№5. И.
II/566

В. Э. Иваницкій.

Филонъ Александрійскій.

Жизнь и обзоръ литературной дѣятельности.

Ч. 4-й

КІЕВЪ.
Тип. Акц. О-ва „Петръ Барскій въ Кіевѣ“ Крещатикъ, № 40.
1911.

А 854

„Пров 38"

ПРОВ. 1957

Пр

Р

6К

Печатано по опредѣленію Совѣта Кіевской духовной академіи отъ 11 іюня 1911 года.

Ректоръ Академіи *Епископъ Иннокентій.*

Библиотека ООН

020

41

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе . . . . . I—VIII

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Свѣдѣнія о жизни Филона . . . . . 1—24

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Рукописи, изданія и переводы сочиненій Филона; ихъ классификація и хронологія . . . . . 25—37

Философскія сочиненія.—Время ихъ написанія, ихъ характеръ и значеніе . . . . . 37—41

Критико-библіографическій обзоръ и изложеніе содержанія сочиненій:

Alexander, sive de eo quod rationem habeant bruta animalia . . . 41—46
De providentia I. II . . . . . 46—61
De aeternitate mundi . . . . . 61—71
Quod omnis probus liber sit . . . . . 71—86

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Труды экзегетическаго характера.

Хронологія экзегетическихъ сочиненій Филона . . . . . 87—107

А. Аллегорическій комментарій на книгу Бытія.

Первоначальный объемъ сочиненія, его характеръ, значеніе и форма. 107—116

Критико-библіографическій обзоръ и изложеніе содержанія сочиненій:

Legum allegoriarum I. II. III . . . . . 117—131
De cherubim . . . . . 131—134
De sacrificiis Abelis et Caini . . . . . 135—139
Quod deterius potiori insidiari soleat . . . . . 139—144

De posteritate Caini . . . . . 144—151
De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis . . . . . 151—160
De agricultura. De plantatione . . . . . 160—169
De ebrietate . . . . . 169—176
De sobrietate. De confusione linguarnm. . . . . 176—183
De migratione Abrahami . . . . . 184—189
Περὶ μισθῶν. . . . . 189—190
Quis rerum divinarum heres sit. . . . . 190—197
De congressu eruditionis gratia . . . . . 197—202
De fuga et inventione . . . . . 202—207
De mutatione nominum . . . . . 207—214
De Deo . . . . . 214—215
De somniis I. II . . . . . 216—229

B. *Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum.*

Первоначальный объемъ сочиненія и его форма; отношеніе Quaestiones къ аллегорическому комментарію на книгу Бытія и историко-экзегетическому изображенію Моисеева законодательства . . . . . 229—238

C. *Историко-экзегетическое изображеніе Моисеева законодательства.*

Дѣленіе сочиненія, общій его характеръ и значеніе . . . . . 238—243

Критико-библіографическій обзоръ и изложеніе содержанія сочиненій:

a) De opificio mundi. . . . . 243—256
b) De Abrahamo . . . . . 256—269
De Jacobo. De Isaako . . . . . 269—270
De Josepho . . . . . 271—283
c) De decalogo . . . . . 283—291; 291—299
De specialibus legibus I . . . . . 299—301; 301—315
De specialibus legibus II . . . . . 316—331
De specialibus legibus III . . . . . 331—342
De specialibus legibus IV . . . . . 343—356
De virtutibus . . . . . 356—376
De praemiis et poenis . . . . . 377—384

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Историко-апологетическія сочиненія.

Характеръ апологетики Филона . . . . . 385—388

Критико-библіографическій обзоръ и изложеніе содержанія сочиненій:

De vita Mosis I . . . . . 388—403; 403—413
De vita Mosis II . . . . . 414—426

Περὶ Ἰουδαίων (hypothetica, apologia, de vita contemplativa) . . . . 426—453
Contra Flaccum . . . . . 453—471
De legatione ad Cajum . . . . . 471—491
Утерянныя сочиненія Филона . . . . . 491—496
Неподлинныя сочиненія Филона . . . . . 496—501

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Основные пункты міровоззрѣнія Филона.

Греческіе и Іудейскіе элементы въ міровоззрѣніи Филона. Средство ихъ примиренія - аллегорическій методъ. Ученіе Филона о Богѣ и Его силахъ, о мірѣ и человѣкѣ; этика Филона.—Вліяніе Филона на Іудейство, греческую философію и христіанство. . . . . 502—592

Указатель предметовъ и собственныхъ именъ. . . . . 593—604

Исправленія, дополненія и важнѣйшія изъ замѣченныхъ опечатокъ. 605—606

Предисловіе.

Въ выборѣ предмета для настоящаго изслѣдованія и въ дальнѣйшей разработкѣ его авторъ руководился двумя соображеніями. Первое имѣетъ характеръ объективный.—Однимъ изъ наиболѣе важныхъ и интересныхъ теченій въ духовной жизни послѣплѣннаго Іудейства является Александрійскій эллинизмъ. Въ Александріи Іудеи пришли въ особенно близкое соприкосновеніе съ языческимъ міромъ и это обстоятельство не замедлило оказать огромное вліяніе на весь строй ихъ жизни. Начавъ торговыми и коммерческими сношеніями съ язычниками, Іудеи постепенно перешли къ общенію съ ними сначала въ языкѣ, а затѣмъ и въ идеяхъ. Греческій языкъ и греческая культура сдѣлались для нихъ почти родными. Произведенія греческихъ мыслителей они ставили очень высоко и положеніямъ, заключающимся въ нихъ, усвояли нерѣдко значеніе несомнѣнной истины. Понятно, что такая близость къ язычеству грозила Іудеямъ серьезной опасностью. Дѣйствительно, многіе не устояли на этомъ скользкомъ пути и совершенно порвали связи со своимъ народомъ и родной религіей. Но для другихъ—и таковыхъ было большинство—этотъ шагъ являлся слишкомъ тягостнымъ. Они хотѣли удержать и свои національныя вѣрованія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ничѣмъ не поступиться изъ идей греческой философіи. А такъ какъ послѣдняя представлялась истиной научной, то, слѣдовательно, религія и должна была приспособиться къ этой наукѣ. Задача сблизить и примирить религію съ наукой, вѣру со знаніемъ и выпала на долю Іудейскихъ писателей Александріи. Такимъ образомъ, здѣсь мы встрѣчаемся съ одной изъ наиболѣе живучихъ темъ всемірной исторіи. Іудейскіе эллинисты Александріи должны были въ сущности дѣлать то же, что ранѣе ихъ дѣлали стоики, а въ настоящее время—богословы посредствующаго направленія. Какъ эти послѣдніе пытаются примирить с в о ю религіозную

вѣру—христіанство—съ современной наукой, такъ и Іудейскіе эллинисты хотѣли примирить ихъ религіозную вѣру съ наукой ихъ времени. Нечего, конечно, говорить, насколько важно и интересно изучить этотъ процессъ сліянія вѣры со знаніемъ. А такъ какъ изъ произведеній Іудейскихъ эллинистовъ въ наиболѣе полномъ видѣ дошли до насъ сочиненія Филона, который является вмѣстѣ съ тѣмъ и наиболѣе яркимъ выразителемъ этого направленія, то отсюда понятнымъ становится избраніе его именно литературной дѣятельности въ качествѣ предмета для спеціальнаго изслѣдованія.—При этомъ нужно имѣть въ виду и то, что міровоззрѣніе Филона многими изслѣдователями ставится въ генетическую связь съ христіанствомъ; въ христіанствѣ видятъ дальнѣйшее развитіе идей александрійскаго теософа. А такъ какъ христіанство является не только факторомъ огромной культурной важности, но имѣетъ опредѣляющее значеніе и въ нашей личной жизни, то понятно, насъ должно интересовать все, что такъ, или иначе касается христіанства; должны, слѣдовательно, интересовать и сочиненія Филона.

Другое соображеніе автора носитъ характеръ субъективный. Оно коренится въ его собственныхъ симпатіяхъ къ высоко-благородной личности Филона.—Въ эпоху всеобщаго раболѣпства и низкопоклонства, когда утрачивалось самое различіе между добромъ и зломъ, когда выше всего ставилось личное счастье, а цѣлью жизни являлись грубыя удовольствія—въ эту эпоху личность Филона представляетъ собою далеко незаурядное явленіе. Это не Сенека, который очень трогательно говорилъ о страданіяхъ рабовъ, но не отпустилъ на волю ни одного изъ нихъ; который горячо восхвалялъ умѣренность и воздержаніе, но съ удовольствіемъ принималъ щедрые подарки. Филонъ—человѣкъ убѣжденія. Свои теоріи онъ осуществлялъ на дѣлѣ и въ своей жизни былъ такимъ же добродѣтельнымъ, какъ и въ своихъ сочиненіяхъ. Своему брату арабарху Александру онъ предоставилъ почетъ, матеріальныя заботы и мірскія удовольствія, а самъ отдался спокойной, созерцательной жизни. Здѣсь его незримо окружаютъ образы великихъ мужей древности, съ ними онъ бесѣдуетъ, ихъ идеями руководится. На жизнь и дѣятельность людей, на весь вообще ходъ міровой исторіи Филонъ смотритъ глазами мудреца, удалившагося отъ міра и издали созерцающаго пошлость людей, ихъ

маленькія страсти, ихъ грязныя желанія, борьбу ихъ мелкихъ самолюбій. Онъ глубоко скорбитъ о нравственной слабости человѣка, о безсиліи добра въ его душѣ, благодаря чему порокъ одолѣваетъ лучшіе порывы и завѣтныя мечты, а идеальныя стремленія доставляютъ человѣку одни только страданія. Поэтому Филонъ съ жалостью относится къ людямъ, онъ любитъ ихъ и эта любовь не покидаетъ его даже въ отношеніи къ такимъ наглымъ и вздорнымъ лицамъ, какъ его противники: Апіонъ и Исидоръ. Вотъ почему даже тамъ, гдѣ возмущенной душѣ естественно было бы воспылать гнѣвомъ—Еврейскій погромъ въ Александріи—Филонъ только скорбитъ и сожалѣетъ о несчастныхъ, которые сами не знаютъ, что они дѣлаютъ. Вообще, Филонъ не принадлежитъ къ числу натуръ, созданныхъ для борьбы; чувства ненависти и гнѣва ему чужды, онъ болѣе способенъ любить, чѣмъ ненавидѣть. Однако, это—не слабость его души. Филонъ—человѣкъ со стойкими и твердыми убѣжденіями; поэтому, тамъ, гдѣ дѣло касалось его лично, гдѣ требовалось самопожертвованіе отъ него, тамъ онъ нимало не колеблется. Избранный однимъ изъ депутатовъ къ императору Каю Калигулѣ, Филонъ тотчасъ же оставляетъ любимый кругъ родныхъ и друзей, чтобы, какъ онъ выражается, ввѣрить себя бурямъ моря и ярости цезаря.—Несомнѣнно, такая личность невольно приковываетъ къ себѣ вниманіе изслѣдователя.

Таковы соображенія, которыми руководился авторъ, избирая предметомъ спеціальнаго изслѣдованія жизнь и литературную дѣятельность Филона.—Что касается характера разработки этого вопроса, то послѣднее обусловливалось его положеніемъ въ современной наукѣ. Уже христіанскіе писатели первыхъ вѣковъ обратили серьезное вниманіе на сочиненія Филона; съ тѣхъ поръ интересъ къ нимъ не только не ослабѣвалъ, а, напротивъ, все болѣе и болѣе усиливался. Однако, интересъ этотъ былъ въ высшей степени одностороненъ. Какъ церковные писатели, такъ и послѣдующіе ученые изучали Филона лишь со стороны его отношенія къ христіанству. Поэтому, первые опыты изученія воззрѣній Филона мы находимъ лишь въ качествѣ э к с к у р с о в ъ въ трудахъ по Новому Завѣту. Самостоятельнаго значенія эти экскурсы не имѣютъ и предлагаются т о л ь к о для уясненія тѣхъ или иныхъ особенностей въ Ново-Завѣтныхъ Писаніяхъ. Таковы именно труды ученыхъ XVIII ст. Cargzov'a, Lösner'a, Alberti,

Ammon'a и др. [1]). Правда, въ послѣдующее время (XIX в.) интересъ къ изученію воззрѣній Филона нѣсколько расширяется; изслѣдованію его взглядовъ посвящаются уже спеціальные труды, но и въ нихъ Филонъ берется также преимущественно со стороны своего отношенія къ христіанству. Изученіе его воззрѣній является только средствомъ или для объясненія возникновенія христіанства вообще, или же Александрійской богословской школы въ частности. Таковы работы Gfrörer'a Dähne и др. [2]). Весь же Филонъ, въ цѣломъ, какъ Іудей, какъ наиболѣе видный представитель извѣстнаго направленія духовной жизни Іудейства, никогда не интересовалъ ни первыхъ изслѣдователей, ни вторыхъ. Вслѣдствіе этого въ большей части трудовъ, посвященныхъ Филону, съ особенною подробностью разсматриваются лишь тѣ черты его ученія, которыя стоятъ въ такомъ, или иномъ отношеніи къ христіанству—преимущественно ученіе о Логосѣ и аллегорическій методъ—а элементы т. ск. нейтральнаго характера—главнымъ образомъ національно-Іудейскіе—замалчиваются, или игнорируются [3]). Между тѣмъ, для того, чтобы вполнѣ правильно и ясно опредѣлить отношеніе Филона къ христіанству, необходимо дать полное представленіе о литературной физіономіи Филона въ цѣломъ. Тогда, быть можетъ, излишними окажутся и снимутся съ очереди многіе вопросы, на рѣшеніе которыхъ теперь тратится столько бумаги и перьевъ; многіе пункты въ отношеніи Филона къ христіанству станутъ ясными сами по себѣ. Поэтому-то, въ настоящемъ трудѣ авторъ и поставилъ своей задачей дать цѣлостное обозрѣніе

---

[1]) Joh. Bened. Carpzov, Sacrae exercitationes in S. Pauli epist. ad Hebraeos ex Philone Alexandrino. Helmstädt 1750. Lösner, Observationes ad N. T. e Philone Alexandrino. Lipsiae 1777. Joh. Alberti, Specimen observationum in N. T. ex Philonis libro de opificio mundi eraturum. Bremer Museum vol. I, part. I, p. 106 sqq. Ammon, De vestigiis theolog. Judaic. in epist. ad Roman.,—въ nov. opusc. theol. Gottingae 1803.

[2]) A. Gfrörer, Kritische Geschichte d. Urchristenthums. Bd. I, Abth. I: Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse d. jüdisch-ägyptischen Schule auf d. Lehre d. neuen Testaments. Stuttgart 1831. A. Dähne, Geschichtliche Darstellung d. jüdisch—alexandrinischen Religions—Philosophie. Halle 1834.

[3]) Особенно ясно этотъ недостатокъ трудовъ Gfrörer'a и Dähne отмѣчаютъ L. Cohn—Neue Jahrbb. f. class. Alterthum, Gesch. und Deutsche Literatur und Pedagogik 1898, VIII Heft, 1/2 Bd., s. 514 ff.—Treitel, MGWJ 1903, s. 214—215.

литературной дѣятельности Филона, со всѣхъ ея сторонъ, а не въ отношеніи только къ христіанству. При этомъ, желая восполнить отсутствіе въ современной наукѣ подробныхъ свѣдѣній касательно Іудейскихъ элементовъ въ міровоззрѣніи Филона, авторъ особенное вниманіе удѣлялъ этому послѣднему вопросу.

Другимъ недостаткомъ трудовъ, посвященныхъ Филону, является тотъ, что въ нихъ предлагается только изложеніе религіозно-философскихъ взглядовъ Филона и совершенно игнорируются самыя сочиненія, въ которыхъ эти взгляды содержатся [1]). Такимъ образомъ, изслѣдователи начинаютъ свою работу не съ фундамента, а съ крыши. Вмѣсто того, чтобы сначала тщательно изучить отдѣльныя сочиненія Филона, установить ихъ принадлежность нашему автору, опредѣлить время ихъ происхожденія, поводы написанія, ихъ отношеніе къ другимъ подобнымъ же трудамъ и степень зависимости отъ послѣднихъ, и лишь послѣ того какъ продѣлана вся эта подготовительная работа браться за изложеніе взглядовъ Филона, изслѣдователи перескакиваютъ прямо къ послѣдней задачѣ. Понятно, что при такихъ условіяхъ изложеніе міровоззрѣнія Филона будетъ страдать многими и существенными недостатками. Дѣйствительно, въ существующихъ очеркахъ ученія Филона рѣзко бросается въ глаза 1) тотъ фактъ, что различными авторами для изложенія ученія Филона привлекается не одинаковое количество его сочиненій, вслѣдствіе чего или опускается многое очень характерное для взглядовъ Филона, или, наоборотъ, чуждое Филону объявляется филоновскимъ. Во-вторыхъ, въ огромномъ большинствѣ трудовъ, посвященныхъ изложенію ученія Филона, совершенно не обращается вниманія на хронологію сочиненій нашего автора, на причины ихъ появленія въ свѣтъ, на читателей, которыхъ они имѣютъ въ виду и т. д. Это опять-таки влечетъ за собой многіе дефекты въ изложеніи деталей воззрѣній Филона. Въ виду этого *авторъ поставилъ главной своей задачей дать возможно полное обозрѣніе сочиненій Филона*, т. е. опредѣлить ихъ принадлежность нашему автору, установить время ихъ написанія, ихъ отношеніе другъ къ другу, указать предполагаемыхъ читателей того

---

[1]) Понятно, что краткіе обзоры сочиненій Филона въ тѣхъ или иныхъ исторіяхъ Еврейскаго народа (за исключеніемъ исторіи Schürer'a) въ счетъ не идутъ.

или иного сочиненія, наконецъ—изложить содержаніе самыхъ сочиненій. Послѣднимъ авторъ имѣлъ въ виду 1) дать самому читателю возможность судить о литературныхъ пріемахъ Филона, о построеніи его сочиненій, вообще—о его писательской техникѣ; 2) болѣе подробно и, по возможности, собственными словами Филона передать тѣ его сужденія, которыя при систематическомъ изложеніи ученія Филона могутъ быть затронуты лишь кратко [1]); 3) показать, въ какой именно связи и послѣдовательности мыслей, въ какомъ контекстѣ выступаютъ у Филона тѣ или иныя сужденія его и особенности міровоззрѣнія.—Конечно, если переводъ не можетъ замѣнить собою подлинника, то пересказъ—даже самый точный—тѣмъ болѣе. Однако, въ виду малоизвѣстности сочиненій Филона, а также отсутствія русскаго перевода ихъ, автору не лишнимъ казалось дать, хотя бы краткое, изложеніе содержанія сочиненій Филона. Сознаваемые авторомъ недостатки этого изложенія *не всегда*, кажется, принадлежатъ ему; чаще они лишь отображаютъ недостатки изложенія самого Филона.

Изъ сказаннаго, конечно, не слѣдуетъ, что настоящая работа представляетъ собою трудъ *вполнѣ* самостоятельный, что авторъ первымъ берется за рѣшеніе указанныхъ вопросовъ. Отмѣченные выше недостатки трудовъ, посвященныхъ Филону, въ настоящее время изслѣдователями уже сознаны и для устраненія ихъ сдѣлано много: 1) появились спеціальные труды (Ritter'a и Treitel'я), посвященные выясненію Іудейскихъ элементовъ въ міровоззрѣніи Филона; 2) тщательному изслѣдованію подверглись (со стороны Wendland'a, Arnim'a, Massebieau и др.) и нѣкоторыя изъ сочиненій нашего автора,—хотя, конечно, много въ этомъ отношеніи еще остается дѣлать.—Въ виду этого, настоящій трудъ ставитъ себѣ скромную задачу: дать возможно полный сводъ уже *сдѣланнаго* какъ въ изученіи сочиненій Филона,—*главнымъ образомъ*—такъ и его міровоззрѣнія. Оправданіе такой постановки вопроса авторъ видитъ въ томъ, что 1) изслѣдованіе той или иной *частной* стороны даннаго предмета можетъ быть плодотворнымъ тогда только, если изслѣдователь руководится извѣстными *общими* соображеніями, если ему извѣстна степень важности даннаго частнаго вопроса, его связь и отношеніе къ цѣлому и

[1]) Этимъ, между прочимъ, и объясняется то, что содержаніе сочиненій Филона не всегда излагается съ одинаковою подробностью.

т. д. Все это и можетъ дать общій обзоръ предмета. — Кромѣ того, такіе своды время отъ времени полезно дѣлать еще и потому, что они указываютъ, что именно по данному вопросу сдѣлано и что остается дѣлать. Необходимо подводить итоги трудамъ предшественниковъ, чтобы облегчить работу послѣдующихъ ученыхъ. Такой общій обзоръ всего, по возможности, что въ настоящее время сдѣлано для изученія литературной дѣятельности Филона, и хочетъ дать авторъ. Съ этою цѣлью онъ указываетъ рукописи сочиненій Филона, дѣлаетъ краткую характеристику различныхъ изданій, предлагаетъ свѣдѣнія относительно переводовъ сочиненій Филона на новые языки и т. д. При обозрѣніи самыхъ сочиненій указываются проблемы, выдвигаемыя ими, предлагается обзоръ существующихъ научныхъ мнѣній по тому или другому вопросу, дается — насколько это возможно для автора — полная библіографія предмета. Конечно, авторъ не могъ имѣть подъ руками в с е й литературы, такъ или иначе касающейся Филона [1]). Но въ цѣляхъ библіографической полноты указываются и такіе труды, которыхъ самъ авторъ не видѣлъ; въ этомъ случаѣ указанія дѣлаются на основанія справочниковъ Fürsta [2]) и Engellmann'a [3]). Возможно, наконецъ, что при всемъ стремленіи автора къ библіографической полнотѣ и точности, кое-что все же ускользнуло отъ его вниманія. Для устраненія этого недостатка позволено будетъ указать на обзоры литературы о Филонѣ, предлагаемые Georgii [4]), Freudenthal'емъ [5]), Wendland'омъ [6]), Cohn'омъ [7]), Boll'емъ [8]), и Bergh van Eysing'омъ [9]).

---

[1]) Сочиненія, которыя авторъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи, отмѣчены *.

[2]) Bibliotheca judaica. Bd. III, Leipzig 1863, s. 87—94.

[3]) Bibliotheca scriptorum cllassicorum. 8 Aufl., neubearbeitet vom E. Preuss. Leipzig 1880, I Abth, s. 546—548.

[4]) Ueber die neusten Gegensätze in Auffassung d. Alexandrinischen Religionsphilosophie insbesondere d. judischen Alexandrinismus. Ilgens Zeitshrift d. histor. Theologie 1839, III, s. 3—98; ibid. IV, s. 3—98.

[5]) Zur Geschichte d. Anschauungen über d. judisch—hellenistische Religions—philosophie. MGWJ. 1869, s. 399—421.

[6]) Archiv f. Gesch. d. Philosophie V, s. 225—236; Jahresbericht über d. Fortschritte der cllass. Altertumswissenschaft. Bd. XCVIII (1898), s. 123—132.

[7]) The latest researches on Philo of Alexandria. JQR. 1893, vol. V, p. 24—50.

[8]) Neue Arbeiten über den Alexandriner Philo. Blätter f. bayer. Gymnasialschulwesen 1898 III/IV, s. 325—334.

[9]) De jongste Philo-Studiën. Teylers Th. Tijdschr. 1910, IV, p. blz. 494—510.

Работа автора носитъ, какъ сказано, преимущественно справочный характеръ: это своего рода энциклопедія о Филонѣ. Своимъ трудомъ авторъ хотѣлъ лишь подготовить почву для дальнѣйшаго, болѣе детальнаго изслѣдованія тѣхъ или иныхъ частныхъ вопросовъ, связанныхъ съ личностью Филона. Къ сожалѣнію, выдержать такой характеръ на протяженіи всего труда автору не удалось; въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ не удержался отъ искушенія войти во всестороннее разсмотрѣніе того или иного вопроса и предложить свое рѣшеніе его. Въ этомъ онъ напередъ проситъ извиненія у читателей.

Сочиненіями Филона авторъ пользовался въ изданіи Cohn'a и Wendland'a (=ed. CW.): Philonis Alexandrini opera, quae supersunt, vol. I (Berolini 1896); II (ibid. 1897); III (ibid. 1898); IV (ibid. 1902); V (ibid. 1906). Изданіе это до сихъ поръ не окончено; поэтому, для сочиненій, не вошедшихъ въ него, авторъ обращался къ изданію Tauchnitz'a (=ed. T.): Philonis Judaei opera omnia, editio stereotypa, vol. VI, VII, VIII. Lipsiae 1862, — указывая одновременно и страницы изданія Mangey (=ed. M.). — Основнымъ пособіемъ служила Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi von D. Emil Schürer. Bd. I. II. III Leipzig 1890—1898 (третье изданіе), ibid. 1901—1908 (четвертое изданіе). Другія пособія указываются ниже.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Свѣдѣнія о жизни Филона.

Слава, которою Филонъ пользовался у своихъ соотечественниковъ, могла бы, повидимому, давать надежду на то, что мы найдемъ, если не подробныя, то, во всякомъ случаѣ, вполнѣ достаточныя данныя для его біографіи. Однако, въ дѣйствительности, оказывается иное: свѣдѣнія о жизни Филона очень скудны [1]). Тамъ, гдѣ, повидимому, всего естественнѣе было бы ожидать свидѣтельствъ о Филонѣ—у его соплеменниковъ—тамъ мы ихъ почти не находимъ. Замѣчаніе Іосифа Флавія [2]), да одно древнее свидѣтельство, приведенное въ Bibliotheca rabbinica Bartolocci'я [3])—вотъ, кажется, все, что даетъ намъ Іудейская литература о Филонѣ. Самая личность Филона и его литературная дѣятельность стала извѣстной Евреямъ только въ XVI в. благодаря нѣкоему Asaria de Rossi (1514—1578), который одинъ изъ отдѣловъ (Jmre binu) своей книги: „Meor enajim" посвящаетъ Филону [4]) и его ученію [5]). Объясняется это, съ одной стороны, содержаніемъ и характеромъ сочиненій Филона (широкій, а мѣстами крайній эллинизмъ), отталкивавшимъ отъ него правовѣрныхъ Іудеевъ, духовная жизнь которыхъ пошла совершенно инымъ путемъ, а съ другой стороны—судьбою, какая выпала на долю сочиненій Филона.

---

[1]) Отчасти это объясняется самымъ характеромъ послѣдней. Это была жизнь кабинетнаго ученаго, мыслителя, чуждаго общественной дѣятельности; богатство ея во внутреннихъ переживаніяхъ, а не во внѣшнихъ фактахъ. См. de spec. leg. III § 1—6.

[2]) *Antt. Jud. XVIII, 8, 1. Сочиненіями І. Флавія авторъ пользовался въ изданіи Niese, vol. I—IV. Berolini 1888—1895.

[3]) *A. Gfrörer. Kritische Geschichte des Urchristenthums (=Philo und die Alexandrinische Theosophie). Stuttgart 1831. I, s. 40.

[4]) Подъ именемъ יְדוּתִיָה Jegudia ср. II Цар. 12, 25.

[5]) *Weber und Welte, Kirchen Lexicon. Freiburg 1852 t. VIII, s. 402. *Hamburger. Real-Encyclopädie des Judethums. Abth. II. Talmud und Midrasch. Leipzig. 1896, s. 906.

Дѣло въ томъ, что послѣдними пользовались и ихъ сохраняли христіанскіе писатели, дѣлая чрезъ это и самого Филона лицомъ какъ бы близкимъ христіанству. Вражда Іудеевъ къ послѣднему естественно отразилась и на ихъ вниманіи къ сочиненіямъ Филона, взятымъ христіанствомъ подъ свою защиту [1]).

Такимъ образомъ, для біографіи Филона мы располагаемъ лишь тѣми данными, которыя находимъ въ его собственныхъ сочиненіяхъ и у христіанскихъ писателей [2]). Но, къ сожалѣнію, огромное большинство этихъ послѣднихъ свидѣтельствъ состоитъ изъ напыщенныхъ реторическихъ фразъ, превозносящихъ ученость и краснорѣчіе Филона—фразъ, необходимыхъ для того, чтобы оправдать привлеченіе тѣмъ, или инымъ авторомъ Филона въ качествѣ авторитета для подтвержденія своихъ сужденій [3]). Собственно же фактическія свѣдѣнія о жизни Филона даютъ очень немногіе писатели [4]), да и эти данныя невысоки по своему достоинству. Онѣ имѣютъ тотъ существенный недостатокъ, что достовѣрны только тамъ, гдѣ кратки; наоборотъ, гдѣ онѣ подробны—тамъ невѣроятны и даже баснословны [5]). При томъ же, и тѣ безусловно достовѣрныя данныя, которыя мы находимъ у христіанскихъ писателей, не представляютъ собою ничего такого, чего прямо, или косвенно нельзя было бы извлечь изъ сочиненій самого Филона. Такимъ образомъ, послѣднія являются, собственно говоря, единственнымъ источникомъ для біографіи Филона [6]). Однако,

---

[1]) *Siegfried. Bedeutung und Schicksal d. Hellenismus in dem Leben d. Jud. Volkes (Jahrbb. f. protest. Theol. 1886, s. 232; 250—251). Ср. *Смирновъ, Н. Терапевты и сочиненіе Филона Іудея о жизни созерцательной. Кіевъ. 1909, стр. 82_1.

[2]) Языческая литература Филона совершенно не знаетъ.

[3]) Таковы часто встрѣчающіяся замѣчанія о Филонѣ у Климента Александрійскаго, Оригена, бл. Іеронима, Василія Великаго, Исидора Пелусіота и др. Всѣ эти свидѣтельства, равно какъ и другія собраны въ ed. CW. I Proleg. p. LXXXVI—CXIII.

[4]) Евсевій Кесарійскій, бл. Іеронимъ, Фотій, Свида; ed. CW. I, prol. ibid. О зависимости біографическихъ данныхъ Suidas отъ Іеронима см. Schürer I^4, s. 61, 587_{45}; III^4, s. 526; 543; 637_8; 644_{33}; 656; 665. Подробнѣе: Flach·Rhein. Mus. Bd. XXXVI (1881), s. 624—630.

[5]) Интересно прослѣдить, какъ мимоходомъ брошенное замѣчаніе Евсевія—Hist. eccl. II, 16, 1—о свиданіи Филона въ Римѣ съ ап. Петромъ послужило зародышемъ легенды о Филонѣ—христіанинѣ, легенды, которую мы находимъ у позднѣйшихъ церковныхъ писателей: Іеронима, Фотія, Свиды. См. ниже.

[6]) Вотъ почему въ дальнѣйшемъ мы будемъ основываться, если не исключительно, то преимущественно на нихъ.

данныя, почерпаемыя отсюда, очень малочисленны, такъ какъ предметы сочиненій Филона, въ большинствѣ случаевъ, не давали ему поводовъ къ признаніямъ личнаго характера. Написать при такихъ условіяхъ сколько-нибудь полную и связную біографію Филона представляется рѣшительно невозможнымъ. Остается, поэтому, ограничиться лишь краткими указаніями на нѣкоторые факты его жизни, а главное—установить ихъ хронологію.

Для рѣшенія вопроса о времени жизни Филона, т. е. о годахъ его рожденія и смерти, мы имѣемъ двѣ даты въ сочиненіи de legat. ad Cajum. Въ первой [1]) Филонъ опредѣляетъ свой возрастъ въ то время, когда онъ, вмѣстѣ съ еврейской депутаціей, въ ожиданіи пріема ея императоромъ Калигулой, находился въ Римѣ. Во второй [2])—свой возрастъ во время самаго написанія сочиненія de legat. ad Cajum. Обѣ даты по характеру своему сходны: онѣ очень неопредѣленны, поэтому и выводы, дѣлаемые на основаніи ихъ, могутъ имѣть только *приблизительную* точность.

Поводомъ къ отправленію Александрійскими Евреями депутаціи императору, послужилъ еврейскій погромъ, произведенный городскою чернью [3]). Погромъ произошелъ осенью 38 г. [4]). Въ этомъ году и было вѣроятно отправлено посольство въ Римъ [5]). Описывая первую встрѣчу Еврейскихъ пословъ съ Калигулой и надежды, которыя пробудило у нихъ благосклонное, хотя, въ сущности, и очень неопредѣленное привѣтствіе Кая, Филонъ замѣчаетъ: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν, εὐλαβέστερος ἡμὴν ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι. Первая встрѣча пословъ съ Калигулой произошла въ 39 г. [6]). На какой же возрастъ указываетъ выраженіе δι' ἡλικίαν εὐλαβέστερος? Намъ кажется, что такое важное дѣло, какъ защита интересовъ Евреевъ предъ императоромъ, притомъ предъ императоромъ такимъ взбаламошнымъ и безумнымъ, какимъ былъ Кай, должна была быть поручена людямъ уже немолодымъ. Для такого дѣла нужна не горяч-

---

[1]) De legat. ad Cajum § 28. ed. T. VI, p. 126=ed. M. II, p. 572.

[2]) De legat. ad Cajum § 1, начало. ed. T. VI, p. 86=ed. M. II, p. 545.

[3]) Antt. Jud. XVIII, 8, 1; de legat. ad Cajum § 16—18. ed. T. VI, p. 110—126=ed. M. II, p. 562—572.

[4]) См. ниже стр. 13₁.

[5]) См. ниже стр. 15 сл.

[6]) Не 38; это видно изъ de legat. ad. Cajum § 28, начало, ed. T. VI, p. 126=ed. M. II, p. 572.

ность и смѣлость юности, а осторожность и тактичность старости. Послами, далѣе, должны быть лица уже успѣвшія пріобрѣсти извѣстность своею общественною, или научною дѣятельностью; слѣдовательно, опять таки—лица не молодыя. Въ составъ депутаціи входилъ, между прочимъ, и братъ Филона—арабархъ Александръ [1]), человѣкъ—тоже не молодой [2]), и все же Филонъ признаетъ себя старше его. Такимъ образомъ, выраженіе δι' ἡλικίαν εὐλαβέστερος употреблено, несомнѣнно, изъ скромности и замѣняетъ собою другое, болѣе точное и правильное выраженіе: διὰ γῆρας. Если на основаніи этого мы предположимъ, что Филону въ разсматриваемое время было около 60 л., то, слѣдовательно, рожденіе его относится (приблизительно) къ 20 г. до Р. Хр. [3]).

Другое, болѣе точное указаніе времени рожденія Филона мы находимъ въ томъ же самомъ сочиненіи de legat. ad Cajum, въ началѣ его. Филонъ здѣсь пишетъ: ἄχρι τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδές ἐσμεν, τὰ μὲν σώματα χρόνου μήκει πολιοί, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀναισθησίας κομιδῇ νήπιοι... De legat. ad Cajum написано въ 42 г., быть можетъ въ началѣ его [4]). Въ это-то время Филонъ и называетъ себя старикомъ (γέρων), притомъ убѣленнымъ сѣдинами (πολιός). Какіе же годы обнимаетъ старость по взгляду самого Филона? Въ одномъ изъ сравнительно позднихъ своихъ сочиненій [5]) Филонъ, указывая важное значеніе эвдомады въ различныхъ областяхъ человѣческой жизни, говоритъ между прочимъ, что ею опредѣляются возрасты человѣка отъ рожденія и до смерти. Въ жизни человѣка Филонъ насчитываетъ 10 эвдомадъ; послѣдняя, десятая эвдома—время старости—обнимаетъ лѣта съ 63 по 70 [6]). Поэтому, если въ 42 году Филонъ называетъ себя старикомъ,

---

[1]) Такъ понимаютъ обыкновенно Antt. Jud. XIX, 5. 1.

