сотворенным, однако он не может быть разрушен волей самого Творца. Эта идея из *Тимея* (41b) находит свое выражение в формуле (Heres 246): «Разрушимый, но никогда не подлежащий разрушению». Такое выражение не встречается в самом *Тимее*, однако повторяется у Тимея Локрского (94d). Не-вечность мира — это платоническая идея, нашедшая следующее выражение у Сенеки (Ep. 58, 27–29): «Мир пребывает не потому, что он вечен, но потому, что о нем заботится тот, кто его создал. Ведь нерушимое не нуждается в охраннике». Филон прибегает к такому же аргументу, который также может восходить к Евдору.

из которой активный принцип должен был сотворить мир. Можно указать и другие места, где материя предшествует сотворению мира. В *Heres* 160, например, он говорит о предсуществующей материи вполне в платоническом духе. С другой стороны, в *Leg. All.* II 2 он говорит, что «до начала творения ничего не было кроме Бога, но и после того, как мир возник, ничто не может сравниться с ним». В *De providentia* I 8 он говорит, что не могло быть такого времени, когда материя не была организуема Богом, откуда следует, что материя видится им как нечто зависящее от Бога в том же смысле, что и мир.

Первая книга трактата *О провидении* содержит более последовательное изложение воззрений Филона на проблему сотворения и разрушения мира, нежели другие его сочинения. Причем Платон цитируется там (21–22) для подтверждения таких воззрений, которые противоречат традиционной платонической схеме. Однако даже этот труд, вероятно, искаженный армянским переводчиком-христианином, не доказывает с определенностью, что Филон учил о творении *ex nihilo*.

II. Идеи и Логос. Филон верил, что в *Книге Бытия* мир творится дважды. Сначала — умопостигаемый мир (*noetos kosmos*), а затем — чувственно воспринимаемый (*aisthetos kosmos*):

«Решив сотворить наш видимый мир, он сначала оформил мир умопостигаемый, для того чтобы в процессе творения использовать эту нематериальную и божественную модель в качестве образца, из этой старшей по времени модели создав более молодое подобие, которое включало бы в себя столько же родов существ, сколько их имеется в умопостигаемом оригинале» (*Opif.* 16).

То, что мы видим здесь, — это изложение учения о парадигме из *Тимея* Платона. Однако относительно независимые от Демиурга «образцы» *Тимея* изображаются Филоном как порождения Творца. Такое развитие, или, скорее, подгонка, мысли Платона не является изобретением Филона, и хотя мы не встречаем прямых указаний на это у Антиоха, однако если принять, что умопостигаемый космос — это мир идей, рассматриваемый как целое, а идеи являются мыслями Бога, то зависимость «образцов» от Бога последует отсюда сама собой.

О том, что идеи эти следует рассматривать как числа, следует из целого ряда пассажей, например *Opif.* 102, где указывается на нумерологическую природу первоначальных форм, из которых создаются материальные тела; или *Heres* 156, где описывается, как Бог использовал все числа и все формы для того, чтобы завершить сотворение мира. Числа, о которых идет речь, — это прежде всего Декада, первые десять чисел, каждому из которых приписывается осо-

бая способность. Я не буду разбирать этот сюжет в деталях, отмечу только, что Филон, по-видимому, в полной мере знаком с пифагорейской нумерологией в той ее форме, в какой она впоследствии отражается в таких наших источниках, как Плутарх, Теон из Смирны и Никомах из Геразы. Специальный трактат Филона, посвященный числам, не сохранился, однако тех косвенных свидетельств, которые разбросаны по другим трактатам Филона, вполне достаточно для того, чтобы с уверенностью заключить, что содержание всех этих высказываний насквозь пропитано пифагореизмом.

Логос, божественный разум и принцип, активное начало божественной творческой мысли, часто называется тем «местом», в котором находятся идеи. Под влиянием Логоса идеи становятся сперматическими логосами-принципами (*logoi spermatikoi*). Эта концепция стоического происхождения. Именно таким образом они называются только один раз в *Legatio 55*; более часто сам Логос в единственном числе называется *spermatikos* (е. г. *Leg. All. III 150*; *Heres 119*), однако такой Логос есть лишь конечное выражение мира Идей в его движении, в то время как сам умопостигаемый космос есть последнее воплощение мира Идей в состоянии покоя.¹ В качестве сперматических логосов идеи выступают как модели и креативные принципы физического мира. Что Филон имеет в виду, видно из следующего пассажа из *Opif. 20*:

«Как город, задуманный в разуме архитектора, не находится нигде во внешнем мире, но запечатлен в душе автора наподобие печати, точно так же, и даже в большей мере, и космос, состоящий из идей, не расположен ни в каком ином месте, кроме божественного Разума (*theios logos*), который и является автором физического мира».

Концепция, которая заслуживает в этой связи особого интереса, — это представление о том, что Логос является резцом (*tomeus*). Не ясно, откуда позаимствовал (и позаимствовал ли) Филон этот образ, однако он драматизирует и на логическом, и на космологическом уровне представление о Логосе как садовнике, который с помощью своего резца оформляет изначальную бесформенную субстанцию, из которой состоит мир. С невероятными подробностями этот образ развивается в трактате *Кто является наследником божественного?* (*Heres 133–236*).² Филон опирается здесь на следующий пассаж: «Он взял всех их, рассек их пополам и положил одну часть

¹ Логос или Нус отождествляется и со стоической пневмой, см., например, *Fug. 133*, где он описывается как «горячая и огненная пневма».

² Этот сюжет рассматривается Э. Гудинафом в специальной статье: Goodenough Erwin R. *A Neo-Pythagorean source in Philo Judaeus* // *Yale Classical Studies* 3, p. 115 ff. — *Прим. пер.*

против другой» (*Быт.* 15: 10). То, что здесь делает Логос, напоминает скорее не аристотелевский анализ, но диэресис Древней академии, разделение надвое на манер, описываемый в *Софисте* или у Спевсиппа, а также подобно тому, как это описывается в пифагорейских источниках (каковым может быть, например, трактат псевдо-Архита *О противоположностях*). Логос ответствен не только за арифметическое равенство, но также и за геометрическую пропорциональность (152 сл.). Он уподобляется числу семь и занимает центральное место в универсуме наподобие Солнца (221–223). Весь этот пассаж очень значим для правильного понимания учения Филона о Логосе, однако его источники, как я уже отмечал, не всегда ясны.

Другим доминирующим концептом является представление о том, что Логос — это инструмент (*organon*) Бога, используемый им для творения мира. Мы уже встречались ранее с этой идеей в связи с «метафизикой препозиций» (раздел В этой главы), где о Логосе говорится как о «том, благодаря кому» (*di' hou*), однако тексты Филона свидетельствуют о дальнейшем развитии этого представления. Например, в *Leg. All.* III 96, этимологизируя имя Безалель как «тень Бога», Филон говорит:

«Безалель означает, следовательно, “тень Бога”; однако тенью Бога является Логос, который он использовал как инструмент в процессе построения мира».

Далее Филон развивает представление о Логосе как образе (*eikon*) Бога, который является его архетипом (парадигмой). Все остальные вещи, в свою очередь, являются образами Логоса, и он сам выступает для них в качестве архетипа. Важно отметить, что термин, переведенный выше как *использовал* (*proschresthai*), впоследствии употребляется также и Нумением для описания процесса «использования» низшего Бога высшим.

В *Cher.* 125 sq., снова подробно останавливаясь на «метафизике препозиций», Филон описывает Логос как *di' hou* и *organon* Бога.

Все вышеизложенное представляет собой вполне ортодоксальную среднеплатоническую доктрину. Разумеется, существуют некоторые элементы, происхождение которых мы не можем определить столь же уверенно.

