

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ О ВЕЧНОСТИ МИРА (DE AETERNITATE MUNDI, 1–19)

Е. В. АФОНАСИН

Балтийский федеральный университет им. И. Канта
Санкт-Петербургский государственный университет
Новосибирский государственный университет экономики и управления
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN

Immanuel Kant Baltic Federal University; St. Petersburg University;
Novosibirsk State University of Economics and Management

PHILO OF ALEXANDRIA ON THE ETERNITY OF THE WORLD (DE AETERNITATE MUNDI, 1–19)

ABSTRACT. Philo remains not only a key figure in the history of the interpretation of the biblical books, but also a crucial witness to the development of Platonism in the first century BCE. It is in this capacity that he appears in the treatise 'On the Eternity of the World' translated below, which can be divided into two unequal parts: the introductory part (sec. 1–19), in which Philo speaks for the most part on his own behalf, and the doxographic part (sec. 20–150), which systematically presents the positions of other philosophers, most notably the Peripatetics. After a general introduction, in this paper we turn to the first part of the treatise.

KEYWORDS: Judaism, Platonism, creationism, Stoicism, time, eternity, the first principles.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg University, <https://rscf.ru/project/24-18-00479/>

По словам Филона изучивший божественные речения (*χρησμοίς*) Моисей отчетливо понял, что мир возник в результате действия двух причин – действующей (*δραστήριον αἴτιον*) и претерпевающей (*παθητόν*). Действует «наичистейший и беспримесный универсальный разум (*ὁ τῶν ὅλων νοῦς*)», находящийся за пределами добродетели (*ἀρετῆ*), знания (*ἐπιστήμη*) и самодостаточных блага и красоты (*αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν*), претерпевает же нечто «бездушное и неподвижное (*ἄψυχον καὶ ἀκίνητον*)», нуждающееся в одушевлении для того, чтобы дать начало «совершеннейшему творению (*ἔργον*)», космосу

(*О сотворении мира согласно Моисею*, 8–9). Аналогично, в трактате *Об опьянении* (30) «отцом» этого мира называется демиург, а его матерью – «знание» (ἐπιστήμη) творца. Он «посеял семена творения», она же, в качестве «кормилицы» (τιθήνης) творения» зачав от творца, породила сына – чувственно воспринимаемый космос.

Это творческое переосмысление *Тимея* Платона содержит оригинальные черты, но в то же время может быть вписано в современную Филону платоническую традицию, афинскую Антиоха и александрийскую Евдора.¹ Действительно, согласно Цицерону (*Первая Академика* 2.24), первый делил природу на действующую (efficiens) и подверженную воздействию материю, в которой зарождаются помещенные в нее «качества (qualitates)». Антиох свободно адаптирует стоическую физику, получив в результате небуквальное толкование *Тимея*, не чуждое традиции Древней Академии, наследие которой он и стремился возродить. Будучи интеллектуальным наследником Полемона, Антиох сознательно избегал «пифагореизма» Спевсиппа и Ксенократа, возродить учение которых выпало в течение следующего поколения после Антиоха александрийцу Евдору. Разумно предположить, таким образом, что стоические и перипатетические элементы, которые мы встретим в трудах Филона, в действительности восходят к возрожденной Антихом академической философии, причем, складывается впечатление, что чаще всего должным образом исправленный «стоический платонизм» Антиоха Филон предпочитает пифагореизму Евдора. Например, определяя знание как «устойчивое и определенное представление (κατάληψις), неопровержимое силой аргумента» (*О соитии ради обучения* 141) Филон принимает знаменитое стоическое определение критерия как «постигающего представления», однако делает это вслед за Антиохом, который считает его исходно платоническим (см. Цицерон, *Первая Академика* 2.19–21). Аналогичные примеры можно привести в области этики и психологии (см. Dillon 2008).

Из двух начал космоса «бездущное и неподвижное (ἄψυχον καὶ ἀκίνητον)» материальное начало сводится Филоном к четырем первоэлементам и пятому, который иногда оказывается эфиром, а иногда – стоическим «чистым огнем», причем, в духе перипатетиков различаются небесная область для ко-

¹ Антиох Аскалонский жил ок. 130 – 68 до н. э. Евдор Александрийский был старше Страбона (между 64 г. до н. э. и 23 г. н. э.) и не упоминается Цицероном. Подробнее о них см. Диллон 2002, 64–142, а также главу об идеях как мыслях бога его новой книге Dillon 2019, 35–49. О Филоне и пифагореизме см. также мой очерк выше в этом выпуске журнала.