[2]) Основанія: а) въ это время онъ былъ начальникомъ Александрійской таможни—постъ очень высокій б) сынъ арабарха Александра—Тиверій Александръ между 44—46 гг. былъ уже правителемъ Іудеи. Antt. Jud. XX, 5. 2. Ср. Schürer I⁴, s. 567—568.

[3]) Ср. Gfrörer, op. cit. I, s. 38.

[4]) См. ниже, гл. IV.

[5]) De opificio mundi § 103 sqq.

[6]) Эти же годы называетъ старостью и талмудъ, см. Aboth, V, 21: сорока лѣтъ—полное развитіе ума; пятидесяти—на совѣтъ; шестидесяти—достиженіе старости; семидесяти—сѣдины и т. д. (=*Талмудъ. Мишна и Тосефта, критич. перев. Н. Переферковича. СБП. 1901, т. IV, стр. 499). Ср. Н. Смирновъ, op. cit. стр. 56—57.

то ему въ это время было, слѣдовательно, 63—70 л. и, такимъ образомъ, его рожденіе надо относить приблизительно къ 21—28 г. до Р. Хр.

Правильность приведенныхъ датъ подтверждается и однимъ древнимъ свидѣтельствомъ о Филонѣ, которое мы находимъ въ книгѣ Schalscheleth Hakkabala [1]): centessimo ferme anno ante destructionem templi fuit Iudaeus quidam sapiens magnus, in Iudaicis et philosophicis admirabilis, appelatur vero Philo Iudaeus, ex habitatoribus Alexandriae Aegypti и т. д. А такъ какъ разрушеніе храма Іерусалимскаго послѣдовало въ 70 г. [2]), то Филонъ родился, слѣдовательно, около 30 г. до Р. Хр. Къ такому, приблизительно, выводу пришли ранѣе и мы, хотя другимъ путемъ [3]).

Установивъ, такимъ образомъ, хотя приблизительно годъ рожденія Филона, изложимъ теперь главнѣйшіе факты его жизни.

Филонъ родился и всю свою жизнь провелъ въ Александріи [4]) — самомъ космополитическомъ городѣ древняго міра. Здѣсь все имѣло особый характеръ—общественная жизнь, литература, искусство, наука, удовольствія и т. д. Правда, самобытнаго въ этой жизни было не-

---

[1]) Bibliotheca Rabbinica Bartolocciusa, Romae 1675. I, 345; Смирновъ, op cit. стр. 56.

[2]) Schürer I[4], s. 624—632.

[3]) Приблизительно такія же даты рожденія Филона у *Трубецкого, словарь Брокгауза LXX, стр. 819—820; Grörer'a, op. cit. I, s. 40. *Massebieau et Bréhier, Chronologie de la vie et des oeures de Philon. Paris 1906, p. 5; *Steinhart—Pauly, Real-Encyclopädie d. classischen Altertumswissenschaft. Stutthardt. 1848 vol. V, s. 1402;—*Эдершеймъ—Хр. Чт. 1885, II, стр. 1; Haneberg-Weber und Welte, K—L, VIII. s. 400;—*Delauney,—Philon d'Alexandrie" écrits historiques, influence, luttes et persecutions des Juifs dans le mond romain. Paris. 1871, p. 14.—Иначе—у *Graetz'a,—Geschichte der Juden. Leipzig 1878, III[4], s. 360, Schürer'a,—III[4], s. 636;—*Ewald'a,—Geschichte des Volkes Israel' Göttingen 1858, VI[2], s. 311₂—*Jost'a—Geschichte d. Judenthums und seinen Secten. Lpzg. 1875, s. 381.—*Winter'a und Wünsche,—Die Judische Literatur seit Abschluss des Kanons. Thier 1894, I, s. 18.—*Н. Переферковича,—Талмудъ, его исторія и содержаніе. СПБ. 1897, стр. 10.

[4]) Antt. Jud. XVIII, 8, 1. Hist. eccl. II. 4. 2. de vir. ill. XI. Александрію Филонъ самъ называетъ нашею—τὴν ἡμετέραν Ἀλεξάνδρειαν—de legat. ad. Cajum § 22. ed. T. VI, p. 119=ed. M. II, p. 567; къ Нилу прилагаетъ эпитетъ священнѣйшій—ἱερώτατος, Praep. ev. VIII, 14, p. 398 c. (ed. Gifford. Oxonii 1903)—и, въ отличіе отъ другихъ пророковъ, особенно превозноситъ пророка Іеремію, de cherub. § 49. Самый языкъ Филона отличается характерными особенностями, присущими македонскому діалекту именно въ Александріи. *Sturzius. De dialecto Macedonica et Alexandrina Lipsiae. 1808, p. 50—212.

много, но за то она соединяла въ себѣ все, что успѣлъ къ тому времени выработать древній міръ. Сюда стекались представители самыхъ разнообразныхъ націй и самыхъ отдаленныхъ странъ. Однихъ влекла въ Александрію доступность научныхъ занятій (знаменитая Александрійская библіотека); другихъ—масса развлеченій всякаго рода; третьихъ—прекрасный цѣлебный климатъ (больныхъ туберкулезомъ); иныхъ, наконецъ,—и таковыхъ было большинство—коммерческіе и торговые интересы. Здѣсь, поэтому, можно было встрѣтить живого и изящнаго грека, суроваго и степеннаго римлянина, величаваго жителя востока; и каждый изъ нихъ несъ свою долю въ эту общую сокровищницу культуры. Трезвое мышленіе грека, его сдержанность и строгое изящество соединялись здѣсь съ мистицизмомъ, необузданной фантазіей и пышностью востока, а надъ всѣмъ этимъ царилъ постоянный шумъ и суета богатаго коммерческаго города. Въ этой-то атмосферѣ разнообразнѣйшихъ вліяній, переплетавшихся самымъ причудливымъ образомъ между собою, и выросъ Филонъ.

Происходилъ онъ изъ богатой и знатной Александрійской фамиліи [1]), члены которой пользовались популярностью среди евреевъ и были извѣстны римскимъ императорамъ. Впрочемъ, объ отцѣ Филона свѣдѣній не сохранилось [2]); но извѣстно, что младшій братъ Филона Александръ Лизимахъ [3]) завѣдывалъ дѣлами Антоніи—матери импе-

---

[1]) Antt. Jud. XVIII, 6, 3. 8, 1; XX, 5, 2. Bell. Jud. V, 5. 3. Hist. eccl. II, 4. 2.... τῶν δ' ἐπ' Ἀλεξανδρείας ἐν τέλει διαφανῶν οὐδενὸς χείρων.

[2]) Cp. Hamburger. R—E. II, s. 904. Winter und Wünsche, Geschichte, s. 18.

[3]) Ewald-Geschichte VI², s. 235₁,—и *Zeller—Die Philosophie d. Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1881³, t. II, 2. s. 339₁,—утверждаютъ, что Александръ былъ не братомъ Филона, а его племянникомъ. Основаніемъ для такого взгляда служатъ нѣкоторыя указанія самаго Филона—de animalibus § 1, ed. Auch. I, p. 123=ed. T. VIII, p. 113; ibid. § 72, ed. Auch. I, p. 161= ed. T. VIII, p. 149,—который говоритъ объ Александрѣ, какъ своемъ племянникѣ—noster ex fratre nepos. Свидѣтельство это находится въ рѣшительномъ противорѣчіи со словами Іосифа Флавія, который ясно называетъ Филона братомъ Александра—Antt. Jud. XVIII, 8, 1: Φίλων... Ἀλεξάνδρου τε τοῦ ἀλαβάρχου ἀδελφός.—Конечно, указанія самаго Филона должно предпочитать другимъ свидѣтельствамъ, но... далеко не всегда. Въ настоящемъ же случаѣ эти указанія страдаютъ такими внутренними противорѣчіями, такой путаницей, что отвергать на основаніи ихъ вполнѣ ясныя и опредѣленныя сообщенія Іосифа Флавія не представляется возможнымъ. Въ томъ же сочиненіи de animal. § 2, ed. Auch. I. p. 124=ed. T. VIII, p. 114 Александръ рисуется еще и дядей и зятемъ Филона: Lysimachus... avunculus enim est ac simul socer: quoniam non es nescius, quod filia ejus mihi juxta suam etiam promissionem desponsata uxor est.

ратора Клавдія [1]) и вмѣстѣ съ тѣмъ занималъ высокій постъ Александрійскаго арабарха (алабарха), т. е. управляющаго Александрійской таможней [2]). Впослѣдствіе же онъ породнился даже съ будущимъ царемъ Іудеи—Агриппой I, выдавъ за него свою дочь [3]).— Племянникъ Филона—Тиверій Юлій Александръ былъ римскимъ намѣстникомъ Іудеи [4]), затѣмъ правителемъ Египта [5]) и, наконецъ, виднымъ совѣтникомъ Тита при осадѣ Іерусалима [6]). Такимъ образомъ, семья, къ которой принадлежалъ Филонъ, была одною изъ самыхъ аристократическихъ и богатыхъ въ тогдашней Александріи [7]). Это обстоятельство имѣло очень важное значеніе для послѣдующей жизни нашего автора. Съ одной стороны, условія, въ которыхъ росъ Филонъ,

---

Такимъ образомъ, Александръ въ одно и то же время является и племянникомъ, и дядей и зятемъ Филона.—Для всякаго ясно, какую цѣну имѣетъ подобное свидѣтельство. Слѣдуетъ при этомъ имѣть въ виду и то замѣчаніе, которымъ переводчикъ (Aucher) снабдилъ это мѣсто: totus introitus hujus dialogi obscuritatem nimiam habet: eruditi lectores aliunde possunt declarationem aliquam adinvenire. Такимъ образомъ, причина всѣхъ этихъ недоразумѣній лежитъ въ томъ, что армянскій переводчикъ не понялъ бывшаго у него подъ руками греческаго текста и потому, отвергая это свидѣтельство и предпочитая ему показанія І. Флавія, мы отвергаемъ не свидѣтельство Филона, а неразумѣніе анонимнаго переводчика. Ср. Schürer III⁴, s. 636₅. *Graetz, Die Judischen Ethnarchen oder Alabarchen in Alexandria. MGWJ. 1876, s. 315—316. Александра мы называемъ младшимъ братомъ Филона, такъ какъ на основаніи свидѣтельства Іосифа Флавія—Antt. Jud. XIX, 5. 1.—можно заключить, что вмѣстѣ съ Филономъ въ составѣ депутаціи, отправленной Александрійскими евреями къ императору Калигулѣ, входилъ и братъ Филона—Александръ. Между тѣмъ въ de legat. ad Cajum—§ 28, ed. T. VI, p. 126=ed. M. II, p. 572—Филонъ представляется наиболѣе старымъ изъ всѣхъ членовъ депутаціи.

[1]) Повидимому онъ управлялъ ея родовыми имѣніями въ Египтѣ. Antt. Jud. XIX, 5. 1.

[2]) Вопросъ о характерѣ должности арабарха очень темный и запутанный. На томъ основаніи, что оба арабарха, упоминаемые Іосифомъ, были Іудеями, многіе (Graetz, Zeller и др.) видятъ въ арабархѣ главу Александрійскаго Іудейства и потому отожествляютъ его съ этнархомъ. Правильнѣе, кажется, держаться взгляда, высказаннаго въ текстѣ. См. Schürer, Ш⁴ s. 132 sqq.; здѣсь и важнѣйшая литература Ср. *В. М. Хвостовъ. Развитіе внѣшней торговли Египта въ греко-римскій періодъ, стр. 372—374 (въ приложеніи къ Ученымъ запискамъ Казанскаго университета за 1907 г.).

[3]) Antt. Jud. XIX, 5.1.

[4]) Antt. Jud. XX, 5. 2; XVIII, 8. 1.

[5]) Bell. Jud. II, 15, 1; 18, 7. IV, 10. 6.

[6]) Bell. Jud. V, 1. 6; VI, 4. 3. О Тиверіи Александрѣ вообще см. Schürer, I⁴ s. 567—568.

[7]) Когда Агриппа I проѣздомъ изъ Іудеи въ Римъ прибылъ въ Александрію, арабархъ Александръ ссудилъ ему 20 талантовъ. Antt. Jud. XVIII, 6. 3

не только давали ему всѣ средства познакомиться съ греческою культурою, но прямо-таки требовали этого. Съ другой стороны, эти условія оказали свое вліяніе и на міровоззрѣніе Филона. Окруженный съ дѣтства богатствомъ, роскошью и блескомъ, Филонъ рано пресытился всѣмъ этимъ, рано почувствовалъ отвращеніе не только къ удовольствіямъ, но и къ общественной дѣятельности.

Еврей по рожденію [1]) Филонъ первоначальное воспитаніе—конечно чисто религіознаго характера—получилъ, вѣроятно, дома [2]), подъ руководствомъ своихъ родителей [3]), а также во время субботнихъ посѣщеній синагоги [4]). Эти уроки дома, въ семьѣ, глубоко, повидимому, запали въ душу будущаго философа; они-то и удержали его въ такомъ

---

[1]) Это положеніе едва ли требуетъ доказательствъ. Неизвѣстно лишь, къ какому изъ 12 колѣнъ принадлежалъ Филонъ. Бл. Іеронимъ—de vir ill. XI—и Фотій—Biblioth. Cod. 105—говорятъ, что Филонъ происходилъ изъ священническаго рода; но Евсевій, на свидѣтельствахъ котораго Іеронимъ вообще основывается, объ этомъ умалчиваетъ. Этотъ вопросъ остается открытымъ и въ предисловіи къ армянскому переводу сочиненій Филона—magnae sapientiae vir Philo Israelita fuit, sed non constat, ex qua ex duodecim tribubus. ed. CW. I, proleg. p. CVI.—Поэтому для рѣшенія его приходится обратиться къ сочиненіямъ самаго Филона. Тотъ фактъ, что Филонъ особенно часто и съ особенною любовью останавливается на указаніи важности и значенія колѣна Левіина, что онъ съ особеннымъ благоговѣніемъ относится къ сану первосвященника—de spec. leg. I, § 84—111; 112—116 ср. ниже, гл. III,—называя послѣдняго даже безгрѣшнымъ—de spec. leg. I, § 230 ср. ниже, гл. III,—все это естественнѣе всего, повидимому, объясняется предположеніемъ, что и самъ Филонъ происходилъ изъ священническаго рода. Такъ: Ewald, Geschichte, VI², s. 234₂; Hamburger, R—E, II, s. 904; Gfrörer, op. cit. I, s. 2; Delauney. op. cit. p. 9; *Ritter. Philo und die Halacha, Leipzig 1879, s. 9₄; *Nicolai, Griechische Literaturgeschichte. Magdeburg 1876², II, 2, s. 653. Если бы взглядъ на арабарховъ Graetz'a—op. cit. MGWJ, 1876, s. 209—224; 241—254; 308—320;—былъ правиленъ, то настоящее мнѣніе находило бы себѣ въ немъ новое подтвержденіе.

[2]) Братъ Филона арабархъ Александръ былъ ревностнымъ Іудеемъ, дѣлавшимъ щедрыя пожертвованія на Іерусалимскій храмъ. Онъ на свой счетъ обложилъ дорогой коринеской мѣдью двери, ведущія изъ внѣшняго двора храма во внутренній, Bell. Jud. V, 5. 3. См. Schürer, II⁴ s. 64₁₆₅.

[3]) De legat. ad Cajum § 16. ed. T. VI, p. 110=ed. M. II, p. 562. „Они (Іудеи), какъ бы съ пеленокъ, еще до обученія священнымъ законамъ и неписаннымъ обычаямъ, научены родителями, наставниками и воспитателями признавать единаго Бога, Отца и Творца міра". Ср. ibid. § 31, ed. T.VI p. 133=ed M. II, p. 577: „Такъ какъ Іудеи считаютъ свои законы Божественнымъ Откровеніемъ и съ ранней молодости воспитываются въ знаніи ихъ, то въ своихъ душахъ они носятъ образы законовъ". Ср. Schürer, II⁴, s. 492—497.

[4]) Одну изъ главныхъ частей синагогальнаго богослуженія составляла проповѣдь, см. de provid. Eus. Praep. ev. VIII, 7, p. 359d—360 b, de somn. II, § 127; de spec. leg. II. § 62. См. Schürer, II⁴, s. 531—536.

интернаціональномъ городѣ, каковымъ была тогдашняя Александрія, въ вѣрности завѣтамъ родной религіи [1]).—Что касается греческаго образованія, которое необходимо было для Филона уже въ силу положенія, занимаемаго его фамиліей, то оно происходило по обычному въ то время плану [2]). Въ одномъ изъ своихъ сочиненій [3]) Филонъ самъ разсказываетъ о томъ, какъ онъ, будучи еще мальчикомъ, изучалъ грамматику, т. е., главнымъ образомъ, сочиненія поэтовъ и, преимущественно, Гомера [4]); затѣмъ—геометрію, музыку, реторику, діалектику и, наконецъ, царицу наукъ—философію [5]). Новый заманчивый міръ смѣлыхъ и широкихъ идей, открывшійся Филону, сразу же захватилъ его и почти всецѣло подчинилъ себѣ. Подъ вліяніемъ этихъ идей Филонъ почти забылъ о Богѣ своихъ отцовъ и своей національности. Его поведеніе далеко не походило теперь на поведеніе благочестиваго Іудея. Жизнь Филона мало чѣмъ отличалась отъ образа жизни богатой Александрійской молодежи того времени вообще. Подобно своимъ сверстникамъ Филонъ жадно пилъ изъ чаши наслажденій. Театры, состязанія атлетовъ, конскіе бѣга, веселыя пирушки съ товарищами—вотъ что привлекало юношу Филона [6]). Но, понятно

---

[1]) Въ своихъ сочиненіяхъ Филонъ неоднократно жалуется на то, что нѣкоторые изъ его соотечественниковъ оставили Іудейство и, увлекшись языческимъ образомъ мысли, глумились надъ родной вѣрой, de praem. et poen. § 152; 162 sqq. Ср. de confus. ling. § 14; de vita M. I § 32—33. И жалобы эти имѣли основанія, такъ какъ даже родной племянникъ Филона—Тиверій Юлій Александръ измѣнилъ вѣрѣ отцовъ. Antt. Iud. XX, 5. 2.

[2]) Учителями Филона, можно думать, были не Іудеи—эллинисты, а греки, такъ какъ первые едва-ли могли дать своему ученику такія обширныя свѣдѣнія по греческой литературѣ, которыя мы находимъ у Филона. За это же говоритъ, повидимому, и то, что Филонъ, въ отличіе отъ другихъ Іудеевъ—эллинистовъ, никогда не цитируетъ подложныхъ сочиненій греческихъ писателей, составленныхъ Іудеями для возвеличенія Юдаизма: Ср. Massebieau et Bréhier, op. cit. p. 8.

[3]) De congr. erud. gratia § 74—76.

[4]) По крайней мѣрѣ Гомера Филонъ цитируетъ особенно часто и, что замѣчательно, не отзывается о немъ неблагопріятно даже тамъ, гдѣ онъ вообще полемизируетъ съ греческими писателями.

[5]) О своихъ занятіяхъ философіей въ молодости Филонъ говоритъ еще въ de animalibus § 73, ed. Auch. I, p. 162=ed. T. VIII, p. 150: ego itaque non careo studio hujusmodi verborum, sed ex juventute in hac nutritus sum disciplina ad inveniendam veritatem, atque nominum venustatem interpretationisque celeritatem non mediocriter percepi, sed certe et vere novi. Кромѣ того, сочиненія Филона обнаруживаютъ его знакомство съ астрономіей и медициной.

[6]) О посѣщеніи театра см. de ebriet. § 177; QOPL § 20, ed. T. V p. 313—314=ed. M. II, p. 467; о присутствіи на состязаніяхъ панкратистовъ см.

такая жизнь долго продолжаться не могла; она не удовлетворяла высшихъ, наиболѣе благородныхъ стремленій даровитаго юноши. И вотъ Филонъ начинаетъ чувствовать отвращеніе къ ней. Оставляя родныхъ и друзей, онъ бѣжитъ въ пустыню, чтобы здѣсь, въ полномъ уединеніи, предаться здравымъ размышленіямъ [1]). Однако, прежнія привычки еще сильны; временами они берутъ верхъ надъ новымъ, неокрѣпшимъ настроеніемъ и тогда Филонъ снова обращается къ прежней, шумной и праздной жизни [2]). Впрочемъ, чѣмъ дальше, тѣмъ подобные моменты слабости становятся все рѣже и рѣже. Нѣкоторыя случайныя обстоятельства сыграли здѣсь, повидимому, не малую роль. Дѣло въ томъ, что Филонъ, какъ и большинство Александрійскихъ богачей, жилъ, вѣроятно, за городомъ, на дачѣ. Послѣднія были расположены неподалеку отъ Мареотскаго озера. Здѣсь же, еще издавна, находились общины терапевтовъ. Съ терапевтами Филонъ, вѣроятно, близко сошелся, увлекся ихъ жизнію и, подъ вліяніемъ ихъ наставленій, рѣшился измѣнить и свою жизнь [3]). И вотъ Филонъ удаляется не только отъ жизни кутящей Александріи, но и отъ всякой общественной

QOPL § 15, 17, ed. T. V, p. 287, 306=ed. M. II p. 449, 462. Ср. de decalogo § 113.—Послѣдствія неумѣренности въ пищѣ и питьѣ Филонъ знаетъ по собственному опыту—leg. alleg. III. § 155—156. Едва ли, поэтому, можно согласиться со взглядомъ Ewald'a—Geschichte, VI², s. 236—и Graetz'a,—Geschichte, III³ s. 360,—по которому Филонъ еще съ дѣтства питалъ отвращеніе ко всякаго рода чувственнымъ удовольствіямъ и потому чуждался ихъ.

[1]) Leg. alleg. II. § 85.

[2]) Ср. leg. alleg. II. § 32, ср. de migr. Abrah. § 34—36.

[3]) Прямыхъ указаній на это въ сочиненіяхъ Филона мы, правда, не находимъ. Но то близкое и несомнѣнное сходство, которое существуетъ между ученіемъ Филона и доктринами терапевтовъ; та любовь, съ которою онъ говоритъ о жизни этихъ подвижниковъ (de vita contemplativa), то, наконецъ, прекрасное знакомство съ организаціей этого общества, которое обнаруживаетъ Филонъ—все это, свидѣтельствуетъ, кажется, о томъ, что съ образомъ мысли и жизни терапевтовъ Филонъ былъ знакомъ не теоретически только, но и практически, что въ обществѣ терапевтовъ Филонъ провелъ, быть можетъ, не одинъ годъ своей молодости, что, наконецъ, самыя основныя и наиболѣе характерныя черты его философіи (особенно въ области этики) получили свое начало и опредѣленное направленіе въ средѣ этихъ, именно, іудейскихъ отшельниковъ. Возможно даже, что нѣкоторыя изъ аллегорическихъ толкованій того, или иного мѣста писанія, заимствованныя Филономъ—по собственному его признанію—отъ божественныхъ мужей, принадлежали терапевтамъ. Ср.*Д. Поспѣховъ, Книга Премудрости Соломона, ея происхожденіе и отношеніе къ іудейско-александрійской философіи. Кіевъ 1873, стр. 370—371.

дѣятельности вообще, посвящая себя чисто научнымъ занятіямъ [1]). Любимыя книги и немногіе друзья, связи съ которыми онъ сохранилъ,— вотъ что составляетъ содержаніе его жизни съ этого времени [2]).

Новая область, въ которую вступилъ Филонъ, представляла ему обширное поле дѣятельности. Умственная жизнь въ Александріи того времени била ключемъ; правда, послѣдній былъ невысокъ по качеству, не особенно чистъ, но за то очень обиленъ. Поэтовъ, философовъ, риторовъ—была масса. Люди большею частію бездарные и пустые болтуны они, однако, вслѣдствіе своей наглости и самоувѣренности, невольно обращали на себя вниманіе и даже заставляли относиться къ нимъ и ихъ сужденіямъ съ уваженіемъ [3]). А сужденія эти были неособенно благопріятны для Іудеевъ. Мало того, что эти бездарные писаки осмѣивали евреевъ, надругаясь надъ ихъ исторіей, ихъ религіей и обычаями, они старались еще возбудить противъ евреевъ и религіозный фанатизмъ язычниковъ [4]). Филону предстояла, такимъ образомъ, задача опровергнуть эти обвиненія и насмѣшки, а вмѣстѣ съ тѣмъ—поднять самосознаніе и въ евреяхъ, всецѣло погрузившихся во всякого рода коммерческіе расчеты и соображенія. И задача эта—

---

[1]) Что Филонъ чуждался общественной, практической дѣятельности, это мы заключаемъ на основаніи de spec. leg. III § 1—6. Напротивъ, Graetz—Geschichte III[3]. s. 361—на основаніи этого же мѣста полагаетъ, что Филонъ какую-либо должность—въ родѣ, напр., члена Еврейской герусіи—занималъ, ибо, какъ братъ арабарха, онъ не могъ отъ нея отказаться. Ritter—op. cit, s. 16, 61—67—въ подтвержденіе этого приводитъ еще и то соображеніе, что предлагаемыя Филономъ толкованія нѣкоторыхъ законовъ производятъ иногда такое впечатлѣніе (!), какъ будто они являются опредѣленіями Александрійской герусіи. Въ объясненіе послѣдняго см. ниже, гл. III, а что касается доводовъ Graetz'a то они утверждаются на его неправильномъ взглядѣ на должность арабарха, каковую должность Graetz отожествляетъ съ должностью этнарха. De spec leg. III, § 1—6 привлекаются сюда по простому недоразумѣнію; см. ниже гл. III,

[2]) Ср. de Abrah. § 22—23. Вообще—Смирновъ, op. cit. стр. 61—67.

[3]) Примѣромъ такихъ писателей можетъ служить одинъ изъ литературныхъ противниковъ I. Флавія и, быть можетъ, Филона—Апіонъ, человѣкъ, несомнѣнно, находчивый, но до смѣшного тщеславный, притомъ и учености довольно забавной. Онъ писалъ обо всемъ рѣшительно: о металлахъ и о римскихъ буквахъ; о магіи и о гетерахъ; о древнѣйшей исторіи Египта и о поваренномъ искуствѣ. Императоръ Тиверій назвалъ его всемірной погремушкой—cymbalum mundi. См. о немъ Schürer, III[4], s. 538—544. Здѣсь и важнѣйшая литература.

[4]) Общій обзоръ противо-іудейской полемики и іудейской апологетики даетъ Schürer, III[4], s. 529—533.

по крайней мѣрѣ во второй своей части [1])—была выполнена Филономъ не безъ успѣха. Послѣднимъ только и можно объяснить то обстоятельство, что, не смотря на свой замкнутый образъ жизни, Филонъ скоро сталъ лицомъ, извѣстнымъ и уважаемымъ въ іудейской общинѣ [2]). Вотъ почему ему пришлось сыграть видную роль и въ общественной жизни своихъ единовѣрцевъ, хотя этого рода дѣятельность никогда не привлекала его симпатій. Мы разумѣемъ здѣсь два посольства, въ которыхъ участвовалъ Филонъ. Назначеніемъ перваго было доставить іерусалимскому храму дары, собранные Александрійскими Евреями [3]). Въ числѣ посланныхъ былъ, между прочимъ, и Филонъ [4]).

Къ какому году относится отправленіе этого посольства мы опредѣлить не можемъ, да и важнаго значенія въ жизни Филона оно, очевидно, не играло [5]). Не то должно сказать объ участіи Филона

---

[1]) Что касается первой, то здѣсь Филонъ едва ли имѣлъ успѣхъ; для опроверженія сочиненій Аніона и ему подобныхъ—плохенькіе фельетонисты мелкихъ газетъ—едва ли годились обширные философскіе трактаты Филона.

[2]) Въ 39 г. Филонъ говоритъ о себѣ: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν, εὐλαβέστερος ἤμην ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι, de leg. ad Cajum, § 28 ed. T. VI, p. 126=ed. M. II, p. 572. Едва ли поэтому можно согласиться съ мнѣніемъ Graetz'a,—Geschichte, III³, s. 379, 683—будто Филонъ всѣ свои сочиненія написалъ при Клавдіи. Мы, наоборотъ, склоняемся скорѣе къ тому взгляду, что ко времени Клавдія большинство сочиненій Филона уже было написано.

[3]) Т. е. т. наз. полусиклевую подать—о ней Schürer, II⁴, s. 314—316. Такъ Frankel—MGWJ 1852, s. 274.—Утвержденію *Herzfeld'a—Geschichte d. Volkes Israel, Leipzig 1863, III², s. 528—противорѣчитъ „ἐστελλόμην"; см. слѣд. примѣч.

[4]) De providentia, Eus. Praep. ev. VIII, 14 p. 398b, Филонъ говоритъ, что онъ былъ въ Аскалонѣ, καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην εὐξόμενός τε καὶ θύσων; cp. ed. Auch. I, § 107 p. 116=ed. T. VIII, p. 109: fui ego ubi tempore quo in patriae templum mittebar ad orationem hostiasque offerendas. Cp. de Abrah. § 65, 140 sq; de Ios. § 12; de spec. leg. I, § 69—70, 135—136, 153; II, § 169.

[5]) *Graetz—Das Korbfest der Erstlinge bei Philo. MGWJ, 1877, s. 432—442,—а за нимъ и Ritter—op. cit. s. 94—утверждаютъ, что Филонъ былъ въ Іерусалимѣ и второй разъ, въ царствованіе Агриппы I (около 41 г.). Къ такому выводу Graetz приходитъ путемъ остроумной комбинаціи данныхъ мишны (Biccurim) съ указаніями Филона въ de festo cophini (=de spec. leg. II, § 215—223). По взгляду Graetz'a оба памятника изображаютъ не обычную, рядовую практику совершенія праздника корзинъ, а нѣчто имѣвшее мѣсто только однажды, именно въ 41 г., когда Евреи торжествовали свое спасеніе отъ грозившей имъ опасности—de legat. ad Cajum, § 29 sqq. Это-то, отличавшееся особой торжественностью, совершеніе праздника Филонъ, какъ очевидецъ,

во второмъ посольствѣ. Послѣднее надолго выбило Филона изъ обычной колеи, причинивъ ему не мало заботъ и огорченій. Поводъ къ отправленію посольства былъ такой. Осенью 38 г. въ Александріи произошелъ еврейскій погромъ [1]). Въ это время творилось нѣчто неописуемое. Дома и лавки евреевъ подверглись полному разгрому и опустошенію; ограблены были и корабли съ товарами, стоявшіе въ гавани. Самихъ евреевъ жгли на кострахъ, тащили крючьями по улицамъ города, распинали и т. д. Въ концѣ концовъ озвѣрѣвшая чернь начала жечь и рубить еврейскія синагоги; въ уцѣлѣвшихъ же поставлены были статуи императора. Тяжесть положенія усиливалась еще и тѣмъ, что государственная власть, призванная стоять на стражѣ законности, относилась къ іудеямъ враждебно. Еще въ началѣ конфликта евреи хотѣли послать въ Римъ депутацію для личнаго объясненія съ императоромъ. Обратились за соотвѣтствующимъ разрѣшеніемъ къ тогдашнему префекту Египта—Авлу Авилію Флакку, но онъ заявилъ, что можно ограничиться и письменнымъ адресомъ кесарю. Адресъ вручили, однако Флаккъ удержалъ его у себя, „дабы Каю казалось, что изъ всѣхъ его подданныхъ одни лишь евреи не чтутъ

и описалъ въ de festo cophini. Слѣдовательно, въ 41 г. Филонъ самъ былъ въ Іерусалимѣ.—Разбирать подробно изложенный взглядъ Graetz'a мы не будемъ, такъ какъ въ немъ есть одинъ пунктъ, который сводитъ къ нулю всю остроумную гипотезу. Если въ de festo cophini мы имѣемъ дѣло съ наблюденіями Филона касательно совершенія праздника *въ 41 г.*, слѣдовательно, самый трактатъ написанъ *послѣ* этого года; между тѣмъ несомнѣнно, что de spec. leg. II, написано *до 41 г.* Слѣдовательно, ни о какомъ пребываніи Филона въ Іерусалимѣ въ 41 г. не можетъ быть и рѣчи.

[1]) Яркое описаніе всѣхъ ужасовъ этого погрома даетъ самъ Филонъ въ Contra Flaccum и de legatione ad Cajum. См. ниже, гл. IV. Здѣсь, и соотвѣтствующая литература.—Дата—осень 38 г. вытекаетъ изъ слѣдующихъ соображеній. Ближайшимъ поводомъ къ погрому послужило прибытіе въ Александрію Ирода Агриппы, издѣвательства надъ которымъ явились прелюдіей къ самому погрому—C. Flaccum § 5, ed. T. VI, p. 49 sqq.=ed. M. II, p. 520 sqq. Агриппа, въ послѣдніе годы правленія Тиверія попавшій въ тюрьму—Antt. Iud. XVIII, 6. 6—7; Bell. Iud. II, 9, 5—былъ освобожденъ изъ нея Калигулой и, щедро награжденный императоромъ,—Antt. Iud. XVIII, 6. 10; Bell. Iud. II, 9. 6,—отправился чрезъ Александрію въ свои новыя владѣнія (тетрархію Филиппа и Лизанія), подаренныя ему Каемъ. Это было во второмъ году правленія Кая—Antt. Iud. XVIII, 6, 11—слѣдовательно, въ 38 г. по Р. Хр. (Кай вступилъ на престолъ 18 марта 37 г.). А такъ какъ, далѣе, Ироду Агриппѣ удалось во время морского пути воспользоваться пассатами—ἐτήσιοι, Contra Flac. § 5, ed. T. VI, p. 50=ed. M. II, p. 521,—которые дуютъ въ теченіе 30 дней, начиная съ 20 Іюля—*C. Plini Secundi Naturalis Historiae libri II, 47. 124; XVIII, 28.