III. Силы. Описание божественных логосов как сил (*dynameis*) Бога не обязательно считать неплатоническим элементом. В платоновском *Кратиле* (405а), например, говорится о силах Бога, в данном случае Аполлона. *Dynamis*, понятая в смысле потенциальности, которая предшествует актуальности (*energeia*), — это аристотелевская концепция, которая, однако, с легкостью могла быть адаптирована средними платониками. Идеи называются силами в

псевдо-аристотелевом трактате *О мире*, в котором также доминируют пифагорейские элементы.¹ Далее, в 398а мы встречаем упоминание о силах Бога, которые проникают весь универсум, поскольку самому Богу, как царю, не подобает вдаваться во все детали управляемого им царства.² Заслуживает в этой связи упоминание и любимое Филоном сравнение этого царя с царем Персии, его слугами (*doryphoroi*) и шпионами (e. g. *Leg. All.* III 115; *Spec. Leg.* I 45, etc.).

Сила, о которой говорится в трактате *О мире*, является некой уникальной сущностью, аналогичной Логосу, у Филона же мы находим более развитую систему. Я ограничусь здесь разбором двух основных сил как наиболее важных. Именно в их отношении пифагорейское влияние наиболее очевидно.

В качестве высших манифестаций Бога у Филона выступают две силы, которые он называет Благость (*agathotes*) и Власть (*exousia*). С помощью первой из них Бог творит мир, поэтому она называется творческой силой (*poietike dynamis*), с помощью второй он управляет своим творением, поэтому она называется царской силой (*basilike dynamis*).

Два херувима с пылающими мечами, которые охраняют Рай (*Cher.* 27 sq.), означают, по толкованию Филона, эти силы, а меч между ними — Логос. Отношение между Логосом и двумя силами из этого пассажа не вполне ясно, однако из QE II 68 следует, что Логос выше этих сил. Они отделены от него «как от первоисточника». Однако пассаж, который я хочу привести здесь, происходит из трактата *Об Аврааме* (120 сл.), где истолковывается смысл библейской истории (*Быт.* 18) о трех странниках, посетивших Авраама в его жилище. Только что Филон объяснил, что Высшее Божество в ясном свете откровения является как Единое, однако иногда оно покрывается тенью, в результате чего видится как Триада. Далее говорится:

«Однако не следует думать, что о тенях можно говорит так, как если бы это был Бог. Так говорить значит сознательно путать понятия, мешая ясному видению того, что мы хотим сказать, поскольку истина состоит как раз в обратном. Итак, ближе к истине будет тот,

¹ Окелл Лукан, который, напротив, испытал влияние перипатетической традиции, говорит о силах материальных вещей как о нематериальных логосах (II 7); причем мир означает здесь скорее потенциальность, нежели силы. В пифагорейских кругах такое математическое предствление о силе, должно быть, присутствовало всегда.

² В *Migr.* 182 Филон говорит нечто подобное, замечая, что о самом Боге (*to on*) не следует говорить как о сущем в мире, где присутствуют только его силы, называемые в этом месте «благами» (*agathotes*).

кто признает, что центральное место в мире занимает Бог, о котором Писание говорит как о существе (ho on), а по сторонам от него находятся старейшие (presbytatai) и ближайшие к нему по достоинству силы — творческая и царская. Причем первая называется Богом (theos), как творец и оформитель космоса, а вторая — Господом (kyrios), поскольку является воплощением фундаментального права творца направлять и контролировать то, что он произвел».

Мы видим, что термин *Сущий* является более общим, нежели Бог, однако Филона вполне устраивает и этот последний. отождествление термина Бог с творческой силой базируется на расхожей этимологии слова theos (как будто оно происходит из корня the- в смысле *власть*). Термин Kyrios, нередко напрямую связанный с Яхве в *Септуагинте*, более очевиден и не нуждается в объяснениях.

Мы видим, что Филон склонен к крайнему трансцендентализму, поскольку Бог для него оказывается превыше всех атрибутов и функций. Убедиться в том, что тенденция эта объясняется пифагорейским влиянием, можно на основании аналогичных высказываний Нумения, а также из собственных слов Филона, которые следуют далее в том же тексте:

«Итак, Сущий, занимающий центральное положение, обслуживаемый (dogyphoroumenos) его Силами, видится разуму, способному созерцать, иногда как Единый, иногда как Триада. Как Единый он видится особо чистому разуму, который в своем восхождении преодолевает не только множественность (plethe) чисел, но и Двоицу, стоящую ближе всего к Монаде, и устремляется к совершенной форме, свободной от всякого смешения и сложности, самодостаточной настолько, что она уже ни в чем дополнительном не нуждается. Триаду же видит ум, который еще не удостоился посвящения в высшие мистерии и является пока еще только служителем меньшего культа и поэтому еще не в силах воспринимать Сущее само по себе, вне зависимости от чего-либо, постигая его лишь через его действия, как творческое или правящее начала. В этом состоит, как сказано, «второе плавание» (deuteros plous — *Федон* 99d)».

Кроме пифагорейского, здесь можно усмотреть и стоическое влияние, не вполне ясно, непосредственное или же опосредованное средним платонизмом. Разумеется, стойки используют термин *силы* для описания атрибутов Высшего Божества. Диоген Лаэртский (VII 147) сообщает нам следующее:

«Оно [т. е. Высшее Божество] является творцом мира и отцом всего сущего, само по себе и в качестве той его части, которая все проникает [т. е. Логос] и которая именуется поэтому различными именами, по числу его конкретных сил».

Далее Диоген перечисляет этимологии Божеств Олимпийского пантеона, которые являются аспектами этого всепроникающего Логоса. Имеются и другие свидетельства, рассмотрение которых выходит за рамки данного исследования. Стоический мифограф Корнит, например, аллегорически объясняя смысл двух мифических фигур — Справедливости (Dike) и Граций (Charites), — говорит, что Справедливость является той силой Бога, которая привносит порядок в человеческие дела и препятствует несправедливым отношениям между ними, Грации же являются источниками благодати и добрых дел, которые достаются людям от Божества. Несомненно, Филон знаком с таким типом стоического аллегоризирования, идея которого восходит к Хрисиппу, и нередко прибегает к нему в своем истолковании смысла той или иной силы Бога. Грации, например, отождествляются с Жалостью Бога (Post. Caini 32, QE II 61), а Дике часто представляется как его судебный заседатель (paredros — Spec. Leg. IV 201) и спутница (opatos — Conf. Ling. 118).

Сказанное до некоторой степени (разумеется, не в полном объеме) проясняет ту роль, которую играют две верховные Силы в метафизике Филона. Вполне вероятно, что эта концепция является личным вкладом Филона. Я вернусь к этому вопросу несколько позже, после выяснения роли Софии.

IV. Женский творческий принцип: София. Пассаж из De Abrahamo, приведенный выше, заканчивается хорошо известной платонической схемой. Мы видим здесь по сути дела ту же систему, которая описывается как пифагорейская Александром Полигистором (см. выше). Здесь также говорится о Монаде, которой сопутствует Диада, уступающая ей по рангу. Диада идентифицируется в контексте высказывания с двумя высшими Силами, однако и самой «неопределенной Двоице» также находится место в системе Филона. Иногда она отождествляется с материей (Spec. Leg. III 180, Somn. II 70), но чаще, что особенно важно, именуется Справедливостью (Dike) или Премудростью (Sophia).