торой характерно непрестанное круговращение, и земная, где элементы движутся по прямой (*О насаждении* 1–8, *О жизни Моисея* 2.148). Что же касается первого «наичистейшего и беспримесного» универсального разума (ὁ τῶν ὅλων νοῦς), то далее в основном космологическом трактате Филона читаем, что тот «град, образ который возник в уме зодчего» находится не где-либо вовне, но лишь в душе его создателя, будучи запечатлен в ней подобно оттиску от печати. Кроме того, именно он и представляет собой тот «мир идей», который упорядочивает Логос (*О сотворении мира* 20). Перед нами исторически первое свидетельство впоследствии популярного понимания идей в качестве мыслей бога, если не считать, что еще Варрон (Августин, *О граде божьем* 7.28) сравнивал Афины (Минерву) с умом Зевса (Юпитера). Джон Диллон (2005, 125–127 и 2019, 38–43) гипотетически предполагает, что ни Антиох, ни его верный последователь Варрон в действительности не были изобретателями этой теории, позаимствовав ее у Ксенократа и заменив его Мировую душу «стоическим» Логосом (см. Цицерон, *Вторая Академика* 1.24–27). Ясно, что именно такая интерпретация *Тимея* была адаптирована Филоном и развита в нужном ему направлении² и не без влияния со стороны пифагорейского платонизма Евдора (Bonazzi 2008).

Творец и его логос находятся невообразимо далеко (ὑπεράνω) – за пределами небес, пространства и времени (*О соитии ради обучения* 105, ср. *О потомках Каина* 14, *Аллегории законов* 3.175 и др.). Такое словоупотребление также до Филона не встречается, хотя позже становится общим местом в христианской и неоплатонической литературе. Ямвлих (*Об общей математической науке* 4) употребляет его в связи со Спевсиппом, однако неоплатоник мог просто приписать этот термин первому схолярху платоновской Академии (Bonazzi 2008, 238), зато Симпликий (Комментарий к *Физике* Аристотеля 181.19) приписывает его Евдору, что, по-видимому, подтверждает вышеупомянутую гипотезу Джона Диллона о том, что Филон мог ознакомиться с такого рода философствованием благодаря Евдору, на которого неизбежно повлиял Антиох, «возродивший» академический догматизм.

² При этом следует помнить, что, хотя споры по этому поводу в последние годы несколько поутихли, по-прежнему не до конца ясно, в какой мере Филон может считаться философом. См., прежде всего, книгу В. Никипровецкого (Nikiprowetzky 1977). В одной из своих ранних работ Дэвид Руния (Runia 1993) назвал Филона «философски ориентированным экзегетом».

Однако если первое начало «лучше Блага, чище Единого и первичнее Монады» (*О созерцательном образе жизни* 2), то какое же решение «ошибки бюрократа»,³ неизбежно порождаемой всяким трансцендентализмом, выбирает Филон? Учитывая интерес александрийского экзегета к аритмологии,⁴ можно было бы предположить, что его должна была привлечь неопифагорейская метафизика в духе Евдора,⁵ тогда идеи-числа и геометрические тела могли бы стать лучшими кандидатами в искомые посредники между богом и миром. Однако ясно, что иудейский экзегет не чувствовал себя обязанным следовать «платонической ортодоксии» своего времени, кроме того, в его текстах зачастую не понятно, представляет ли он собственную позицию или же благожелательно пересказывает чью-то еще. В результате у Филона встречаются как упоминания об идеях-числах, которые далее, при посредстве тетрактиды развиваются в геометрические тела (*О сотворении мира* 49 и 102), так и концепция «мыслящего космоса» (*κόσμος νοητικός*),⁶ которая, даже если не была изобретением самого иудейского экзегета, как некоторое время

³ Термин Джона Риста (Rist 2006, 726): для каждой пары терминов или сущностей А и В обязательно должен найтись третий термин или сущность АВ, которая бы их связывала вместе. Так осуществляется «мечта бюрократа» – регресс к бесконечному количеству посредников. Если в *Тимее* Платона роль посредника выполняет демиург, то теперь, когда демиург сам становится первым началом, роль посредника начинают выполнять идеи в качестве инструмента творения.

⁴ Подробнее об этом см., например, комментарий Дэвида Рунии к соответствующим местам трактата «О сотворении мира» (Runia 2001, 25 sq.).