императора“ [1]). А затѣмъ, въ угоду черни, Флаккъ подвергъ публичному—въ театрѣ—бичеванію 38 членовъ еврейской герусіи. Правда, въ концѣ сентября, или въ началѣ октября 38 г. Флаккъ былъ арестованъ и подъ строгимъ конвоемъ отвезенъ въ Римъ, но положеніе евреевъ улучшилось немногимъ [2]). Новый префектъ Египта Витразій Полліонъ сдѣлалъ имъ только одну уступку; онъ позволилъ евреямъ отправить посольство къ императору для выясненія происшедшаго столкновенія. Въ составъ этого посольства вошелъ, между прочимъ, и Филонъ [3]). Но не дремали и Александрійцы. Они съ своей стороны рѣшили отправить императору депутацію съ цѣлью защиты ихъ интересовъ. Во главѣ этой депутаціи стоялъ грамматикъ—памфлетистъ Апіонъ, литературный противникъ Іосифъ Флавія и, по всей вѣроятности, Филона [4]). Въ составъ депутаціи входилъ и нѣкій Исидоръ,

---

270. (Bibliotheca Teubner.),—то въ Александрію онъ могъ прибыть въ первой половинѣ Августа 38 г. Съ этого времени прежнее глухое броженіе въ народѣ начинаетъ проявляться открыто, такъ какъ Агриппа держалъ себя съ непонятной безтактностью.—Въ описаніи самого погрома Филонъ мимоходомъ бросаетъ нѣкоторыя замѣчанія, для насъ очень важныя. Напр., онъ говоритъ, что Еврейскія лавки были разбиты громилами въ то время, когда онѣ, вслѣдствіе траура по скончавшейся сестрѣ Кая Друзиллѣ, были закрыты—contra Flac. § 8, ed. T. VI, p. 57=ed. M. II, p. 525,—а Друзилла умерла въ 38 г.—*Dionis Cassii Cocceiani Historia Romana (Bibliotheca Teubner) LIX, 10—11. Однимъ изъ дальнѣйшихъ моментовъ погрома, когда въ немъ принялъ участіе и представитель государственной власти—префектъ Египта Авлъ Авилій Флаккъ—было публичное наказаніе 38 членовъ Еврейской герусіи. Случайно оно совпало съ днемъ рожденія императора—contra Flac. § 10, ed. T. VI, p. 62=ed. M. II, p. 529—слѣдовательно, происходило 31 Августа—*C. Svetoni Tranquilli de vita caesarum (Bibliotheca Teubner.), Caligula 8. *Русск. пер. В. Алексѣева. СПБ. 1904, стр. 180.—Наконецъ, арестъ Флакка, происшедшій въ самый разгаръ погрома, пришелся на Еврейскій праздникъ кущей—contra Flac. § 14, ed. T. p. 70=ed. M. II, p. 534,—слѣдовательно, былъ въ концѣ сентября или началѣ октября; а въ Римъ Флакка повезли въ началѣ зимы—contra Flaccum § 15, ed. T. VI, p. 72=ed. M. II, p. 535.—Такимъ образомъ, несомнѣннымъ представляется, что Еврейскій погромъ въ Александріи происходилъ осенью 38 г.

[1]) Contra Flaccum § 12, ed. T. VI, p. 65—66=ed. M. II, p. 531—532.

[2]) Арестъ Флакка вызванъ былъ не его враждебнымъ отношеніемъ къ Іудеямъ, а совершенно другими соображеніями. О нихъ см. *H. Willrich· Caligula, Beiträge zur Alten Geschichte III, (1903), s. 102, 308, 400.

[3]) Изъ Antt. Jud. XIX, 5, 1 можно заключить, что посломъ былъ и братъ Филона арабархъ Александръ. Все посольство по Филону—de legat. ad Cajum § 46, ed. T. VI, p. 165=ed. M. II, p. 600 - состояло изъ пяти человѣкъ, включая и автора (...ἐν ἡμῖν δὲ πέντε πρεσβευταῖς...); по Іосифу—Antt. Iud. XVIII, 8. 1.—изъ трехъ.

[4]) Antt. Jud. XVIII, 8. 1.

одинъ изъ ближайшихъ совѣтниковъ Флакка, ярый антисемитъ [1]). Когда именно еврейская и антиеврейская депутаціи отправились въ Римъ—вопросъ спорный. По свидѣтельству Филона послы выѣхали изъ Александріи „въ срединѣ зимы“ [2]). Какого же года зима имѣется здѣсь въ виду? Зима ли $^{38}/_{39}$ г. (осенью котораго былъ погромъ); зима ли $^{39}/_{40}$ г., или, наконецъ, зима $^{40}/_{41}$ г. [3]). Всѣ три мнѣнія имѣютъ своихъ сторонниковъ.

Graetz [4]) видитъ здѣсь зиму $^{40}/_{41}$ г., но едва-ли съ нимъ можно согласиться. Въ сочиненіяхъ Филона (contra Flaccum и de legat. ad. Cajum) мы совершенно не находимъ указаній на положеніе Александрійскихъ Евреевъ съ конца 38 г. [5]), что было бы въ высшей степени страннымъ, если бы Филонъ въ это время находился еще въ Александріи. Далѣе, въ то время когда Еврейская депутація томилась въ Путеолахъ, ожидая аудіенціи у императора, до нея дошло извѣстіе о приказаніи Кая правителю Сиріи Петронію поставить въ Іерусалимскомъ храмѣ статую императора [6]); а это было не позже зимы $^{39}/_{40}$ г.[7]) Такимъ образомъ, въ *началѣ* 40 г. (самое позднее) Еврейская депутація уже была въ Путеолахъ. Какъ же это могло произойти, если изъ Александріи она выѣхала только въ *концѣ* 40 г.? При этомъ нужно имѣть въ виду и то, что и раньше (до 40 г.)

---

[1]) De legat. ad. Cajum § 45, ed. T. VI, p. 162=ed. M. II, p. 598, ср. Contra Flacc. § 4, ed. T. VI, p. 48=ed. M. II, p. 520; ibid. § 17, ed. T. VI, p. 74—76=ed. M. II, p. 537—538. Все посольство по Іосифу—Antt. Jud. XVIII, 8. 1—состояло изъ трехъ человѣкъ. Быть можетъ въ составъ депутаціи входилъ и гимназіархъ Ламповъ, тоже противникъ евреевъ—Contra Flac. § 4, ed. T. VI, p. 48= ed. M. II, p. 520; ibid. § 16, ed. T. VI, p. 72—74=ed. M. II, p. 535—536. Въ такомъ случаѣ становится понятнымъ и то, что при императорѣ Клавдіи его постигла участь, одинаковая съ Исидоромъ, см. ниже, гл. IV.

[2]) Χειμῶνος μέσου διεπλεύσαμεν—de legat. ad Cajum § 29, ed. T. VI, p. 128=ed. M. II, p. 573.

[3]) Оставляемъ безъ разсмотрѣнія взглядъ, высказанный Winter'омъ и Wünsche—Judische Literatur I, s. 18—и Hamburger'омъ—R.-E. II, s. 904,—будто отправленіе Евреями посольства въ Римъ относится къ 44 г.—взглядъ безусловно ложный.

[4]) Geschichte, III³, s. 360. Подробнѣе: *Präcisirung der Zeit für die, die Judäer betreffenden Vorgänge unter dem Kaiser Caligula. MGWJ, 1877, s. 97 s. 145 sqq.

[5]) Именно, съ зимы; изложеніе кончается осенью.

[6]) De legat. ad Cajum, § 29 ed. T. VI, p. 127=ed. M. II, p. 573; ibid. § 30, ed. T. VI, p. 131 sqq.,=ed. M. II, p. 576 sqq.

[7]) Schürer. I⁴, s. 501_{174}; 503; 506_{187}, ср. ниже.

Еврейская депутація не мало помучилась въ Римѣ, ожидая аудіенціи у императора [1]). Очевидно, что временемъ отправленія депутаціи въ Римъ никоимъ образомъ не можетъ быть зима $^{40}/_{41}$ г.

Schürer и нѣкоторые другіе изслѣдователи [2]) въ замѣчаніи Филона διεπλεύσαμεν χειμῶνος μέσου видятъ указаніе на зиму $^{39}/_{40}$ г. Главнымъ и, кажется, единственнымъ основаніемъ въ пользу этого можетъ служить то, что о приказаніи Кая поставить въ Іерусалимскомъ храмѣ его статую Еврейскіе послы впервые узнали въ Путеолахъ, слѣдовательно, говоритъ Schürer, не ранѣе 40 г. А такъ какъ въ это время Кай присутствовалъ на войнѣ съ Германцами, то, слѣдовательно, аудіенція Еврейской депутаціи была дана послѣ возвращенія императора съ похода, т. е. осенью 40 г. Въ Римъ же еврейскіе послы прибыли осенью 39 г. [3])—Но относительно этого взгляда нужно сказать, что онъ, прежде всего, неудовлетворителенъ въ чисто логическомъ отношеніи. Что Филонъ и его товарищи получили аудіенцію послѣ германскаго похода, т. е. въ концѣ 40 г. это, кажется, несомнѣнно [4]). Но отсюда вѣдь еще не слѣдуетъ, что въ Римъ Евреи прибыли зимою $^{39}/_{40}$ г. Утверждать это—значитъ безъ нужды и достаточныхъ основаній форсировать событія. А затѣмъ, невѣрно и то соображеніе Schürer'а, будто въ Путеолахъ Еврейскіе послы не могли быть раньше 40 г. По словамъ самаго Schürer'а зимою $^{39}/_{40}$ г. правитель Сиріи Петроній не только успѣлъ получить указъ Кая относительно постановки его статуи, но и началъ приводить этотъ указъ въ исполненіе [5]). А вѣдь нужно же было время, чтобы приказаніе императора дошло до Сиріи, чтобы Петроній привелъ съ Евфрата необходимые легіоны, заготовилъ статую и т. д. Очевидно, указъ Кая былъ изданъ гораздо ранѣе зимы 39 г.—Правда, Schürer предполагаетъ, что о Палестинскихъ событіяхъ Еврейскіе послы узнали лишь отъ Палестинскихъ же вѣстниковъ. Но 1) Филонъ объ этомъ нигдѣ ни-

---

[1]) De legat. ad Cajum § 28, ed. T. VI, p. 125—126=ed. M. II, p. 572—573.

[2]) Schürer I[4], s. 501$_{174}$; Gfrörer, op. cit. I, s. 5; Delauney, op. cit. p 180. *Wellhausen. Israelit. und. Judische Geschichte. Berlin 1905. s. 356. *Г. Е. Зенгеръ. Еврейскій вопросъ въдревнемъ Римѣ. Варшав. Унив. Изв. 1889, 6 стр. 162.

[3]) Осень 40 г. исключается по соображеніямъ, указаннымъ выше.

[4]) Во время пріема депутаціи Каемъ Филонъ о войнѣ съ Германцами выражается, какъ о фактѣ уже прошедшемъ: ἐθύσαμεν κατὰ τὴν ἐλπίδα τῆς γερμανικῆς νικῆς. de legat ad. Cajum § 45, ed T. VI, p. 163=ed. M. II, p. 598.

[5]) Schürer I[4], s. 506$_{187}$.

чего не говоритъ, 2) по существу дѣла подобное предположеніе мало вѣроятно. Странно, что Еврейская депутація, находившаяся вблизи императорскаго дворца и, несомнѣнно, жадно ловившая всякіе слухи, касавшіеся Евреевъ, объ указѣ Кая узнаетъ изъ Палестины и лишь тогда, когда онъ уже началъ приводиться въ исполненіе. Если Палестинскіе Евреи, дальше стоявшіе отъ двора, заранѣе знали о распоряженіи Кая, то почему оно было неизвѣстно Александрійскимъ посламъ въ Римѣ? Вѣдь не дѣлалъ же Кай изъ своихъ распоряженій какой-либо тайны?

Противъ взгляда, высказываемаго Schürer'омъ, говорятъ и нѣкоторыя частныя указанія Филона. Такъ, по свидѣтельству Филона [1]), Еврейскіе послы узнали о несчастіи, постигшемъ Палестинскихъ Евреевъ, въ Путеолахъ. Видную роль сыгралъ въ этомъ дѣлѣ одинъ изъ приближенныхъ Кая Апеллесъ [2]). Послѣднее указаніе ясно говоритъ за то, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ 40 г. (какъ утверждаетъ Schürer), ибо Апеллесъ *непосредственно* послѣ рожденія Друзиллы [3]) впалъ въ немилость и при дворѣ не могъ имѣть значенія. А Друзилла родилась незадолго до отправленія Калигулы на войну съ германцами, т. е. осенью 39 г. [4]). Затѣмъ, о вѣрноподданическомъ адресѣ, поданномъ чрезъ Ирода Агриппу, послы говорятъ: ἦν ἐπεπόμφεμεν πρὸ ὀλίγου δι' Ἀγρίππα τοῦ βασιλέως [5]). Адресъ переданъ былъ осенью 38 г. [6]). Очевидно скоро послѣ него поданъ былъ и второй, въ Римѣ, самими послами. Между тѣмъ, по Schürer'у это πρὸ ὀλίγου означаетъ цѣлыхъ два года!

Вообще, хронологическій порядокъ событій, указываемый Schürer'омъ, намъ кажется очень страннымъ. Такъ, осенью 38 г. въ Александріи происходитъ Еврейскій погромъ. Всѣ Евреи въ страхѣ и отчаяніи. Нужно просить защиты у императора. Когда же ѣхать къ нему? Естественнѣе всего ѣхать возможно скорѣе. Но Евреи, находясь еще подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ недавнихъ событій и зная, что императоръ въ Римѣ, не тотчасъ же шлютъ къ нему депутацію,

---

[1]) De legat. ad Cajum § 29, ed. T. VI, p. 127=ed. M. II, 573.

[2]) De legat. ad Cajum § 30, ed. T. VI, p. 131=ed. M. II, p. 576.

[3]) Дочь четвертой жены Кая Милоніи Цезоніи.

[4]) См. Willrich, op. cit. s. 296—297; ср. s. 410₁.

[5]). De legat. ad Cajum § 28, ed. T. VI, p. 125=ed. M. II, p. 572.

[6]) Contra Flaccum § 12, ed. T. VI, p. 65—67=ed M. II, p. 532—533.

а цѣлый годъ бездѣйствуютъ [1]), а затѣмъ, когда Калигула уѣзжаетъ на войну съ Германцами [2]), Евреи, несомнѣнно зная объ этомъ, отправляютъ къ нему въ Римъ пословъ [3]). Поведеніе ихъ въ высшей степени странно: сидѣть дома, когда Калигула въ Римѣ и ѣхать туда, зная, что императора все равно не застанешь; притомъ—ѣхать въ самомъ разгарѣ зимы, а трудности зимняго плаванія Филону хорошо извѣстны и онъ настоятельно ихъ подчеркиваетъ [4]).

По нашему мнѣнію хронологическій порядокъ описываемыхъ событій долженъ бы быть такимъ: напуганные ужасами погрома и опасаясь ихъ повторенія, Евреи тотчасъ же, зимою $^{38}/_{39}$ г. снаряжаютъ въ Римъ депутацію [5]). Члены ея обольщали себя самыми радужными надеждами; они были, почему-то, увѣрены, что императоръ сразу же выслушаетъ ихъ и разберетъ ихъ дѣло [6]). Не знали они того, что зима, ожидавшая ихъ на сушѣ, окажется тяжелѣе зимы на морѣ [7]). Время шло, а желанной аудіенціи все не было. Тогда послы рѣшаются хотя письменно представить Каю свою просьбу [8]). Подали; императоръ обѣщалъ заняться ихъ дѣломъ [9]), но этимъ, повидимому, и ограничился [10]), такъ какъ вниманіе его было устремлено въ совершенно другую сторону. Шли обширныя приготовленія къ войнѣ съ Германцами [11]); производился рекрутскій наборъ, заготовлялся въ огромномъ количествѣ провіантъ и т. д. Скоро изъ Рима Кай отправился въ Путеолы [12]). За нимъ послѣдовала и Еврейская депутація, все еще не те-

---

[1]) Съ осени 38 г. до осени 39 г.

[2]) Съ осени 39 г. до 31 августа 40 г. Кая въ Римѣ не было. Съ этимъ согласенъ и Schürer I^4, s. 448_{46}; s. 591_{174}.

[3]) По Іосифу—Antt. Jud. XVIII, 8. 1—депутація вызвана была погромомъ; она—ближайшее слѣдствіе, результатъ его. Непонятно, почему этотъ результатъ могъ обнаружиться только по прошествіи цѣлаго года.

[4]) Contra Flaccum § 15, ed. T. VI, p. 72=ed. M. II, p. 535.

[5]) Такъ: *Lewin, Fasti sacri, or a Key to the Chronology of the New Testament. London 1865, nr. 1539—1540. *Bludau, Juden und Judenverfolgungen im Alten Alexandria, Münster. 1906. s. 81—82. Willrich, op. cit. s. 410_1.

[6]) De legat. ad Cajum § 28. ed. T. VI, p. 125—126=ed M. II, p. 572.

[7]) De legat. ad Cajum § 29, ed. T. VI, p. 128=ed. M. II, p. 573.

[8]) О ней см. Bludau, op. cit. s. 83.

[9]) De legat. ad Cajum § 28, ed T. VI, p. 126=ed. M. II, p. 572—573.

[10]) Ibid.

[11]) О ней см. Willrich. op. cit. с. 304—317.

[12]) Въ 39 г. Кай два раза былъ въ Кампаніи (Байя, Путеолы), см Dio Cass. LIX, 13, 17; Sveton., Calig, 19=русск. пер. стр. 189. Послѣ второго отсутствія изъ Рима Кай вернулся сюда въ день своего рожденія, 31 августа. Dio Cass. LIX, 20. Какое пребываніе въ Путеолахъ имѣетъ въ виду Филонъ—неизвѣстно.

рявшая надежды на полученіе аудіенціи у императора. Но надеждамъ пословъ не суждено было сбыться и на этотъ разъ. Кай отправился на войну съ Германцами, гдѣ и пробылъ цѣлый годъ—до 31 августа 40 г. Между тѣмъ Евреевъ постигло въ это время новое несчастіе. Одинъ изъ единовѣрцевъ сообщилъ имъ такую новость, которая сразу же отодвинула ихъ спеціально Александрійское дѣло на второй планъ. Бѣда разразилась надъ самой Палестиной. Въ наказаніе за разрушеніе Ямнійскими Евреями алтаря, воздвигнутаго въ честь императора, Кай приказалъ поставить во святомъ святыхъ Іерусалимскаго храма свою статую [1]). Горе пословъ — подъ вліяніемъ этого извѣстія—не поддается описанію; теперь предъ ними стоялъ вопросъ гораздо болѣе важный и сложный, вопросъ о существованіи и цѣлости всего Іудейскаго народа, а не однихъ только Александрійскихъ Евреевъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, поведеніе Ямнійскихъ Евреевъ бросало невыгодный свѣтъ и на спеціальное Александрійское дѣло. Разрушеніе жертвенника, посвященнаго императору, являлось преступленіемъ, котораго ничѣмъ нельзя было оправдать. Здѣсь нападающей стороной были уже сами Евреи, а это косвеннымъ образомъ могло говорить и о томъ, какъ относятся къ обоготворенію императора и Александрійскіе Евреи [2]). Однако, предпринять что-либо въ свою защиту Евреи не могли, такъ какъ всѣ приближенные Кая и его ближайшіе совѣтники относились къ нимъ враждебно. Лишь осенью 40 г., когда Кай вернулся съ германскаго похода и въ числѣ другихъ, явившихся привѣтствовать его съ побѣдой, прибылъ въ Римъ и Иродъ Агриппа, положеніе Евреевъ —благодаря ходатайству за нихъ послѣдняго—нѣсколько улучшилось [3]). Агриппа же, вѣроятно, исхлопоталъ Еврейскимъ посламъ и аудіенцію у императора.

Кай принялъ Еврейскихъ пословъ, совершая осмотръ новыхъ построекъ въ садахъ Мецената и Ламіи [4]). Сюда же прибылъ и Аніонъ со своими товарищами. Послы застали императора въ самомъ

---

[1]) De legat. ad Cajum, § 29—34, ed. T. VI, p. 126—143=ed. M. II, p. 573—584.

[2]) См. Willrich, op. cit., s. 412—413. О тенденціозности разсказа Филона см. ниже. гл. IV.

[3]) De legat. ad Cajum § 35—42, ed. T. VI. p. 143—159=ed. M. II, p. 584—595.

[4]) Теперь вилла Массано, близъ Рима, см. *Stade [Holtzmann] Geschichte d. Volkes Israel. Berlin 1888, II, s. 520. Быть можетъ, впрочемъ, вмѣсто horti Maecenatiani слѣдуетъ читать horti Maiani, см. *Hirschfeld. Der Grundbesitz der röm. Kaiser. Beiträge zur Alten Geschichte Bd. II, (1902) s. 57.

разгарѣ его хозяйственныхъ распоряженій. Всѣ двери были открыты настежь и Кай перебѣгалъ изъ одной комнаты въ другую, указывая, что и какъ нужно передѣлать. Уже такая обстановка пріема депутаціи давала понять Евреямъ, что вся аудіенція и разборъ дѣла будутъ одной лишь комедіей (δραματοποιία, μίμος).

„А, такъ это вы, тѣ богоненавистники, что отвергаете мою божественность, признанную во всемъ мірѣ, и почитаете своего безначальнаго"—саркастически привѣтствовалъ Евреевъ императоръ. При этомъ - замѣчаетъ Филонъ — онъ выругался такъ, что даже и повторить его выраженія нельзя. — Понятно, анти-еврейскіе депутаты воспользовались этимъ случаемъ, чтобы выразить свой восторгъ предъ остроуміемъ Кесаря. А одинъ изъ членовъ этой депутаціи—нѣкій Исидоръ — добавилъ, что Евреи и жертвъ за здоровье императора не приносятъ.—„Клевета!" протестовали Евреи: „мы трижды сожигали гекатомбы": въ первый разъ при твоемъ вступленіи на престолъ; во второй—по случаю твоего выздоровленія отъ тяжкой болѣзни и, наконецъ, въ третій—моля о побѣдѣ надъ Германцами".—„Что изъ того толку", возразилъ Кай: „вѣдь жертвы вы приносили *за меня*, а не *мнѣ*"!

Послѣ этого онъ снова сталъ осматривать устройство комнатъ, поднимался по лѣстницамъ, спускался въ садъ, а Евреи слѣдовали за нимъ, осыпаемые градомъ насмѣшекъ. Вдругъ императоръ, принявъ неожиданно серьезный видъ, спросилъ ихъ: „а почему вы не ѣдите свинины?"—У Аніона и его товарищей этотъ вопросъ вызвалъ такой неудержимый припадокъ смѣха, что придворные должны были напомнить имъ, гдѣ и въ присутствіи кого они находятся. Но какъ только Еврейскіе послы начали отвѣчать императору, Кай тотчасъ же прервалъ ихъ замѣчаніемъ: „и хорошо дѣлаете, вкуснаго въ ней ничего нѣтъ".—Вслѣдъ за этимъ онъ предложилъ Евреямъ вопросъ, дѣйствительно имѣвшій отношеніе къ ихъ дѣлу: „а какими вы пользуетесь правами?" Но какъ только Евреи начали отвѣчать на него, императоръ снова бросился бѣгать по комнатамъ. Въ одной велѣлъ устроить матовыя стекла, въ другой—повѣсить картины старинныхъ мастеровъ и т. д.

Наконецъ, Кай сжалился надъ несчастными послами и отпустилъ ихъ домой съ такимъ напутствіемъ: „люди, которые не вѣрятъ, что

я одаренъ природою божества, не столько, по моему, преступны, сколько несчастны и неразумны".

Все это, недостойное императора издѣвательство у Филона—равно какъ и другихъ членовъ посольства — оставило такое сложное чувство, какъ будто они выбрались изъ тюрьмы и въ то же время сошли съ театральныхъ подмостковъ: „кесарь истязалъ насъ какъ въ застѣнкѣ, ругаясь надъ нашей вѣрой; зрители же освистывали и осмѣивали насъ, какъ лицедѣевъ" [1]).

Такимъ образомъ, та аудіенція, на которую Еврейскіе послы возлагали столько надеждъ, которой они съ такимъ нетерпѣніемъ ждали, окончилась ничѣмъ. Члены депутаціи были довольны уже тѣмъ, что сохранили цѣлыми свои головы.

Безуспѣшность ходатайства Евреевъ предъ императоромъ, конечно, ободрила ихъ враговъ и послѣдніе потому только не обнаружили усилившейся ненависти противъ Евреевъ, что не успѣли. 24 января 41 г. Калигула былъ убитъ и на престолъ вступилъ Клавдій. Теперь для Евреевъ настало болѣе спокойное время и потому Филонъ снова возвращается къ своимъ любимымъ трудамъ. О своемъ недавнемъ участіи въ политическихъ событіяхъ онъ вспоминаетъ съ глубокимъ сожалѣніемъ. Онъ горячо благодаритъ Бога за то, что Онъ вырвалъ его изъ этого моря чуждыхъ и непріятныхъ для него дѣлъ и заботъ и далъ ему возможность вернуться къ прежнему образу жизни [2]).

Однако, перерывъ въ литературной дѣятельности Филона былъ, повидимому, очень значителенъ, такъ какъ его противники были увѣрены, что Филонъ для нихъ теперь уже не страшенъ: онъ и ослабѣлъ и отвыкъ отъ научныхъ занятій [3]). Тѣмъ болѣе должно было поразить ихъ неожиданное выступленіе Филона, притомъ съ полною свѣжестью мысли и прежнимъ блескомъ и живостью языка. Одинъ за другимъ появляются его труды: Contra Flaccum, de legatione ad Cajum, de specialibus legibus III. IV, de vita Mosis, I, II и др. Умъ Филона былъ еще свѣжъ; душа—юношески горяча, но тѣло—дряхло. Послѣ событій 38—40 г. Филонъ прожилъ, повидимому, не долго и скончался, по всей вѣроятности, между 42 и 49 г. по Р. Хр.

---

[1]) Ср. Зенгеръ, op. cit. Варш. Унив. Изв. 1889, 6, стр. 164—166.

[2]) De spec. leg. § 1—6, ср. ниже, гл. III.

[3]) Ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς, οὓς ἀπογνώσει τινὲς χρηστῆς ἐλπιδος φήθησαν ἤδη πεπηρῶσθαι, διοίγω... κτλ. de spec. leg. III, § 1—6.

Конечно, это дата только наиболѣе вѣроятна. Вытекаетъ она изъ слѣдующихъ соображеній. Если въ 42 г. — время написанія de legat. ad Cajum [1])—Филону было 63—70 л., то долго прожить онъ во всякомъ случаѣ не могъ, тѣмъ болѣе, что въ 42 г. онъ былъ не просто γέρων, но πολιὸς γέρων, сѣдой старикъ; а событія 38—40 г. не могли, конечно, благопріятно отразиться на его здоровьѣ. Это— общее соображеніе. Далѣе, въ сочиненіяхъ Филона храмъ Іерусалимскій представляется еще существующимъ и правильно функціонирующимъ; самая мысль о томъ, что храмъ можетъ быть когда-либо разрушенъ. Филону кажется невѣроятной [2]). Слѣдовательно, Филонъ умеръ до 70 г. Когда же именно? Императоръ Клавдій умеръ въ 54 г. Въ сочиненіяхъ Филона есть одно упоминаніе о немъ; слѣдовательно, при Клавдіи Филонъ еще жилъ. Но, упоминая объ этомъ императорѣ, Филонъ не предъявляетъ ему никакихъ обвиненій въ преслѣдованіи Евреевъ; скорѣе онъ склоненъ быть хорошаго мнѣнія о немъ [3]). Между тѣмъ, около 49 г. послѣдовало, какъ извѣстно, изгнаніе Евреевъ изъ Рима [4]). — Очевидно Филонъ умеръ до этого года [5]).

Вотъ и все, что можно сказать о жизни Филона, стоя на почвѣ болѣе, или менѣе твердыхъ данныхъ. Правда, въ позднѣйшемъ христіанскомъ преданіи мы находимъ еще нѣкоторые факты; однако, они представляютъ собою ничто иное, какъ легенды. Такъ, Евсевій говоритъ [6]), что, когда Филонъ при императорѣ Клавдіи прибылъ въ Римъ, то здѣсь онъ познакомился съ ап. Петромъ, а въ римскомъ сенатѣ читалъ свое сочиненіе περὶ ἀρετῶν [7]). Свидѣтельство это безусловно не заслуживаетъ довѣрія. При императорѣ Клавдіи въ Римѣ не былъ ни ап. Петръ, ни Филонъ. Филонъ находился въ Римѣ въ правленіе

---

[1]) См. ниже, гл. IV.

[2]) De somn. II, § 246; De vita Mosis II, § 12—16, de spec. leg. I, § 66 sq., de provid. Euseb. Praep. ev. VIII, 14 p. 398b=ed Auch. I, p. 116 (ed T. VIII, p. 109).

[3]) См. очень неопредѣленное мѣсто въ de legat. ad Cajum § 30, ed. T. VI, p. 132=ed M. II. p. 576.

[4]) Schürer III⁴, s. 61—63.

[5]) Утвержденіе проф. М. Муретова—*Приб. къ Твор. свв. о. о. XXVIII (1881), стр. 165—, будто Филонъ умеръ въ 40 г, является, повидимому, простой опиской.

[6]) Hist. eccl. II, 18. 8. Ср. Іеронимъ, de vir. illustr. XI; Suidas, v. Φίλων.

[7]) Уцѣлѣвшуя часть котораго представляетъ de legat. ad Cajum, см. ниже, гл. IV.

Калигулы, съ 38 по 40 г. [1]), а относительно ап. Петра извѣстно, что онъ посѣтилъ Римъ незадолго до своей мученической кончины, т. е. въ 63 г. [2]). Слѣдовательно, ни о какомъ свиданіи Филона съ ап. Петромъ не можетъ быть и рѣчи.

Что касается другого, сообщаемаго Евсевіемъ факта, чтенія Филономъ въ сенатѣ сочиненія περὶ ἀρετῶν, то этотъ фактъ заключаетъ въ себѣ внутреннія несообразности. Какимъ образомъ могъ еврей, правда еврей образованный и родовитый, но все же одинъ изъ членовъ народа, всегда вызывавшаго у Римлянъ ненависть и презрѣніе, какимъ образомъ этотъ еврей могъ читать въ сенатѣ сочиненіе, исполненное насмѣшекъ надъ Каемъ? Какъ бы члены сената ни относились къ дѣятельности Кая, какъ бы они ни смотрѣли на его поступки, все же Кай былъ императоромъ, его дѣйствія исходили, слѣдовательно, отъ лица власти, а поэтому публичныя—въ сенатѣ—насмѣшки надъ Каемъ едва ли могли имѣть мѣсто [3]).

Такимъ образомъ, оба, сообщаемые Евсевіемъ факта не заслуживаютъ довѣрія; а между тѣмъ, одинъ изъ нихъ послужилъ зерномъ для дальнѣйшихъ, еще болѣе фантастическихъ измышленій. Такъ, Евсевій сообщаетъ, что въ Римѣ Филонъ встрѣтился съ ап. Петромъ и въ поясненіе этого добавляетъ, что въ сочиненіи de vita contemplativa онъ описалъ христіанскихъ подвижниковъ Александріи [4]). Оказывается, слѣдовательно, что Филонъ былъ знакомъ не только съ ап. Петромъ, но и съ христіанами вообще. Фотій [5]) дѣлаетъ отсюда такой выводъ: не можетъ быть, чтобы знакомство съ христіанами и особенно съ ап. Петромъ прошло для Филона безслѣдно. Конечно, онъ и самъ принялъ христіанство, но, впослѣдствіе, по нѣкоторымъ побужденіямъ оставилъ его.—Характерно содержаніе этого свидѣтельства.

---

[1]) См. выше, стр. 15 слл.

[2]) Wieseler, Chronologie d. Apostolischen Zeitalter... Göttingen. 1848, s. 553—593.

[3]) Само собою разумѣется, что римскіе историки—даже Светоній, спеціализировавшійся на скандалезной хроникѣ императорскаго двора—ни о чемъ подобномъ не знаютъ.

[4]) Послѣднее мнѣніе Евсевія сыграло особенно важную роль въ развитіи христіанскаго преданія о Филонѣ. Подробно см. Н. Смирновъ, op. cit. стр. 71—88.

[5]) Biblioth. Cod. 105.

Оно очень неопредѣленно и высказывается съ оговорками: христіанинъ, впослѣдствіе отпавшій отъ Христа. Происхожденіе его мы представляемъ себѣ такъ: въ сочиненіяхъ Филона высказываются часто идеи, близкія къ христіанству; мѣстами замѣчается чуть ли не буквальное сходство между нимъ и Евангеліемъ. Какъ его объяснить?— „Филонъ христіанинъ“. Но вѣдь въ сочиненіяхъ Филона, помимо мѣстъ, близкихъ къ христіанству, есть и такія, гдѣ весьма ясно выступаетъ его іудейство.—„Филонъ отпалъ отъ Христа“.

Такимъ образомъ, на эти свидѣтельства мы смотримъ какъ на попытку кого-либо изъ позднѣйшихъ писателей объяснить нѣкоторыя, казавшіяся особенно странными мѣста изъ сочиненій Филона. Впрочемъ, и независимо отъ сказаннаго свидѣтельство Фотія едва ли заслуживаетъ довѣрія. 1) Непонятно, почему о христіанствѣ Филона молчатъ всѣ предшествующіе писатели, такъ что оно становится извѣстнымъ только въ 9 в., 2) сочиненія Филона вовсе не обнаруживаютъ знакомства съ христіанствомъ. Правда, онъ высказываетъ иногда идеи, близкія христіанству, но эти же идеи мы находимъ и у другихъ писателей того времени, особенно у стоиковъ, и однако послѣднихъ никто не считаетъ христіанами.—Вообще, основаніемъ для всѣхъ этихъ свидѣтельствъ, начиная съ Евсевія и кончая Фотіемъ, является крайняя скудость извѣстій о жизни столь выдающагося лица, какимъ, несомнѣнно, былъ Филонъ. Многихъ христіанскихъ писателей эта скудость точныхъ данныхъ не удовлетворяла и вотъ они начинаютъ собирать все, что въ ихъ время *говорили* о Филонѣ, начинаютъ сообщать разнаго рода *слухи* [1]). Результатомъ этого и являются указанныя свидѣтельства.

---

[1]) Евсевій о сообщаемыхъ имъ фактахъ выражается очень осторожно—λόγος ἔχει и далѣе καὶ οὐκ ἀπεικός—, считаетъ нужнымъ даже защищать приводимое преданіе. Въ такомъ же смыслѣ выражаются Іеронимъ—ajunt...—и Фотій—λέγεται...

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Филонъ является однимъ изъ плодовитѣйшихъ писателей древности. Его сочиненія въ изданіи Hoeschelio (1691 г.) представляютъ солидный томъ (in folio) въ 1000 съ лишнимъ страницъ. Въ новомъ изданіи Cohn'a и Wendland'a 5 томовъ содержатъ немногимъ болѣе половины всѣхъ его сочиненій. При этомъ нужно имѣть въ виду и то, что не мало сочиненій Филона утеряно [1]), а другіе сохранились только въ отрывкахъ [2]). Столь значительный объемъ произведеній Филона отчасти объясняется тѣмъ, что въ нихъ есть немало повтореній; одного и того же предмета авторъ касается иногда въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ и даже въ одномъ и томъ же сочиненіи нѣсколько разъ [3]). Но и независимо отъ этого литературное наслѣдство Филона все же очень значительно [4]).

Вниманіе, которымъ пользовался Филонъ и его сочиненія у древняго христіанскаго общества [5]), обусловили широкое распростра-

---

[1]) См. ниже, гл. IV.

[2]) См. ниже, гл. IV.

[3]) Напр. leg alleg. III § 97—99=de post. Cain. § 167—168=quis rer. div. her. sit. § III=de spec. leg. I § 32—35; de Abrah. § 148—154=de spec. leg. I, § 339—343=de spec. leg. III § 185—194. См. особенно de decal. и de spec. leg; de spec. leg. и de virtut.; аллегорическій комментарій и Quaestiones. Это обиліе повтореній объясняется, главнымъ образомъ, тѣмъ, что большинство сочиненій Филона представляютъ изъ себя комментарій на тѣ, или иныя библейскія книги; повторенія въ послѣднихъ обусловливали собою повторенія въ толкованіи ихъ.

[4]) Едва ли можно согласиться со взглядомъ Ewald'a—Geschichte, VI², s. 268—будто сочиненія Филона, вслѣдствіе ихъ большого объема, очень рано начали сокращать. Труды Филона нисколько не уклоняются отъ обычнаго въ древности объема сочиненій. См. Birt. Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zum Literatur.