Фигура Дике, сидящей рядом с Зевсом как его судебный заседатель (paredros), и фигура Софии, сидящей одесную ветхозаветного Яхве, смешались в представлении Филона в один женской жизненный принцип, подобный тому, какой встретится нам позже у Плуларха и еще раз в неоплатонизме. Разумеется, чаще всего этот принцип отождествляется с Логосом, однако есть несколько мест, где он получает независимое существование. В Fug. 109, например, мы встречаем Логос, описываемый как сын Бога, и Софию как принцип, «посредством которого мир был рожден». Использование термина «посредством» означает, что София мыслится здесь как действующий,

а не материальный принцип, однако ее присутствие интересно уже само по себе. В Det. 115–116 она обозначается посредством эпитетов материи из платоновского *Тимея* как «восприемница» и «кормилица» и описывается как «мать всех вещей в мире, которая предлагает всем вновь рожденным существам пищу из своей груди». Здесь София выглядит почти как Мать Земля, оставаясь, правда, трансцендентным принципом. Филон часто попадает в путы своей же риторики. Логос здесь оказывается также ее отпрыском, обозначаемым как Манна, которую, базируясь на мнимой этимологии слова, он отождествляет с высшим стоическим принципом «нечто» (ti).

В целом можно сказать, что Филон признает в своей системе наличие некоего женского жизненного принципа, роль которого состоит в том, чтобы содействовать Богу в процессе творения и управления миром, причем иногда этот принцип выполняет роль матери всего сущего (см. т. ж. Евр. 30). Это представление противоречиво, что является указателем того, что Филон, вероятно, сам не знал, что делать с этим.¹ Однако если это так, то для наших целей это свидетельство Филона особенно важно, поскольку отчетливо указывает на то обстоятельство, что такое учение о Софии ко времени Филона уже являлось устоявшимся представлением в современном ему платонизирующем пифагореизме. Мы еще будем иметь возможность оценить важность этих представлений, когда дойдем до Плутарха и увидим, что в таких, например, пассажах, как Евр. 30–31, София весьма напоминает Изиду из трактата Плутарха *Об Изиде и Озирисе*.

V. Остальные силы. Логос, который происходит от Бога и Софии (Fug. 109), порождает, в свою очередь, две высшие Силы (Cher. 27 sq.; QE II 68), являющие себя в качестве Диады. В Agr. 51 Филон именуется Логос «первороденным сыном» Бога, который им назначен управляющим (hуpαρχος) миром. Вероятно, он оказывается здесь, как и в некоторых иных местах, в плену своего же образа Верховного Царя. Кроме двух высших Сил, Филон упоминает и другие силы Бога, причем таким образом, что они становятся неотличимыми от отдельных Идей. Так, Логос оказывается, волею Бога, исполненным всевозможных нематериальных сил (Somn. I 62) и выступает в качестве возникшего всех остальных сил, что выглядит как творческое развитие мифа платоновского *Федра*. В Fug. 94 sq., стремясь аллего-

¹ Сара, например, которая обычно означает Добродетель, в Leg. All. II 82 называется «правлящей Софией», а в Евр. 61 удостоивается эпитета Афины («лишенная матери» — ameter) и «поднимается надо всем материальным миром, освещается радостью соседства с Богом». Тот же самый эпитет «лишенный матери» в Orif. 100 приписывается числу семь, которое означает Логос. Очевидно, не все у Филона в этом месте последовательно и ясно.

рически объяснить смысл городов-убежищ, Филон вводит пять сил Бога — Творческую, Правящую, Прощающую, Законодательную и Наказующую под общим управлением Логоса. Однако, возможно, что это всего лишь введенное *ad hoc* изобретение Филона. Две последние силы — это позитивная и негативная составляющие естественного закона стойков, «приказывающего делать то, что следует делать, и запрещающего то, чего делать не должно» (SVF III 314).

Примечательно, однако, что Ариман, высшее божество зороастрийской религии, также окружен пятью силами, и это обстоятельство может указывать на источник этого влияния. Пять же городов лишь подали Филону повод. Действительно, в QE II 68 мы находим примечательный пассаж, где взаимосвязь этих сил описывается иначе, без ссылки на города-убежища (предметом истолкования здесь служит Ковчег Завета из *Исх.* 25: 10 сл.), однако сил этих по-прежнему пять. Это место уже упоминалось ранее, однако оно заслуживает того, чтобы его привести здесь полностью, в качестве обзорного изложения теологии Филона:

«На первом месте стоит тот, кто превыше Единого, Монады и Начала. Затем идет Логос Сущего (*to on* или *ho on*), семенное начало всех вещей. Из божественного Логоса, как из источника, разделяются и выступают две Силы. Одна из них является Творческой силой, посредством которой Мастер (*technites*) устанавливает (*etheke*) и оформляет все вещи. Она называется Богом. Другая сила называется Царской, поскольку при ее посредстве Демиург управляет сотворенным миром. Она именуется Господом. Из этих двух сил произрастают остальные. Из Творческой силы берет начало сила прощающая, имя которой Благоедание, а из Царской силы происходит законодательная, которую называют Карающей. Под ними и за их пределами расположен Ковчег, который является символом умопостигаемого мира».

Ковчег, как здесь говорится, включает в себя все силы, Логос в том числе. И хотя он не является силой в собственном смысле этого слова, он образует пятую сущность умопостигаемого мира, расположенную ниже Логоса. Обращаю ваше внимание на это число пять. Очевидно, в описании всех этих сил уже проявляется та страсть к порождению многочисленной последовательности сущностей, которая дошла до невероятных пределов в гностических кругах столетием позже Филона. В *Fug.* 94 законодательная сила (*nomothetike*) делится надвое просто для того, чтобы получилась общая сумма пяти сил, последней из которых оказывается *kosmos noetos* как целое. Я настаиваю на предположении, что здесь Филон копирует персидскую модель, однако какова же цель, с которой вводятся остальные силы? Что нового добавляют они к первым двум, из которых происходят?

Следует признать, что в действительности сил оказывается *семь*, поскольку к общему числу добавляется сам Логос и высшее божество, «изрекающий» (*ho legon*) — что является, разумеется, логическим дополнением к термину Логос, однако едва ли подходящим термином для Бога, никак не подкрепленным традицией греческой философии. София полностью исключена из этого очерка, но только потому, что никак не вписывается в данный экзегесис. Однако если «изрекающий» оказывается «старше, чем Монада», мы можем отождествить эту Монаду с Логосом, а Диадю с Софией, которая окажется супругой Логоса в его процессе творения остальных Сил. Это допущение, однако, несколько противоречит тому, что мы видим в Fig. 109, если только не принять, что «Бог» здесь просто является Логосом в его трансцендентном аспекте, отпрыском которого окажется сам Логос, а София выступит в качестве Логоса, имманентно присутствующего в мире, что вполне возможно.

VI. Свободная воля и Провидение. Воззрения Филона на этот противоречивый предмет не выходят за рамки среднеплатонической теории, однако заслуживают изучения.¹ Как убежденный платоник, Филон должен был, отвергнув, с одной стороны, стоический детерминизм, суметь согласовать доктрину свободной воли с неизбежным Божественным промыслом — с другой. И хотя он не вполне преуспел в решении этой задачи, он выглядит ничем не хуже других средних платоников, о которых речь еще впереди.

В Deus 47–48, например, Филон выступает в пользу доктрины свободной воли:

«Только уму Отец, породивший его, решил предоставить привилегию быть свободным и, распустив путы необходимости (*ananke*), позволил двигаться свободно, предоставив ему столько свободной воли (*hekousion*), — которая является его наиболее важным владением, наиболее достойным его величия, — сколько он в силах был принять. Остальные живые существа, в душах которых ум, основа свободы, не нашел себе места, осуждены пребывать в путах, служа людям, как слуги своим господам. Человек, обладающий возможностью принимать спонтанные и самостоятельные решения и чьи действия по большей части определяются свободным выбором, справедливо осуждается за то, что он совершает с умыслом (*pronoia*), и прославляется, если он добровольно поступил правильно. Что касается других существ, например растений или животных, то они

¹ Я многое позаимствовал в этой связи из статьи: Winston David. *Freedom and Determination in Philo of Alexandria* // *Studia Philonica* 4 (1976).