⁵ Напомню, из Комментария Симпликия к *Физике* Аристотеля (181, 10–30 Diels) мы узнаем, что над монадой и неопределенной диадой Евдор располагает высшее начало, Единое, которое называется причиной для всего материального и всего чувственно воспринимаемого: «Должно сказать, что пифагорейцы превыше всего в качестве первого начала полагали Единое, а затем, на следующем уровне, помещали два начала сущих вещей, единицу и природу, ей противоположную. В соответствии с этими последними они располагали все то, что считали противоположностями, так, все изящное они относили к единице, а невзыскательное – к противоположному принципу. По этой же причине эти последние не рассматривались ими как абсолютные, ибо если одно является началом одного (набора противоположностей), а другое – другого, то они, в отличие от Единого, не могут считаться общим началом для них всех (Simplicius, *In Phys.* 181, 10–17 Diels)».

⁶ Подробнее см. Runia 1999. Естественно, впрочем, предположить, что этот термин, наряду с аналогичным «эйдетическим космосом» (Псевдо-Тимей, *О природе космоса и души* 30), также имеет неопифагорейское происхождение (Bonazzi 2008, 244).

назад пытался доказать Роберто Радице (Radice 1989, 281 sq.), представляет собой важный шаг в том направлении, в котором пошел платонизм римского периода, преодолевая ограничения, неизбежно накладываемые на него метафизикой Древней Академии. Эти наблюдения подтверждают определенную самостоятельность мышления Филона, стремящегося истолковать библейский догматизм при помощи чуждых ему философских терминов.⁷

В частности, в контексте нашего трактата, Филону безусловно потребовалось переопределение понятия бесконечности, которое более не сводится к идее неопределенно большого числа. Божественная природа, говорит он (см., например, *О жертвоприношениях Авеля и Каина* 59), обладает бесконечной потенцией. Поэтому бог никогда не прекращает творение в том смысле, что эта бесконечная потенция реализуется в столь же бесконечной актуальности. Конечно, в этой идее можно усмотреть перипатетическое и стоическое влияние, и все же невозможно отрицать, что в данном случае Филон в определенном смысле движется в направлении неоплатонизма Плотина. Творец мира не нуждается во времени (*О сотворении мира* 13) или месте (там же, 17), поэтому акт творения представляет собой некое действие логического порядка, призванное упорядочить идеи и числа и тем самым дать начало «мыслящему космосу». Именно такая «безвидная» земля возникает в первый день согласно библейской *Книге творения* (*Быт.* 1.2). Эта «идея земли» затем во второй день творения дает начало на второй день «небесам как целому», на третий – «земле и водам как целому», и лишь на четвертый и пятый день – различным частям небес, от солнца, звезд и воздуха, до живых существ (Radice 2009, 133). Точно так же, идея пневмы («духа»), потенциально присутствующая еще в первый день, реализуется в физическом мире лишь на шестой день. Аналогичная двухуровневая интерпретация смысла творения распространяется и на сотворение человека, которое, удачным образом, в *Книге творения* также излагается дважды (*Быт.* 1.26 и 2.7). В результате бог действительно не вступает в контакт с «неопределенной и беспорядочной» материей, предоставив это своим бестелесным потенциям, которые идентичны «идеям» (*Об особенных законах* 1.329 и др.). Мир не только творится из ничего, но и в некотором роде сам представляет собою ничто в той степени,

⁷ Что, конечно, приводит к противоречиям, которые Филона похоже не очень беспокоят. Так, например, настаивая на единственности божества (*О сотворении мира* 171), он в том же трактате (27) спокойно воспроизводит платонико-перипатетическую идею о том, что звезды представляют собой видимых богов (там же, 27). Видимым богом в нашем трактате он называет и весь космос, также в платоническом контексте (*О вечности мира* 20). В целом, о позиции Филона между религиозным мистицизмом и философским анализом см. краткий очерк Radice 2009.

в какой материя Филона, подобно платоновской «хоре», обладает лишь негативными характеристиками. При этом идеи Филона обладают выражено динамической природой. Это не просто архетипы, образцы, готовые «отпечататься» в материи. Перед нами «силы», готовые к самостоятельным действиям, подобные «младшим богам» Платоновского *Тимея*. Но это еще не все. Вышеупомянутая «мечта бюрократа» в полной мере реализуется в небесной канцелярии Филона. Для взаимодействия с «мыслящим космосом» трансцендентное божество нуждается в посреднике, который одновременно был бы частью этого мира, и в то же время был причастен сущности божественного. Таким существом оказывается божественный логос (*О сотворении мира* 24 и др.), изначально стоический творческий принцип, удобный Филону в качестве философского оформления библейской идеи творения словом. Разумеется, этот логос в качестве совершенного «инструмента творения» в руках божественного архитектора ни в коей мере не «присутствует» в мире, как это утверждают стоики (см., например, Диоген Лаэртий 7.134 = SVF 1.493), представляя собой нечто похожее на первоначальные геометрические формы *Тимея* (53a–b), или даже уподобляясь мировой душе Платона. София (в духе библейской *Книги Премудрости* 8.1–4) в качестве второй важнейшей потенции божества (иногда даже называемая двоицей – *Аллегории законов* 1.65) почти во всем идентична логосу, за исключением разве что большей связи с этикой в качестве источника всех добродетелей (*О том, кто наследует божественное* 313–14). Ключевой же промежуточной сущностью оказывается стоическая пневма, заполняющая все пространство эманация логоса, животворящая и в этом качестве заслуживающая эпитета «божественная».⁸ Разумеется, Филон и ее истолковывает в смысле библейской *Книги творения* (*Быт.* 1.2 и 2.7).