[5]) Подробнѣе см. ниже, гл. V.

ніе послѣднихъ. Этимъ и объясняется тотъ фактъ, что труды Филона дошли до насъ въ огромномъ количествѣ рукописей [1]). Существенныхъ разногласій въ рукописной передачѣ Филоновскаго текста мы не находимъ, такъ какъ всѣ наши рукописи восходятъ къ одному архетипу, къ оригиналу, которымъ владѣла Кесарійская библіотека во времена Евсевія и Оригена [2]). Указаніе на это мы находимъ въ замѣчаніи одной древней рукописи (Vindob. theol gr. 29), представляющемъ старинную библіотечную помѣтку и помѣщенномъ предъ de opif. mundi.: Εὐζώιος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο. Объясненіе этой приписки даетъ бл. Іеронимъ [3]), по свидѣтельству котораго еп. Евзоій и Акакій переписали на пергаментъ пришедшія въ ветхость папирусныя рукописи Кесарійской библіотеки, собранныя Оригеномъ и Памфиломъ [4]) Правильность указываемаго объясненія подтверждается какъ исторіей распространенія филоновскихъ произведеній [5]), такъ и

---

[1]) Древнѣйшія рукописи относятся къ IX—XI вв. О Филоновскихъ рукописяхъ вообще, см. обширныя prolegomena къ ed. CW. voll. I—V, а также prolegomena къ указываемымъ ниже изданіямъ Pitra, Tischendorf'a, Cohn'a, Conybear'a, Cumout'a, Müller'a, Mai, Wendland'a. Кромѣ того, L. *Cohn.* *Die Philo—Handschriften in Oxford und Paris. Philologus, Bd. LI N. F. V (1892), s. 266—275. Ср. *Sitzungsberichte d. Königl. preussisch. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. 1891, s. 1043—1044. *Zur indirekter Ueberlieferung Philos bei der älteren Kirchenväter. Jahrbb. für protest. Theologie XVIII (1892), s. 475—492. Ein Beitrag sur Textgeschichte der Philonischen Schriften въ Satura Viadrina. Festschrift zum 25 jährigen Bestehen d. Philologischen Vereins zu Breslau. 1896, s. 110—121. *Beiträge zur Textgeschichte und Kritik d. Philonischen Schriften. Hermes Bd. XXXVIII (1903), s. 498—510.*Ein Philo—Palimpsest (Vat. gr. 316) Sitzungsberichte d. Königl. preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1905, s. 36—52. *Neue Beiträge zur. Textgeschichte und Kritik d. Philonischen Schriften. Hermes, XLIII (1908), s. 181—184.—P. *Wendland*, *Philo und Klemens Alexandrinus. Hermes Bd. XXXI (1896), s. 435—456. Götting. gelehr. Anzeigen. 1905, s. 192—195. Еще литературу см. во введеніяхъ къ каждому сочиненію въ отдѣльности (Критическія замѣчанія къ тексту ed. CW. Cohn'a и Wendland'a).

[2]) Такъ: Cohn.ed. CW. I, proleg. p. III sqq. XXXVIII sqq. *F. C. Conybeare, Philo about the contemplative life. Oxford. 1895, p. 287. *P. Wendland. Die Terapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichem Leben. Jahrbb. f. class. Philologie. Suppl Bd. XXII (1896), s. 795—796. Schürer, III⁴, s. 643.

[3]) Epist. 34, 1: ср. de vir. illustr. 113.

[4]) Выраженію ἐν σωματίοις ἀνενεοῦσθαι вполнѣ отвѣчаетъ Іеронимовское in membranis restaurare. Неосновательность возраженій противъ этого *Dobschütz'a —Historische Zeitschrift, Bd. LXXXII. s. 114—115—указываетъ *Cohn. Eintheilung und Chronologie d. Schriften Philos. Philologus. Suppl. Bd. VII (1899), s. 424₁₁ a.

[5]) Первые, ясные слѣды пользованія сочиненіями Филона мы находимъ у писателей Александрійской школы (Климента, Оригена). Отсюда эти произ-

тѣмъ фактомъ, что рукописныя надписанія сочиненій въ большинствѣ случаевъ совпадаютъ съ указаніями Евсевія въ Hist. eccl. II, 18,1 sqq.

Весьма важнымъ дополненіемъ къ рукописному матеріалу Филоновскихъ произведеній служатъ цитаты изъ нихъ, приводимыя различными церковными писателями: Климентомъ Александрійскимъ, Оригеномъ, Евсевіемъ Кесарійскимъ, Амвросіемъ Медіоланскимъ и др. [1]). Цитаты эти важны въ томъ отношеніи, что онѣ даютъ намъ возможность а) читать, хотя и въ отрывкахъ, многія, въ настоящее время утерянныя Филоновскія произведенія, b) провѣрять, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и возстановлять испорченный рукописный текстъ существующихъ произведеній, с) имѣть болѣе правильное представленіе о составѣ, характерѣ и дѣленіи тѣхъ или иныхъ книгъ. Особеннаго вниманія заслуживаютъ:

а) такъ наз. sacra parallela — сборникъ отрывковъ изъ произведеній различныхъ христіанскихъ и нѣкоторыхъ іудейскихъ (Іосифа, Филона) писателей, явившійся, повидимому, около 6 в. и состоявшій изъ трехъ частей. Въ первой части собраны были сентенціи, касающіяся Бога и вещей божественныхъ; во второй — вещей человѣческихъ; въ третьей — добродѣтелей и пороковъ. Всѣ эти предметы расположены были въ каждой книгѣ по главамъ, въ алфавитномъ порядкѣ, но въ первоначальной формѣ сохранился лишь текстъ I и II книгъ. Сборникъ этотъ приписывается обыкновенно Іоанну Дамаскину. Здѣсь, наряду съ цитатами изъ Св. Писанія и христіанскихъ писателей, приводится много выдержекъ и изъ произведеній Филона, притомъ — произведеній утерянныхъ, или сохранившихся только въ переводахъ [2]).

веденія расходятся и въ болѣе широкихъ кругахъ. При этомъ, настоящій филоновскій текстъ во многихъ случаяхъ позволяетъ видѣть слѣды коньектуръ, отражающихъ на себѣ именно Александрійскія традиціи. См. *P. Wendland. Philos. Schrift über die Vorsehung. Berlin 1892, s. 11₆; 95₃.

[1]) О нихъ см. ed. CW. proleg къ vol. I; p. LX—LXIII; XC—XCIV, vol. II; p. X—XI, vol III; p. XIII—XIV; XXI—XXII; vol IV; p. XXVI—XXVII, XXXIII; vol. V, p. XVII—XVIII. *P. Wendland. Philo und Clemens Alexandrinus. Hermes. Bd. XXX (1896) s. 435—456. *Neu entdekte Fragmente Philos. Berlin 1891, s. 106 sqq. *Siegfried. Philo von Alexandria, als Ausleger d. A. T. s. 343 sqq. Förster, Ambrosius, Bischof v. Mailand (1884) s. 102—112. Ihm. Philon und Ambrosius Jahrbb. f. class Philol. 1890, s. 282—288. Kellner. Der heilige Ambrosius, Bischof v. Mailand, als Erklärer d. Alten Testaments. Regensburg 1893. *С. Лосевъ Св. Амвросій Медіоланскій, какъ толкователь св. Писанія Ветхаго Завѣта. Кіевъ 1897.

[2]) Подробнѣе о характерѣ этого сборника, его первоначальномъ составѣ, относящихся къ нему рукописяхъ и т. д. см. proleg. къ ed. CW. vol. I, p.

b) не меньшую важность, чѣмъ sacra parallela представляютъ подобные же сборники (такъ наз. *гномологіи*) Максима Исповѣдника, Антонія Мелисскаго и др. Кромѣ мнѣній писателей классическихъ и церковныхъ здѣсь находится много отрывковъ и изъ произведеній Филона. Большинство этихъ отрывковъ тожественно съ приводимыми въ sacra parallela, но мѣстами они гораздо обширнѣе [1]).

c) наибольшую цѣнность въ указываемомъ отношеніи представляютъ *катены*—сборники экзегетическаго характера, представляющіе сводъ толкованій различныхъ писателей на тѣ, или иныя книги Св. Писанія. Въ ряду подобныхъ сборниковъ особенно цѣнными для насъ—по обилію отрывковъ изъ сочиненій Филона, преимущественно Quaest. et. Solut.—являются катены на октатевхъ, приписываемыя обыкновенно Прокопію Газскому. Появились онѣ въ началѣ 6 в. и, такимъ образомъ, своею древностью значительно превосходятъ наши Филоновскія рукописи; кромѣ того, самый текстъ ихъ предлагаетъ чтенія большею частію лучшія, чѣмъ послѣднія. Заслуживаютъ вниманія и катены на Евангеліе отъ Луки Никиты Серранскаго [2]).

LXIV—LXVII; vol. II, p. XI—XIV, vol. III, p. XIV—XVI; vol. IV, p. XXIV—XXV; C. Wachsmuth. Studien zu d. griechisch. Florilegien. Berlin 1882, s. 1—44 P. Wendland. Neu entdekte Fragmente Philos. s. 18—22 F. Loofs Studien über die dem Johannes v. Damaskus zugeschriebenen Parallelen. Halle 1892. *Cohn. Zur indirecten Ueberlieferung Philos und d. älteren Kirchenväter. Jahrbb. f. prot. Theol. Bd. XVIII (1892), s. 475—492. Holl. Die Sacra Parallela d. Johannes Damascenus. Texte und Untersuch. zur Gesch. d. altchristl. Literatur hrsg. v. Gebhardt und Harnack. Bd. XVI, 1=N. F. Bd. I, 1. (1896) Ср. отзывъ въ Theol. Litztg. 1897, nr. 1; *Theol. St. und Krit. 1898, s. 369—372. *Byzant. Ztschrft. 1897, s. 166 sqq. Holl. Fragmente vornicänischen Kirchenväter aus den sacra Parallela 1899. Schürer III[4] 641[80] и *Real-Eucycl. Hauk'a IX[3]. (1901) s. 294—298 (Art. Iohannes von Damaskus).

[1]) О гномологіяхъ вообще, объ ихъ отношеніи къ sacra parallela и т. д. см. proleg. къ ed. CW. I, p LXVII—LXX; vol. II, p. XIII—XIV. Wachsmuth, op. cit. s. 90 sqq H. Schenkl. Sitzungsber. d. philos.-hist. Classe d. Akad. d. Wissensch. zu Wien. t. CXV. s. 459 sqq. Holl. Fragmente vornicänischen Kirchenväter s. XXII sqq, ср. *Wendland Theol. Litzg. 1897, nr 1 и *Ehrhard, Byzant. Zeitschr. X (1901), s. 394—415. *Nicolai Griech. Literaturgesch. Bd. III (1878), s. 309—318. Zahn. Forschungen zur Geschichte des Neutestamentl. Kanons. t. III. Erlangen 1884, s. 7—10. *Krumbacher. Geschichte d. Byzantin, Literatur. München 1895, s. 217—218; 600—602.

[2]) О катенахъ см. proleg. къ ed. CW. II, p. XV—XVIII; vol. III, p. XV—XVI; vol. IV, p. XXII—XXIV; vol. V, p. XV—XVII. Siekelberger. Römische Quartalschr, 1898, s. 55—84, ср. H. Achelis. Hippolitusstudien (Texte und Untersuch. hrsg. v. Gebhardt und Harnack N. F. I, 4 (1897), s. 94 sqq. Wendland. Fragmente Philos. s. 29—105. *Harris, Fragmente of Philo Judaeus. Cambridge 1880, p. 4—5. Cohn.

Другимъ, весьма важнымъ пособіемъ къ возстановленію и провѣркѣ подлиннаго Филоновскаго текста являются древніе переводы сочиненій Филона, именно:

а) *переводъ Армянскій*, изданный Aucher'омъ [1]) и Conybeare'омъ [2]). По наблюденіямъ этихъ ученыхъ происхожденіе перевода относится къ царствованію Θеодосія Младшаго, т. е къ первой половинѣ 5 в. Переводъ сдѣланъ рукой не особенно искусной (многое переводчикъ не понялъ), но очень тщательной; отличительная его черта—крайній буквализмъ; переводчикъ заботился о томъ, главнымъ образомъ, чтобы дать переводъ каждаго греческаго слова въ отдѣльности, а это обстоятельство очень важно при возстановленіи греческаго текста [3]).

b) *переводъ Латинскій*, одна изъ рецензій котораго (худшая) издана въ Парижѣ, въ 1520 г [4]), другая, лучшая и болѣе полная—

---

op. cit. Jahrbb f. prot. theol. XVIII (1892), s. 475—488. Wendland. ibid. 490—492. Eisenhofer. Procopius von Gasa. 1897, s. 10 sqq Lindl. Die Oktateuchcatene des Prokop v. Gasa und die Septuagintaforschung. 1902. Lietzmann. Catenen Mittheilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Ueberlieferung. 1897. Karo und Lietzmann. Catenarum graecarmu catalogus. Nachrichten Götting. Gesellsch. der Wissensch. 1902, s. 1—66; 299—350: 559—620. Ср. Krumbacher. Gesch. d. Byzant. Liter., s. 206 sqq... *Real-Encycl. Hauck'a III³, s. 754—767. *Православ. Богосл. Энциклопедія т. IX (СПБ. 1908) „Катены".

[1]) Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti I et II de providentia, et III de animalibus ex Armena versione antiquissima ab ipso originali textu Graeco ad verbum stricte exsequuta, nunc primum in Latium fideliter translati per P. Jo. Baptistam Aucher Ancyranum, Monachum Armenum et Doctorem Mechitaristam. Venetiis, typis coenobii PP. Armenorum in insula S. Lasari 1822. Superiorum permissu. Philonis Judaei Paralipomena Armena. Libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsone, alter de Iona. tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus. Opera hactenus inedita ex Armena versione antiquissima ad ipso originali textu Graeco ad verbum stricte exequuta saeculo V nunc primum in Latium fideliter translata per P. Io Baptistam Aucher, Vic. gen. Congr. Mechitaristarum. Venetiis typis Coenobii PP. Armenorum in insula S. Lasari 1826. Superiorum permissu.

[2]) Aucher издалъ армянскій текстъ (съ латинскимъ переводомъ) тѣхъ только сочиненій Филона, подлинный греческій текстъ которыхъ не сохранился. Остальныя произведенія изданы были недавно Conybear'омъ: Specimen lectionum Armeniacarum. Venedig 1892.

[3]) Подробнѣе объ Армянскомъ переводѣ см. proleg къ ed. Aucher'a, Tauchnitz'a vol. VII, p. I—VII; ed. CW. I, LII—LVI; ibid. vol. IV, p. XXI; ibid. vol V, p. XII—XIII. G. Weinrich. De auctorum graéce versionibus et commentariis Siriacis, Arabicis, Persicisque. Lipsiae, p. 46—47. См. ниже, *гл. III.*

[4]) Philonis Judaei centum et duae quaestiones et totidem responsiones morales super Genesin. Paris 1520.

въ Базелѣ 1527 г. [1]). По мнѣнію Питры и Conybear'a переводъ этотъ появился въ IV в. [2]).

Относительно изданій сочиненій Филона мы ограничимся краткими замѣчаніями; мы отмѣтимъ лишь главное и такъ ск. типическое въ этой области, за подробностями отсылая къ ed. CW. и спеціальнымъ указателямъ [3]). Первое изданіе сочиненій Филона было сдѣлано въ Парижѣ въ 1552 Адріаномъ Турнебомъ [4]). Нѣкоторыя, невошедшія сюда произведенія Филона изданы были впослѣдствіи (1587 и 1614 г.г.) Давидомъ Гешелемъ [5]). Всѣ послѣдующія изданія (начиная съ 1613 г.) представляютъ собою простую перепечатку изданія Турнеба

---

[1]) Philonis Judaei Alexandrini libri antiquitatum. Qnaestionum et Solutionum in Genesin. De Esseis. De nominibus Hebraicis. De mundo. Basileae per Adamum Petrum, mense Augusto, anno 1527 (издавалось еще въ 1538, 1550, 1599 гг.). Quaest, et Solut изъ изданія 1538 г. перепечатаны Aucher'омъ vol. II, p. 362—445 (=ed. T. VII, p. 176—296) и Richter'омъ vol. VII, p. 112—267. Ср. ниже, *гл. III*.

[2]) О древности и характерѣ латинскаго перевода см. ed. CW. I, proleg., p. L—LII. Conybeare, op. cit. p. 139—145; 330—332. Pitra, Analecta sacra II, p. 298—299; 319 sqq. О мѣстѣ, занимаемомъ этимъ переводомъ въ исторіи Филоновскаго текста см. Wendland, op. cit., Jahrbb. f. class. Philol. Suppl. Bd. XXII, (1896), s. 696—698.

[3]) Ed. CW. I, proleg. p. LII—LXXX. *Fabricius—Bibliotheca Graeca, ed. Harles. IV, p. 746—750. S. F. W. Hoffman Lexicon bibliogr. III, p. 231 sqq. *Fürst. Bibliotheca Judaica. Leipzig. 1863, III, s. 87—89. Graesse, Trésor de livres rares et precieux, t. V (1864), p. 269—271. *Engelmann. Bibliotheca scriptorum classicorum. Bd. I, s. 546—547.

[4]) Φίλωνος Ἰουδαίου εἰς τὰ τοῦ Μωσέως κοσμοποιητικά, ἱστορικά, νομοθετικά. Τοῦ αὐτοῦ μονόβιβλα. Philonis Judaei in libros Mosis de mundi opificio, historicos, de legibus. Ejusdem libri singulares. Ex bibliotheca Regia. Parisiis. Ex officina Adriani Turnebi typograph Regij. Regiis typis 1552. Ex privilegio regis. in fol. Характеристику изданія Турнеба, указаніе его достоинствъ и недостатковъ см. у Cohn'a, ed CW. I, proleg. p. LXX—LXXII; Cohn., op. cit. Satura Viadrina, s. 110—121; Hermes. Bd. XXXII (1897). s. 107—108, Hermes Bd. XXXVIII (1903), s. 510—516; Hermes Bd, XLIII (1908) s. 177—178.

[5]) a) Philonis Judaei opuscula tria: 1, Quare quorundam in sacris litteris mutata sint nomina. 2, De formatione Euae ex Adami latere; et de utriusque lapsu. 3, Somn'orum Josephi, Pharaonis, princernaeque ac pistoris, allegorica expositio. Graece nunc primum edita, studio et opera Davidis Hoeschelii A. M. ejusdemque notatiunculis alicubi illustrata, E bibliotheca Augustana. Francofurdi Apud Joannem Wechelum 1587 in octavo.—b) Philo Judaeus de septenario Ejusdem fragmenta II, e libro de providentia. Omnia e codd. mss. nunc primum edita a Davide Hoeschelio, Augustae Vindelicorum ad insigne pinus 1614, in quarto.

съ добавленіемъ публикацій Гешеля —иногда даже съ однимъ и тѣмъ же счетомъ страницъ, какъ, напр., Франкфуртское изданіе 1691 г., которымъ пользовались мы [1]).—Нѣчто новое представляетъ собою Лондонское изданіе Mangey 1742 г. [2]). Многія новыя рукописи, использованныя издателемъ, а также внимательное изученіе текста катенъ, sacra parallela и другихъ подобныхъ сборниковъ дало Mangey возможность напечатать нѣкоторыя новыя, ранѣе неизвѣстныя произведенія Филона. Послѣднія размѣщены здѣсь по болѣе естественному плану, а самый текстъ ихъ напечатанъ въ значительно исправленномъ видѣ. Къ тексту присоединены обширныя примѣчанія и дополненія, въ которыхъ восполняются пропуски рукописей и предлагаются нерѣдко очень удачныя конъектуры. Послѣднее объясняется тѣмъ, что Mangey былъ прекраснымъ знатокомъ Филоновскаго языка, поэтому его чтенія, установленныя a priori, впослѣдствіе нашли фактическое подтвержденіе въ лучшихъ рукописяхъ.—Отъ изданія Mangey стоятъ въ зависимости всѣ послѣдующія; они представляютъ простую его перепечатку—со всѣми недостатками изданія Mangey и безъ его достоинствъ. Издатели не только не приняли во вниманіе конъектуръ Mangey, но не устранили даже и явныхъ опечатокъ этого изданія. Въ этомъ отношеніи они представляютъ несомнѣнный шагъ назадъ. Тако-

---

[1]) *Φίλωνος Ἰουδαίου συγγράμματα. Philonis Judaei omnia quae extant opera Ex accuratissima Sigismundi Gelenii et aliorum interpretatione partim ab Adriano Turnebo, Professore Regio, E Christianissimi Regis Bibliotheca, partim a Davide Haeschelio ex Augustana edita et illustrata. Huic novissimae editioni accessere variae lectiones et elegantissimus ejusdem Philonis de septenario libellus et de providentia Dei fragmenta. Cum indice rerum locuplentissimo. Francofurti. Apud Jeremiam Schrey et Heinrici Joh. Meyeri Haeredes, anno 1691, in fol.

[2]) Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου τὰ εὑρισκόμενα ἅπαντα. Philonis Judaei Opera quae reperiri potuerunt omnia. Textum cum Mss. contulit, quamplurima etiam e Codd. Vaticano, Mediceo et Bodleiano, Scriptoribus item vetustis, nec non Catenis Graecis ineditis, adjecit, Interpretationemque emendavit, universa Notis et Observationibus illustravit Thomas Mangey, S. T. P., Canonicus Dunelmensis. Vol. I. II (Londini) Typis Guilelmi Bowyer 1742. Объ изданіи Mangey см. ed. C. W. I, proleg., p. LXXIV—LXXVIII; Hermes, Bd. XXXII (1897), s 107—108; Bd. XXXVIII (1903), s. 516-522; Bd. XLIII (1908), s. 178—180. *Kreuzer, Zur Kritik d. Schriften d. Juden Phil s. Theol. St. u. Krit. 1832, s. 5 sqq.=Deutsche Schriften. Leipzig ung Darmstadt 1847. IV, 2, s. 411—419. *J. G. Müller. Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung. Basel. 1841 s. 18 sqq.

вы изданія Pfeiffer'a [1]), Richter'a [2]), отчасти—Tauchnitz'a [3]). Удобство двухъ послѣднихъ изданій заключается въ томъ лишь, что въ нихъ напечатаны нѣкоторыя, вновь открытыя произведенія Филона, изданныя Aucher'омъ и Mai.

Но въ то время, какъ Pfeiffer и другіе издатели рабски копировали Манжея и Турнеба, положено было начало и новому, критическому изданію сочиненій Филона. Матеріалъ для этого изданія собирали Grossmann и Tischendorf; кое-что они успѣли и опубликовать. Но скоро Grossmann умеръ (1857). Тогда за это дѣло взялся superint. K. W. Otto [4]); однако и ему не удалось довести начатую работу до конца, умеръ и онъ (1890). Матеріалы, собранные имъ, были переданы въ распоряженіе Cohn'a и Wendland'a [5]). Они-то и пред приняли критическое изданіе полнаго собранія сочиненій Филона, на основаніи всѣхъ извѣстныхъ дотолѣ матеріаловъ [6]). Достоинства этого, къ сожалѣнію до сихъ поръ еще не оконченнаго изданія—въ 1906 г. вышелъ только 5 т.—въ настоящее время общепризнаны. Ему, безъ сомнѣнія, суждено замѣнить собою всѣ предшествующія, не исключая и изданія Mangey.

---

[1]) Philonis Iudaei opera omnia graece et latine. Ad editionem Thomae Mangey collatis aliquot Mss. edenda curavit Augustus Friedericus Pfeiffer vol. I—V. Erlangae, sumptu Wolfgangi Waltheri 1785—1792. Второе изданіе въ 1820 г. Pfeiffer'омъ изданы только сочиненія ed. CW. Vol. I—III; IV, p. 1—60.

[2]) Philonis Iudaei opera omnia. Textus editus ad fidem optimarum editionum. Vol. I—VIII. Lipsiae, sumptibus E. B. Schwickerti, 1828—1830, in octav. minor.

[3]) *Philonis Judaei opera omnia ad librorum optimorum fidem edita. Editio stereotypa, t. I—VIII. Lipsiae, sumptibus et typis Caroli Tauchnitii, 1851—1853 (перепечатывалось и впослѣдствіе). Объ изданіяхъ Pfeiffer'a, Richter'a, Tauchnitz'a, см. ed. CW. I, proleg., p. LXXVIII—LXXX. Cohn, op. cit., Hermes, Bd. XXXVIII, (1903) s. 522—525; ibid., Hermes. Bd. XLIII, (1908), s. 180—181. Kreuzer, op. cit. Deutsche Schriften III, 2. s. 419—422; Muller. op. cit. s. 18 sqq.

[4]) О его занятіяхъ Филономъ см. *Allgem. evang. Luther. Kirchenzeitung, 1891, nr. 34—35.

[5]) Ср. Cohn., op. cit. Philologus. Bd. LI=N. F. Bd. V, (1892), s. 274ɜ.

[6]) *Philonis Alexandrini opera, quae supersunt. ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Berolini typis et impensis Georgii Reimeri vol. I, ed. Cohn. (1896), vol. II, ed. Wendland (1897); vol. III, ed. Wendland (1898); vol. IV, ed. Cohn. (1902); vol. V, ed. Cohn. (1906). Одновременно выходитъ и editio minor, съ нѣкоторыми исправленіями, но безъ критическаго аппарата.

Изъ публикацій греческаго текста отдѣльныхъ произведеній Филона можно назвать: Mai [1]), Grossman'a [2]), Tischendorf'a [3]), Pitra [4]). Harris'a [5]), Wendland'a [6]), Praechter'a [7]), Scheil'я [8]) и Παπαδόπουλος—Κερα-

---

[1]) a) Philonis Iudaei de cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Iona. Adjecti sunt interpretes Virgilii veteres. Editore ac interprete Angelo Maio. Ad Leopoldum principem Etruriae heredem. Mediolani regiis typis 1818.—b) Scriptorum classicorum auctorum e Vaticanis Codicibus editorum Collectio, curante Angelo Maio, tom. IV, (Romae 1831) completens scripta aliquot... Philonis Alexandrini p. 402—407: Φίλωνος περὶ καρτάλλου ἑορτῆς; p. 408—429: Φίλωνος περὶ γονέων τιμῆς; p. 430—441: Φίλωνος ἐκ τῶν ἐν Ἐξόδῳ ἤτοι Ἐξαγωγῆς ζητημάτων καὶ λύσεων;—c) Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis Codicibus edita ab Angelo Maio, tom VII, Romae 1833. Здѣсь, p. 1, p. 74—109, довольно много мелкихъ фрагментовъ Филона.—d) Philonis Iudaei, Porphyrii philosophi, Eusebii Pamphili opera inedita. Здѣсь: Philonis Iudaei de virtute ejusque partibus ed. Ang. Maio. Mediolan 1816 (это же сочиненіе и подъ другимъ названіемъ, см. Fürst. op. cit. III, s. 89).

[2]) Anecdoton Graecum Philonis Judaei de Cherubinis, Ex. 25_{18}. Lipsiae, 1856 (=A. Maio, Classicorum auctorum IV p. 430—441).

[3]) Anecdota sacra et profana. Lipsiae. 1861, p. 171—174. Philonea inedita altera, altera nunc demum recte ex vetere scriptura edita. Edidit Const. Tischendorf. Lipsiae. 1868. Нѣкоторыя дополненія и исправленія къ тексту Тишендорфа даетъ I. H. Holwerda. Annotatio critica in Philonem Judaeum. Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde tweede reeks derde dee', Amsterdam 1873, p. 271—288. Еще ibid: Deerde reeks eerstle deel, 1884, p. 271—286.

[4]) Analecta sacra spicilegio Solesmensis parata, t. II (1884), p. XXII sq.; p. 304—334. Здѣсь—перечень сочиненій Филона, находящихся въ рукописяхъ Ватиканской библіотеки, а также замѣчанія о латинскихъ переводахъ сочиненій Филона.

[5]) *Fragments of Philo Judaeus, newly edited. Cambridge 1886. Цѣнность этой работы – кромѣ напечатанія нѣкоторыхъ новыхъ фрагментовъ Филона изъ sacra parallela—заключается, главнымъ образомъ, въ собраніи фрагментовъ уже извѣстныхъ, но разбросанныхъ въ разныхъ мѣстахъ, по разнымъ изданіямъ.

[6]) *Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891. Здѣсь много новыхъ фрагментовъ Филона изъ катенъ Прокопія Газскаго.

[7]) *Unbeachtete Philonfragmente. Archiv f. Gesch. d. Philos. N. F. Bd. IX, 4, s. 415—426. Здѣсь—напечатанные уже ранѣе (Aucher'омъ и другими) фрагменты Филона изъ Византійскихъ хронистовъ (Льва Грамматика, Симеона Логоѳета и др.). Ср. его же: *Eine unbeachtete Quelle in den Anfangskapiteln des Zonaras. Byzant. Zeitschr. VI (1897), s. 509—525.

[8]) Scheil'емъ издана открытая въ Египтѣ въ 1889 г. рукопись сочиненій Филона: Φίλωνος περὶ τοῦ τὶς ὁ τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος ἢ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς. Φίλωνος περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς ἱερουργοῦσι, traites réédités d'après un Papyrus du VI-e siècle environ. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique fransaise au Caire, t. IX, 2-e fasc. Paris 1893, p. 140—215. Цѣнность этого папируса, превосходящаго своей древностью на 4 столѣтія всѣ существующія Филоновскія рукописи, огромна. См.

μεθ;'а [1]).

Изъ полныхъ переводовъ всѣхъ сочиненій Филона можно отмѣтить: *латинскій*, сдѣланный Сигизмундомъ Геленіемъ [2]), который помѣщается во всѣхъ изданіяхъ греческаго текста до Pfeiffer'овскаго включительно; затѣмъ—*французскій*, принадлежащій P. Bellier [3]); *англійскій*—Yonge'а [4]) и *нѣмецкій*—Cohn'а [5]).

Въ рукописяхъ, которыми мы въ настоящее время владѣемъ, сочиненія Филона разбиты на множество мелкихъ, очень незначительныхъ по объему произведеній. Возникаетъ вопросъ: принадлежитъ-ли это дѣленіе самому Филону, или оно относится къ позднѣйшему времени?—Евсевій даетъ намъ перечень сочиненій Филона [6]), въ которомъ мы можемъ видѣть какъ бы каталогъ тѣхъ произведеній Филона, которыми располагала Кесарійская библіотека [7]). Изъ этого каталога видно, что многія мелкія произведенія въ то время составляли еще части одного цѣлаго труда; но видно также и то, что тогда уже

о немъ ed. CW. I, proleg., p. XLI—XLIX, ibid. vol. III, p. III—XI. Ср. Schürer. III⁴, s. 639₂₁.

[1]) *Συγγραφῶν Φίλωνος Ἰουδαίου τεμαχή. Журн. Министр. Нар. Просв. 1897, янв. стр. 1—17. Здѣсь фрагменты Филона изъ Іерусалимскаго кодекса Sacra parallela.

[2]) Philonis Judaei scriptoris eloquentissimi ac philosophi summi lucubrationes omnes quotquot haberi potuerunt, nunc primum Latine ex Graecis factae per Sigismundum Gelenium, addito in fine rerum memorandarum Indice foecundissimo. Basileae, 1554. О другихъ латинскихъ переводахъ см. ed. CW. I, proleg., p. LXXX—LXXXI.

[3]) Les Oeuvres de Philon Juif, contenans l'Interpretation de plusieurs divins et sacrés mystères et l' instruction d'un chacun mises de Grek en François p. Pi. Bellier. Paris. chez Ch. Roger. 1588. Второе изданіе съ дополненіями Fred. Morelle—Paris chez Chapelain 1612; 3-е изд. 1619 г. Новый переводъ: Philon, Commentaire allegorique des saintes lois apres des l' oevres des six jours. Text grec; traduction fransais, introduction et index par Emil Bréhier. Paris, 1909. Здѣсь текстъ и переводъ только leg. alleg. I—III.

[4]) The Works of Philo Judaeus, the contemporary of Josephus, translated from the Greek by C. D. Yonge. London. H. Bohn. 1854—1855. vol. I—IV.

[5]) *Schriften der Jüdisch—Hellenistischen Literatur in deutschen Uebersetzung unter Mitwirkung von mehrern Gelehrten hrsg. von Prof. Dr. Leopold Cohn. Bd. I. Die Werke Philos von Alexandria. I Theil. Breslau 1909. II Theil. Breslau 1910. (Здѣсь сочиненія, которыя входятъ въ составъ „изображенія Моисеева Законодательства“+de vita Mosis). Еще ранѣе нѣкоторыя сочиненія Филона перевелъ на нѣмецкій языкъ M. I[ost] въ Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller. Bd. I. Leipzig 1865; Bd. III; ib. 1870; Bd. IV; ib. 1872. О переводѣ отдѣльныхъ сочиненій, см. ниже въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ.

[6]) Hist. eccl. II, 18, 1—8.

[7]) См. выше, стр. 26—27.

нѣкоторые большіе труды были разбиты на мелкіе отдѣлы. Послѣдующіе переписчики для удобства списыванія и пользованія рукописями, еще болѣе дробили произведенія Филона. Этимъ и объясняется такое обиліе въ нашихъ изданіяхъ сочиненій Филона отдѣльныхъ произведеній. Но несомнѣнно, что эти отдѣльные трактаты не имѣютъ самостоятельнаго значенія; они представляютъ собою части другихъ, болѣе обширныхъ произведеній. Основаніе для такого утвержденія мы находимъ: a) въ собственныхъ словахъ Филона, b) главнымъ образомъ—въ содержаніи и характерѣ его сочиненій. Филонъ нерѣдко упоминаетъ о своихъ работахъ историческаго характера [1]), законодательнаго [2]) и аллегорическаго [3]); слѣдовательно, самъ онъ склоненъ былъ въ отдѣльныхъ своихъ трудахъ видѣть части другихъ, болѣе значительныхъ по объему произведеній. Содержаніе сочиненій Филона вполнѣ оправдываетъ возможность такого соединенія мелкихъ произведеній въ нѣсколько большихъ. Читая отдѣльныя произведенія Филона, мы легко замѣчаемъ значительное сходство между нѣкоторыми изъ нихъ какъ со стороны предмета, такъ и со стороны трактованія послѣдняго, а это естественно рождаетъ мысль о томъ, что сочиненія одного характера составляютъ одну группу; другого—другую и т. д.— Однако, вопросъ о томъ, какова будетъ эта группировка—въ высшей степени темный и запутанный. Здѣсь, сколько изслѣдователей, столько же и отдѣльныхъ мнѣній. Объясняется это тѣмъ, что, хотя въ сочиненіяхъ Филона мы и находимъ указанія на различныя группы его трудовъ, однако авторъ ничего не говоритъ о томъ, какія же именно сочиненія къ какой группѣ должно отнести. Правда, Евсевій даетъ намъ перечень сочиненій Филона, но онъ настолько спутанъ и безсистеменъ, что дѣлать на основаніи его какіе-либо выводы представляется рѣшительно невозможнымъ. Наконецъ, и самъ Филонъ въ своихъ сочиненіяхъ нерѣдко повторяется; поэтому не всегда можно съ точностью опредѣлить, къ какому сочиненію относится то, или другое указаніе автора. Поэтому, хотя и есть спеціальные труды, посвященные классификаціи сочиненій Филона [4]), однако къ твердымъ и несомнѣннымъ

---

[1]) De vita Mosis, II § 46—47.