не заслуживают похвалы, если приносят пользу и не осуждаются, если вредят, ибо их изменения и движения, приводящие к этим последствиям, не определяются свободным выбором или волеизъявлением. Только душа человека получила от Бога способность к свободному действию и в этом отношении особенно подобна ему, будучи таким образом освобожденной, насколько это возможно, от власти этой непреклонной и неумолимой госпожи, Необходимости, а следовательно, может быть справедливо осуждена за действия, которые бесчестят ее освободителя».

Этот пассаж утверждает свободную волю настолько, насколько это вообще возможно, однако смысл его выявляется только на фоне столь же бескомпромиссного убеждения Филона в абсолютности власти Божественного Провидения. Филон развивает, как мы видели, концепцию Логоса как силы, одновременно имманентной в каждом из нас и управляющей космосом в его целостности. Именно присутствие Логоса в нас порождает чувство совести, тем самым давая нам возможность отличать дурное от доброго (см. в этой связи замечательный пассаж в *Deus* 127–139).

В *Cher.* 128 Филон описывает человека как инструмент Божественного промысла:

«Мы являемся инструментами, через натяжение или ослабление струн которых осуществляются различные формы деятельности. И именно Мастер (*technites*), который все движет, ударяет по струнам нашего тела и души».

В этом месте Филон обсуждает смысл снов Иосифа, однако слова его обобщаются на все человеческие действия. Отметим музыкальную аналогию. Бог, посредством Логоса, играет на нас, как на струнном инструменте. Эта доктрина объясняет происхождение наших благих побуждений, однако она не объясняет происхождения нашей склонности ко злу. Оправдание свободной воли Филон доводит только до этого уровня.

Самое детальное описание роли Божественного промысла мы находим в первой книге трактата *О Провидении* (который сохранился только в армянском переводе). Здесь Филон, по сути, воспроизводит стандартный стоический трактат о Провидении (подобный, например, второй части *О природе богов* Цицерона), пытаясь согласовать его со своей платонической схемой. Независимое чтение этого трактата могло бы убедить читателя в том, что Филон был детерминистом.

Однако в действительности он не детерминист и не приверженец доктрины свободной воли. Он оказывается между этими двумя противоположными полюсами, и эта дилемма не столь уж редка. Она присуща, как мы увидим, всем платоникам его времени. Автономия свободной воли утверждается платониками для того, чтобы сохранить

основу для вынесения этических суждений. Настаивая на свободной воле, Филон заботится прежде всего о возможности осуждения или восхваления того или иного поступка. С другой стороны, все платоники стремятся сохранить доктрину Божественного промысла, без которой существует опасность впасть в эпикурейский атеизм, что ведет опять же к утрате объективного этического критерия. Ниже мы увидим, как Аттик осуждает перипатетиков за то, что те сводят Провидение на нет, хотя и утверждают его в теории, оказываясь, таким образом, даже хуже, чем эпикурейцы. Платоники оказываются пойманными в сети если не противоречия, то, по крайней мере, глубоких теоретических сложностей в согласовании свободной воли и детерминизма. Различные высказывания Филона на эту тему выглядят противоречиво, однако в любом случае эта противоречивость присуща не только ему, но и всем платоникам.

VII. Космология. (1) *Триадическое разделение мира*. В QG IV 8 (где, как и в Abg. 120 sq., говорится о *Быт. 18*) Филон растолковывает, почему Авраам приказал Саре взять три меры муки для приготовления лепешек для странников. Оказывается, дело в том, что весь универсум также состоит из трех частей (что является явным пифагорейским ходом) и восходит в конечном итоге к Ксенократу (fr. 5 Heintze). Именно благодаря последнему мы находим аналогичную триадическую схему и у Плутарха в его эссе *О лике на Луне* (хотя у Плутарха эта схема относится только к подлунному миру, в то время как во фрагменте Ксенократа речь идет и об умопостигаемом).

«В полном согласии с физикой (physikotatos) находится пассаж о трех мерах муки, ибо ведь все вещи измеряются тройственным образом как имеющие начало, середину и конец... Потому и Гомер говорит, что “все вещи делятся натрое” (*Илиада* XV 189). И пифагорейцы думают, что триада среди чисел и треугольник среди геометрических фигур являются основанием знания (gnosis) [или “возникновения” genesis] всех вещей. Первой мерой утверждён умопостигаемый мир. Второй мерой видимая сфера утверждена в пятом элементе (т. е. в эфире), состоящая из удивительной и божественной субстанции, неизменной и нерушимой, в отличие от того, что под ней. Третьей мерой определяется сотворение подлунного мира из четырех сил (dynameis), земли, воды, воздуха и огня, возникающих и уничтожимых».

Каждый из этих миров, говорит далее Филон, управляется приущей только ему особой причиной. Умопостигаемый мир имеет своей причиной «древнейшую из всех причин», то есть самого Бога, небесный или эфирный мир — творческую силу (poietike dynamis),

а подлунный мир роста и разрушения — царскую силу (*basilike dynamis*).

Такое распределение основных сил по уровням космоса является весьма примечательным разделением, нигде более в работах Филона не встречающимся. Иногда говорится, правда, что царская сила несколько ниже по своему достоинству, нежели креативная, однако различаются они скорее по их функции, нежели по значимости. Например, в *Fug. 97 sq.* различаются три ступени восхождения человека к Богу. Наиболее одаренные способны узреть Бога непосредственно, неким мистическим видением, остальные оказываются в силах увидеть его только как творческую причину, в силу их любви к Творцу этого мира, либо как царственную причину, которая открывается тем, кто знает свой долг и исполнен страха перед законом. Эта иерархия моральных достоинств человека в приведенном выше пассаже проецируется на космический план, причем царская сила оказывается самой низшей, касающейся только подлунного мира.

Идея о том, что наш мир непосредственно управляется некой силой, которая ниже, чем высший Бог, будучи понятой буквально, выглядит как зороастрийская или гностическая. Такая «царская сила» выглядит почти как Демиург Валентина (см. восьмую главу). Разумеется, и сам Платон в *Тимее* говорит о том, что оформление низшей части души было поручено Демиургом «младшим богам», и Филон принимает такое толкование в *Orif.* Промежуточная роль ангелов и демонов также признается некоторыми платониками, однако роль царской силы здесь несколько иная и сильно напоминает то, что Плутарх преподносит как доктрину своего учителя Аммония в своем эссе *О Е в Дельфах*. Аммоний говорит, что подлунный мир управляется «богом, или, скорее, демоном, который связан с разрушающейся и рождающейся природой» и поэтому именуется Гадес (Ад) или Плутон, в отличие от Бога, который управляет надлунным миром и именуется Аполлон.

Доктрина «демиурга подлунного мира» имеет длинную историю в позднейшем платонизме. В платонизме этот демиург не рассматривается как злой или злокозненный бог (хотя и прибегающий иногда к грубым «методам руководства»); и действительно, для Филона он является одним из аспектов высшего Бога, однако трудно избавиться от ощущения, что в этом месте мы встречаемся с примером адаптации платонического представления о демоне, управляющем подлунным миром, который видится либо как помощник, либо как соперник высшего Божества.