Итак, Филон остается не только ключевой фигурой в истории толкования библейских книг, но и важнейшим свидетелем развития платонизма первого века до н.э. Именно в этом качестве он предстает в публикуемом ниже трактате «О вечности мира» (*De aeternitate mundi*), который можно разделить на две неравные по объему части: вводную (разделы 1–19), в которой Филон по

⁸ См. Аэций 1.11.5, Феофил Антиохийский, *К Автолику* 1.4., Климент Александрийский, *Строматы* 5.14.89, Секст Эмпирик, *Пирроновы положения* 3.218 = SVF 1033, 1035, 1037. Но кроме того, нечто подобное утверждается и в трактатах Аристотелевского корпуса *О движении животных* 703a10 сл., *О пневме* (*passim*) и, в обобщенном смысле, *О мире* 397b.

большей части говорит от своего имени, и доксографическую (начиная с раздела 20 и до конца трактата), в которой систематически представлены позиции других философов, наиболее детально, перипатетиков. В данной статье обратимся к первой части трактата.⁹

О НЕРУШИМОСТИ [ВЕЧНОСТИ] МИРА (1–19)

1. (1) Приступая к любому неясному и значительному предмету следует призвать на помощь бога, ведь именно он благой создатель, и нет ничего, что было бы непонятно существу, обладающему, как он, наиболее точным и универсальным знанием. И тем более это необходимо, если наш предмет – неподверженность мира уничтожению.¹⁰ Ведь в сфере чувственности ничто не сравнится с миром в своей целостности, а в умопостигаемой сфере нет ничего, совершеннее божества, чувственным же всегда управляет ум, и умопостигаемое чувственным, поэтому всякий человек, в ком укоренилась любовь к истине, должен соблюдать закон, в соответствии с которым знание о подобных предметах следует искать у правителя и предводителя.¹¹ (2) Если, будучи обучены тем доктринам, которые связаны с мудростью, благоразумием и всяческой добродетелью, мы очистимся от пятен страстей и пороков, то бог наверняка не откажется через сновидения, речения, знаки и чудеса насадить в нашей чистой, ясной и сверкающей душе небесное знание. Если же мы

⁹ Издания и переводы: Colson 1941, Arnaldez, Pouilloux 1969. Дискуссии о проблеме авторства: Runia 1981, Fuglseth 2006, Runia 2008.

¹⁰ Буквально: нерушимость, не подверженность уничтожению (ἀφθαρσία). Обращаться к богам перед трудным делом советует и Платон в *Тимее* 27c.

¹¹ Сказанное также не может не напомнить *Тимей* 40d–e, где Платон отмечает, что лишь «потомки богов» могут в действительности знать о таких непостижимых вещах, как сотворение мира, и им следует доверять даже если они говорят без правдоподобных и убедительных доказательств. В этом предложении можно также усмотреть характерное для философии Филона разделение на ум, эквивалентный самому богу, и умопостигаемое – упомянутый в предисловии «мыслящий космос» (κόσμος νοητικός), основными потенциями которого являются логос и эквивалентное библейской Премудрости знание.

несем на себе неизгладимые отпечатки неразумия, несправедливости и всякого порока, то нам остается довольствоваться тем подобием истины, которое нам откроется через самостоятельное исследование вероятного.¹²

(3) Итак, вопрос о том, гибнет ли мир, заслуживает изучения, в особенности учитывая то обстоятельство, что слова «гибель» и «мир»¹³ весьма многозначны. Именно поэтому сначала нам следует рассмотреть в каком смысле они употребляются в данном случае. Разумеется, мы не собираемся перечислять все возможные значения, но лишь те, которые полезны для нашего исследования.