[2]) De proem. et poen. § 1 sqq.

[3]) De decalogo, § 101.

[4]) *Chr. G. Grossmann. De Philonis Judaei operum continua serie et ordine chronologico. Comment. Part. I. II. Leipzig. 1841—1842 (=Abhandlung über

выводамъ наука еще не пришла. Вслѣдствіе этого и та группировка сочиненій Филона, которую предлагаемъ мы, является только наиболѣе вѣроятной. Намъ кажется, что сочиненія Филона можно разбить на три группы: A) сочиненія философскаго характера; B) экзегетическаго; C) историко-апологетическаго. Въ свою очередь, сочиненія второй группы можно раздѣлить на три частныхъ отдѣла: a) аллегорическій комментарій на книгу Бытія, b) истолкованіе пятокнижія въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ, c) историко-экзегетическое изображеніе Моисеева законодательства [1]).

Какъ распредѣляются сочиненія Филона по времени своего написанія? Каковъ ихъ хронологическій порядокъ? Дать на этотъ вопросъ точный отвѣтъ еще труднѣе, чѣмъ на вопросъ о классификаціи сочиненій Филона, такъ какъ ни самъ Филонъ, ни послѣдующіе писатели не говорятъ по этому поводу ничего. Въ нашемъ распоряженіи остаются лишь косвенныя данныя, съ которыми и приходится оперировать. Такими данными могли бы служить: 1) тѣ признанія личнаго характера и указанія на историческіе факты, которыя мы находимъ въ сочиненіяхъ Филона; но первыя (автобіографическія замѣчанія) касаются, главнымъ образомъ, внутреннихъ переживаній автора и очень скудны; вторыя, кромѣ того, что скудны,—слишкомъ общи и неопредѣленны. 2) Филонъ часто въ своихъ сочиненіяхъ цитируетъ греческихъ философовъ, поэтовъ и риторовъ. Если бы намъ удалось установить автора тѣхъ, или иныхъ изреченій, то мы имѣли бы достаточно твердыя данныя для опредѣленія времени появленія соотвѣтствующаго труда Филона. Къ сожалѣнію, и на этомъ пути насъ ждетъ полное крушеніе. Цитаты, приводимыя Филономъ, въ огромномъ

---

die Reienfolge und die chronologische Ordnung der Schriften des Juden Philo, übersetz von. J. Fürst. LiteraturBlatt d. Orients. 1841, c. 795–800; 1842, c. 11, 29, 45, 103, 125, 157, 160 etc). *M. L. Massebieau. Le classement des oeuvres de Philon. Bibliotheque de l'école des hautes études; sciences religieuses. vol I. Paris 1889. и отд. *L. Cohn. Eintheilung und Chronologie der Schriften Philos. Philologus, VII Suppl. Bd. (1899), s. 387—435 и отд. Ср. *L. Cohn. The latest researches of Philo of Alexandria. JQR. vol. V. (1892) nr. 17, p. 24—50. *A. F. Dähne. Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo. Theol. Stud. und Krit. 1833, s. 984—1040. Ср. его же Art. Philon въ энциклопедіи Ersch-Gruber'a, Довольно много мѣста классификаціи сочиненій Филона удѣляетъ Schürer. III⁴, s. 644—695; Gfrörer, op. cit, I, s. 7—37. Ewald, Geschichte, VI², s. 268—281. См. также энциклопедіи Hauck'a, Hamburger'a, Hastings'a (extra vol.) и др.

[1]) Такъ, въ общемъ, Schürer, Cohn, Massebieau.

своемъ большинствѣ принадлежатъ древнимъ классическимъ писателямъ, а небольшая часть оставшихся—авторамъ, о которыхъ, кромѣ Филона, намъ почти ничего не извѣстно. Вслѣдствіе всего этого опредѣлить болѣе, или менѣе точно время появленія того, или иного сочиненія Филона въ отдѣльности не представляется возможнымъ. Мы можемъ лишь 1) установить *порядокъ* появленія сочиненій Филона, 2) приблизительно опредѣлить время написанія цѣлой *группы* трудовъ. Для этого мы должны обратить вниманіе: 1) на постепенное развитіе религіозно-философскихъ взглядовъ Филона, т. е. отдѣльныя его сочиненія распредѣлить по ступенямъ этого развитія, 2) на постепенное измѣненіе пріемовъ работы нашего автора, 3) на тѣ указанія касательно хронологіи сочиненій Филона, которыя мы находимъ въ нихъ (такъ наз. методъ ссылокъ, la méthode des renvois). Нетрудно, конечно, видѣть, что выводы, полученные такимъ путемъ, будутъ крайне общи; всякая же попытка установить, при помощи этихъ средствъ, болѣе точно время появленія отдѣльныхъ сочиненій заранѣе обречена на неудачу.

Мы полагаемъ, что распредѣленіе сочиненій Филона по времени совпадаетъ съ ихъ группировкою по содержанію, т. е. что сочиненія одного характера написаны въ одно, приблизительно, время, другого характера—въ другое и т. д. Въ частности, прежде всего Филономъ написаны были сочиненія философскія, затѣмъ слѣдуютъ экзегетическіе труды и, наконецъ, историко-апологетическіе. Такое распредѣленіе сочиненій Филона едва ли можетъ встрѣтить серьезныя возраженія. Болѣе подробное обоснованіе указаннаго порядка, равно какъ и частныхъ пунктовъ, касающихся распредѣленія сочиненій въ предѣлахъ одной и той же группы, указаны будутъ ниже [1]).

Философскія сочиненія.

Труды философскаго характера принадлежатъ къ наиболѣе раннимъ произведеніямъ Филона; это—первые опыты его на литературномъ поприщѣ. Твердыхъ данныхъ въ подтвержденіе этого положенія привести нельзя; въ вопросѣ о хронологіи сочиненій Филона изслѣ-

[1]) См. гл. II, III, IV.

дователь всегда будетъ вращаться лишь въ сферѣ вѣроятнаго.—На раннее—по сравненію съ другими произведеніями—написаніе философскихъ трудовъ указываетъ какъ характеръ этихъ сочиненій, такъ и нѣкоторыя общія соображенія. Прежде всего нужно обратить вниманіе на ту эволюцію, которую прошелъ въ своей литературной дѣятельности Филонъ; въ частности—на его отношеніе къ греческой философіи и Іудейской религіи. Въ различныхъ сочиненіяхъ вліяніе на Филона греческихъ идей и его національныхъ вѣрованій сказывается съ различною силой. Въ философскихъ сочиненіяхъ преобладаютъ греческія вліянія; указанія на религію и національность автора встрѣчаются здѣсь очень рѣдко. Въ другихъ трудахъ (напр., экзегетическихъ) Филона указанные элементы (греческій и іудейскій) находятся въ обратномъ отношеніи. Цитатъ изъ греческой литературы мы почти не находимъ, но зато часто встрѣчаемся съ текстами Писанія. Какія же изъ указанныхъ сочиненій написаны ранѣе и какія позже? Рѣшеніе этого вопроса находится въ зависимости отъ рѣшенія вопроса болѣе общаго: Филонъ постепенно *освобождался* отъ греческихъ идей, или, напротивъ, постепенно *увлекался* ими? Разсуждая вообще, одинаково вѣроятными должно признать оба взгляда. Но если за точку опоры при рѣшеніи этого вопроса мы возьмемъ сочиненія, порядокъ появленія которыхъ намъ приблизительно извѣстенъ, то склонимся скорѣе къ первому мнѣнію. Экзегетическіе труды Филона появлялись, какъ увидимъ ниже, въ такомъ порядкѣ: аллегорическій комментарій на книгу Бытія, Quaestiones et Solutiones, изображеніе Моисеева законодательства. Хотя національно-іудейскія вліянія во всѣхъ этихъ произведеніяхъ сильнѣе греческихъ, однако нѣкоторую постепенность можно наблюдать и здѣсь. Наиболѣе сильно вліяніе греческой философіи въ аллегорическомъ комментаріи, слабѣе оно сказывается въ Quaestiones и, наконецъ, еще слабѣе—въ изображеніи Моисеева законодательства. Параллельно съ этимъ возрастаютъ и Іудейскія вліянія. Послѣднія книги изображенія Моисеева законодательства представляютъ уже ясно выраженную апологію Іудейства и всѣхъ его установленій [1]).—Такимъ образомъ, съ хронологической точки зрѣнія экзегетическіе труды Филона размѣщаются по ступенямъ уменьшенія греческихъ вліяній и

---

[1]) Такую же эволюцію можно наблюдать даже въ отдѣльныхъ частяхъ одного и того же труда; ср., напр., de opif. mundi и de praem. et poen.

одновременнаго усиленія Іудейскихъ. Въ виду этого наиболѣе естественнымъ, кажется, первое по времени мѣсто удѣлить философскимъ сочиненіямъ Филона, такъ какъ, повторяемъ, греческія вліянія сильнѣе всего обнаруживаются именно здѣсь.

Переходя частнѣе къ содержанію разсматриваемыхъ сочиненій мы находимъ въ нихъ прямое подтвержденіе этого положенія. Въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ Филонъ наименѣе самостоятеленъ и оригиналенъ; мысль его слаба, неустойчива и, не смотря на многорѣчивость, неясна. Планъ въ сочиненіи, хотя и есть, но не выдерживается и самимъ авторомъ. Методъ работы крайне простой: механическое соединеніе выдержекъ изъ произведеній различныхъ философовъ и поэтовъ. Подобное несовершенство литературныхъ пріемовъ и незрѣлость мысли естественно заставляютъ въ авторѣ видѣть новичка на литературномъ поприщѣ, а въ разсматриваемыхъ его сочиненіяхъ—первыя пробы пера, нѣчто въ родѣ школьныхъ упражненій. Авторъ, написавшій уже аллегорическій комментарій и многіе другіе, въ литературномъ отношеніи хорошо обработанные труды, едва ли могъ послѣ этого издать подобныя ученическія произведенія.

Наконецъ. о раннемъ написаніи филофскихъ сочиненій говоритъ и такое соображеніе. Всѣ сочиненія разсматриваемой группы очень сходны между собою; литературные пріемы здѣсь одни и тѣ же, но вмѣстѣ съ тѣмъ отличные отъ пріемовъ Филона въ другихъ его произведеніяхъ. Естественно поэтому предположить, что всѣ философскія сочиненія написаны въ одинъ, приблизительно, періодъ времени и, слѣдовательно, если мы знаемъ, когда написано одно сочиненіе, то это даетъ намъ основаніе заключить и о времени написанія другихъ, такихъ же произведеній. Между тѣмъ QOPL является, несомнѣнно, однимъ изъ раннихъ трудовъ Филона [1]). Въ этомъ убѣждаетъ насъ какъ языкъ трактата [2]), такъ и особенности нѣкоторыхъ сужденій

---

[1]) *Paul Wendland. Philos Schrift über die Vorsehung. Berlin 1892, s. 2—3. *Cumont. Philonis de aternitate mundi. Berolini 1891, p. XXIII. Conybeare, op. cit, p. 263.

[2]) Филонъ не употребляетъ здѣсь нѣкоторыхъ словъ и грамматическихъ формъ, встрѣчающихся часто въ экзегетическихъ его сочиненіяхъ. Эти слова и формы въ лексиконъ Филона попали, вѣроятнѣе всего, благодаря знакомству автора съ переводомъ LXX. *E. Krel. Philo περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον die Echtheitsfrage. Augsburg 1896, s. 30.

автора [1]). Если же QOPL. принадлежитъ къ числу раннихъ произведеній, то естественно заключить, что и время написанія другихъ, однородныхъ по пріемамъ и содержанію трактатовъ, относится также къ началу литературной дѣятельности Филона.

Указать частнѣе, когда именно были написаны разсматриваемыя сочиненія, нельзя, такъ какъ оба указанія Филона, которыми мы въ данномъ случаѣ располагаемъ, очень неопредѣленны. Въ de animalibus Филонъ упоминаетъ объ играхъ, которыя консулъ Германикъ устроилъ въ Римѣ [2]). Здѣсь несомнѣнно имѣется въ виду первое консульство Германика, т. е. 12 г. по Р. Хр., такъ какъ во время второго консульства (18 г. по Р. Хр.) Германикъ вовсе не былъ въ Римѣ [3]). Такимъ образомъ, de animal. написано послѣ 12 г. по Р. Хр. [4]).—Съ этой датой согласно и другое, болѣе неопредѣленное указаніе Филона въ QOPL. Говоря о томъ, что цѣлые народы, ради свободы и вѣрности своимъ умершимъ благодѣтелямъ [5]), добровольно обрекали себя на гибель, Филонъ подтверждаетъ это примѣромъ жителей Ксанѳа [6]). Событіе, о которомъ упоминаетъ Филонъ, падаетъ на 42 г. до Р. Хр. [7]). А такъ какъ — согласно сказанному ранѣе — философскія сочиненія Филона могли быть написаны имъ или въ самомъ началѣ его литературной дѣятельности, или въ концѣ ея, то приведенное указаніе болѣе вѣроятнымъ дѣлаетъ первое предположеніе. Οὐ πρὸ πολλοῦ скорѣе можетъ соотвѣтствовать 50—60 годамъ, чѣмъ 80—90. Такимъ образомъ, появленіе философскихъ сочиненій Филона падаетъ (приблизительно) на второе десятилѣтіе по Р. Хр.

Философскія сочиненія Филона цѣнны, главнымъ образомъ, потому, что они содержатъ много данныхъ для исторіи греческой фило-

---

[1]) Krell, op. cit., s. 31.

[2]) De animal. § 27. ed. T. VIII, p. 126—127=ed. Auch. I, p. 137—138. Объ этихъ играхъ говоритъ и Діонъ Кассій. Dio Cass. LVI, 27.

[3]) L. Cohn., op. cit. Philologus, Suppl. Bd. VII, s. 391.

[4]) Dähne, op. cit., Theol. St. u. Krit. 1833, s. 990, полагаетъ, что сочиненіе появилось послѣ 40 г., такъ какъ здѣсь говорится будто бы—de animal. § 54, ed. T. VIII, p. 141=ed. Auch. I, p. 152—о посольствѣ Филона въ Римъ. Мнѣніе это основывается на простомъ недоразумѣніи, такъ какъ въ сочиненіи идетъ рѣчь о путешествіи въ Римъ не Филона, а Александра.

[5]) Разумѣется Юлій Цезарь, † 15 марта 44 г.

[6]) Ὥσπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ Ξανθίους. QOPL. § 18, ed. M. II, p. 464=ed. T. V, p. 308.

[7]) Grörer, op.-cit. I, s. 36—37; 40—41.

софіи эллинистическаго періода. Но имѣютъ они значеніе и для характеристики міровоззрѣнія Филона. Правда, взгляды, высказываемые здѣсь, противорѣчатъ иногда не только Филоновскому (позднѣйшему), но и вообще Іудейскому сознанію. Однако, на основаніи изученія этихъ сочиненій можно составить себѣ болѣе ясное и отчетливое представленіе о позднѣйшихъ воззрѣніяхъ нашего автора. Мистико-теософскій туманъ, заволакивающій философскіе элементы въ произведеніяхъ болѣе поздняго періода, здѣсь отсутствуетъ; основные элементы ученія Филона выступаютъ здѣсь нагими, безъ прикрасъ [1]). — Особенности трудовъ этой группы настолько значительны, что на основаніи ихъ многіе изслѣдователи отвергаютъ даже самую принадлежность этихъ сочиненій Филону. Къ философскимъ сочиненіямъ Филона мы относимъ:

Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα—Александръ, или о томъ, что безсловесныя животныя имѣютъ разумъ—Alexander sive deo quod rationem habeant bruta animalia. ed Auch. I, p. 123—172=ed. T. VIII, p. 113—160.

Приведенное надписаніе сочиненія указываетъ Евсевій [2]); въ sacra parallela оно цитируется просто какъ περὶ τῶν ἀλόγων ζώων [3]). Сочиненіе сохранилось только въ Армянскомъ переводѣ; нѣкоторые—очень краткіе—фрагменты греческаго текста даетъ Harris [4]). Впрочемъ, едва ли можно утверждать, что и въ Армянскомъ переводѣ сочиненіе сохранилось полностію. По формѣ своей настоящій трактатъ представляетъ разговоръ Филона съ Лизимахомъ [5]) по поводу сужденій ихъ племянника Александра, отстаивавшаго существованіе у животныхъ разума [6]). При этомъ, тезисы, развиваемые Александромъ, изложены очень подробно и обстоятельно (§ 10—71); напротивъ, опроверженіе ихъ Филономъ — слишкомъ кратко и отрывочно (§ 72—100). Лицо, сократившее сочиненіе, внесло безпорядокъ какъ въ изложеніе [7]), такъ и въ планъ

---

[1]) Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, s. 3.

[2]) Hist. eccl. II, 18. 6. Іеронимъ—de vir. illustr. XI—De Alexandro et quod propriam rationem muta animalia habeant; армянск. перев.: de ratione, quod habere etiam bruta animalia (dicebat Alexander).

[3]) Harris, op. cit., p. 11.

[4]) Op. cit., p. 11.

[5]) О немъ см. выше, стр. 6, 7, 8, 14.

[6]) Этимъ объясняется и надписаніе сочиненія: Ἀλέξανδρος ἢ περὶ κτλ.

[7]) Massebieau, op. cit., p. 91.

сочиненія; въ сочиненіи можно отмѣтить только введеніе (§ 1—9) и двѣ части: a) § 10—71, рѣчь Александра; b) § 72—100, отвѣтъ Филона [1]).

Вспоминая свой недавній разговоръ съ Александромъ, защищавшимъ разумность животныхъ, Филонъ упрекаетъ Лизимаха въ томъ, что тотъ рѣдко занимается философскими проблемами [2]). Лизимахъ ссылается въ свое оправданіе на массу служебныхъ дѣлъ и обязанностей (§ 1—4). Филонъ признаетъ справедливость этихъ доводовъ и предлагаетъ поэтому выслушать его рѣчи, замѣчая, что онъ предложитъ не собственные взгляды, а мнѣнія лицъ, уже прославившихся мудростью (§ 5—9).

Далѣе слѣдуетъ подробное изложеніе мыслей Александра (§ 10—71), который на основаніи различныхъ примѣровъ изъ жизни животныхъ доказываетъ ихъ разумность, существованіе у нихъ пороковъ, добродѣтелей и т. д. [3]).—Люди обыкновенно отказываютъ животнымъ въ разумѣ, подобно тому какъ и у женщинъ они отрицаютъ способность къ занятію общественными дѣлами. Однако, тщательное изслѣдованіе предмета легко можетъ убѣдить въ противномъ (§ 10—11). Слово λόγος имѣетъ двоякій смыслъ: разумъ и слово. И то и другое свойственно животнымъ, хотя и въ меньшей степени, чѣмъ человѣку (§ 12). Такъ, животныя могутъ издавать членораздѣльные звуки, перенимая ихъ у людей (во́роны, индійскіе попугаи § 13—14), а пѣніе ихъ иногда настолько раздѣльно (дрозды, горлицы), что его можно даже записать (§ 15). Естественно, что, обладая даромъ слова, животныя имѣютъ и разумъ, какъ способность строить планы и имѣть намѣренія (§ 16). Изъ множества относящихся сюда примѣровъ я, говоритъ Александръ, укажу на паука. Извѣстно, съ какимъ искусствомъ онъ прядетъ и ткетъ свою паутину, тонкую, прочную, не прибѣгая при этомъ къ помощи какихъ-либо инструментовъ (§ 17—19). Другимъ, не менѣе убѣдительнымъ примѣромъ могутъ служить пчелы.

---

[1]) Содержаніе сочиненія излагается въ значительно сокращенномъ видѣ, такъ какъ большая его часть состоитъ изъ простого описанія жизни и привычекъ тѣхъ, или иныхъ животныхъ.

[2]) Лизимахъ—отецъ Александра; ему, поэтому, всего естественнѣе было бы вразумить своего сына.

[3]) Александръ стоитъ на Эпикурейской точкѣ зрѣнія. Wendland, op. cit., s. 85з.

Собранный съ цвѣтовъ медъ они хранятъ въ ими же самими устроенныхъ ульяхъ. Послѣдніе подобны человѣческимъ жилищамъ и устроены такъ, чтобы никто посторонній не могъ проникнуть въ нихъ. Существуютъ у пчелъ и особые стражи, которые должны предупреждать о появленіи друзей и враговъ (§ 20—21). А ласточка? Неужели и она лишена разума? Какъ умѣло она выбираетъ мѣсто для своего гнѣздышка, съ какимъ искусствомъ строитъ его, какую любовь и заботливость проявляетъ по отношенію къ птенцамъ (§ 22)!

Животныя обладаютъ и способностью къ наученію. Вчера въ циркѣ я самъ (Александръ) видѣлъ обезьяну, которая удивительно искусно разыгрывала роль кучера. Еще болѣе поразительныя вещи продѣлывалъ тамъ козленокъ (§ 23—24). Конечно, все это дѣлалось для развлеченія зрителей, но мудрый и здѣсь увидитъ доказательство разумности животныхъ (§ 25). Всѣ приведенные примѣры касаются животныхъ ручныхъ; однако, не уступаютъ имъ и дикія (§ 26). На играхъ, устроенныхъ консуломъ Германикомъ, участвовали, между прочимъ, и дрессированные слоны, которые поражали публику своимъ удачнымъ копированіемъ поведенія пьяного, пѣвца, любовника и т. д. (§ 27—28). Такимъ образомъ, природа всѣмъ живымъ существамъ дала владычицу мысль, но у однихъ (животныхъ) она слаба, а у другихъ (людей) сильна и могуча (§ 29).

Къ сказанному не лишне добавить и то, что животныя обнаруживаютъ способность строить планы. Примѣромъ этого могутъ служить: полипъ, электрическій скатъ, морская звѣзда (§ 30), устрицы, ложноногіе (§ 31) и вообще поведеніе животныхъ при добываніи пищи (§ 32).—Олень, когда для него настаетъ время мѣнять рога, ищетъ наиболѣе пустынныхъ мѣстъ, чтобы не подвергнуться нападенію, котораго онъ не можетъ отразить; пасется онъ въ это время только по ночамъ, а когда рога выростутъ, предварительно пробуетъ ихъ крѣпость (§ 33). Такая предусмотрительность свойственна не отдѣльнымъ только животнымъ, но всѣмъ вообще. Особенно ясно она сказывается при избраніи животными мѣстъ для жилья (§ 34). Животныя никогда не пасутся около того мѣста, гдѣ живутъ, а въ случаѣ преслѣдованія ихъ охотниками, всячески стараются запутать слѣды, чтобы не обнаружить своего жилища (§ 35). Поразительныя въ этомъ отношеніи вещи разсказываютъ о семелахъ (рыбы) и ястребахъ, о взаимной помощи послѣднихъ, объ ихъ отношеніи къ престарѣлымъ

и т. д. (§ 36—37). Вообще, мудрость животныхъ такова, что едвали не превосходитъ мудрость людей. Животныя, напр., могутъ сами лечить себя (§ 38—39); съ цѣлью избѣжать труда они прибѣгаютъ нерѣдко къ обману (конь Аристогитона); они сами умѣютъ выбирать годную для питья воду, сами чувствуютъ приближеніе опасности и т. д. (§ 40—41). О предусмотрительности муравьевъ много говорить, конечно, нечего, такъ какъ ихъ заботы по приготовленію пищи на будущее время всѣмъ извѣстны (§ 42—43). Такимъ образомъ, хотя животныя и лишены дара слова, однако ихъ поведеніе яснѣе всякихъ рѣчей доказываетъ, что и имъ присущъ разумъ (§ 44).

Указавъ далѣе на дѣйствія собаки, преслѣдующей звѣря и разъяснивъ ихъ смыслъ (§ 45—46), Александръ переходитъ къ другимъ качествамъ животныхъ, также свидѣтельствующимъ объ ихъ разумности. Животныя не знаютъ никакихъ излишествъ, имъ чуждо разнообразіе въ пищѣ и питьѣ, а въ половой жизни они обнаруживаютъ воздержаніе и мудрость большія даже, чѣмъ люди (§ 47—50). Не чужда животнымъ и храбрость. Какъ много ея у слоновъ, кабановъ и другихъ дикихъ звѣрей—знаетъ каждый; но недавно я видѣлъ борьбу драконовъ съ египетскими ехиднами и до сихъ поръ не могу прійти въ себя при воспоминаніи о хитрости и искусствѣ, обнаруженныхъ этими животными (§ 51—52).—Далѣе; животныя и хозяину своему повинуются гораздо охотнѣе, чѣмъ люди (§ 53); они сами заставляютъ себя дѣлать то, что имъ приказано (§ 54). Поэтому о львахъ, напр., и говорятъ, что, одержавъ побѣду, они уходятъ со сцены медленно и важно (§ 55). Страсть къ почестямъ есть и у лошадей; задолго до состязанія лошадей начинаютъ тренировать, такъ что животныя сами чувствуютъ, что ихъ ожидаетъ; поэтому, когда настанетъ день бѣговъ, они, охваченныя жаждой славы, безъ всякихъ побужденій неудержимо стремятся впередъ (§ 56—58). Вслѣдствіе этого нерѣдко бываетъ такъ, что своей побѣдой люди обязаны животнымъ (слоны Антіоха § 59).—Кромѣ указанныхъ добродѣтелей животнымъ присуща и справедливость, а она, понятно, можетъ быть свойственна только существамъ разумнымъ (§ 60—61). Поэтому-то еще древніе отказывались отъ употребленія мяса (§ 62). О справедливости животныхъ говоритъ и устройство ихъ жизни, напоминающее жизнь государственную (§ 63—65).

Наряду съ добродѣтелями животнымъ присущи и пороки; у нихъ можно наблюдать страсть къ роскоши, трусость, несправедливость, извращенія полового инстинкта и т. д. (§ 66—67). Объ одномъ дельфинѣ говорятъ, напр., что онъ приплывалъ изъ моря въ озеро спеціально для того только, чтобы любоваться красотою какого-то мальчика (§ 67). Своею трусостью извѣстенъ олень (§ 68), а еще болѣе заяцъ (§ 69). Несправедливостью отличаются львы, дикіе кабаны, барсы и т. п. (§ 70). Итакъ, заключаетъ свои рѣчи Александръ, животнымъ, несомнѣнно, присущъ разумъ, и кто отрицаетъ это, тотъ обнаруживаетъ собственное неразуміе и вражду противъ истины (§ 71).

Отвѣтъ Филона на эти пространныя разсужденія очень кратокъ. Не возражая ничего противъ самихъ фактовъ, приводимыхъ Александромъ (ср. § 83), онъ старается лишь дать имъ иное объясненіе (§ 72—76). Справедливо, что пауки и пчелы обнаруживаютъ необыкновенное искусство: первые—въ приготовленіи паутины; а вторыя—меда, но его нельзя выводить изъ наученія (§ 77). Какъ рыбы плаваютъ, животныя ходятъ, птицы летаютъ въ силу особенностей ихъ природы, такъ этимъ же объясняется цѣлесообразная работа пчелъ и пауковъ (§ 78). Деревья безъ чьихъ-либо наставленій приносятъ разнообразные плоды, цвѣтутъ, украшаются листьями и проч. (§ 79). Такъ и дѣйствія животныхъ зависятъ не отъ размышленія, а отъ особенностей ихъ природнаго строенія; въ силу этого, напр., голуби убѣгаютъ отъ коршуна, цыплята боятся змѣй, быки прибѣгаютъ въ дракѣ къ помощи роговъ и т. д. (§ 80—81). Вообще, если у животныхъ и есть нѣкоторое разумѣніе, то очень слабое и темное (§ 82). Что касается коня Аристогитона, хромавшаго, хотя ноги его были цѣлы, то здѣсь можно предположить просто временную боль въ ногахъ, которая затѣмъ прошла (§ 83). Указываютъ далѣе на собаку, преслѣдующую звѣря и аналогичныя, будто бы, дѣйствія устрицъ, но здѣсь мы встрѣчаемся уже съ софистикой, почему и не будемъ касаться этого вопроса (§ 84). Замѣтимъ лишь, что животнымъ извѣстно то только, что касается ихъ здоровья и жизни, но они лишены познанія міра, а, слѣдовательно, и разума (§ 85). Такія же качества животныхъ, какъ напр. хитрость (лисица), или робость (олень, заяцъ) являются естественнымъ (отъ природы даннымъ) приспособленіемъ особенностей души къ особенностямъ тѣла (§ 86). Жи-

вотное дѣлаетъ то, къ чему побуждаютъ его природныя стремленія (§ 87). Нѣтъ у животныхъ и добродѣтели, а только естественныя влеченія природы (§ 88—89); поведеніе ихъ въ циркѣ также не говоритъ объ ихъ разумѣ (§ 90). Что же касается жизни муравьевъ и пчелъ, то здѣсь нужно помнить, что иное дѣло—государственное устройство и иное—домашнее; а у названныхъ животныхъ есть только послѣднее; ихъ „разумная" дѣятельность принадлежитъ не ихъ разуму, а общему Разуму вселенной (§ 91—92). Не говорятъ о мудрости животныхъ и факты, приводимые изъ жизни устрицъ. Вѣдь и деревья также измѣняются, избѣгаютъ одного, избираютъ другое и однако у нихъ не только нѣтъ разума, но и души; они растутъ по законамъ природы, не зная ни дружбы, ни вражды (§ 93—95). Неправильно и указаніе Александра на справедливость и равенство, существующія будто бы среди животныхъ (§ 96). Вообще, если у животныхъ и есть дѣйствія, похожія на поступки человѣка, то они зависятъ не отъ разума, а отъ природныхъ влеченій (§ 97).

Въ заключеніе сочиненія Филонъ доказываетъ что животныя, лишенныя разума, не имѣютъ въ силу этого и дара слова. Хотя они и могутъ издавать звуки, похожіе на рѣчь человѣка, но это одна только форма, лишенная соотвѣтствующаго содержанія. Вѣдь и изъ музыкальнаго инструмента можно извлекать звуки, похожіе на человѣческую рѣчь и однако имъ никто не приписываетъ дара слова (§ 98—99). Итакъ, перестанемъ шумѣть противъ природы и предаваться нечестію, ибо величайшая несправедливость—неравнымъ воздавать равное (§ 100).

Περὶ προνοίας[1])—о провидѣніи—de providentia I. II. ed. Auch. I, p. 1—43; 44—122=ed. T. VIII, p. 11—51; 52—113.

Двѣ книги сочиненія о провидѣніи[2]) дошли до насъ въ крайне испорченномъ и обезображенномъ видѣ. Въ особенности это нужно сказать относительно de provid. I. Она сохранилась *только* въ армян-

---

[1]) Такъ Евсевій, Hist. eccl. II, 18, 6; ср. Praep. Ev. VIII, 13, p. 385d; VII, 20, p. 336b, περὶ τῆς προνοίας. Въ армянскомъ переводѣ—de providentia ad Alexandrum.

[2]) De provid. II, § 114—116 могутъ давать поводъ къ заключенію—едва ли основательному—о существованіи и de provid. III, до насъ не дошедшей.

скомъ переводѣ [1]), между тѣмъ послѣдній далеко нельзя назвать удовлетворительнымъ. De provid. I написана было первоначально въ формѣ діалога Филона съ нѣкіимъ Александромъ [2]). Ясныя указанія на такую форму сочиненія мы находили въ de provid. II [3]), но слѣды ея сохранились и въ de provid. I [4]). Понятно, что съ уничтоженіемъ діалогической формы ходъ и связь мыслей нарушились. Возраженія Александра частію были совершенно опущены [5]), а частію вложены въ уста самого Филона [6]). Кромѣ того, въ двухъ мѣстахъ сочиненіе интерполировано [7]). Естественно, поэтому, что утверждать его подлинность во всемъ объемѣ нельзя; нельзя однако и совершенно отрицать его принадлежность Филону. Правда, Ausfeld [8]) указываетъ на непонятную будто бы въ устахъ Александрійца Филона фразу „Alexandriam juxta Aegyptum“ [9]), а также на глубокое уваженіе автора къ греческой культурѣ и его крайній объективизмъ въ сужденіяхъ о Моисеѣ и Іудеяхъ [10]), объективизмъ, понятный только въ устахъ не-Іудея. Но выраженіе Alexandriam juxta Aegyptum находится и въ другихъ сочиненіяхъ Филона [11]), а что касается второго

---

[1]) Вторая книга сверхъ того—въ цитатахъ Евсевія и Іоанна Дамаскина; см. ниже стр. 53.

[2]) Объ Александрѣ см. выше, стр. 7, 9[1], 41 слл.

[3]) § 1: ut audiat, quae de providentia dicenda supersunt. § 2: parum abest quin dicam totam me noctem vigilem transegisse, quae a nobis ambobus dicta sunt, ruminantem; и ниже: quandoquidem in iis etiam quae heri confessi sumus immanendum est, ut in concessis a nobis.

[4]) De provid. I, § 2–4, 17, 68, 69, 91.

[5]) Опроверженіе астрологіи—de provid. I, § 77—78—естественно предполагаетъ предшествующую рѣчь Александра въ защиту ея; это же должно сказать и по поводу полемики противъ ученія о вѣчности мира.

[6]) Ср. de provid I, § 37.

[7]) § 22 представляетъ позднѣйшую вставку изъ de placitis epitomen Плутарха, см. H. Diels. Doxographi graeci. Berolini 1879, p. I sqq.—§ 34 содержитъ чуждую Филону идею всемірнаго суда для уничтоженія земныхъ неправдъ, идею, которая впослѣдствіе ни разу не затрагивается имъ Кромѣ того, слова cum coelum et terra transierunt стоятъ, повидимому, въ связи съ Мѳ. 24[35], а слова judex in retributione juxta mensura rependet iniquis hominibus secundum improbitatem eorum—съ 2 Кор. 5[10]. Ср. *Wendland. Philos Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie. Berlin, 1892, s. 84; 116.

[8]) *Ricardus Ausfeld. De libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, qui inter Philonis Alexandrini opera fertur. Gottingae, 1887, p. 16—17.

[9]) De provid. § 55; ed. T. VIII, p. 82=ed. Auch. I, p. 83—84.

[10]) Ausfeld, op. cit., p. 17.

[11]) De animal. § 13; ed. T. VIII, p. 117=ed. Auch. I, p. 128; ibid. § 28; ed. T. VIII, p. 127=ed. Auch. I, p. 138.

возраженія Ausfeld'a, то оно вполнѣ удовлетворительное объясненіе находитъ въ общемъ характерѣ философскихъ сочиненій Филона и времени ихъ появленія [1]). Кромѣ того, въ принадлежности de provid. I Филону насъ убѣждаетъ какъ общій кругъ мыслей [2]), такъ и особенности языка [3]). Правда, Massebieau [4]) ссылается на то, что Евсевій цитируетъ только de provid. II, но отсюда еще не слѣдуетъ, что ему неизвѣстна была de provid. I. Тщательный анализъ Praep. Ev. VI, 6, произведенный Wendland'омъ [5]), съ несомнѣнностью убѣждаетъ въ томъ, что Евсевій пользовался здѣсь de provid. I, § 77—88. Кромѣ того, и въ sacra parallela одно мѣсто изъ de provid. II цитируется какъ ἐκ τοῦ περὶ προνοίας ά (=β') [6]).