(2) *Элементы*. Один пассаж из *De plantatione* (1–8) интересен в связи с доктриной первоэлементов, а также представлением Филона

о мировой гармонии и доказательством невозможности существования пустоты. Примечательно, что в одном месте этого пассажа Филон признает существование пятого элемента Аристотеля, а в другом снова возвращается к традиционному представлению о четырех элементах. Возможно, Филону эти два подхода не кажутся противоречивыми, поскольку эфир ему представляется не как пятая субстанция, но как чистейшая форма огня.¹ Так считал, например, Апулей (*De Deo Socratis*, 8). Не будучи вполне удовлетворительным решением, такой подход одновременно сохраняет космос *Тимея*, состоящий из четырех элементов, и принимает представление о некоей субстанции, которая естественным путем вращается по кругу, не возникая и не погибая. Он также примиряет Аристотеля и стоиков. Как бы там ни было, Филон вписывает именно такие представления в свою аллегория Бога как Садовника:

«Бог, создатель всего, является величайшим из садовников, наиболее совершенным в этом искусстве; а мир представляет собой большое насаждение, состоящее из мириад отдельных растений [обратим внимание на это творческое истолкование *Тимея* 31а. — Дж. Д.], которые произрастают от одного саженца. Ибо когда мировой зодчий (*kosmoplastes*), обнаружив все это в запустении, начал придавать всему форму, из общей смеси выделяя отдельные части (ср. *Тимей* 30а), он землю и воду поместил у корней в центре, деревья, то есть воздух и огонь, он распространил от центра в срединную часть (*metarsious*), и, очертив сферу эфира, он прочно закрепил ее и положил границей (*horos*) и охраной всего, что находится внутри».

Затем он этимологически «выводит» *ouranos* из *horos*.

Все это представляет собой ту картину триадического мира, которая, как только что говорилось, восходит скорее к Ксенократу, нежели к Аристотелю. Различаются три уровня — земля, небо и срединная часть, которую Ахилл (*Comm. In Arat.* 32) определяет как «область между эфиром и землей». (Мы ранее уже отмечали зависимость Ахилла от Евдора.)

Далее Филон приводит аргументы, доказывающие невозможность существования пустоты (*κενον*), говоря уже только о четырех элементах, в большем соответствии с *Тимеем*.

¹ Пятый элемент несомненно принимается как независимая субстанция в QG IV 8, о которой учат «другие» (то есть перипатетики, Her. 283; QE II 73). В QG III 3 он говорит, что пять животных (*Быт.* 15: 9) символизируют пять элементов, однако высшими двумя оказываются далее субстанции планет и неподвижных звезд. В Heres 152–153 принимается концепция четырех элементов, согласно учению тех, кто «исследовал природу внимательным образом».

«Не может быть такого, чтобы какое-либо тело осталось вовне и двигалось во внешнем хаосе, поскольку Бог расположил и упорядочил всю материю, где бы она ни находилась. Ведь естественно предположить, что величайший мастер полностью оформил величайшее из творений, которое не было бы таковым, если бы не состояло из совершенно оформленных частей (ср. Тим. 32с-d). Следовательно, вся земля, вся вода, весь воздух и весь огонь были израсходованы без остатка».

Здесь эфир более не упоминается, как и в аналогичном пассаже в Det. 154, где также прослеживается влияние *Тимея*. Остается предположить, что либо Филон бездумно совмещает две альтернативные теории, либо полагает, что эфир вполне вписывается в традиционную схему из четырех элементов. В последнем случае его воззрение согласуется с аналогичными представлениями поздних платоников, таких как Апулей или Альбин, которые считали, что эфир, в стоическом смысле, является чистейшим огнем, но одновременно, в аристотелевском смысле, естественным образом движется по кругу и является веществом для звезд. В *Vita Mos.* II 48 Филон говорит об аналогичном разделении между небесным и обычным огнем. Строго говоря, два эти воззрения несовместимы, однако платоники вполне допускали такое смешение.

VIII. Демоны и ангелы. Между Богом и человеком и в подчинении у Логоса, который поэтому называется «архангелом» или главой ангелов (*Heres* 205; *Somn.* I 157), находится множество промежуточных сущностей. Описывая их, Филон постоянно обращается к Писанию, однако форма изложения по-прежнему остается платонической.

Прежде всего, к нашему удивлению, мы встречаем «младших богов» *Тимея* (41а), которые ко времени Филона однозначно отождествлялись с планетарными духами. «Младшие боги» нужны Филону для разрешения апории (типичного экзегетического приема), которая возникает в связи с *Быт.* 1: 26, где сказано: «Создадим человека по образу нашему и подобию». «Почему, — спрашивает Филон, — здесь Бог употребляет множественное число? Может, он нуждается в помощниках, к которым и обращается?» (*Orif.* 72). «Возможно ли, чтобы он, будучи причиной для всего остального, сам в ком-нибудь нуждался?» В точности об этом знает один лишь Бог, замечает далее Филон, однако предлагает решение, которое может показаться удовлетворительным (см. *Тим.* 39с-d). Решение перекликается с идеей, высказанной Платоном в *Тимее* 41d. Оказывается, Бог не желает в одиночку творить такое бытие, которое способно как на добро, так и на зло, каковым является человек, поскольку он не желает нести ответственности за создание зла.

«Итак, мы понимаем, почему только в случае сотворения человека, по словам Моисея, Бог говорит *сотворим*, что указывает на привлечение им для этого дела помощников. Только в конце, когда человек прямо встает на ноги и когда его мысли и дела становятся безгрешными, Бог Вседержитель признает его как свое творение, в то время как его помощники несут всю ответственность за мысли и поступки противоположного типа людей» (Opif. 75).

Помощники не отождествляются в этом месте с планетарными богами, однако в Opif. 46 Филон говорит о божественных «отпрысках на небесах, которым он дал силы, но не независимость», что решает проблему.¹ Филон осуждает поклонение небесным светилам, обвиняя «халдеев» в идолопоклонстве (e. g. Migr. 178–179), поскольку они всего лишь слуги и творения истинного Бога. Однако они являются «живыми существами, наделенными разумом, точнее, каждое из них является умом, вполне совершенным и не подверженным злу» (Opif. 73).

Кроме планетарных богов существует и целый легион чистых душ, обитающих в воздухе, которые называются демонами или ангелами. Наиболее подробно об этом говорится в трактате *О гигантах*, где приводится, в частности, типичный платонический аргумент в пользу существования демонов (Gig. 6–9). Именно они, а не птицы, являются подлинными обитателями воздуха, поскольку каждый элемент должен быть населен некими, только ему присущими существами, и даже в огне обитают так называемые *pyrogona*, огнеродные сущности (см. Arist., *HA*, V 19; Апулей, ниже).

«Так и оставшийся элемент, огонь, должен быть населен живыми существами, которые остаются для нас невидимыми, но ведь и воздух также невидим, и все же, несмотря на то, что наши чувства не способны видеть формы этих душ, нет никаких оснований сомневаться в возможности их существования. Воздушные души не доступны нашим чувствам, однако они могут быть постигнуты разумом, поскольку подобное должно быть доступно подобному (8–9)... Некоторые души воплотились в тела, некоторые же не предназначены для того, чтобы каким-либо образом сочетаться с землей. Они посвящены и предназначены для услужения Отцу и Создателю, который использует их как вестников и помощников, задача которых — заботиться о смертных людях (12)».

Итак, демоны, ангелы и души — это разные термины для обозначения одного и того же класса существ (Ibid., 16). Со ссылкой на

¹ В Fug. 69 тоже говорится о том, что Бог обращается к силам. Это так же указывает на то, какое место в общей иерархии Филон отводит планетам.

Пир (202е) он называет ангелов посланниками от Бога к людям, и наоборот. О том же говорится и в *Somn.* I 134–135; 141–142.