2. (4) В одном смысле миром (*κόσμος*) называют весь строй небес и светил, в том числе землю со всеми растениями и животными, в другом же смысле – только небо.¹⁴ На него взирал Анаксагор, который, будучи спрошен, зачем он подвергает себя неудобствам и проводит всю ночь под открытым небом, ответил, что он делает это, чтобы «созерцать космос», подразумевая, что это слово означает стройный хоровод и круговращение светил. В третьем смысле, одобряемом стоиками, это нечто непрерывно существующее (*δίηχον*) вплоть до воспламенения, пребывающее то в состоянии упорядоченности, то в состоянии беспорядка, так что время, по их словам, есть мера (*διάστημα*) его движения.¹⁵ В нашем рассуждении слово «мир» употребляется в первом

¹² Яркое выражение фидеистской позиции Филона, продолжающей вышеупомянутое положение *Тимея* (40d–e). Как и везде в трактате, финальным критерием метафизических истин оказывается откровение (божественные речения, вещие сны, знамения и чудеса), тогда как правдоподобные объяснения и доказательства остаются тем философам, которые стремятся дойти до всего этого своим умом. Представленная дилемма лучше всего может быть понята в контексте школьной полемики между философами скептической Академии и представителями возрожденного платонического догматизма Антиоха и Евдора (о чем подробнее см. в предисловии).

¹³ Буквально *κόσμος* (мир) означает «порядок», *ἀφθαρσία* – «нерушимость, неуничтожимость», то есть вопрос можно эквивалентным образом переформулировать так: погибнет ли мировой порядок, перестанет ли он когда-либо существовать?

¹⁴ Рассуждение, по-видимому, стоического происхождения. См. Стобей, *Эклоги* 1.21.5, SVF II 527 (ср. также Диоген Лаэртий, 8.137, SVF II 526).

¹⁵ Именно так время определяли стоики (Симпликий, Комментарий к *Категориям* Аристотеля 350.14, SVF II 510, ср. также Диоген Лаэртий, 8.140, SVF II 520). Эту же мысль Филон повторяет в трактате *О сотворении мира* (26), рассуждая о том, что время не могло возникнуть раньше самого мира. Оно возникло либо вместе с миром, либо после него, так как движение не может появиться раньше того, что движется. В трактате *О неизменности бога* (31) он также пишет, что началом рождения времени следует

смысле, означая небо, землю и населяющие их живые существа. (5) Что касается «гибели», то это слово также может означать либо изменение к худшему, либо полное удаление из числа существующих вещей, что следует признать невозможным, так как ничто не возникает из несущего и не исчезает в небытие:

Из ничего ничему невозможно возникнуть,
как и пропасть навсегда напрасно без вести.¹⁶

Или, у трагика:

Не погибнет рожденное,
отделившись одно от другого,
форму иную приняв...¹⁷

(6) В общем, глупо спрашивать, разрушается ли мир в ничто. Вопрос в том, претерпевает ли мировой порядок изменения, так что разнообразные формы элементов и их составы либо превращаются в единую и однообразную структуру, либо достигают состояния полного смещения (σύγχυσις), подобно вещам, измятым и разорванным в клочья.

3. (7) Итак, нам следует рассмотреть три мнения. Одни считают мир вечным, несотворенным и неуничтожимым, другие, напротив, сотворенным и

считать начало движения мира, следовательно, мир – это отец времени, а отец мира – сам бог. О стоической концепции воспламенения мира см. ниже, разделы 8–9.

¹⁶ Фрагмент Эмпедокла В 12 Diels-Kranz (D 48 Laks-Most). Вторая строчка, буквально: «...как и окончательно погибнуть (ἐξαπολέσθαι) безысходно (ἀνήυστον) и безвестно (ἄλυστον)», или, как в рукописи, «безысходно и нескончаемо (ἄλυστον)». В трактате Аристотелевского корпуса *О Мелиссе, Ксенофане и Горгии* (975a3–4 и 676b25) приводятся еще две строки из этого места поэмы Эмпедокла, в которых отвергается существование пустоты и подчеркивается полнота мира. Ср. также фр. В 11 DK (D 51 LM), из Плутарха (*Против Колота* шзс).

¹⁷ По сообщению Климента Александрийского, фрагмент из трагедии Еврипида «Хрисипп» (фр. 839 Nauck). Более подробно этот фрагмент цитирует Секст Эмпирик и перефразирует Витрувий. Ниже (30) Филон цитирует семь строк из этой трагедии, включая эти три, однако с вариацией (достоверность которой подтверждается парфразом Витрувия). Именно, третья строка в другой версии выглядит так: «... ей свойственную (ἰδίαν) форму приняв...». Контекст, судя по всему такой: эфир и земля называются отцом и матерью всех вещей, поэтому, разрушаясь, каждая из них возвращается, согласно собственной природе, либо в эфирную область, либо в земную.