Какъ одно изъ раннихъ произведеній Филона, сочиненіе страдаетъ многими недостатками. Планъ выдерживается недостаточно строго, развитіе мыслей лишено надлежащей ясности, встрѣчаются нерѣдко повторенія [7]). Самостоятельность автора сводится почти къ нулю. Существованіе Провидѣнія, оспариваемое эпикурейцами, доказывается тѣми аргументами, которые уже выработала стоическая школа; въ частности, несомнѣннымъ представляется пользованіе Посидоніемъ [8]).

Въ сочиненіи можно намѣтить введеніе (§ 1—5), четыре части [a) § 6—23; b) § 24—36; c) § 37—76; d) § 77—88] и заключеніе (§ 89—92).

Въ небольшомъ введеніи Филонъ дѣлаетъ краткія замѣчанія относительно метода предполагаемаго изслѣдованія (§ 1), указываетъ нѣкоторые діалектическіе аргументы въ пользу существованія Провидѣнія (§ 2—4) и отмѣтивъ, что сущность міра лучше можетъ быть постигнута на основаніи свидѣтельства чувствъ, чѣмъ путемъ книжной мудрости (§ 5), переходитъ къ изслѣдованію самаго предмета.

---

[1]) Подробнѣе см. ниже, стр. 74—75.

[2]) Горячая полемика противъ Эпикура, оспариваніе ученія о вѣчности міра и судьбѣ, зависимость отъ стоиковъ въ этикѣ и мн. др.; подробнѣе Wendland, op. cit. s. 38—39.

[3]) Тщательный анализъ его у Wendland'a, op. cit. s. 41—46; 100—117.

[4]) Le classement des oevres de Philon, p. 88 sqq.

[5]) Wendland, op. cit. s. 40.

[6]) Wendland, op. cit. s. 88.

[7]) Подробный перечень ихъ даетъ Wendland, op. cit. s. 38₁.

[8]) Wendland, op. cit. s. 39. Здѣсь же, s. 1—46, тщательный анализъ содержанія сочиненія—къ нему примыкаетъ и дальнѣйшее изложеніе—вмѣстѣ съ защитой подлинности трактата.

Прежде всего устраняется тотъ взглядъ, по которому міръ отъ вѣка существуетъ неизмѣннымъ; основанія, на которыхъ этотъ взглядъ утверждается, объявляются нелѣпыми и нечестивыми (§ 6). Правда, можно было бы допустить вѣчное существованіе безвидной матеріи, которая затѣмъ отъ Бога получаетъ свою форму, но въ такомъ случаѣ матерія являлась бы принципомъ, совѣчнымъ Богу (§ 7), а это опять таки нечестиво.—Далѣе Филонъ приводитъ цѣлый рядъ доказательствъ въ пользу тварности міра: a) какъ гибель составныхъ частей мірового бытія доказываетъ тлѣнность міра, такъ, наоборотъ, происхожденіе этихъ частей во времени убѣждаетъ въ таковомъ же происхожденіи всего міра и существованіи Творца его. Въ частности, если во времени получилъ бытіе человѣкъ, какъ индивидуумъ, то во времени, слѣдовательно, получилъ бытіе и весь человѣческій родъ (§ 9—12). b) Послѣ этого Филонъ возвращается къ ранѣе высказанной мысли (§ 9) о гибели составныхъ частей міра, указывающей на неуничтожимость всего бытія, и раскрываетъ эту мысль болѣе подробно. Всѣ міровыя вещи находятся въ процессѣ постоянной измѣняемости; это же нужно сказать и о міровыхъ элементахъ. Они также возникаютъ и уничтожаются, постоянно мѣняя свой видъ (§ 13—14) Такъ, земля получаетъ плодородіе вслѣдствіе тепла и влаги (§ 15); воздухъ бываетъ то здоровымъ, то больнымъ, порождая болѣзни и среди людей; онъ, слѣдовательно, не безсмертенъ; въ безсмертномъ элементѣ и люди—питающіеся воздухомъ—не умирали бы. А что имѣетъ значеніе по отношенію къ землѣ и воздуху, то касается и всѣхъ вообще частей міра; и онѣ также тлѣнны (§ 16—19). c) Наконецъ, мысль о временномъ происхожденіи міра Филонъ подтверждаетъ свидѣтельствомъ Платона, замѣчая, что эту же мысль ранѣе Платона высказалъ Моисей (§ 20—23).

Послѣ этихъ, такъ сказать, вводныхъ замѣчаній Филонъ переходитъ къ главному предмету сочиненія. Существованіе Божественнаго Промышленія о мірѣ доказывается тѣмъ, что мудрость и провидѣніе обнаруживаютъ отдѣльныя живыя существа (люди, животныя, насѣкомыя). А если мудрость присуща частямъ цѣлаго, то ею обладаетъ, слѣдовательно, и все цѣлое. Но всѣ живыя существа произошли во времени; причину своего бытія и мудрости они имѣютъ внѣ себя, въ Богѣ; это же, слѣдовательно, нужно сказать и о мірѣ, какъ цѣломъ. (§ 24—26). Вѣдь благоустроенный домъ и государство мы назы-

ваемъ произведеніемъ разума и труда; почему же не хотимъ признать этого въ отношеніи къ міру? И развѣ не безумно признавать заботы людей о рабахъ, дѣтяхъ, скотѣ и отвергать подобныя же заботы Творца о вселенной? Какъ душа управляетъ своимъ тѣломъ, такъ и Богъ міромъ (§ 27—31). Вслѣдствіе этого міръ и является гармоническимъ, тѣсно связаннымъ въ своихъ частяхъ цѣлымъ. На это указываетъ удивительное устройство и движеніе небесныхъ свѣтилъ, раздѣленіе морей и горъ, вообще—строгая законосообразность міровыхъ явленій (§ 32—33). Во всемъ этомъ обнаруживается творческая сила Божія; судебная же Его дѣятельность сказывается въ уничтоженіи міра. Общая нравственная испорченность побуждаетъ Бога вернуть міру его прежнее хаотическое состояніе; въ силу этихъ же причинъ и люди, какъ неисправляемые Божественными внушеніями, будутъ преданы полной гибели (§ 35—36).

Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ (§ 37—76) Филонъ разсматриваетъ тѣ основанія, по которымъ Эпикуръ и его послѣдователи (ср. § 50) отвергаютъ существованіе Божественнаго Промысла, т. е. многочисленные факты такъ называемаго зла физическаго. При опроверженіи этого взгляда Филонъ, какъ замѣчаетъ Wendland [1]), пользуется аргументами, выработанными стоической школой.—Такъ, удары молніи, поражающей деревья и камни, цѣлью своею имѣютъ внушить порочнымъ людямъ мысль о существованіи Божественнаго Провидѣнія, Которое одно только и можетъ породить въ мірѣ движеніе (§ 37—39). Какъ движенія человѣческаго тѣла предполагаютъ существованіе души, а движеніе стрѣлы—дѣйствіе движущей руки, такъ и жизнь міра предполагаетъ существованіе во всѣхъ ея частяхъ міровой души (§ 40—41). Правда, послѣдней мы не видимъ, но ея бытіе такъ же несомнѣнно, какъ несомнѣнно существованіе мастера, изготовившаго тотъ, или иной приборъ (напр. солнечные часы). Поэтому, и удары молніи являются дѣломъ Провидѣнія, которому міръ повинуется такъ же, какъ солнечные часы своему мастеру (§ 42—44). И если *человѣку* мы не отказываемъ въ способности создавать полезныя вещи, то почему лишаемъ этого Провидѣніе, Которому и самъ человѣкъ обязанъ своимъ разумомъ (§ 45)? Почему не хотимъ признать Провидѣніе подобнымъ нянькѣ, угрозами и наказаніями воспитывающей

[1]) Wendland, op. cit., s. 13.

дитя? Вѣдь и Провидѣніе наказываетъ порочныхъ и посылаетъ блага добрымъ! И если ничтожнѣйшій изъ смертныхъ, получающій эти блага, владѣетъ разумомъ (=провидѣніемъ), почему лишать послѣдняго Раздаятеля ихъ? (§ 46—49). Что скажетъ на это Эпикуръ, утверждающій, что и въ его сочиненіяхъ есть мудрость и разумъ? Онъ, такимъ образомъ, самъ свидѣтельствуетъ о существованіи Провидѣнія. Вообще, прежде чѣмъ отрицать міровое Провидѣніе, нужно отвергнуть таковое у каждаго въ отдѣльности мірового существа. Признавать же провидѣніе у правителя, судьи, даже у пчелы и журавля и вмѣстѣ съ тѣмъ клеймить неразумѣемъ Провидѣніе вселенной—когда Оно посылаетъ громъ и молнію—значитъ противорѣчить самому себѣ (§ 50—53). Провидѣніе и въ наказаніяхъ безбожныхъ обнаруживаетъ Свою мудрость, такъ какъ орудіемъ вразумленія порочныхъ избираетъ обычно бездушную природу (§ 54), извлекая изъ нея огонь (§ 55).

Раскрывъ, такимъ образомъ, одну сторону физическихъ бѣдствій, наблюдаемыхъ въ мірѣ (ихъ необходимость для вразумленія порочныхъ), Филонъ переходитъ далѣе къ другой—къ страданіямъ добрыхъ Тѣ или иныя внѣшнія несчастія послѣднихъ касаться не могутъ, такъ какъ добродѣтельный въ собственной душѣ, въ ея безстрастіи (апатіи) находитъ опору противъ всѣхъ страданій. Притомъ, и несчастія, посылаемыя добрымъ, имѣютъ благодѣтельное значеніе (дѣятельность Провидѣнія подобна дѣятельности врача): они предохраняютъ ихъ отъ духовныхъ болѣзней и даютъ побужденія къ упражненію нравственныхъ силъ (§ 56—58). — Часто говорятъ, что добрые погибаютъ нерѣдко вмѣстѣ съ порочными; но въ данномъ случаѣ нужно имѣть въ виду 1) то, что въ своихъ сужденіяхъ о нравственныхъ качествахъ того или иного лица мы можемъ ошибаться (§ 59—60); 2) погибаетъ не душа, а тѣло добраго; смерти же тѣлесной онъ не боится; онъ встрѣчаетъ ее съ радостью, ибо ничѣмъ внѣшнимъ не привязанъ къ землѣ (§ 61—64). Бѣдность, богатство, голодъ и проч. для него не имѣютъ значенія; лишь бы только духъ его обладалъ полнотою добродѣтели (§ 66). Вообще, отношеніе Бога къ отдѣльнымъ міровымъ существамъ подобно отношенію отца къ дѣтямъ; Онъ любя наказываетъ ихъ; и человѣкъ не можетъ опредѣлить, чего онъ заслуживаетъ: награды, или наказанія (§ 67—68).

Далѣе Филонъ довольно безпорядочно повторяетъ мысли, отчасти высказанныя имъ уже ранѣе: онъ указываетъ на зависимость человѣческаго разума отъ разума его матери — природы; снова касается вопроса о страданіяхъ добрыхъ; отмѣчаетъ разумное устройство міра и его составныхъ частей и замѣчаетъ, что, если бы неодушевленная природа имѣла голосъ, то и она бы засвидѣтельствовала существованіе Провидѣнія (§ 69—76).

Послѣдняя часть de provid. I (§ 77 – 88) содержитъ полемику противъ стоическаго фатализма и, въ частности, противъ астрологіи [1]). Взглядъ, по которому судьба человѣка опредѣляется положеніемъ небесныхъ свѣтилъ въ моментъ его рожденія, противорѣчитъ несомнѣнному факту нравственной самодѣятельности человѣка и ведетъ къ опаснымъ слѣдствіямъ. Съ признаніемъ этого взгляда судья лишается права наказывать преступника (ибо онъ дѣйствуетъ по необходимости), приказанія законовъ теряютъ свой смыслъ, добродѣтельный не имѣетъ права на похвалу, а порочный не подлежитъ порицанію (§ 78—83). Наоборотъ, фактъ существованія законовъ и исполненія ихъ людьми доказываетъ свободу человѣческой дѣятельности, потому что вѣдь нельзя же допустить, что всѣ тѣ лица, жизнь которыхъ регулируется одними и тѣми же законами (Іудеи, Скифы, Египтяне) родились при одинаковомъ положеніи звѣздъ (§ 84—86). — Видную роль въ астрологическихъ предсказаніяхъ играетъ моментъ зачатія, но его нельзя точно установить, равно какъ нельзя и опредѣлить положеніе въ это время небесныхъ свѣтилъ. Такимъ образомъ, дѣятельность человѣка опредѣляется его нравственными качествами, но не положеніемъ звѣздъ въ моментъ его рожденія (§ 87—88).

Въ заключеніе сочиненія Филонъ снова повторяетъ мысли, подробно развитыя имъ ранѣе: говоритъ о связи, существующей между цѣлымъ и его частями, въ силу чего происхожденіе и гибель послѣднихъ свидѣтельствуютъ о происхожденіи и гибели перваго; изображаетъ всемірный судъ и въ Провидѣніи указываетъ источникъ человѣческой добродѣтели и мудрости (§ 89—92).

---

[1]) Объ источникахъ этой полемики подробно говоритъ Wendland, op. cit., s. 27—37

De providentia II.

Вторая кн. de provid. сохранилась въ гораздо лучшемъ видѣ, чѣмъ первая. Армянскій переводъ здѣсь болѣе удовлетворителенъ; кромѣ того, значительная часть греческаго подлинника передается Евсевіемъ [1]) и I. Дамаскинымъ [2]). По своему предмету вторая кн. de provid. стоитъ въ ближайшей связи съ первой: въ ней разсматриваются дальнѣйшія возраженія Александра, продолжающаго сомнѣваться въ существованіи Провидѣнія. Точка зрѣнія Филона и Александра — прежняя. Александръ раздѣляетъ взгляды эпикурейцевъ, ближайшимъ образомъ утверждаясь на Карнеадѣ: Филонъ опровергаетъ его аргументами стоиковъ. Въ частности, несомнѣнной представляется зависимость Филона отъ Посидонія и его сочиненія φυσικὸς λόγος [3]). Правда, Филонъ не слѣдуетъ рабски своему источнику, но все же пользованіе имъ очевидно [4]).

Сочиненіе лишено опредѣленнаго плана; оно состоитъ изъ введенія (§ 1—2), восьми небольшихъ отдѣловъ [a) § 3—11; 12—33; b) § 34—39; 40—44; c) § 45—46; 47—51; d) § 52—54; 55—58; e) § 59—61; 62—68; f) § 69—71; 72—82; g) § 83—86; h) § 87—97; 98—112] и заключенія (§ 113—116). Впрочемъ, § 3—44 касаются одного и того же предмета—Божія промышленія о людяхъ; § 45—112 также представляютъ довольно цѣльное разсужденіе. Здѣсь Филонъ, слѣдуя возраженіямъ Александра, доказываетъ существованіе Провидѣнія, начиная съ основного и наиболѣе общаго (твореніе міра, размѣщеніе міровыхъ элементовъ) и постепенно

---

[1]) Praep. ev. VIII, 14, p. 386a,—386b=ed. Auch., § 3, providentiamne—humiles; praep. ev. VIII, 14, p. 386c οὐ τύραννος—p. 394c εἰσόμεθα=ed. Auch. § 15—33; praep. ev. VII, 21, p. 336b—337a=ed. Auch., § 50—51; praep. ev. VIII, 14, p. 394c ἀνέμων—p. 400a=ed. Auch., § 99—112. Текстъ Евсевія испорченъ, а въ двухъ мѣстахъ (de provid., § 25, 33) тенденціозно сокращенъ; кромѣ того, Евсевіемъ уничтожена и діалогическая форма сочиненія, хотя слѣды ея и остались, praep. ev., p. 386a λέγεις, ἀγνοεῖς; 393b μὴ νομίσῃς; 394c ἐνόμιζες.

[2]) Wendland, op. cit. s. 88—89; Schürer, III[4], s. 683[137]; Harris, op. cit., p. 75—76.

[3]) *F. Susemihl. Geschichte d. Griechischen Literatur in d. Alexandriner Zeit. Leipzig 1892, II, s. 128—147.

[4]) Wendland, op. cit., s. 48—50; 57; 59—60; 76—77; 83-84. Подлинность de provid. II оспариваетъ только Ausfeld—по основаніямъ, которыя указаны и разсмотрѣнны выше, стр. 47—48. Сужденія Ausfeld'a подробно разбираетъ Cumont. Philonis de aeternitate mundi. Berolini, 1891, proleg. p. III—VII.

переходя къ болѣе частному и конкретному (дикія животныя, ядовитыя змѣи и проч.) [1]).

De provid. II по своему содержанію тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ къ de provid. I. Сомнѣнія, оставшіяся у Александра послѣ предшествующей бесѣды съ Филономъ [2]), всю ночь не давали ему спать. Съ ними онъ является къ Филону и проситъ разрѣшить ихъ. (§ 1—2). Сомнѣнія эти таковы. Неравномѣрное распредѣленіе земныхъ благъ, при которомъ порочные блаженствуютъ, а добродѣтельные страдаютъ, говоритъ противъ существованія Провидѣнія, такъ какъ несправедливо признавать Бога судьею въ этой міровой борьбѣ, въ которой побѣжденные—т. е. находящіеся во власти страстей—вѣнчаются наградой, а побѣдители—т. е. сокрушившіе твердыни порока—лишаются ея (§ 3—4). Яркимъ примѣромъ подобной несправедливости можетъ служить счастье, выпавшее на долю тирановъ Поликрата и Діонисія (§ 5—6). Правда, Діонисія младшаго постигла печальная судьба, но ее нельзя считать наказаніемъ за пороки отца; учитель не наказываетъ вмѣсто ученика его родныхъ и врачъ не лечитъ вмѣсто больного его близкихъ; такъ и Богъ не можетъ посылать наказаніе невинному вмѣсто виновнаго. Люди могутъ, конечно, погрѣшать въ этомъ отношеніи, но Богъ—никоимъ образомъ (§ 7—8). Почему же, въ такомъ случаѣ, невинный Сократъ былъ преданъ смерти, почему Зенонъ и Анаксархъ подверглись жестокимъ мученіямъ со стороны тирановъ? (§ 9—11).

Въ отвѣтъ на возраженія Александра Филонъ указываетъ сначала примѣры противоположнаго характера [3]). Бѣдность для мудраго, говоритъ онъ, не имѣетъ значенія. Анаксагоръ добровольно роздалъ все свое имущество; точно также и Демокритъ истинное богатство ставилъ выше слѣпого и тлѣннаго (§ 12—13). Послѣ этого Филонъ указываетъ тѣ основанія общаго характера, которыми „борцы за истину“ [4]) доказываютъ существованіе Провидѣнія. Богъ относится къ міру не какъ

---

[1]) Для дальнѣйшаго ср. Wendland'a—op. cit. s. 47—117,—который даетъ анализъ содержанія трактата въ связи съ указаніемъ его источниковъ, а также текстуально критическія замѣчанія.

[2]) Имѣется въ виду de provid I.

[3]) Эти же примѣры и въ de V. C., § 2; ed. T V; p 322—323=ed. M. II, p. 473.

[4]) Т. е. стоики, см. Wendland, op. cit.; s. 50, 57.

жестокій тиранъ, но какъ кроткій царь и любвеобильный отецъ. Родители часто особенно сильно любятъ порочныхъ дѣтей, такъ и Богъ заботится о всѣхъ людяхъ, даже и о грѣшникахъ. Съ одной стороны, Онъ желаетъ дать имъ время для исправленія, а съ другой—показать Свое существо, т. е. милость (§ 14—15). При этомъ нужно имѣть въ виду и то, что указанія на страданія добрыхъ и счастье злыхъ вытекаютъ изъ неправильнаго представленія о томъ и другомъ. Считать порочнаго—хотя бы онъ былъ богаче Креза, сильнѣе Милона, красивѣе Ганимеда—счастливымъ—безумно, ибо его δαίμων, т. е. разумъ—порабощенъ страстями (§ 16). Истинное же благо таково, что кто хотя разъ увидѣлъ его, тотъ послѣ этого будетъ презирать все остальное. Дѣйствительно, что представляютъ изъ себя золото и серебро, если даже ничтожнѣйшія части земли, дающія плоды, оказываются нерѣдко (во время голода) гораздо важнѣе ихъ. Прекрасныя одежды оказываютъ скорѣе часть овцамъ и ткачамъ, чѣмъ тѣмъ, кто носитъ ихъ. Слава есть ничто иное, какъ одобреніе дурныхъ: гордиться ею—значитъ самому быть порочнымъ. Тѣлесная сила человѣка значительно уступаетъ силѣ животныхъ; нечего гордиться человѣку и своей красотой, ибо она скоро проходитъ и стоитъ гораздо ниже красоты художественныхъ произведеній (§ 17—21). Правильность такого взгляда на внѣшнія блага видна и изъ сравненія: какъ врачъ при леченіи знатнаго больного обращаетъ вниманіе не на роскошь его внѣшней обстановки, но на лучшее ознакомленіе съ самою болѣзнію, такъ и философы—эти врачи душъ—должны все вниманіе сосредоточивать на душѣ человѣка съ цѣлью опредѣлить, чѣмъ она больна; ихъ не долженъ ослѣплять блескъ привратниковъ; они должны идти къ царю, т. е. разуму. Для философовъ такъ же безумно слѣдовать взгляду на благо толпы, какъ соглашаться со слѣпымъ и глухимъ въ ихъ сужденіяхъ о краскахъ и звукахъ (§ 22—23). Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго въ томъ, что Сократъ и ему подобные всю жизнь провели въ бѣдности; для нихъ цѣнно истинное благо, а не богатство. И если они подвержены смерти и испытываютъ страданія, то это вполнѣ понятно: кто живетъ въ зачумленной атмосферѣ (тѣло), тотъ естественно заболѣваетъ (§ 24). Въ частности, что касается Поликрата, то онъ былъ наказанъ за свое нечестіе, ибо всю жизнь мучился отъ сознанія своей вины и страха наказанія (§ 25—26). А насколько призрачно было счастье Діонисія, видно изъ его болѣзнен-

ной подозрительности по отношенію къ собственной женѣ, а также изъ исторіи съ Дамокловымъ мечемъ (§ 27).—Очевиднымъ доказательствомъ существованія Провидѣнія является и чудесное наказаніе Филомела, Ономарха и Фаила, ограбившихъ Дельфійскій храмъ (§ 28). Если же другіе нечестивцы остаются безнаказными, то при этомъ нужно вспомнить 1) различіе человѣческаго и божественнаго суда, 2) то, что орудіемъ наказанія порочныхъ являются для Бога нерѣдко и самые тираны. И удивляться послѣднему нечего, такъ какъ Богъ обходится часто и безъ ихъ посредства, посылая, напр., голодъ, чуму, землетрясенія и т. д. (§ 29—32). Такимъ образомъ, заключаетъ Филонъ, страданія добрыхъ и благоденствіе порочныхъ не могутъ говорить противъ существованія Божественнаго Провидѣнія (§ 33).

Доводы Филона Александра не убѣдили; онъ выставляетъ новыя сомнѣнія въ существованіи Провидѣнія (§ 34—39). Если Богъ управляетъ міромъ, то естественно ожидать, что порицающіе Его будутъ наказаны, а тѣ, которые хвалятъ, получатъ милость. Въ дѣйствительности же мы видимъ иное. Сочиненія Гезіода наполнены кощунствъ и все же его творческій даръ есть дѣло самихъ боговъ. Точно также много кощунствъ и въ сочиненіяхъ Гомера, который, однако, получилъ пальму первенства среди прочихъ поэтовъ (§ 34—37). Между тѣмъ за оскорбленіе боговъ всѣмъ поэтамъ слѣдовало бы повырывать языки; но люди, прельщенные красотою формы ихъ произведеній, забываютъ все; забываютъ они и то, что всѣ слабости и пороки людей поэты приписываютъ богамъ.—Съ другой стороны странно то, что Парменидъ, Эмпедоклъ и др., люди несомнѣнно благочестивые, лишены поэтическаго дара (§ 38—39).

Всѣ эти возраженія Филонъ опровергаетъ стоическими аргументами. Упреки, дѣлаемые Гомеру и Гезіоду, говоритъ онъ, нельзя признать основательными. Нужно обращать вниманіе не на тѣ, или иныя случайныя ошибки въ ихъ произведеніяхъ, а на то обиліе глубокихъ идей, изученіемъ которыхъ съ пользой занимается множество ученыхъ; вѣдь и мы, хваля міръ, имѣемъ въ виду не худшія и презрѣннѣйшія его части, а лучшія и совершеннѣйшія (§ 40). Что же касается миѳовъ, сообщаемыхъ поэтами, то они свидѣтельствуютъ только о глубокомъ знакомствѣ поэтовъ съ природою; и если понимать эти миѳы въ аллегорическомъ смыслѣ (Гефестъ—огонь; Гера—воздухъ; Гермесъ—разумъ), то въ нихъ не окажется ничего, оскорбляющаго Божество (§ 41).

Вполнѣ понятно и отсутствіе поэтическаго дара у Парменида и Эмпедокла. Всѣ люди по природѣ ограниченны; каждый обладаетъ дарованіями только извѣстнаго рода (§ 42—44).

Далѣе слѣдуетъ рядъ новыхъ возраженій Александра, въ которыхъ онъ подробно разсматриваетъ устройство всего міра вообще, отовсюду извлекая аргументы противъ существованія Провидѣнія. Сначала онъ касается происхожденія и устройства міра въ цѣломъ. Міръ или созданъ—въ такомъ случаѣ созданы и всѣ его существа; или несозданъ—въ такомъ случаѣ сами по себѣ существуютъ и отдѣльныя части его. Но первое немыслимо, ибо твореніе изъ ничего невозможно. Притомъ же очевидно, что до этого творенія не могло быть никакого Провидѣнія. Если же міръ созданъ, то откуда это опредѣленное количество матеріи, почему существуютъ именно 4 элемента (§ 45—46)?— Въ своемъ отвѣтѣ Александру Филонъ указываетъ, что, если фактъ вѣчности міра даже и правиленъ, то онъ еще не ведетъ къ отрицанію Провидѣнія, такъ какъ Богъ могъ создать міръ изъ несущей матеріи (§ 47—49). А что касается ограниченія матеріи опредѣленной массой, то это вполнѣ естественно; вѣдь такъ поступаетъ и мастеръ при изготовленіи статуи: онъ пользуется тѣмъ только матеріаломъ, который пригоденъ для его цѣлей (§ 50—51).

Дальнѣйшія возраженія Александра направлены противъ стоическаго положенія о безконечномъ пространствѣ. Пространство ни какъ мѣсто, ни какъ поверхность не могло быть дѣломъ Провидѣнія. Не Ему, слѣдовательно, принадлежитъ и созданіе шарообразнаго міра. Это же нужно сказать и о безконечномъ времени и о всѣхъ вообще абсолютныхъ идеяхъ (§ 52—54).—Филонъ возражаетъ на это, попрежнему утверждаясь на стоической точкѣ зрѣнія. Когда говорятъ объ основаніи кѣмъ-нибудь города, то имѣютъ въ виду не то, что творецъ города создалъ и окрестности его. Такъ и Богъ создалъ не пространства (spatium); Онъ только наполнилъ его и, такимъ образомъ, сдѣлалъ мѣстомъ (locus) (§ 55). Что же касается, далѣе, формы міра, то она несомнѣнно, свидѣтельствуетъ о Творцѣ; форма эта наименѣе прочна и устойчива; поэтому сохраненіе ея есть дѣло Провидѣнія. Не Богомъ создано и безконечное время; Ему принадлежитъ только раздѣленіе времени на опредѣленные періоды (свѣтилами); единственно, чѣмъ мы несомнѣнно обязаны Богу—это познаніемъ общихъ идей (§ 56—58).

Далѣе Александръ требуетъ отъ Филона оправдать порядокъ міровыхъ элементовъ. Съ точки зрѣнія эпикурейцевъ, на которой стоитъ Александръ, послѣдніе занимаютъ мѣсто соотвѣтственно своему вѣсу; легкіе—вверху; тяжелые—внизу; въ такомъ порядкѣ происходило и самое образованіе ихъ. Сначала отъ сферической массы отдѣлился воздухъ, затѣмъ огонь; послѣдній образовалъ собою небо и солнце, а среднее мѣсто заняла земля, изъ которой впослѣдствіе была выжата вода, образовавшая моря и озера. Такимъ образомъ, все въ природѣ объясняется простою необходимостью (§ 69—71).

Эпикурейскому объясненію размѣщенія элементовъ въ природѣ Филонъ противопоставляетъ тотъ фактъ, что 1) есть тѣла невѣсомыя, 2) огонь и воздухъ стремятся вверхъ по особенностямъ своей природы; и это размѣщеніе элементовъ есть дѣло Провидѣнія. Точно также и земля имѣетъ движеніе къ центру, какъ къ центру же стремятся и всѣ вещи на ней (§ 62). Объяснять это естественною необходимостью такъ же нелѣпо, какъ нелѣпо объяснять ею свойства шара, или диска (§ 63). Приноситъ пользу и море, ибо чистѣйшими элементами своими оно питаетъ солнце и неподвижныя звѣзды (что видно изъ появленія росы при восходѣ солнца), а кромѣ того—облегчаетъ торговыя сношенія людей. И если, не смотря на это, нѣкоторые дерзаютъ порочить море, называя его пóтомъ земли, то въ основѣ такого безбожія лежитъ гедоническое міровоззрѣніе, которое пользу тѣхъ или иныхъ вещей ставитъ въ зависимость отъ удовлетворенія ими тѣлесныхъ страстей (§ 64—66). По этимъ же побужденіямъ отрицаютъ значеніе и земныхъ испареній, между тѣмъ какъ питающійся ими воздухъ поддерживаетъ жизнь въ растеніяхъ и животныхъ, являясь причиной ихъ здоровья. При столь цѣлесообразной связи міровыхъ частей нечестиво собственное легкомысліе приписывать Божеству. Заблужденія и непостоянство существуютъ въ земной области, но они изгнаны изъ неба (§ 67—68).

Послѣднее утвержденіе Филона вызываетъ со стороны Александра рядъ возраженій. Можно ли при безмѣрномъ количествѣ неподвижныхъ звѣздъ и при безконечномъ міровомъ пространствѣ, къ которому число и мѣра не приложимы, говорить о порядкѣ? Этого порядка не можетъ поддержать сравнительно небольшое число планетъ; притомъ же онѣ имѣютъ различное движеніе (§ 69). И мѣсяцъ не по волѣ Провидѣнія получаетъ свой свѣтъ отъ солнца; онъ отража-

етъ его на подобіе зеркала; восходъ и заходъ звѣздъ—также дѣло естественной необходимости и не имѣетъ въ виду пользы людей. Объяснять же различную величину дня и ночи, равно какъ и различное движеніе солнца пользою этого для человѣка—величайшее самомнѣніе. Кромѣ того, солнечныя и лунныя затмѣнія безусловно не приносятъ пользы и допускаютъ различныя естественныя объясненія (§ 70—71).

Каждое изъ этихъ возраженій Филонъ разбираетъ въ отдѣльности. Неподвижныя звѣзды, говоритъ онъ, производятъ равномѣрное распредѣленіе воздуха, а послѣдній способствуетъ образованію живыхъ существъ и облегчаетъ имъ дыханіе (72—73). Притомъ, движеніе звѣздъ совершается безъ всякаго труда, ибо онѣ очень близки къ Богу и состоятъ изъ чистѣйшаго огня. Планеты также способствуютъ сохраненію вселенной. Провидѣніе, такимъ образомъ, не забыло ничего, что можетъ принести пользу; и весь міръ не могъ быть созданъ лучше, чѣмъ устроила его Божественная мудрость (§ 74).—Далѣе, созвѣздіе медвѣдицы указываетъ дорогу мореплавателямъ (§ 75); мѣсяцъ оказываетъ благотворное вліяніе на море, воздухъ и живыя существа (напр. молюски); его мягкій свѣтъ предохраняетъ растенія отъ чрезмѣрнаго зноя (§ 76—77). Солнце производитъ смѣну дней и ночей, а также—временъ года; оно—основа происхожденія всего. Нельзя назвать случайными солнечныя и лунныя затмѣнія; они входили въ первоначальные планы Божіи и ихъ значеніе понялъ уже Пиндаръ (§ 78—81). Такимъ образомъ, міръ управляется Провидѣніемъ не въ томъ смыслѣ, что Провидѣніе—причина всѣхъ вещей; если въ государствѣ царствуютъ законы, то не къ нимъ возводятъ отдѣльныя преступленія порочныхъ; точно также и зло міра не принадлежитъ Богу; причина его или въ матеріи, или въ человѣческой испорченности (§ 82).

Александръ возражаетъ Филону: если міръ подобенъ городу, то почему же онъ обитаемъ не весь (какъ городъ), а только двѣ части его? (§ 83).—На это Филонъ указываетъ, что человѣку назначено для обитанія вполнѣ достаточно мѣста. А если бы земля была обитаема вся, то солнце принуждено было бы оставить теперешнія свои границы на сѣверѣ и югѣ и, такимъ образомъ, сѣверная и южная умѣренныя зоны страдали бы то отъ жары, то отъ холода. А при настоящемъ порядкѣ вещей всюду царитъ умѣренный климатъ (§ 84—86).

Далѣе слѣдуютъ послѣднія возраженія Александра. Онъ указываетъ на вредъ, приносимый человѣку тѣми или иными явленіями природы и ея существами. Къ чему, говоритъ онъ, ярость бурь, опасныхъ для мореплавателей и вредныхъ для деревьевъ и растеній (§ 87)? Къ чему страшные ливни, безъ всякой пользы проносящіеся надъ морями и пустынями? Къ чему градъ, снѣгъ, молнія, различныя явленія на лунѣ (§ 88). А млечный путь для того только кажется и существуетъ, чтобы вызывать безконечные споры среди ученыхъ (§ 89). Отъ неожиданныхъ землетрясеній гибнутъ цѣлые города; а многолюдныя государства опустошаетъ чума (§ 90). Въ чемъ же сказываются заботы о насъ Провидѣнія? Въ томъ ли, что дикіе звѣри нападаютъ на людей (§ 91), что существуетъ масса ядовитыхъ змѣй, скорпіоновъ и т. д. При томъ, дикіе звѣри гораздо ближе къ людямъ, чѣмъ домашніе, и питаются они сами, между тѣмъ какъ послѣдніе всегда нуждаются въ помощи человѣка (§ 92). Точно также и вредныхъ растеній множество; растутъ они безъ всякаго ухода; а полезныхъ мало, о нихъ нужно много заботиться и плоды ихъ очень скудны (§ 93). Впрочемъ, съ такимъ порядкомъ вещей можно было бы еще примириться, если бы онъ существовалъ всюду; но въ странѣ безбожныхъ циклоповъ поле само приноситъ плоды, между тѣмъ какъ они скудны у лучшаго изъ народовъ—грековъ. Въ объясненіе этого говорятъ нерѣдко, что Богу пріятны умѣренность и воздержаніе. Но почему же, въ такомъ случаѣ, природа такъ щедро доставляетъ иногда средства для жизни роскошной? Винить тѣхъ, кто пользуется ими, и оправдывать природу и Бога—наивно и смѣшно (§ 94—97).