Филон говорит и о злых ангелах, или демонах (17–18). Из QEI 23 видно, что они созданы Богом для того, чтобы исполнять наказания, а также (как и помощники из *Orif.*) для того, чтобы нести ответственность за все зло вместо Бога. Не вполне ясно, как это предположение согласуется с остальной метафизической схемой. Несколько далее в этом же трактате мы встречаем примечательный, почти гностический (ср. *Corp. Herm.*, IX 3), пассаж, который может быть, хотя и отдаленно, соотнесен с *Законами* (X 896е):

«В каждую душу при его рождении помещаются две силы, одна позитивная, а другая — деструктивная. Если позитивная побеждает и доминирует, ей противоположная слаба и почти незаметна. Но если эта последняя набирается сил, немного остается на долю первой. Эти силы участвовали и в создании мира. Люди дают им различные имена, одну называя сильной и благой, а противоположную ей — беспредельной и деструктивной».

Эти две «силы» едва ли можно отождествить с двумя главными силами Бога, хотя сказанное здесь и согласуется с QG IV 8 (см. выше). Эпитет деструктивной силы «беспредельная» (*apeiros*) напоминает нам пифагорейскую неопределенную Диаду. Этот злой принцип похож также и на персидского Аримана, и на злую душу десятой книги *Законов*. Этот пассаж из *Вопросов к Книге Исхода* вместе с рассмотренным ранее местом из *Вопросов к Книге Бытия*, о котором говорилось ранее, показывает такие дуалистические элементы в доктрине Филона, которые в других его сочинениях, что примечательно, не встречаются и сильно напоминают то, что мы впоследствии увидим у Плутарха.¹ Если бы мы были уверены в том, в какой последовательности Филон писал свои работы, мы могли бы сделать более обоснованные выводы относительно эволюции дуалистических симпатий Филона.

Итак, мы видим, что ангелология (или демонология) Филона по сути своей является среднеплатонической. Иногда ангелы отождествляются с логосами (*Leg. All.* III 177), однако, как правило, они являются чистыми душами. (Ср. например: «Ангелы — это армия (*stratos*) Бога, бестелесные и чистые души» (*Sacr.* 5), и далее, как это часто встречается у Филона, упоминается миф из *Федра*.) Ср. также *Somn.* I 133, где описание ангелов и посланников переплетается

¹ Это представление о двух противоположных силах в душе имеет параллели и в постбиблейской иудейской литературе. См.: *Test. XII Patr. Ass.* I; 6; *Jud.* 20, а также Кумранские тексты I QS 3, 13; 4, 15. Я позаимствовал эти наблюдения у проф. А. Диле (A. Dihle).

с образами Лестницы Иакова и *Пира* (202e). Подробнее о среднеплатонической демонологии см. гл. 4 (D. 2. i), гл 5 (C. 3. iii).

IX. Психология. (1) *Части души.* Филон придерживается стандартного деления души на рациональную и иррациональную части (Leg. All. II 6; Spec. Leg. I 333). Рациональная часть отождествляется с умом или *hegemonikon*, стоической «правлящей частью», а иррациональная с чувственной. Как и у Антиоха, это разделение сосуществует у него с тройственным делением души на разумную, животворящую и страстную части *Государства* Платона (cf. Spec. Leg. IV 92, где влияние Rep. IV весьма ощутимо, будучи усиленным мифом *Федра* и *Тим.* 69c; см. т. ж. Heres. 225). Он пользуется также и стоическим делением души на *hegemonikon* и семь физических способностей, то есть пять чувств, способность речи и репродуктивная способность (e. g. Orif. 117, где говорится о гебдомате и заодно рассказывается об этом семеричном разделении). В QG II 59 он вводит еще одно разделение, скорее перипатетическое, нежели платоническое, различая питающую (*threptikon*), чувственно воспринимающую (*aisthetikon*) и разумную (*logikon*) части души.

В этой связи заслуживает упоминания пассаж из QG IV 117. Здесь сравниваются части речи, гласные, полугласные и согласные и три части человека — разум, чувства и тело, что выглядит как продолжение стоической аналогии между логикой (которая включает в себя грамматику) и физикой.

Разум подобен гласным, чувства — полугласным, а тело — согласным. Тело не может звучать (то есть действовать) без ума и чувств, равным образом душа без разума произносит только лишь нечленораздельные звуки, то есть никакое суждение не может опираться только лишь на чувства. Только когда «разум распространяется и запечатлевается» в чувствах, возникает разумное восприятие и речь. Напротив, ум может действовать самостоятельно, подобно тому, как с помощью одних гласных можно произнести разумные звуки, и он может выступать в роли «хоревга» для чувств, управляя их действиями. Здесь мы встречается со строгим различием между умом и чувствами, характерным для платонизма и аристотелизма, и творческой переработкой стоической терминологии.

И тем не менее не следует рассматривать все это как хаотический эклектизм (как я уже имел случай это заметить в связи с Антиохом). Все эти конструкции являются, по Филону, удачными делениями, помогающими прояснить истину, которая гласит, что душа делится на разумную и неразумную части. Желание (*thymos*) и страсть (*erithymia*), вместе взятые, противоположны разуму, и базовой аллегорией для Филона в этой связи является аллегория Адама как разума и Евы как чувств или неразумной души (Leg. All. II 24; Cher.

58–60), только соединение которых образует цельное и разумное человеческое существо, способное действовать. Эта конструкция также имеет пифагорейские корни, что подтверждается аналогией с одним местом из трактата «Калликратид» *О счастье в доме* (который сохранен Стобеем; см. Thesleff, p. 103). Здесь *logismos* сравнивается с хозяином дома, *epithymia* — с его женой, а *thymos* — с их сыном, который иногда подчиняется своему отцу, а иногда — матери. Разумеется, автор этого трактата принимает трехчастное деление души, и время его написания неизвестно, однако он все же является хорошей иллюстрацией того, как все это представлялось в неопифагорейских кругах.

Более сложной проблемой является вычленение Филоном *двух* душ, хотя и в этом случае противоречие только кажущееся. Это различие возникает в связи с некоторыми библейскими пассажами, такими как *Быт.* 9: 4, *Лев.* 17: 11 и 14, *Втор.* 12: 23, где говорится, например, что «кровь есть жизнь». Как платоник, Филон не может принять это в буквальном смысле. Разумная душа должна быть бес-телесной сущностью, следовательно, Моисей говорит здесь о низшей душе, неразумной. А значит, субстанция этой низшей души есть кровь, равно как субстанцией высшей души является пневма. В QG II 59 (истолковывая *Быт.* 9: 4) мы имеем именно такое различие между разумной частью (*meros*) души, состоящей из божественной пневмы, и растительной и чувственной частью, субстанция которой кровь. Говорится даже о различии между артериями и венами, причем в первых течет по преимуществу пневма, то есть вещество рациональной души, а во вторых — в основном кровь, что указывает на присутствие там неразумной части (заметим, что это было весьма распространенное медицинское воззрение; см. Авл Геллий, NA XVII 10). В Det. 82–83 мы встречаемся с двумя силами, или способностями, души, жизненной (*zotike*), или жизненным принципом, и разумной, которые также выглядят как отдельные сущности. Жизненный принцип смертен. В Fug. 67 именно он рассматривается как та часть души, которую по поручению Бога создали его помощники и который, по аналогии с *Тимеем* (41e), называется «смертной частью». Истинный человек отождествляется с чистым умом, создателем которого является сам Бог.