гибнущем. Некоторые же берут нечто от каждой из этих позиций. У последних они заимствуют идею творения, а у первых – уничтожения, в результате получая смешанное мнение, согласно которому мир сотворен, но в то же время неуничтожим.¹⁸

(8) Демокрит с Эпикуром, а также многочисленная толпа приверженцев стоической философии учат о возникновении и гибели мира, но с некоторыми различиями. Первые признают существование многих миров, возникновение которых связывают с взаимодействиями и сцеплениями атомов, а разрушение с взаимными отталкиваниями и соударениями ранее образовавшихся тел.¹⁹ Стоики же признают существование лишь одного мира, причиной возникновения, однако не гибели которого считают бога. Разрушается мир вездесущей и неистощимой силой огня, которая в течение огромных промежутков времени сначала разрешает в себя все вещи, а затем снова воссоздает из себя мир промыслом творца. Можно сказать, что в одном отношении по их мнению мир вечный, а в другом гибнущий, причем гибнущим он оказывается как мироустройство (*διακόσμησις*), а вечным – когда снова и снова возникает после возгорания (*ἐκπύρωσις*) в повторяющихся циклах, которые делают его бессмертным.²⁰

¹⁸ Ср. Аристотель, *О небе* 279b5 сл. Следующее ниже перечисление «мнений физиков» характерно для Филона и философии его времени. В этом он очень похож на Цицерона или Варрона (см., например, *Первую Академику* 2.118–119). Примечательно, что истоки такого подхода академические и скептические, что показывает его обращение к тропам Энесидема, в особенности последнему, посвященному доктринальным различиям философов (*Об опьянении* 193–202). В сфере физики здесь мнения систематизированы в полном согласии с доксографической суммой Аэтия: (а) конечен ли мир или бесконечен (Аэтий 2.1), (b) сотворен ли он или не сотворен (Аэтий 2.4) и (с) направляется ли он промыслом или все происходит случайно (Аэтий 2.3). Раздел Филон заканчивает скептическим призывом «воздержаться от суждения» (там же, 205). Позволительно спросить, выражает ли он здесь собственное мнение? Еще раз к школьной систематизации мнений физиков Филон обращается в трактате *О том, кто наследует божественное* (243–248). На сей раз он предлагает преодолеть софистический скептицизм силою сократической маевтики, при этом оказывается, что в полной мере освоивший ее мудрец, пророк и законодатель Моисей учился не только у египтян и халдеев, но также и у греков (*Жизнь Моисея* 1.23–24). Подробнее см. Mansfeld 1988 и 1995 и Runia 2008, 29–31.

¹⁹ Демокрит, фр. 351 Лурье. Ср. также Диоген Лаэртий 9.31 и 44, Цицерон, *О пределах добра и зла* 1.6.21.

²⁰ К этому сюжету Филон обращается неоднократно ниже (86, 94, 101–103, SVF II 612, 618 и 619).

(10) Аристотель, несомненно, поступил праведно и благочестиво, считая мир нерожденным и негибнущим, отвергая безбожные учения тех, кто придерживается противоположной точки зрения, и признав, что рукотворные идола ничем не отличаются от этого зримого бога, состоящего из солнца и луны, а также пантеона, как верно говорится, подвижных и неподвижных небесных тел. (11) Ему приписывают оскорбительное замечание, что мол некогда он боялся за свой дом, опасаясь, что его опрокинет сильный ветер или разрушит ужасный шторм, или же что он сам обветшает со временем или из-за небрежного обращения, теперь же в еще больший ужас его повергают те, кто грозит крушением всему миру.

(12) Правда, говорят, что первым это мнение высказал не Аристотель, а некий пифагорец. В самом деле, я ведь читал сочинение Окелла Луканского, озаглавленное «О природе универсума», в котором он не только говорит о том, что мир не рожден и не погибнет, но и стремится доказать это.²¹

4. (13) Сотворенным и неуничтожимым мир представляет Платон в *Тимее*, в рассказе о благочестивом собрании, на котором старейшее и главенствующее божество так обращается к младшим богам: «Боги, рожденные богами! Я творец и отец творения, и да не распадется (ἄλυτα) оно до тех пор, пока я того не пожелаю. Все сложное распадается, однако захотеть сломать прекрасно слаженное и добротнo сделанное может лишь злодей. Так и вы, некогда возникнув, уже не вполне бессмертны и не нетленны, однако вы не погибнете и избежите смертного удела, так как мое решение станет для вас связями более совершенными, нежели те, что соединили вас в момент творения».²² (14) Некоторые, мудрствуя, утверждают, что Платон, называя мир сотворенным, вовсе не считает, что он получил начало в результате творения, но лишь, что если бы он был сотворен, то либо не смог бы сформироваться каким-либо способом, отличным от им описанного, либо потому, что мы видим, как различные его части возникают и изменяются. (15) Но эта их уловка не лучше и не достовернее сказанного ранее, и не только потому, что на про-