Всѣ эти возраженія Филонъ опровергаетъ очень подробно (§ 98—112). Бури и ливни, говоритъ онъ, посылаются Богомъ не съ цѣлью причинить вредъ людямъ; водою Богъ омываетъ землю, а вѣтромъ очищаетъ все пространство подъ луной. И въ томъ, что отъ бурь погибаютъ отдѣльныя суда нѣтъ ничего удивительнаго, ибо Провидѣніе свои заботы направляетъ на весь человѣческій родъ: страданія отдѣльныхъ лицъ при этомъ неизбѣжны (§ 98—99).—Иней, снѣгъ и другія явленія этого рода происходятъ съ цѣлью смѣны и перехода элементовъ для очищенія природы. Кромѣ того: радуга даетъ возможность судить о погодѣ; солнечныя затмѣнія указываютъ на великія историческія событія и т. д. (§ 100). Споры относительно значенія млечнаго пути

еще не говорятъ объ отсутствіи этого значенія; цѣлесообразность есть всюду; притомъ же самые споры доставляютъ ученымъ удовольствіе (§ 101).—Землетрясенія, чума, удары молніи приносятъ, конечно, вредъ, но вѣдь Провидѣніе заботится о цѣломъ, а не о частяхъ, подобно тому какъ и полководецъ думаетъ о всемъ войскѣ, а не объ отдѣльныхъ только воинахъ: случайная же гибель отдѣльныхъ лицъ объясняется ихъ связью съ цѣлымъ (§ 102). Что касается, далѣе, дикихъ звѣрей, то они сами бѣгутъ отъ человѣческаго жилья, а кто попадается имъ, тотъ долженъ винить собственную неосторожность (§ 103). Ядовитыя змѣи—являющіяся естественнымъ продуктомъ гніенія, а не созданіемъ Божіимъ—также приносятъ свою пользу: 1) при болѣзняхъ, 2) какъ орудіе Божественнаго наказанія (§ 104). Что онѣ живутъ вблизи человѣческихъ жилищъ—въ справедливости этого факта можно сомнѣваться,—объясняется просто ихъ влеченіемъ къ сору и отбросамъ; домашнія же животныя удаляются отъ человѣка въ силу естественнаго инстинкта самосохраненія. А если ихъ щадятъ, то они чрезвычайно размножаются, какъ, напр., голуби въ Аскалонѣ, или крокодилы въ Египтѣ (§ 105—108).—Разсказы о странѣ циклоповъ—сказки; точно также не вполнѣ правильно утвержденіе, будто Греція по плодородію уступаетъ странамъ варваровъ (§ 109). Въ Греціи самый воздухъ своею чистотою развиваетъ умъ, чего никоимъ образомъ нельзя сказать о странахъ варваровъ (§ 110).—Обиліе средствъ для наслажденія вполнѣ естественно и его нельзя ставить въ вину природѣ, такъ какъ отъ разума человѣка зависитъ пользоваться всѣмъ умѣренно. Наконецъ, многіе цвѣты кромѣ того, что пріятны, еще приносятъ пользу (§ 111—112).

Въ заключеніе Александръ признаетъ себя убѣжденнымъ доводами Филона, а Филонъ приглашаетъ его къ дальнѣйшему—уже положительному—изслѣдованію того же предмета (§ 113—116).

Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου—о вѣчности міра—de aeternitate mundi, ed. T. VI, p. 1—43=ed. M., II, p. 487—516.

Таково надписаніе сочиненія въ большинствѣ рукописей [1]). Это надписаніе вполнѣ отвѣчаетъ какъ содержанію трактата, такъ и за-

[1]) Cumont. Philonis de aeternitate mundi, proleg., p. XXV—XXIX, ср. p. ed. CW, I, proleg., p. XIII, XVIII, XX, XXV, XXXII, LVII; ibid. II, proleg., p.

мѣчаніямъ самого Филона [1]). Въ перечнѣ сочиненій Филона у Евсевія и Іеронима de aeter. m. мы не находимъ. На этомъ основаніи еще въ XVIII в. раздавались голоса противъ принадлежности даннаго сочиненія Филону [2]). Въ XIX в., послѣ того какъ Bernays возстановилъ и издалъ текстъ сочиненія въ надлежащемъ его видѣ [3]), а также подвергъ тщательному анализу содержаніе трактата [4]), голоса эти окрѣпли и изслѣдователей сталъ занимать уже не столько вопросъ объ авторѣ сочиненія, сколько объ источникахъ этой компиляціи [5]). Но въ недавнее, сравнительно, время появилось новое, критическое изданіе трактата, сдѣланное Cumont'омъ [6]). Cumont рѣшительно высказался за подлинность сочиненія и нашелъ себѣ авторитетную поддержку [7]). Дѣйствительно, тѣ возраженія, которыя дѣлалъ противъ

VI, VII, VIII, IX. Что касается надписанія περὶ τῆς κόσμον γενέσεως, то оно, не сомнѣнно, принадлежитъ позднѣйшему времени. Cumont, op. sit., proleg., p. I. Ср., впрочемъ, Bernays. Abhandl. d. Berlin. Akad. 1876. s. 217.

[1]) De aetern. m., начало: ἐπὶ μὲν παντὸς ἀδήλου καὶ σπουδαίου πράγματος θεὸν καλεῖν ἄξιον... πρὸς δὲ τὸν ὑπὲρ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου λόγον ἀναγκαιότατον. Ср. конецъ сочиненія: ἃ μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρειλήφαμεν, εἴρηται κατὰ δύναμιν.

[2]) * Fabricius, Bibliotheca graeca. Hamburg 1708, vol. IV, p. 115.

[3]) *J. Bernays. Ueber die Herstelluug des Zusamenhanges in der unter Philos Namen gehenden Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου durch Blätterversetzung (Monatsberichte d. Berlin. Akad. 1863, s. 34 — 40 = Gesammelte Abhandlungen von J. Bernays, herausgg. von H. Usener. Berlin 1885. I, s. 283—290). *J. Bernays. Die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und ins Deutsche übertragen (Abhandlungen d. Berlin. Akad. 1876, philol.—hist. klasse, s. 209—278 и отд., Berlin 1876). Дополненія къ тексту Bernays'a даетъ J. Bücheler, Philonea. Rhein. Museum. N. F. Bd. XXXII, (1877), s. 433—444.

[4]) *J. Bernays. Ueber die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls (Abhandl. d. Berlin. Akad. 1882. philol.—hist. klasse, Abth. III, s. 1—82; и отд., Berlin 1882).

[5]) Zeller. Die Streit Theophrast's gegen Zeno über die Ewigkeit der Welt. Hermes, Bd. XI (1876), s, 422—429; ср. его же: Der pseudo—philonische Bericht über Theophrast. Hermes. Bd. XV (1889), s. 137—146. H. Diels, op. cit. p. 106—108. *Arnim. Quellenstudien zu Philo von Alexandria. (Philologische Untersuchungen. herausgg.von Kiessling und v. Willamowitz, Bd. XI, (1888) s. 1—52); ср. его же: Philosophische Monatshefte, Bd. XXVIII (1892), s. 462—470 (рецензія объ изданіи Cumont'a), ср. Jahrbb. für Philol, Bd. XXXIX, s. 449—467. Massebieau, op. cit., p. 89. Susemihl, op. cit., II, s. 146208; 322—324: 714. *Schmekel. Die Philosophie der mittleren Stoa. Berlin 1892, s. 134. Müller. De Posidonio Manilii auctore. Leipzig, 1901 (Diss.). Schürer, III⁴, s. 691—692.

[6]) *Philonis de aeternitate mundi edidit et prolegomenis instruxit Franciscus Cumont. Berolini 1891. Къ страницамъ и §§ этого изданія относятся дальнѣйшія цитаты.

[7]) *Wendiand, Berlin. Philol. Wochenschrift 1891, nr. 31, s. 1029—1035 (рецензія объ изданіи Cumont'a); ср. его же: Philos Schrift über die Vorsehung,

Филоновскаго авторства трактата Bernays, едва-ли могутъ быть признаны состоятельными.

Доводы Bernays'a таковы [1]). Въ этомъ, сравнительно небольшомъ сочиненіи, говоритъ онъ, Филонъ не только часто цитируетъ греческихъ философовъ и поэтовъ, но (что особенно важно) и указываетъ, откуда онъ беретъ цитаты. Между тѣмъ обычно Филонъ въ такихъ случаяхъ выражается неопредѣленно: ὡς ἔφη τις, ὡς παλαιὸς λόγος и т. д. Вообще, литературные пріемы здѣсь иные, слѣдовательно, и сочиненіе принадлежитъ иному автору—не Филону. Такое заключеніе основывается на сравненіи настоящаго трактата съ экзегетическими сочиненіями Филона. Въ послѣднихъ, дѣйствительно, цитаты приводятся очень рѣдко, а имя цитируемаго автора сообщается еще рѣже. Но несомнѣнно все же, что 1) цитаты приводятся и здѣсь, 2) иногда указывается и имя цитируемаго автора [2]). Такимъ образомъ, то, въ чемъ Bernays видитъ характерную особенность только de aetern. m., въ слабой степени принадлежитъ и экзегетическимъ сочиненіямъ Филона. Слѣдовательно, разница здѣсь—только количественная; вопросъ идетъ о „больше“ и „меньше“, а подобная разница вполнѣ удовлетворительно объясняется: 1) характеромъ разсматриваемаго сочиненія; вѣдь странно было бы ожидать, что въ философской работѣ окажутся тѣ же точно пріемы, что и въ экзегетической, 2) временемъ появленія трактата: de aetern. m. принадлежитъ къ числу раннихъ произведеній Филона: естественно, что литературные пріемы автора здѣсь еще не установились и потому въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ отступа-

---

s. 4_3; 5_1; 8_4; 9_4; 11; 12_6 и др. *Jahresbericht über die Fortschr. d. class. Alterthumswissenschaft, Bd. XCVIII (1898), s. 128—129. Norden. Ueber den Streit Theophrast und Zeno bei Philo περὶ ἀφθαρσίας κόσμου. Jahrbb. für class. Philol., XIX Suppl. Bd. (1893), s. 440—452. *Krell, Philo περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Augsburg 1896, s. 11_2. L. Cohn., op. sit., Philologus, VII Suppl. Bd. (1899). s. 389. *E Bréhier. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908, p. 319—321. Еще ранѣе подлинность сочиненія признавали: Grossman, op. sit. I, p. 21. Dähne, Art. Philo въ Ersch und Gruber Encyclopädie, Martin. Revue critique 1877, II, p. 277—278 (рецензія объ изданіи Bernays).

[1]) Bernays, op. cit., Abhandl. d. Berlin. Akad. 1882, s. 70—71. Возраженія Bernays'a повторяютъ Arnim, Zeller и др. изслѣдователи.

[2]) De opif. m. § 100, 104, 105, 119, 124, 133; leg. alleg. I, § 15, 108; de confus. ling. § 4; quis rer. div. her. sit § 214; de fuga § 63; Quaest. in Genes. I, § 17; II, § 3, 6; III, § 3, 5, 16; IV, § 1, 8, 152, 203; Quaest. in Exod. II, § 102 118 и др.

етъ отъ нихъ.—Въ тѣсной связи съ цитатами изъ греческихъ философовъ стоитъ вопросъ и о томъ благоговѣніи, съ какимъ относится къ нимъ Филонъ и которое въ его устахъ, будто бы, немыслимо. Странное возраженіе! Въ устахъ Филона, этого глубокаго эклектика, который чуть ли не молиться готовъ Платону, благоговѣніе предъ греческими философами немыслимо! Намъ, напротивъ, кажется, что болѣе страннымъ было бы отсутствіе этого благоговѣнія со стороны Филона, особенно въ раннихъ его произведеніяхъ, когда онъ всецѣло находился подъ греческими вліяніями [1]).

Bernays указываетъ еще на нѣкоторыя отдѣльныя выраженія трактата и особенности міровоззрѣнія его автора, которыя, будто бы, не могутъ принадлежать Филону. Такова, напр. фраза: „καταρθεῖσα (т. е. γῆ) ἢ ποταμῶν ἀναχύσεσιν, ὥσπερ φασὶν Αἴγυπτον, ἢ τοῖς ἐτησίοις ὄμβροις“ [2]). Выраженіе „ὥσπερ φασὶν Αἴγυπτον“ Египтянинъ, говоритъ Bernays [3]), едва ли могъ написать. Но относительно этого нужно сказать, что приведенная фраза принадлежитъ не Филону, а Критолаю [4]). Если же Филонъ нашелъ возможнымъ сохранить ее, то потому, что такова и его манера выражаться [5]); Александрію онъ всегда противополагаетъ Египту и даже какъ бы выдѣляетъ изъ него [6]).

Далѣе, Bernays [7]) обращаетъ вниманіе на нѣкоторыя особенности философскихъ воззрѣній автора, его взглядъ на звѣзды, какъ существа Божественной природы [8]) и названіе міра ὁρατὸν θεόν [9]). Но въ этихъ воззрѣніяхъ нѣтъ ничего, противнаго воззрѣніямъ Филона.

---

[1]) Подробнѣе см. ниже, гл. V.

[2]) Ed Cumont, § 11, p. 20.

[3]) Bernays., op. cit., Abhandl. d. Berlin. Akad. 1882, s. 70.

[4]) Diels., op. cit., p. 107₁.

[5]) De vita Mosis I, § 6: ὁ γὰρ ταύτης ποταμὸς ὕδρους ἀκμάζοντος, ἡνίκα τοὺς ἄλλους φασὶ μειοῦσθαι... πλημμυρεῖ..; ср. de praem. et poen. § 90. О значеніи у Филона φασί см. Krell, op. cit. s. 11.

[6]) Contra Flaccum § 1; ed. T. VI, p. 54=ed. M. II, p. 517: Ἀλεξανδρείας καὶ τῆς χώρας ἐπίτροπος; ср. ibid. § 6; ed. T. VI, p. 53—54=ed. M. II, p. 523; ibid. § 7; ed. T. VI, p. 54=ed. M. II, p. 523; ibid. § 10; ed. T. VI, p. 61=ed. M. II, p. 528: τοὺς μὲν γὰρ Αἰγυπτίους... τοὺς δὲ Ἀλεξανδρέας; подробнѣе—Cumont, op. cit. proleg., p. VIII—IX.

[7]) Bernays, op. cit. Abhandl. d. Berlin. Akad. 1872, s. 35, 49, 67—68.

[8]) Cumont, op. cit. § 9, p. 14; § 21, p. 34.

[9]) Ibid. § 3, p. 4; § 5, p. 7; § 14, p. 23.

Взглядъ на Божественную природу звѣздъ Филонъ высказываетъ очень часто [1]), а что касается названія міра ὁρατὸν θεόν, то, хотя такого выраженія у Филона мы не находимъ, однако встрѣчаемъ у него мысли, очень близкія этому. Онъ называетъ, напр., міръ возлюбленнымъ сыномъ Божіимъ, домомъ, храмомъ и вмѣстилищемъ Божества, отдѣленіемъ и излученіемъ Божественной души и т. д. [2]). Болѣе серьезнымъ возраженіемъ противъ подлинности трактата служитъ указаніе на то противорѣчіе, въ которомъ находится авторъ его въ отношеніи къ несомнѣнно Филоновскимъ произведеніямъ. Именно: въ de opif. m. и другихъ сочиненіяхъ Филонъ говоритъ о твореніи міра Богомъ, между тѣмъ въ разсматриваемомъ трудѣ раскрывается мысль о безначальности и вѣчности міра. Однако, если мы ближе всмотримся въ содержаніе сочиненія, то едва ли придемъ къ такому рѣшительному утвержденію. Во введеніи къ сочиненію Филонъ намѣчаетъ планъ для дальнѣйшихъ разсужденій. Онъ говоритъ [3]), что по вопросу о гибели міра существуютъ три взгляда: одни признаютъ міръ безначальнымъ и неуничтожимымъ (ἀγένητόν τε καὶ ἀνώλεθρον); другіе—тварнымъ и тлѣннымъ (γενητόν τε καὶ φθαρτόν): третьи—тварнымъ и нетлѣннымъ (γενητὸν καὶ ἄφθαρτον). Указавъ далѣе сущность каждаго изъ этихъ взглядовъ и назвавъ представителей ихъ, Филонъ продолжаетъ: прежде всего должно разсмотрѣть взглядъ, по которому міръ безначаленъ и нетлѣненъ [4]). Вся остальная часть сочиненія посвящена изложенію аргументовъ за и противъ этого взгляда; разсмотрѣнія же двухъ другихъ теорій мы не находимъ. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что сочиненіе дошло до насъ въ неполномъ видѣ; утеряна та именно часть его, гдѣ должны были быть разсмотрѣны взгляды Платона и Стоиковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ подвергнутъ критикѣ и взглядъ Аристотеля (о вѣчности міра). На это указываютъ и заключительныя слова сочиненія: ἃ μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρειλήφαμεν, εἴρηται

---

[1]) De opif. m. § 27; de decal. § 104; de spec. leg. I, § 19; еще цитаты см. ниже, въ гл. III.

[2]) Leg. alleg. I, § 91; de fuga § 110, de decal. § 120 и мн. др. См. М. Муретовъ. Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова... Москва 1885, стр. 220—234.

[3]) Cumont, op. cit., § 3 sqq.

[4]) Cumont, op. cit., § 5, p. 7: τοὺς δὲ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντας λόγους, ἕνεκα τῆς πρὸς τὸν ὁρατὸν θεὸν αἰδοῦς, προτέρους τακτέον οἰκείαν ἀρχὴν λαβόντας.

κατὰ δύναμιν, τὰς δὲ πρὸς ἕκαστον ἐναντιώσεις ἐν τοῖς ἑπειτα δηλωτέον. Такимъ образомъ, ученіе о вѣчности міра не есть взглядъ автора сочиненія: это ученіе въ дальнѣйшихъ частяхъ трактата должно было подлежать критическому разсмотрѣнію. Если же собственныя убѣжденія автора въ сохранившейся части трактата не выступаютъ достаточно ясно и отчетливо [1]), то это объясняется неопытностью автора-новичка, который не смогъ строго выдержать свою точку зрѣнія, по увлекся красотою и оригинальностью чуждыхъ ему теорій. По характеру своему de aetern. m.—школьное упражненіе (ζήτημα), въ которомъ собрано все, что можно сказать за и противъ ученія о вѣчности міра [2]).

Положительное доказательство подлинности трактата мы находимъ въ томъ, что авторъ его не только знакомъ съ Пятокнижіемъ [3]), но Моисея ставитъ даже выше греческихъ мудрецовъ [4]). Между тѣмъ ни одинъ изъ греческихъ писателей вѣка Августа [5]) не высказываетъ подобныхъ сужденій [6]).— Содержаніе сочиненія и языкъ его также говорятъ за Филоновское авторство трактата. Въ послѣднемъ мы находимъ излюбленныя выраженія Филона, синтаксическія и грамматическія особенности его стиля, ему только принадлежащія словообразованія и т. д. [7])—Что касается, наконецъ, умолчанія объ этомъ сочиненіи Евсевія, то здѣсь нужно имѣть въ виду, что 1) перечень Евсевія неполонъ; въ немъ нѣтъ, напр., de opif. m. и de vita Mosis, 2) de aetern. m. несомнѣнно извѣстно Амвросію [8]).

Какъ одно изъ раннихъ произведеній Филона, разсматриваемое сочиненіе страдаетъ многими недостатками и, между прочимъ, отсутствіемъ плана. Въ сочиненіи можно отмѣтить только введеніе (§ 1—2) и изслѣдованіе самаго предмета (§ 3 sqq.).—Во введеніи Филонъ указываетъ на необходимость Божественной помощи при изслѣдованіи та-

---

[1]) По взгляду Wendland'a—Berlin. Philol. Wochenschrift 1891, nr. 31, s. 1030—1031—и въ этой части Филонъ употребляетъ иногда такія выраженія, которыя въ устахъ сторонника ученія о вѣчности міра непонятны.

[2]) Bréhier, op. cit., p. 319_1.

[3]) Cumont, od. cit., p. 6_{17}; 7_{14}.

[4]) Cumont, op. cit., p. 6 – 7.

[5]) Даже изслѣдователи, отрицающіе подлинность трактата, къ этому именно времени относятъ его появленіе. Bernays., op. cit., Abhandl. d. Berlin, Akad. 1882, s. 6, 9; Zeller., op. cit., Hermes, Bd. XV (1880), 142; Arnim, op. cit., s. 30.

[6]) Cumont, op. cit., proleg., p. VII.

[7]) Cumont, op. cit., proleg., p. XV—XXIV, ср. index, p. 46—76.

[8]) Cumont, proleg., p. XV_6.

кого важнаго и труднаго предмета, какъ вопросъ о вѣчности міра, а затѣмъ, во избѣжаніе всякихъ недоразумѣній въ дальнѣйшемъ, поясняетъ, что слово міръ (κόσμος) онъ понимаетъ въ обычномъ его смыслѣ, какъ небо и землю, а подъ уничтоженіемъ (φθορά) разумѣетъ распаденіе міра на его составные элементы и смѣшеніе послѣднихъ (§ 1—2). Далѣе авторъ знакомитъ своихъ читателей такъ сказать съ положеніемъ вопроса въ наукѣ. Одни, говоритъ онъ, признаютъ міръ тварнымъ и уничтожимымъ; другіе—несотвореннымъ и неуничтожимымъ; третьи—тварнымъ, но вѣчнымъ. Первый взглядъ принадлежитъ Демокриту, Эпикуру и многимъ изъ стоиковъ; второй—Аристотелю; третій—Платону. Утвержденіе же нѣкоторыхъ, будто этотъ взглядъ впервые высказалъ Гезіодъ—неправильно; задолго до него о тварности и неуничтожимости міра училъ законодатель Евреевъ—Моисей (§ 3—5a).

Взгляду Аристотеля, какъ взгляду, высказанному по благочестивымъ соображеніямъ, мы, говоритъ Филонъ, должны предоставить первое мѣсто и его взять въ качествѣ исходной точки зрѣнія.—Причины гибели вещей вообще бываютъ двоякаго рода: онѣ могутъ находиться или въ самыхъ вещахъ, или внѣ ихъ. Въ отношеніи же къ міру ни внѣшнія, ни внутреннія причины гибели не приложимы. Міръ не можетъ погибнуть отъ внѣшней причины, потому что внѣ міра—безкачественное пустое пространство, неспособное къ дѣйствію. Не можетъ онъ погибнуть и отъ внутреннихъ причинъ, такъ какъ 1) міръ, какъ цѣлое, управляетъ своими частями, а не наоборотъ; слѣдовательно, если бы въ нѣкоторыхъ частяхъ міра возникло стремленіе къ самоуничтоженію, то міръ, какъ цѣлое, подавилъ бы его; 2) между внутренними и внѣшними причинами гибели существуетъ тѣснѣйшая связь; коль скоро есть одна, то есть и другая; поэтому, если внѣшнихъ причинъ гибели міра нѣтъ, то нѣтъ и внутреннихъ. Далѣе Филонъ приводитъ свидѣтельство Платона о томъ, что міръ, какъ бытіе совершенное, неуничтожимъ, и этимъ заканчиваетъ первый рядъ доказательствъ неуничтожимости міра (§ 5b—6a).

„Другой рядъ доказательствъ таковъ". Въ нашемъ мірѣ всѣ элементы его занимаютъ положеніе, наиболѣе соотвѣтствующее ихъ природѣ; внизу—земля, затѣмъ—вода, далѣе—воздухъ и, наконецъ, огонь. При разрушеніи же міра всѣ они должны будутъ смѣшаться и потому оказаться въ неестественномъ положеніи. Послѣдняго не мо-

жетъ произойти, потому что всѣ элементы стараются сохранить за собою мѣсто, свойственное имъ по природѣ и, такимъ образомъ, всѣ они поддерживаютъ міровой порядокъ, а, слѣдовательно, и неразрушимость вселенной.—Кромѣ того, элементамъ природы свойственно и другое стремленіе, стремленіе къ сохраненію себя вообще. Это стремленіе мы должны приписать и природѣ міра (послѣдній не можетъ быть хуже частей его составляющихъ) и, въ силу этого, міръ опять таки неразрушимъ (§ 6b—7). Но... предположимъ, что міръ можетъ погибнуть; тогда возникаетъ новый вопросъ, какова цѣль этой гибели. Она можетъ быть двоякою: настоящій міръ будетъ разрушенъ, чтобы создать новый міръ, или не создавать его. Признать послѣднее—значитъ допустить, что Богу пріятнѣе безпорядокъ, а это невозможно; но нельзя согласиться и съ первымъ положеніемъ. Новый міръ можетъ быть таковъ же, какъ прежній, лучше его, или хуже. Если онъ хуже—значитъ хуже сталъ Творецъ; если лучше—значитъ лучше сталъ Творецъ; оба положенія невозможны, такъ какъ Богъ неизмѣняемъ. Наконецъ, если новый міръ будетъ таковъ же, какъ прежній, то безцѣльна его гибель. Выводъ отсюда тотъ, что міръ погибнуть не можетъ. Правильность этого вывода видна, далѣе, и изъ тѣхъ противорѣчій, въ какія впадаютъ лица, отвергающія неразрушимость міра. Съ уничтоженіемъ міра послѣдуетъ разрушеніе и его составныхъ частей; погибнутъ, слѣдовательно, и звѣзды, а между тѣмъ въ нихъ стоики видятъ божества. Болѣе того: за гибелью міра послѣдуетъ и гибель души его—Провидѣнія, а утверждать это—нечестиво. Провидѣніе вѣчно; вѣченъ, слѣдовательно, и міръ (§ 8—9).

Сказавъ далѣе кратко о томъ, что и время (безначальное и вѣчное) свидѣтельствуетъ о нетлѣніи міра (§ 10), Филонъ излагаетъ доводы въ пользу вѣчности міра перипатетика Критолая. Если созданъ міръ, то, слѣдовательно, созданъ и человѣкъ; но человѣкъ не созданъ; не созданъ, вѣченъ, слѣдовательно, и міръ. Слабая сторона этого доказательства заключалась въ томъ, что оно основывалось на свидѣтельствахъ миѳовъ, говорящихъ о происхожденіи людей изъ земли. Показавъ полную неосновательность подобнаго утвержденія, Филонъ приводитъ дальнѣйшія соображенія Критолая въ пользу вѣчности міра. Міръ вѣченъ, потому что 1) причина его бытія находится въ немъ самомъ; 2) онъ развивается, притомъ развивается очень медленно, а это требуетъ огромнаго періода времени; 3) къ міру не прило-

жимы тѣ виды уничтоженія, какіе имѣютъ мѣсто въ отношеніи живыхъ существъ (болѣзнь, старость и т. д.). Вообще, доводы въ пользу вѣчности міра настолько убѣдительны, что подъ вліяніемъ ихъ многіе стоики (Діогенъ, Панецій и др.) изъ противниковъ ученія о вѣчности міра стали его защитниками (§ 11—15).

Далѣе Филонъ приводитъ доказательства этихъ, познавшихъ истину, стоиковъ. Признавать міръ разрушимымъ—значитъ признавать происхожденіе изъ ничего, ибо, если ни внѣ міра, ни въ немъ самомъ нѣтъ причинъ для его гибели и если онъ все-таки погибнетъ, то погибнетъ, значитъ, безъ причинъ, а это нелѣпо. Частнѣе, всѣ тѣ виды уничтоженія, которые извѣстны намъ (раздѣленіе, лишеніе качествъ, смѣшеніе) къ міру не приложимы. Вообще, признавать гибель міра—значитъ признавать смерть Бога—души его (§ 16).—Въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ Филонъ основывается на томъ положеніи, что цѣлью уничтоженія міра можетъ быть только возстановленіе его, а такъ какъ послѣ гибели міра возстановить его будетъ нельзя (нечѣмъ), то не послѣдуетъ и самой гибели. Эту общую мысль Филонъ раскрываетъ въ частныхъ положеніяхъ. Міръ, какъ уничтоженный огнемъ, имъ только и можетъ быть возстановленъ. Но послѣ гибели міра не окажется и самаго огня [1]). Представлять же (взглядъ Хризиппа), что міръ произойдетъ изъ огня, какъ изъ нѣкоего сѣмени, также нельзя, потому что все, однажды погибшее, другой разъ не появляется. А кромѣ того: 1) одного огня, какъ сѣмени, изъ котораго возродится міръ, мало; нуженъ матеріалъ для питанія и роста міра, а его-то послѣ гибели міра и не окажется; 2) все, что происходитъ изъ сѣмени, постепенно растетъ, увеличиваясь въ объемѣ. Въ отношеніи же къ міру—въ случаѣ его возрожденія огнемъ—придется утверждать противное: онъ изъ большого долженъ будетъ стать малымъ (вслѣдствіе уплотненія тончайшей матеріи огня), а это, конечно, нелѣпо. Далѣе Филонъ опять возвращается къ прежней мысли о томъ, что огня послѣ гибели міра не окажется. Противоположности тѣсно связаны между собою; гдѣ есть одна, тамъ находится и другая. Земля, вещество тяжелое, погибнетъ; погибнетъ, слѣдовательно, и противополож-

---

[1]) Огонь существуетъ въ трехъ видахъ: уголь—огонь въ потенціи, пламя и блескъ. Угля не будетъ, потому что погибнетъ земля, часть которой онъ составляетъ; пламени не будетъ, потому что не будетъ пищи для него; наконецъ, блеска не будетъ, ибо онъ—слѣдствіе пламени.

ное ей легкое вещество—огонь (§ 17—20).—Затѣмъ, послѣ ряда отдѣльныхъ, ничѣмъ между собою не связанныхъ мыслей [1]), Филонъ возвращается къ тому, что онъ говорилъ ранѣе о видахъ уничтоженія. Видовъ уничтоженія четыре: прибавленіе (2 + 1 = 3; два погибло), отнятіе (4—1 = 3; четыре погибло); перемѣщеніе (Ξ = ζ переходитъ въ Η = η) и внутреннее измѣненіе (вино переходитъ въ уксусъ). Ни одинъ изъ этихъ видовъ уничтоженія къ міру не приложимъ: 1) внѣ міра нѣтъ ничего, что можно было бы къ нему прибавить, 2) отнятіе отъ міра части образовало бы новый міръ, но не уничтожило стараго; 3) перемѣстить элементы нельзя; это противно ихъ природѣ; 4) внутренняго измѣненія въ мірѣ не можетъ быть, потому что отношеніе міровыхъ элементовъ между собою обусловливается ихъ природой. Слѣдовательно, міръ не можетъ погибнуть (§ 21—22).

Въ послѣдней части de aetern. m. вѣчность міра Филонъ защищаетъ при помощи аргументовъ, заимствованныхъ у Теофраста. Тварность и тлѣнность міра доказываютъ тѣмъ, что 1) если бы міръ былъ вѣченъ, то горъ на землѣ не было бы; дожди давно размыли бы ихъ; 2) если бы міръ былъ вѣченъ, то мы не наблюдали бы такихъ фактовъ, какъ, напр., оставленіе моремъ прежнихъ его границъ, усыханіе, образованіе новыхъ и т. д.; 3) о тлѣнности міра говоритъ гибель отдѣльныхъ его частей и существъ; 4) если бы міръ былъ вѣченъ, то таковымъ былъ бы и человѣческій родъ, а этого нѣтъ; исторія наукъ и искусствъ показываетъ, что люди живутъ на землѣ сравнительно недавно (§ 23—24). Но 1) что касается неровностей земной поверхности въ настоящее время, то этотъ фактъ должно объяснять борьбою двухъ стихій: внутренній огонь, стремясь вверхъ, поднимаетъ землю, а послѣдняя, какъ элементъ тяжелый, давитъ внизъ; и борьба эта продолжается непрерывно; 2) неправильно говорятъ, будто море уменьшается въ объемѣ; оно только измѣняетъ свои границы; 3) гибель частей тогда только влечетъ за собою гибель цѣлаго, если части гибнутъ одновременно и сразу; но въ мірѣ мы видимъ, что одно существо гибнетъ, другое рождается вновь и т. д.; 4) древность человѣческаго рода нельзя измѣрять временемъ появленія искусствъ и ремеслъ, такъ

---

[1]) О томъ, что странно огонь предпочитать другимъ элементамъ, что уничтоженія нѣтъ, а есть только переходъ одной формы бытія въ другую и т. д.

какъ наша земля претерпѣла цѣлый рядъ катастрофъ, когда гибли всѣ люди, а, слѣдовательно, и ихъ изобрѣтенія (§ 25—27)[1]).

Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον[2])—о томъ, что всякій добродѣтельный свободенъ—quod omnis probus liber; ed. T. V, p. 289—318=ed. M. II, p. 445—470.

Сочиненіе Quod omnis probus liber (=QOPL), благодаря находящемуся въ немъ изображенію Ессеевъ (§ 12—13), издавна привлекало къ себѣ вниманіе бо́льшее, чѣмъ другіе философскіе труды Филона. До половины XIX в. подлинность сочиненія не возбуждала, кажется, сомнѣній. Но въ настоящее время на вопросъ о степени Филоновскаго авторства QOPL даются различные отвѣты. Одни изслѣдователи утверждаютъ, что авторъ трактата не только не Филонъ[3]), но даже и не Іудей[4]). Другіе признаютъ, что Филонъ былъ только редакторомъ сочиненія, написаннаго гораздо ранѣе какимъ-то стоикомъ. Филонъ вставилъ сюда описаніе жизни Ессеевъ и цѣлый рядъ мелкихъ добавленій[5]). Третьи, считая авторомъ сочиненія Филона, утверждаютъ, что § 12—13 являются позднѣйшей интерполяціей[6]). Немало, наконецъ, есть сторонниковъ подлинности сочиненія и во всемъ его объемѣ[7]).

---

[1]) Сочиненіе не окончено: оно обрывается на полуфразѣ.

[2]) Таково надписаніе сочиненія у Евсевія—Hist. eccl. II, 18, 6 и въ ркп. ed. CW. I, proleg., V, IX, X, XII, XVIII, XXII, XXXIV, cp. p. XXXII.

[3]) Frankel. Ueber die palästinische und alexandrinische Schriftforschung (въ Programm zur Eröffnung d. jüdisch—theologischen Seminars zu Breslau „Franckelsche Stiftung") Breslau 1854, s. 32s. Взглядъ Frankel'я повторяютъ: Graetz, Geschichte d. Juden III[3], s. 680; Tiedeman. Het Essenisme. Leiden 1868. s. 2, Kuenen. De Godsdienst van Israel. Haarlem 1869, II, s 441. Siegfried; Philo v. Alexandria als Ausleger d. A. T. s. 28. 137. E. Havet. Revue politique et littéraire. Paris 1875, p. 740. Stade, Geschichte d. Volkes Israel, II, s. 521. *Bernays, op. cit., Abhandl. d. königl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin 1882, s. 34₁; 53₂.

[4]) *Ricardus Ausfeld. de libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, qui inter Philonis Alexandrini opera fertur. Gottingae 1887.

[5]) *A. Hilgenfeld. Die Essäer Philo's. ZWTh 1888, s. 49—71.

[6]) R. Ohle. *Die Essäer des Philo. Jahrbb. f. protest. Theol. XIII (1887), s. 298—344; 376—394; ср. его же: *Ueber die Essäer in Quod omnis probus liber; ibid. XIV (1888), s. 314—320. Ср. его же. Beiträge zur Kirchengeschichte. I Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten. Leipzig. 1888.