Представление о двойном творении человека, которое Филон извлекает из двойного описания в книге *Бытия* (1: 26; 2: 7), распространено и среди неофициального среднего платонизма. В *Герметическом корпусе*, например (Poemandres, 12–15), подробно описывается, как сначала Бог создал истинного человека, чисто интеллектуальную сущность, а затем обычного человека. Филон так описывает это в Orif. 134, комментируя *Быт.* 2:7:

«Он показывает, что имеется большое различие между Человеком, созданным ранее “по образу и подобию Бога”, и тем, о котором говорится сейчас. Тот, кто слеплен сейчас, воспринимается чувствами, вещественен, состоит из души и тела, является мужчиной или женщиной и смертен по природе. Созданный же “по образу”, напротив, является идеей или родом, или печатью (*sphragis*), интеллигибельной, нематериальной, бесполой и неуничтожимой по природе».

Этот «истинный человек» является интеллектом и трансцендентным архетипом умопостигаемого мира. В герметической литературе такой человек (Антропос) персонализируется и мифологизируется.

Представление о двух душах встречается позже у Нумения, как нам это предстоит увидеть. Порфирий (ар. *Stob.*, I 350, 25 = *Num.*, fr. 44 *Des Places*) уверенно приписывает Нумению представление о том, что в нас сосуществует две различных души — разумная и неразумная. Мы еще вернемся к истории этой идеи, отметив сейчас, что Филон несомненно придерживается такого воззрения и истоки его он видит в Библии.

(2) *Бессмертие души*. Как мы видели, неразумная душа (или неразумная часть души, как Филон предпочел бы сказать) является смертной и разрушается со смертью живого организма. Что же касается разумной души, то Филон несомненно верит в ее бессмертие, противореча в этом стойкам (см. например, QG III 11, где истолковывается место из *Быт.* 15: 15: «И ты отойдешь к отцам твоим в мире, будучи погребен в старости доброй»):

«Это ясно указывает на неразрушимость души, которая покидает свое жилище в смертном теле и возвращается в свое родное обиталище (*metropolis*), которое она изначально покинула, чтобы оказаться здесь. Ибо что могут означать слова, обращенные к умирающему: “Ты отправишься к своим отцам”, как не указание на другую жизнь без тела, которой будет жить душа праведного человека».

Отметим, во-первых, что здесь признается предсуществование души, как и положено в пифагорейско-платонической доктрине, и во-вторых, говорится, что только души праведных людей обретают бессмертие, что, как мы уже отмечали, восходит к Хрисиппу. Разумеется, по Хрисиппу, души праведников существуют в мире до великого пожара (*ekpyrosis*), в нашем же случае об этом ничего не говорится.

Далее Филон критикует тех, кто считает, что «отцы» здесь означает «первоэлементы космоса». Кто придерживался такого, явно стоического воззрения, не ясно. Либо среди иудейских толкователей Ветхого Завета были такие, которые принимали стоицизм вме-

сте со стоической аллегорической техникой, либо Филон сам сочинил такое толкование для того, чтобы опровергнуть его. Как бы там ни было, он решительно опровергает стоический подход.

Но даже если стоики отвергнуты, не очень понятно, какая участь, по Филону, ожидает душу обычного человека (стоическое *phaulos*, «неважный, незначительный»)? Из QG I 16 можно заключить, что такие души не получают права на бессмертие:

«Смерть достойных людей (*sproudaioi*) знаменует начало новой жизни. Ибо жизнь двояка: одна в смертном теле, другая же — бестелесна и нерушима. Злой же человек “умирает смертью” (*Быт.* 2: 17) даже и тогда, когда он еще дышит, не будучи погребенным, как будто он еще при жизни растратил в себе все искры истинной жизни, которые есть совершенства характера. Честный и достойный человек, напротив, не “умирает смертью”, но, после долгих лет земной жизни, уходит в вечность, таким образом рождаясь для новой жизни».

Отсюда можно *a fortiori* заключить, что злой человек после своей смерти гибнет безвозвратно, что вполне согласуется и с отдельными платоническими воззрениями времен Филона.

Наконец, мы встречаем у Филона идею, популярную в позднем платонизме, что этот мир в действительности является Гадесом (Адом), о котором говорят поэты. В *Heres* 45, например, он говорит об обычных людях как о «мучающихся в пещерах Ада», и далее (78) как о «причастных к вещам на земной манер и воспитанных на адских вещах» (ср. т. ж. *Somn.* I 151; II 133). Очевидно, эта идея восходит к стоическим аллегориям Гомера и греческой мифологии в целом. Согласно Нумению (*fr.* 32, 34, 35 *Des Places*), секретное учение Пифагора состоит в том, что вся область между Землей и Млечным Путем является Адом и обиталищем душ.

d) Логика

I. Теория категорий. Естественно предположить, что логическая терминология Филона представляет собой смесь стоической и перипатетической составляющих, и исследование показывает, что это действительно так. Филон располагает категории в том же порядке, что и Евдор, который говорит, что это истинный пифагорейский порядок: сущность—качество—количество. Пассаж, в котором это говорится (*Des.* 30 sq.), заслуживает более детального рассмотрения. Прежде всего о категориях говорится как о свойствах природы. Таким образом дается однозначный ответ на сомнение Аристотеля о том, являются ли эти категории категориями речи или действительности. При этом отрицается их причастность умопостигаемому миру. Далее говорится следующее:

«Нет ничего такого, что не было бы причастно этим категориям. Я имею сущность, поскольку заимствую все самое существенное, делающее меня тем, что я есть, от каждого элемента, из которого этот мир создан, от земли, воды, воздуха, огня».

Мы видим, что аристотелевская концепция *ousia* наполняется стоическим смыслом (е. г. SVF I 87), где *ousia* является эквивалентом материи (*hyle*). Филон не замечает этой несообразности и продолжает:

«Я имею качество постольку, поскольку я человек, и количество, поскольку определенного размера. Я становлюсь “относительным”, если некто оказывается слева от меня или справа, я активен, когда я натираю кого-либо или брею, и пассивен, когда меня натирают или бреют. Я “в определенном состоянии” (*echein*), когда ношу одежду или оружие, и я “в определенном положении” (*keisthai*), когда просто сижу или лежу, и разумеется, я нахожусь во времени и в определенном месте, поскольку ничто не может существовать без этих условий».

Интересно, что, используя Аристотелев пример, «человек», в отношении качества он снова думает скорее о «качественной субстанции» стойков (SVF II 380). Далее, он использует брить — быть бритым (*keirein/keireisthai*) вместо Аристотелева примера палить — быть опаляемым (*kaiein/kaiesthai*). На первый взгляд в этом нет особого смысла, однако если обратиться к другому пассажу из *Cher.* 79, то особенности глагола *keirein* и его полезность становятся очевидны. *Keirein* (как, разумеется, и многие другие глаголы) может быть использован в медиальном и пассивном залогах так, что можно сделать различие между пассивным (быть бритым) и рефлексивным (бриться) значениями. Такое различие может также иметь среднесточическое происхождение, ибо Диоген Лаэртский приписывает Аполлодору Афинскому (ок. 140 до н. э.) такое суждение (DL VII 63 = SVF II 183):

«Рефлексивными предикатами являются те из пассивных, которые, будучи пассивными по форме, тем не менее используются для обозначения активного действия, как, например, “он бреется” (*keiretai*), поскольку здесь сам агент вовлечен в сферу деятельности».

Вполне возможно, что Филон использует оригинальный пример, однако в рамках стоической теории. Некто может действовать по своей воле (желать, чтобы его волосы были пострижены) или же помимо своей воли (как овца, которая не хочет, чтобы ее стригли). Однако это всего лишь альтернативная иллюстрация к примеру Зенона о маленькой собаке, привязанной к повозке (SVF II 975).

Возможно, читателю все это покажется незначительным, однако только таким путем можно проследить различные влияния на

философские воззрения Филона. В этом деле даже употребление того или иного глагола может кое-что сказать.