²¹ Это первое упоминание трактата «О природе универсума» (Псевдо)-Окелла, который мог быть старшим современником Филона. Подробнее см. Harder 1926 и Centre, Macris 2005. Примечательно, что сам Аристотель в *Метафизике* (1091a18) также приписывает учение о вечности мира пифагорейцам. О единстве мира Аристотель подробно пишет в трактате *О небе* (A 9, 277b27 sq.), там же детально разбирая аргументы против теорий о его возникновении и гибели (там же A 10–11, 279b5 sq.), однако пересказываемый Филоном материал здесь и далее происходит из его несохранившегося сочинения *О философии* (фр. 18 Ross).

²² *Тимей* 41a–b. Цитата не вполне точна.

тяжении всего сочинения ваятеля богов (θεοπλάστης) он называет отцом, создателем и творцом, а этот мир его произведением и отпрыском, чувственно осязаемым подобием архетипического и умопостигаемого образца, содержащего в себе в виде чувственных образов все то, что ему доступно в виде образов умопостигаемых, чувственно воспринимаемого оттиска, столь же совершенного, как и тот, который доступен умозрению, (16) но и потому, что именно в этом смысле истолковывает Платона Аристотель, слишком уважающий философию, чтобы лжесвидетельствовать. Ведь никто не знает учителя лучше, чем его ученик, и тем более тот, кто отнюдь не считал образование чем-то второстепенным и не относился к нему с капризной беспечностью, но стремился превзойти достижения древних и проторить новые пути, открывая новые и значимые области во всех разделах философии.²³

5. (17) Отцом этой платонической доктрины некоторые считают поэта Гесиода, полагая, что именно он назвал мир возникшим и неуничтожимым. Возникшим потому, что, по его словам:

Самым первым явился Хаос, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий и вечный приют неподвижный,²⁴ –

неуничтожимым же потому, что он никогда не говорил о его разрушении и гибели.

(18) Согласно Аристотелю, Хаос – это место (τόπος), так как всякому телу необходимо предшествует нечто его вмещающее,²⁵ тогда как приверженцы стоической школы считали, что это вода, так как его название происходит от χύσις, поток.²⁶ Как бы там ни было, Гесиод еще в древности ясно дал понять,

²³ См. *О небе* 279b33 sq., где Аристотель критикует тех, кто придерживается буквального толкования Платона, утверждая, что возникновение мира он описывал «в дидактических целях», на манер математиков, которые чертят для наглядности геометрические фигуры. Мы знаем, что такой подход развивали представители Древней Академии, в особенности Ксенократ (Диллон 2005, 119 сл.).

²⁴ *Теогония* 116–117.

²⁵ См., например, *Физику* 208b29, где Аристотель цитирует эти строки и затем замечает, что Гесиод, «как и большинство людей», думал, что все вещи находятся в каком-нибудь месте, ведь даже если исчезнут все вещи, то должно остаться место, которое они занимали. Ср. также *Тимей* 52b.

²⁶ Это место фон Арним печатает в качестве фрагмента Хрисиппа (SVF II 437), однако есть свидетельства, что эта этимология восходит к самому основателю школы (Зенон, SVF I 103–104). В целом, Аристотель склонен придавать хаосу пространственные характеристики, тогда как стойки временные.

что мир сотворен. (19) И задолго до Гесиода законодатель Моисей в священных книгах сказал, что мир сотворен и не уничтожим (ἄφθαρτος). Книг же пять, и первая называется «Творение». Начинает он ее такими словами: «В начале создал бог небо и землю. Земля же была невидима и бесформенна (ἀχάτασχεύατος)». Продолжая, он сообщает, что дню и ночи, временам года и годам, луне и солнцу, по природе предназначенным для того, чтобы отмерять время, равно как и всему небу судьбой (μοίρας) предначертано (λαχόντες) быть бессмертными и не гибнущими.²⁷

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2005) «Филон Александрийский и пифагорейские тексты эллинистического периода», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.2, 1225-1242 (этот выпуск).
- Afonasin, E. V. (2005) "Filon Alexandrijskij i pifagorejskiye teskty ellinisticheskogo perioda [Philo of Alexandria and the Pythagorean texts of the Hellenistic period]," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.2, 1225-1242, in Russian (this issue).
- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Arnaldez, R. (1961) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1: De opificio mundi. Paris.
- Arnaldez, R., Pouilloux, J. (1969) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 30: De aeternitate mundi. Paris.
- Bonazzi, M. (2008) "Eudorus' psychology and Stoic ethics," in Mauro Bonazzi and Christoph Helmig, eds. (2008) *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven University Press, 109–132.
- Centrone, B.; Macris, C. (2005) "Pseudo-Occelos", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. IV. Paris, 748–750.
- Colson, F. H., trans. (1941) *Philo Judaeus*. Vol. IX: Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity. Flaccus. Hypothetica. On Providence [Loeb Classical Library 363]. Cambridge, Mass.
- Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*. Rev. edn. 1996 with a new afterword. Ithaca, NY/New York: Cornell University Press.

²⁷ Комментируя космогонический миф Септуагинты (Быт. 1.2, 1.14 и 8.22), а также, возможно, имея в виду *Книгу Премудрости* 11.17, где эксплицитно сказано, что бог «породил мир из бесформенной материи», Филон продолжает интерпретировать *Тимей* (51a), где «мать и восприемница» как раз описывается как нечто невидимое и бесформенное. Следует заметить, что в указанных местах Септуагинты ничего не говорится о вечности мира, поэтому его толкование, скорее всего, соответствует сказанному в *Тимее* 41b, где неразрушимость мира ставится в зависимость от доброй воли самого творца.

- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Dillon, J. (2008) "Philo and Hellenistic Platonism," in Francesca Alesse, ed. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill, 223–232.
- Dillon, J. (2019) *The Roots of Platonism*. Cambridge.
- Fuglseth K. (2006) "The Reception of Aristotelian Features in Philo and the Authorship Problem of Philo's *De aeternitate mundi*," in D. Brakke, C. Jacobsen, J. Ulrich, eds. *Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*. Frankfurt am Main, 57–67.
- Goulet R. (1987) *La philosophie de Moïse: essai de reconstruction d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*. Paris.
- Harder, R. (1926) *Ocellus Lucanus, Text und Kommentar*. Berlin.
- Mansfeld, J. (1988) "Philosophy in the Service of Scripture: Philo's Exegetical Strategies", in J. Dillon, A.A. Long, eds. *The Question of 'Eclecticism'. Studies in Later Greek Philosophy* (Berkeley 1988), 70–102, repr. in J. Mansfeld, *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism* (London 1989), ch. 10.
- Mansfeld, J. (1995) "Aenesidemus and the Academics," in L. Ayres, ed. *The Passionate Intellect. Essays for Ian Kidd*. New Brunswick–London, 235–248.
- Nikiprowetzky, V. (1977) *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée. Observations philologiques*. Leiden: Brill.
- Radice R. (1989) *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milan.
- Radice R. (1991) "Observations on the Theory of the Ideas as the Thoughts of God in Philo of Alexandria," in D.M. Hay, D.T. Runia, D. Winston, eds. *Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity*, in *The Studia Philonica Annual* 3, 126–134.
- Radice, R. (2000) *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria: commentario a Legum allegoriae*. Milan.
- Radice, R. (2009) "Philo's theology and theory of creation", in Adam Kamesar, ed. *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press, 124–145.
- Radice, R., ed. (1994) *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*. Milano.
- Rist J. (2006) "On Plotinus' Psychology," *Rivista di Storia della Filosofia* 61, 721–727.
- Runia, D.T. (1981) "Philo's *De aeternitate mundi*: the Problem of its Interpretation," *Vigiliae Christianae* 35, 105–151, repr. in D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria* (Aldershot 1990), ch. 8.
- Runia, D.T. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden.
- Runia, D.T. (1993) "Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited," *The Studia Philonica Annual* 5, 112–140.
- Runia, D.T. (1993) *Philo of Alexandria in Early Christian Literature. A Survey*. Assen / Minneapolis.
- Runia, D.T. (1999) "A Brief History of the Term *kosmos noétos* from Plato to Plotinus," in J.J. Cleary, ed. *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Aldershot / Brookfield, 151–171.

- Runia, D.T. (2002) "The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology," in D. Frede, A. Laks, eds. (2002) *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*. Leiden, 281–316.
- Runia, D.T., trans. (2001) *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, translation, commentary*. Leiden: Brill.
- Runia, D. T. (2008) "Philo and Hellenistic doxography," in Francesca Alesse, ed. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill, 13–54.