Расположение категорий «где» и «когда» и замена их на место и время более существенны. Аристотель, как мы помним, в *Cat.* 4b 24 не выделяет место и время отдельно и помещает их в разделе о категории «качество», однако «где» и «когда» представляются им как отдельные категории и в *Категориях*, и в *Топике* I 9. Эти категории Филон помещает в свой список, говоря, что без них обойтись невозможно. Следовательно, они скорее выделяются, нежели принижаются.

Здесь, как и в случае с Евдором, уместно вспомнить о трактате псевдо-Архита. Филон помещает категории в порядке, согласном с этим трактатом, в то время как Евдор, как мы помним, помещает категории времени и места после категории количества. То обстоятельство, что Филон не следует схеме Евдора в точности (хотя он и признает логический приоритет категорий времени и места), показывает еще раз, что слишком сблизать этих двух авторов было бы поспешным заключением. Очевидно, что в этом случае, как и в случае с триадическим разделением этики, которую ввел Евдор, Филон не торопится принимать инновации этого предшествующего ему платоника.

Скорее всего, Филон в вопросе о категориях опирается на традиционные пифагорейско-платонические представления, нежели на нововведения Евдора. На тот факт, что Филон считает это воззрение вполне обычным, указывает и то, как он характеризует его (как принадлежащее «тем, кто занимается философией»), и отмеченное нами сходство с «Архитом». Комментарий Боэция из Сидона мог бы сыграть роль такого источника, хотя лучше воздержаться от чрезмерного партикуляризма в этом вопросе.

Используя аристотелевские категории, Филон не отказывается, где это соответствует его целям, и от стоических. Например, обсуждая манну в *Leg. All.* III 175, он говорит буквально следующее: «Мы имеем доказательство этого, в том, что он кормит нас своим все порождающим Логосом (*genikotatos logos*), поскольку манна означает “нечто” *ti*, а это — самый родовой из всех терминов». *Ti* — это высшая и наиболее общая из стоических категорий (*SVF* II 333), более универсальная, нежели аристотелевская сущность. Интересно, что, во-первых, здесь мы не наблюдаем никаких отклонений от стандартного употребления этого термина, в то время как используя аристотелевские категории Филон несколько меняет их смысл и порядок, и, во-вторых, можно заметить, что стоические категории рассматриваются также и в физическом аспекте. Оказывается, это сам Логос,

порождающий принцип мира. Можно продолжить параллелизм, отождествив качество с Логосом, а количество с материей.

Тот факт, что Филон принимает стоическую логику, подтверждается и целым пассажем в Agr. 141, где излагается стоическая теория о *lecta*. Осуждая диалектические ухищрения, он обращается за поддержкой к стоической логике, что говорит в пользу последней.

II. Происхождение языка: этимологии. В заключение следует остановиться на теории Филона о происхождении языка, поскольку она не только отражает современные ему платонические спекуляции, но и проясняет смысл его курьезных попыток билингвистических этимологизаций.

Платонические спекуляции о языке восходят к *Кратилу* (430a–431e), где говорится, что все имена вещам даны законодателем и, кроме того, что эти имена являются «правильными», то есть отражают природу вещей. Стоики развили эту теорию еще дальше. Хрисипп, например, доказывает «естественность» личного местоимения единственного числа *ego* на том основании, что, произнося его, человек указывает своей нижней челюстью по направлению к сердцу, седалищу личности (SVF II 895).

В *Тускуланских беседах* (I 62) Цицерон, ссылаясь на авторитет Пифагора, говорит, что первый мудрец дал имена вещам и создал язык, а загадочный пифагорец Нигидий Фигул, согласно Авлу Геллию (*Аттические ночи*, X 4), точно так же, как и Хрисипп, доказывал естественность личного местоимения «я» в своем трактате *Commentaria Grammatica*. Следовательно, во времена Филона среди пифагорейцев, платоников и стоиков существовало согласие в вопросе о том, что имена даны вещам по природе, а не произвольно.

В Leg. All. II 14–15 Филон хвалит Моисея за то, что тот правильно указал на источник всех имен:

«Греческие философы говорят, что давшие имена вещам были мудрыми людьми. Моисей поступил более основательно, признав, что имена вещам дали не некие древние люди, но первый человек. Ведь Адам является первосотворенным человеком, от которого все остальные получили свое рождение, поэтому естественно предположить, что он же является первым, кто использовал речь: ведь язык бы не существовал, если бы не было имен. И еще, если бы множество людей начали именовать вещи, то они неизбежно сделали бы это по-разному, создав страшный беспорядок; если бы этим делом занимался один человек, то он, несомненно, смог бы соблюсти гармонию между вещью и словом, а данное имя было бы общим для всех людей символом того объекта, который так именуется, или значения, которое приписывается имени».

В лице Адама природа и человеческая инициатива объединились. Именно он и является тем первым законодателем, о котором греки сохранили только бледную память (QG I 20).

В свете такой теории Филон нередко подкрепляет свои суждения «этимологиями» различных греческих и еврейских слов. Так, Фисон (Pheison), одна из рек Эдема, означает по-еврейски «изменение устья» (Leg. All. I 74), а по-гречески значит «бережь», а значит, символизирует добродетель бережливость. А Leah (Лия), старшая дочь Лабана, которую он женил на Иакове вместо Рахили, происходит, как оказывается, от еврейского «отвергнутая» и от греческого «гладкая» (leia), что в обоих случаях является общим указанием на добродетель. Еврейские этимологии Филон заимствует из какого-то александрийского словаря этимологий (поскольку он сам не знал еврейского языка) и, как правило, ограничивается ими. Однако иногда он приводит и подобные вышеприведенным двойные этимологии, что показывает во всей красе его лингвистические упражнения, которые, кстати говоря, были не так уж редки в его время и среди платоников и стоиков. (Ср. также его этимологию латинского слова *septem* *семь*, которое он выводит из греческого корня *seb-* *поклоняться*, а следовательно, седмица оказывается благочестивым числом. — Opif. 127.)

3. Заключение

Как я отмечал в начале главы, здесь представлено сознательно избирательное исследование философии Филона, целью которого было выявить те элементы его мысли, которые могут быть возведены к современному ему платонизму. Моим основным тезисом (в отличие, например, от такого исследователя, как Вольфсон) было предположение, что Филон не столько сознательно конструирует некий эклектический синтез греческой философии от досократиков до Посидония, сколько адаптирует для своих экзегетических целей современный ему александрийский платонизм, который сам, в свою очередь, сформировался под сильным влиянием стоицизма и пифагореизма. И если это допущение верно, то сочинения Филона являются хорошим свидетельством состояния платонизма в Александрии в первой декаде христианской эры.

Разумеется, зачастую не очень легко определить, что у Филона обусловлено греческим влиянием, что иудейским, а что придумано им самим. Источники таких построений Филона как две важнейшие силы или его сильный упор на ничтожность человека по отношению к Богу неизбежно остаются неясными. Вполне возможно, особенно в последнем случае, что влияния здесь смешанного характера. Что

касается вопроса о его связи с другим представителем среднего платонизма его времени, Евдором, то мы видели, что связь эта не очень близкая, хотя они несомненно работают в схожей традиции и Евдор был активен всего лет за пятьдесят до Филона. В любом случае он является единственным известным нам александрийским представителем популярной платонической традиции времен Филона. Несомненно также, что в рамках вполне когерентной традиции, на которой он по большей части основывается, Филон нередко обращается и к перипатетическим элементам, если они, как ему кажется, соответствуют его цели. В таком виде Филон и Евдор представляют собой адекватное свидетельство того, что представлял собой тот тип платонизма, подверженный сильному влиянию пифагорейского числового символизма и мистицизма, который в отличие от стоического материализма Антиоха явился истинным основанием среднего платонизма в том смысле, в каком этот термин понимается в этой книге.