[7]) Schürer III[4], s. 675—676. *P. Wendland. Die Essäer bei Philo. Jahrbb. f. prot. Theol. XIV (1888), s. 100—105, его же: *Philos Schrift περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον

Филоновское авторство QOPL во всѣхъ его частяхъ оспариваетъ Ausfeld. По его взгляду QOPL есть компиляція изъ двухъ сочиненій: болѣе ранняго περὶ ἐλευθερίας σοφοῦ и позднѣйшаго περὶ ἐλευθερίας πολιτικῆς [1]). Компиляція появилась въ I в. по Р. Хр. (до 70 г.) и принадлежитъ лицу, знакомому не только съ іудействомъ, но и сочиненіями Филона [2]). Но что самъ Филонъ не былъ авторомъ трактата—это несомнѣнно.

Въ цѣляхъ защиты своего положенія Ausfeld прежде всего старается бросить тѣнь сомнѣнія на свидѣтельства Евсевія и Іеронима, усвояющихъ трактатъ Филону. Въ началѣ QOPL авторъ указываетъ на ранѣе написанное и находящееся въ тѣснѣйшей связи съ настоящимъ сочиненіе περὶ τοῦ πάντα δοῦλον εἶναι φαῦλον [3]). Такого сочиненія, говоритъ Ausfeld, вовсе не было, такъ какъ 1) самая тема о рабствѣ порочнаго и свободѣ добродѣтельнаго не допускаетъ подобнаго раздѣленія; 2) QOPL говоритъ не только о свободѣ добродѣтельнаго, но и о рабствѣ порочнаго; 3) соотвѣтственно этому и введеніе написано такимъ образомъ, что можетъ относиться лишь къ сочиненію, раскрывающему всю тему, а не половину только ея. Поэтому, если Евсевій и Іеронимъ говорятъ, что Филонъ написалъ περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, то ихъ показанія не заслуживаютъ довѣрія. А если недостовѣрна первая половина свидѣтельства Евсевія, то недостовѣрна, слѣдовательно, и вторая—о принадлежности Филону QOPL [4]).

εἶναι ἐλεύθερον. Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Bd. I (1888), 4. s. 509—517. Massebieau op. cit., p. 79—87. Cohn, op. cit., Philologus, VII, Suppl. Bd., s. 390 ср. его же: *The latest researches on Philo of Alexandria. JOR. 1892, vol. V, nr. 17, p. 42. *Lucius. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Strassburg 1881, s. 13—23; Ср. *К. А. Чемена. Происхожденіе и сущность Ессейства. Черкасы 1894, стр. 38—50; *E. Krell. Philo περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Augsburg 1896. (Programm. des st. Anna Gymnas). *S. Trepplin. Die Essènerquellen. Theol. Stud. und Krit. 1900, s. 28—92. Plooij, De bronnen voor onze Kennis van de Essennen. Leiden 1902, s. 30—90. Harnack. Theol. Litztg. 1887, s. 491 sqq. (рец. о кн. Ausfeld'a и Ohle) Cumont. Philonis de aeternitate mundi. Berolini 1891, proleg., p. III.

[1]) Ausfeld., op. cit., p. 56.

[2]) Ibid., p. 57—58.

[3]) QOPL, начало: ὁ μὲν πρότερος λόγος ἦν ἡμῖν, ὦ θεόδοτε, περὶ τοῦ πάντα δοῦλον εἶναι φαῦλον .. οὑτοσὶ δὲ ἐκείνου συγγενής, ὁμοπάτριος καὶ ὁμομήτριος ἀδελφὸς καὶ τρόπον τινὰ δίδυμος, καθ' ὃν ἐπιδείξομεν, ὅτι πᾶς ὁ ἀστεῖος ἐλεύθερος.

[4]) Ausfeld, op. cit., p. 7—9.

Вопроса о правильности посылокъ Ausfeld'а мы касаться не будемъ въ виду крайней спорности его; но замѣтимъ, что заподазривать достовѣрность показаній Евсевія нѣтъ основаній. Если Евсевій не зналъ περὶ τ. δοβλον εἰ. πάντα φαβλον, то естественнѣе всего предположить, что свѣдѣнія объ этомъ сочиненіи онъ почерпнулъ изъ введенія къ QOPL. А что послѣдній трактатъ былъ извѣстенъ Евсевію—это несомнѣнно, такъ какъ въ Praep. ev. онъ приводитъ довольно обширный отрывокъ изъ него [1]). Такимъ образомъ, съ этой стороны возраженія Ausfeld'а неосновательны.

Болѣе вниманія заслуживаютъ наблюденія Ausfeld'а надъ общимъ характеромъ и содержаніемъ трактата. Но при оцѣнкѣ этихъ сужденій постоянно нужно имѣть въ виду время появленія QOPL. Философскія работы вообще наиболѣе раннія произведенія Филона; это т. ск. первыя пробы его пера. Понятно, что въ нихъ не могъ обнаружиться позднѣйшій Филонъ со всѣми особенностями его міровоззрѣнія и литературно-экзегетическихъ пріемовъ. Между тѣмъ возраженія Ausfeld'а основываются на сравненіи даннаго трактата съ произведеніями, относящимися къ другому періоду литературной дѣятельности нашего автора. Ausfeld, напр., указываетъ на то, что авторъ QOPL плохо знакомъ съ текстомъ Писанія и неудачно толкуетъ его [2]). Но относительно этого нужно сказать, что аллегорическія толкованія по самому характеру своему часто могутъ вызывать подобные упреки, тѣмъ болѣе у автора, недавно выступившаго на литературное поприще. Неудачныя толкованія есть и въ позднѣйшихъ работахъ Филона [3]) и, что особенно важно, они совпадаютъ иногда съ толкованіями QOPL [4]).

Далѣе Ausfeld обращаетъ вниманіе на то, что авторъ QOPL широко пользуется языческой литературой и очень рѣдко обращается къ библейскимъ даннымъ, между тѣмъ какъ у подлиннаго Филона мы замѣчаемъ обратное явленіе [5]).—Наблюденія Ausfeld'а вѣрны, но ука-

---

[1]) Praep. ev. VIII, 12, p. 381b—384b. Повидимому знали QOPL Климентъ и Амвросій. Krell, op. cit, s. 4—7.

[2]) Ausfeld, op. cit., p. 9—12; 20—22.

[3]) Ed. M. V, p. 449—450=ed. T. V, p. 287 (Исх. 17_{12}); ed. M. II, p. 452=ed. T. V, p. 291 (Исх. 7_1); Ср. de agric. § 42—43, 99; de Jos. § 43; de. spec. leg. IV, § 137; de virtut. § 115.

[4]) Ed. M. II, p. 455—456=ed. T. V, p. 296—297 (Вт. 30_{14}); ср. de praem. et poen. § 8); ed. M. II, p. 456=ed. T.V, p. 297 (Лев. 6_{22}); ср. de cherub. § 84; Quaest in Genes. I, § 52.

[5]) Ausfeld, op. cit., p. 15.

занную особенность въ пользованіи библейской и языческой письменностью мы находимъ не только въ QOPL, но и во всѣхъ вообще философскихъ работахъ Филона. Объясняется это тѣмъ, что послѣднія появились въ то время, когда вліяніе на нашего автора греческихъ мыслителей было особенно сильно. Но, съ теченіемъ времени, Филонъ постепенно освобождается отъ этого вліянія, все ближе подходя къ Іудейству. Этой эволюціей міровоззрѣнія Филона объясняются и нѣкоторыя частности воззрѣній автора QOPL. которыя Ausfeld находитъ нефилоновскими [1]). Однако, то, что вынуждаетъ Ausfeld'а отвергать принадлежность QOPL Филону, это, хотя и рѣже—по указаннымъ выше причинамъ—мы встрѣчаемъ и въ несомнѣнно подлинныхъ сочиненіяхъ нашего автора [2]), такъ какъ элементы греческой культуры глубоко проникли въ систему Филона [3]). Къ Богу Іудейской религіи Филонъ нерѣдко прилагаетъ тѣ же эпитеты, которыми язычники характеризовали Зевса [4]). Вліяніемъ греческой культуры объясняется и странный на первый взглядъ объективизмъ автора QOPL въ его сужденіяхъ о Моисеѣ и Іудеяхъ вообще [5]). Подобный объективизмъ въ равной почти мѣрѣ присущъ всѣмъ работамъ Филона [6]); если же здѣсь

---

[1]) Ibid., p. 14—15.

[2]) QOPL § 17; ed M. II, p. 463=ed. T. V, p. 307 ἱεροὶ ἀγῶνες, cp. de cherub. § 73; de agric. § 119; Quaest in Gen. III, § 20. Contra Flaccum, § 11; ed. M. II, p. 530=ed. T. VI, p. 64;—QOPL § 7; ed. M. II, p. 452=ed. T. V, p. 290 θεῶν (мн. ч. вм. ед.), cp. de decal. § 41. 53; de spec. leg. I, § 204; de vita Mosis II [III], § 206, cp. de spec. leg. I, § 53.—QOPL § 1; ed. M. II, p. 446=ed T. V, p. 282, Ποιναί, cp. Contra Flaccum, § 20; ed. M. II, p. 542=ed. T. VI, p. 82.—QOPL § 6, ed. M. II, p. 451=ed. T. V, p. 290, τύχη καὶ ἀγαθὸς δαίμων, cp. Quod Deus sit immut. § 179, (cp. de somn. II, § 81); de legat. ad Cajum § 9, ed. M. II, p. 555=ed. T.VI, p. 100.—QOPL § 7; ed. M. II, p. 452=ed. T. V, p. 291 θεός... ἐφορῶν. cp. de vita M. I, § 36.

[3]) Bréhier, op. cit. p. 74—75, 89, 107—111, 144—151 и мн. др. Krell, op. cit. s. 18—19.

[4]) Σῶτηρ de confus. ling. § 93; νικήφορος de congr. § 93; εὐεργέτης de confus ling. § 97; τρόφευς, πλουτόφορος καὶ μεγαλόδωρος de congr. § 171; καιρός de migr. Abrah. § 126; εἰρήνη. de somn. II, § 253.

[5]) Ausfeld, op. cit. p. 14; Frankel, op. cit. s. 32ff: τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης QOPL § 5; ed. M. II, p. 449=ed. T.V, p. 287; ibid. § 7; ed. M. II, p. 452=ed T. V, p. 291; ibid. § 10; ed. M. II, p. 456=ed. T.V, p. 296; ἡ Ἰουδαίων νομοθεσία, ibid. § 8; ed. M. II, p. 454=ed. T. V, p. 293; особенно фраза: Моисей ἅτε γυμνῆς ὡς λόγος, ἀσκητὴς φιλοσοφίας, QOPL § 7; ed. M. II, 452=ed. T. V, p. 291.

[6]) Ср. напр. de vita Mosis § 1: Μωυσέως τοῦ κατὰ μέν τινας (Грековъ) νομοθέτου τῶν Ἰουδαίων, κατὰ δέ τινας (Іудеевъ) ἑρμηνέως νόμων ἱερῶν τὸν βίον ἀναγράψαι διενοήθην... ср. ibid. § 165 (φασί), § 166 (τάχα μέντοι), § 272 (ὡς ἔοικε) и мн. др. Ср.

онъ сказывается особенно сильно, то потому, что разсматриваемое произведеніе — одинъ изъ раннихъ трудовъ Филона.

Наконецъ, Ausfeld [1]) указываетъ еще на нѣкоторыя отдѣльныя выраженія, странныя въ устахъ Филона, и слова, чуждыя его лексикону, напр. λεωφόρος [2]) и названіе Александріи Египетской [3]). Но это возраженіе основывается на простомъ недоразумѣніи. Λεωφόρος принадлежитъ не Филону, а приводимому Филономъ иноаторейскому изреченію [4]) Точно также и выраженіе „Ἀλεξάνδρειαν.. τὴν πρὸς Αἰγύπτῳ“ находится въ стоическомъ источникѣ, которымъ въ данномъ мѣстѣ воспользовался Филонъ [5]).

Итакъ, тѣ возраженія противъ Филоновскаго авторства QOPL, которыя выдвигаетъ Ausfeld, нельзя признать состоятельными.

Близко примыкаетъ ко взгляду Ausfeld'a сужденіе о QOPL A. Hilgenfeld'a [6]). Основное ядро сочиненія, бо́льшая его часть, говоритъ Hilgenfeld, написано какимъ-то платонизующимъ стоикомъ въ періодъ до Римскаго господства. Филонъ только редактировалъ это сочиненіе, вставивъ въ него описаніе жизни Ессеевъ, эпизодъ съ Каланомъ, жителями Ксанеа, цитаты изъ Пятокнижія и нѣкоторыя частности [7]). Основаніе видѣть въ этихъ отдѣлахъ сочиненія интерполяціи Hilgenfeld находитъ въ томъ, что ихъ религіозный характеръ противорѣчитъ общему философскому тону трактата. Hilgenfeld, очевидно, забываетъ, что стремленіе соединить философію и религію составляетъ едва ли не самую характерную особенность всѣхъ трудовъ Филона. Поэтому указанное соображеніе говоритъ скорѣе за подлинность трактата, чѣмъ противъ ея. Впрочемъ, на разборѣ этихъ су-

---

de confus. ling. § 129: ἔστι δὲ ὡς μὲν Ἑβραῖοι λέγουσι Φανουήλ, ὡς δὲ ἡμεῖς ἀποστροφὴ θεοῦ. Подробнѣе см. ниже, гл. V. О нѣкоторыхъ особенностяхъ цитированія Платона и др. авторовъ—Ausfeld, op. cit. p. 10; Frankel, op. cit, s. 32s—см. выше, стр. 63—64.

[1]) Ausfeld, op. cit. p. 13, 18.

[2]) QOPL § 1, начало.

[3]) QOPL § 18, ed. M. II, p. 465=ed. T. V, p. 310.

[4]) Ср., впрочемъ, Siegfried, Philo von Alexandria, als Ausleger d. A. T. s. 95.

[5]) Diels, Doxographi graeci, p. 107₁.—О противорѣчіяхъ въ изображеніи Ессеевъ по Апологіи и QOPL, въ чемъ Ausfeld—op. cit., p. 12—13 видитъ также доказательство неподлинности послѣдняго сочиненія, см. ниже, гл IV.

[6]) Hilgenfeld, op. cit. ZWTh, 1888, s. 49—71.

[7]) Hilgenfeld, op. cit. ZWTh, 1888, s. 51—53, 57, 60, 61, 64.

жденій Hilgenfeld'a мы останавливаться не будемъ 1) въ виду крайней произвольности ихъ 2) потому что они доказываютъ Филоновское авторство хотя бы отдѣльныхъ частей QOPL. Гораздо важнѣе показать, что и тѣ отдѣлы сочиненія, которые Hilgenfeld относитъ къ болѣе раннему времени, также принадлежатъ нашему автору. Здѣсь Hilgenfeld 1) старается показать, что нѣкоторыя отдѣльныя выраженія трактата—нефилоновскія, 2) что въ сочиненіи есть указанія, заставляющія его появленіе относить къ до-римскому періоду. Hilgenfeld указываетъ на странное въ устахъ Александрійца названіе Александріи Египетской [1]) и на похвалу Θеодору атеисту, въ устахъ Филона непонятную [2]).—Несостоятельность перваго довода указана выше [3]), а что касается похвалы Θеодору [4]), то Филонъ говоритъ только о Θеодорѣ „называемомъ атеистомъ“ (τὸν ἐπικληθέντα ἄθεον), такъ какъ дальнѣйшее изложеніе показываетъ, что Θеодоръ вовсе не былъ атеистомъ. Поэтому Филонъ хвалитъ его не за атеизмъ, а за то царственное (βασιλικόν), которымъ владѣютъ „благородныя души“.

Такова же состоятельность и тѣхъ аргументовъ Hilgenfeld'a, которыми онъ доказываетъ раннее, до-Филоновское происхожденіе трактата. Hilgenfeld [5]) обращаетъ вниманіе на то, что рѣчь Филона о войнахъ, происходящихъ между греками и варварами, а также о народныхъ совѣтахъ и собраніяхъ, созываемыхъ чуть ли не каждый день, можетъ относиться только къ смутамъ, имѣвшимъ мѣсто въ періодъ до Римскаго господства, въ эпоху эллинизма [6]). Но это утвержденіе объясняется просто неправильностью перевода. Филонъ говоритъ не о войнахъ м е ж д у греками и варварами, а о войнахъ Греціи и о т д ѣ л ь н ы х ъ (κατὰ ἔθνη) варварскихъ народовъ.—Hilgenfeld [7]) указываетъ еще на то, что авторъ трактата изображаетъ Аѳины въ ихъ

---

[1]) Ibid., s. 52.

[2]) Ibid., s. 52, 63.

[3]) См. стр. 75, ср. стр. 64. Ср. Trepplin, op. cit. Th. St. und Krit. 1900, s. 34.

[4]) QOPL § 18; ed. M. II, p. 465=ed. T. V, p. 310—311.

[5]) Op. cit., ZWTh., s. 51.

[6]) QOPL § 20; ed. M. II, p. 467=ed. T. V, p. 313: βουλαί τε γὰρ καὶ ἐκκλησίαι καθ' ἑκάστην σχεδὸν ἡμέραν ἀθροίζονται περί τινος μάλλον ἢ ἐλευθερίας, παρούσης μέν, βεβαιώσεως, εἰ δὲ ἀπείη, κτήσεως. Ἡ δὲ Ἑλλὰς καὶ βάρβαρος κατὰ ἔθνη στασιάζουσι καὶ πολεμοῦσιν ἀεί, τί βουλόμεναι ὅτι μὴ δουλείαν μὲν ἀποδιδράσκειν, ἐλευθερίαν δὲ περιποιεῖσθαι.

[7]) Op. cit., ZWTh., 1888, s. 51—52.

„доримскомъ блескѣ“ [1]); но и это соображеніе невѣрно. Здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ характеристикой настоящаго, а съ воспоминаніемъ прошлаго. Подобный пріемъ мы встрѣчаемъ и въ несомнѣнно подлинныхъ сочиненіяхъ Филона, гдѣ, напр., Спарты называются εὐνομώτατος πόλις [2]). Этимъ и оканчиваются возраженія Hilgenfeld'a противъ подлинности QOPL.—Разборъ этой теоріи, равно какъ и теоріи Ausfeld'a, показалъ намъ, что нѣтъ серьезныхъ основаній отвергать Филоновское авторство трактата. Теперь, прежде чѣмъ перейти къ положительному обоснованію своего взгляда, намъ остается еще рѣшить вопросъ, дошло ли до насъ разсматриваемое сочиненіе въ цѣломъ видѣ, или оно серьезно искажено позднѣйшими интерполяціями.

Ohle, признавая трактатъ по происхожденію Филоновскимъ [3]), утверждаетъ, что описаніе жизни Ессеевъ (§ 12—13) вставлено сюда однимъ изъ Кесарійскихъ епископовъ, вѣроятно Евсевіемъ. Ессеи QOPL—христіанскіе подвижники, послѣдователи Оригена въ Кесаріи [4]). Въ подтвержденіе своего взгляда Ohle выставляетъ цѣлую армію аргументовъ. Онъ указываетъ на то, что § 12—13 нарушаютъ планъ всего трактата; по своему содержанію и даже языку они противорѣчатъ какъ разсматриваемому произведенію, такъ и другимъ сочиненіямъ Филона.—Темой сочиненія является положеніе, что всякій добродѣтельный свободенъ. Подъ этой свободой добродѣтельнаго, говоритъ Ohle, у Филона разумѣется стоическая αὐτοπραγία. Принадлежностями послѣдней являются: a) самостоятельность и независимость; b) презрѣніе къ смерти и страданіямъ; c) непреклонность и непоколебимость духа. Соотвѣтственно этимъ тремъ положеніямъ авторъ подбираетъ и иллюстрирующіе ихъ примѣры, располагая послѣдніе въ порядкѣ высказанныхъ имъ тезисовъ. Поэтому, въ Ессеяхъ, какъ открывающихъ собою эти примѣры, слѣдовало бы видѣть иллюстрацію перваго положенія. Однако, содержаніе § 13, гдѣ говорится о гоненіяхъ

---

[1]) QOPL § 20; ed. M. II, p. 407=ed. T. V, p. 313: οἱ τῶν Ἑλλήνων ὀξυδερκέστατοι διάνοιαν Ἀθηναῖοι—ὅπερ γὰρ ἐν ὀφθαλμῷ κόρη ἢ ἐν ψυχῇ λογισμός, τοῦτ' ἐν Ἑλλάδι Ἀθῆναι; cp. ibid. § 7, ed. M. II, p. 452=ed. T. V, p. 291—292: οἳ μεγίστοις μὲν δήμοις Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων πρὸς ἐλευθερίαν αὐταρκεστάτους εἶναί φασι τοὺς Σόλωνος καὶ Λυκούργου νόμους κτλ.

[2]) Quod deter. pot. insid. sol. § 134.

[3]) Ohle, opp. citt., Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, s. 303—304; cp. op. cit., ibid. 1888, s. 318.

[4]) Ohle, op. cit. Jahrbb. f. prot. Theol, 1887, s. 384—394.

и преслѣдованіяхъ Ессеевъ со стороны правителей, заставляетъ насъ причислить Ессеевъ къ разряду мучениковъ и потому поставить ихъ послѣ жителей Ксанѳа (§ 18). Такимъ образомъ, § § 12—13 нарушаютъ принятый самимъ авторомъ планъ [1]). Послѣднее видно и изъ того, что начало § 12 не стоитъ въ связи съ § 11, а конецъ § 13 даже противорѣчитъ началу § 14; § 11 прямо отсылаетъ насъ къ § 14 [2]).

По поводу этихъ соображеній Ohle нужно сказать слѣдующее: а) Филонъ нигдѣ не указываетъ того плана сочиненія, который приписываетъ ему Ohle. Общее положеніе трактата—о свободѣ добродѣтельнаго—Филонъ разсматриваетъ въ цѣломъ его видѣ, не расчленяя на части. Приводимые авторомъ примѣры также относятся ко всему содержанію тезиса сочиненія. Поэтому группировка примѣровъ, указываемая Ohle, очень искусственна и не можетъ быть выдержана строго. Такъ, Каланъ, Зенонъ и Геркулесъ, относимые Ohle къ 1-й группѣ, съ такимъ же правомъ могутъ быть отнесены и ко второй. Примѣръ Анаксарха подтверждаетъ какъ первый, такъ и второй тезисъ; это же должно сказать относительно эпизода съ Поликсеной, Лакедемонскимъ отрокомъ и др.—b) Ессеи QOPL вовсе не рисуются мучениками; утвержденіе Ohle основывается на простомъ непониманіи содержанія § 13. Филонъ хочетъ здѣсь указать примѣръ того, какъ похвальныя дѣйствія, о которыхъ онъ говорилъ въ § 12, увѣнчиваются свободой. Дальнѣйшая рѣчь автора построена по типу уступительнаго предложенія. Хотя, говоритъ онъ, въ Палестинѣ (τῇ χώρᾳ) были правители съ различнымъ характеромъ, изъ которыхъ одни (οἱ μέν) угнетали своихъ подданныхъ (τοὺς ὑπηκόους) открыто, съ жестокостью дикихъ звѣрей, а другіе (οἱ δέ) скрывали свои преступленія подъ личиной спокойствія и лести, однако (ἀλλὰ γὰρ...) никто, ни изъ жестокосердныхъ (=οἱ μέν), ни изъ хитрыхъ и коварныхъ (=οἱ δέ) не дерзнулъ обвинять въ чемъ-либо Ессеевъ. Напротивъ, всѣ (=οἱ μέν + οἱ δέ), побѣжденные добродѣтелями этихъ мужей, смотрѣли на нихъ, какъ на истинно свободныхъ. Такимъ образомъ, § 13 не говоритъ ничего о преслѣдованіяхъ Ессеевъ. Напротивъ, онъ ясно подчеркиваетъ благосклонное отношеніе къ нимъ правителей. Если же Ессеи не мученики, то, слѣдовательно, нѣтъ основаній помѣщать ихъ рядомъ съ жителями Ксанѳа; ихъ настоящее мѣсто

---

[1]) Ibid., s. 304—310; 338—343.
[2]) Ibid., s. 313—316.

тамъ, гдѣ они и находятся, т. е. на ряду съ гимнософистами и Каланомъ.

Ohle указываетъ, далѣе, на отсутствіе связи между § 11 и 12. Но и здѣсь мы видимъ просто непониманіе текста. § 11 образуетъ переходъ отъ первой, теоретической части сочиненія ко второй, фактической, гдѣ авторъ общія свои положенія подкрѣпляетъ примѣрами. Указавъ въ § 11, что свободу и добродѣтель можно найти не только въ Греціи, но и въ варварскихъ странахъ, онъ продолжаетъ: „но и Палестина съ Сиріей (ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία... κτλ) не безплодны калокагаѳіей“, и далѣе изображаетъ жизнь Ессеевъ. Связь— самая естественная и заподазриваемое Ohle καί вполнѣ на мѣстѣ.— Неосновательно и указаніе Ohle на противорѣчіе § 13 и 14. Въ § 13 Ессеи являются примѣромъ жизни совершенной (τελείου) и блаженной. Если же далѣе (§ 14) говорится, что коллективныя добродѣтели не совершенны (οὐ τελείαι), то нужно помнить, что послѣднее замѣчаніе принадлежитъ не Филону, а является тѣмъ возраженіемъ (οἴονταί τινες), которое предвидитъ авторъ и потому старается устранить [1]). Такимъ образомъ, со стороны плана сочиненія нѣтъ основаній видѣть въ § 12—13 позднѣйшую интерляцію.

Въ содержаніи отдѣла о Ессеяхъ и въ идеяхъ, развиваемыхъ здѣсь, также нѣтъ ничего, противнаго воззрѣніямъ Филона. Правда, Ohle полагаетъ, что соціально-политическія воззрѣнія автора § 12—13, взглядъ на рабство, на философію и нѣкоторыя другія частности противорѣчатъ сужденіямъ Филона въ подлинныхъ его сочиненіяхъ. Но при оцѣнкѣ этихъ возраженій нужно постоянно имѣть въ виду, что § 12—13 представляютъ только *сообщеніе* Филона о сектѣ Ессеевъ; слѣдовательно, далеко не все, высказываемое здѣсь, есть личное убѣжденіе автора. Правда, привлеченіе Ессеевъ для иллюстраціи основного тезиса сочиненія и подробность описанія ихъ жизни свидѣтельствуютъ, что авторъ симпатизируетъ обществу Ессеевъ. Но это можетъ означать лишь то, что идеи Ессеевъ *до нѣкоторой степени* близки Филону.—Если теперь мы съ этой точки зрѣнія взглянемъ на содержаніе § 12—13, то намъ, напротивъ, страннымъ покажется частое совпаденіе воззрѣній Ессеевъ съ воззрѣніями Филона.—

---

[1]) Ср. Wendland. op. cit. JahrbB. f. prot Theol. 1888, s. 103; Treplin, op. cit., Th. St. und Krit. 1900, s. 36 – 37.

Для Ohle, напр., непонятнымъ является [1]), какимъ образомъ Филонъ, съ уваженіемъ относящійся къ государственной власти, происхожденіе ея возводящій къ самому Богу, могъ писать: Ессеи обвиняютъ господъ (τῶν δεσποτῶν) не только какъ несправедливыхъ, нарушающихъ равенство, но и какъ нечестивыхъ, губящихъ установленія (θεσμόν) природы [2]). Однако, контекстъ рѣчи показываетъ, что δεσπότης имѣетъ здѣсь соціальный, а не политическій смыслъ [3]). А этого рода господство Филонъ принципіально осуждаетъ и въ тѣхъ сочиненіяхъ, подлинность которыхъ никѣмъ не оспаривается [4]).

Нефилоновскимъ, далѣе, является, по Ohle [5]), взглядъ на философію, который авторъ усвояетъ Ессеямъ. Онъ говоритъ, что Ессеи съ пренебреженіемъ отвергаютъ логику и физику и усиленно занимаются только этикой [6]). Однако, и это утвержденіе Ohle есть простой результатъ его незнакомства съ воззрѣніями Филона. Такой же почти взглядъ на взаимное отношеніе трехъ частей философіи мы находимъ и въ другихъ сочиненіяхъ нашего автора [7]).—Наконецъ, Ohle [8]) считаетъ не Филоновскимъ взглядъ, по которому пониманіе отеческихъ законовъ требуетъ вдохновенія свыше [9]); однако и подлинный Филонъ высказываетъ такія же сужденія [10]).

Итакъ, тѣ соображенія Ohle, которыми онъ старается доказать нефилоновское происхожденіе § 12—13, нельзя признать убѣдитель-

---

[1]) Ohle, op. cit. Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, s. 318—322.

[2]) QOPL § 12; ed. M. II, p. 457=ed. T. V, 299.

[3]) Филонъ пишетъ: „рабовъ у нихъ (Ессеевъ) нѣтъ ни одного, но всѣ свободны и оказываютъ взаимныя услуги другъ другу". Непосредственно послѣ этого слѣдуетъ: они обвиняютъ господъ... и т. д.

[4]) De spec. leg. II, § 69: ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς; ср. de spec. leg. III, § 137; отсюда видна неправильность и того утвержденія Ohle—op. cit., s. 316—317—будто идея внѣшняго рабства чужда Филону.

[5]) Op. cit., Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, s. 322—324.

[6]) § 12; ed. M. II, p. 459=ed. T. V, p. 299: φιλοσοφίας τέ τὸ μὲν λογικόν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικόν... μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες... τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν... § 13; ed. M. II, 459=ed. T. V, p. 301: τοιούτους ἡδίχα περιεργίας Ἑλληνικῶν ὀνομάτων ἀϋλητὰς ἀρετῆς ἀπεργάζεται φιλοσοφία...

[7]) De agric. § 12—18; de mut. nom. § 71—76; de congr. § 53.

[8]) Op. cit., Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, s. 336.

[9]) § 12; ed. M. II, p. 457=ed. T. V, p. 299: Ессеи пользуются πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.

[10]) De cherub. § 27.

ными [1]).—Что касается положительныхъ доводовъ Ohle, то, въ большей своей части, они представляютъ общія разсужденія. Единственнымъ, кажется, фактическимъ доказательствомъ является указаніе на слова § 12: ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία... [2]). Отдѣльное упоминаніе о Палестинѣ и Сиріи, говоритъ Ohle [3]), относитъ насъ къ тому времени, когда Сирія уже была раздѣлена, т. е. ко времени Севера. Однако, и этотъ доводъ Ohle не убѣдителенъ, такъ какъ основывается на неправильномъ чтеніи текста [4]).

Такимъ образомъ, тѣ возраженія, которыя дѣлаютъ противъ Филоновскаго авторства QOPL, несостоятельны. Дѣйствительно, уже бѣглое знакомство съ содержаніемъ трактата показываетъ, что авторъ его—Іудей. Въ пользу этого говоритъ не только его знакомство съ Пятокнижіемъ [5]), но и тотъ фактъ, что въ Моисеевомъ законодательствѣ онъ видитъ основу греческой мудрости [6]), дѣлаетъ характерное измѣненіе при цитированіи одного стиха изъ Софокла [7]), подробно говоритъ (быть можетъ подробнѣе даже, чѣмъ это требовалось темой сочиненія) о сектѣ Ессеевъ, обнаруживаетъ живой интересъ и хорошее знакомство съ ихъ жизнію и т. д. Язычникъ подобными вопросами и въ такой мѣрѣ интересоваться не сталъ бы.—Авторъ сочиненія, далѣе, Іудей эллинистъ, какъ это видно изъ его уваженія къ греческимъ философамъ [8]) и частаго цитированія ихъ сочиненій. Жилъ онъ скоро послѣ смерти Юлія Цезаря († 15 марта 44 г.), слѣдовательно, близко около времени Рождества Христова [9]). Спрашивается,

---

[1]) Ohle—op. cit., Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, s. 328. 331, 332, 336—указываетъ еще на нѣкоторыя отдѣльныя выраженія и слова, чуждыя, будто бы, Филону; но и здѣсь все объясняется недостаточнымъ знакомствомъ Ohle съ сочиненіями Филона; см. Treplin, op. cit., Th. St. und Krit. 1900, s. 42—44.

[2]) QOPL § 12; ed M. II, p. 457=ed. T., V', p. 298.

[3]) Op. cit., Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, s. 312—313; 335.

[4]) Вм. ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία должно читать ἡ Παλαιστίνη Συρία. Schürer II⁴, s. 656₂. Иначе устраняетъ возраженіе Ohle Wendland, op. cit., Jahrbb. f. prot. Theol. 1888, s. 103.

[5]) См. выше, стр. 73.

[6]) QOPL § 8; ed. M. II, p. 454=ed. T. V', p. 293: ἔοικε δὲ ὁ Ζήνων ἁρύσασθαι τὸν λόγον, ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς, τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας. Ср. quis rer. div. her. sit § 214

[7]) Вм. Ζεὺς ἐμὸς ἄρχων, ὑνητῶν δ' οὐδείς - Ζεὺς ἐμοὶ ἄρχων, ὑνητῶν δὲ οὐδεὶς εἷς; ср. Ausfeld, op. cit., p. 15.

[8]) См. выше, стр. 73—75.

[9]) См. выше, стр. 40.

кому же можетъ принадлежать подобное сочиненіе? Евсевій авторомъ его считаетъ Филона; съ именемъ послѣдняго оно помѣщается и въ ркп. Преданіе это имѣетъ несомнѣнную цѣнность, такъ какъ сочиненіе и по общему кругу мыслей и по языку—несомнѣнно Филоновское. Главную мысль, выясненію которой посвящено все сочиненіе, мы находимъ въ экзегетическихъ работахъ Филона [1]). Многія частныя идеи, раскрываемыя здѣсь, также находятъ себѣ параллели въ подлинныхъ сочиненіяхъ Филона [2]). Наконецъ, и языкъ сочиненія—языкъ Филона [3]). Такимъ образомъ, все убѣждаетъ насъ въ томъ, что авторъ разсматриваемаго трактата — Филонъ.— Однако, утверждая это, мы должны помнить, что сочиненію присуща очень небольшая доля самостоятельности. Если и невѣрно утвержденіе Ausfeld'a, будто разсматриваемый трактатъ представляетъ компиляцію двухъ сочиненій: о политической свободѣ и о свободѣ мудраго, то несомнѣнно все же, что авторъ широко воспользовался здѣсь стоическимъ трактатомъ аналогичнаго содержанія [4]). Въ частности, конецъ сочиненія (§ 15 sqq.) тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ къ разсужденію Біона „о рабствѣ“ [5]).

Хотя сочиненіе дошло до насъ въ неполномъ, или даже испорченномъ видѣ [6]), но все же въ немъ ясно намѣчается введеніе (§ 1—3a) и двѣ части: a) § 3—9; b) § 10—22.

Въ введеніи къ сочиненію Филонъ говоритъ о томъ, что лица, посвятившія себя философіи, не должны слѣдовать мнѣнію толпы и взглядамъ софистовъ. Тѣ и другіе—слѣпцы, которые не могутъ повѣрить свидѣтельству зрячихъ. Поэтому, для нихъ страннымъ кажет-

---

[1]) De post. C. § 138: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ δογματικώτατον, ὅτι ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερός τε καὶ ἄρχων, κἂν μυρίους ἔχῃ δεσπότας. Cp. leg. alleg. III, § 89, 188, 194, 198—199. Cp. *P. Wendland und Otto Kern. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion. Berlin 1895. Здѣсь: P. Wendland: Philo und die kynisch-stoische Diatribe s. 49 sqq.

[2]) Krell, op. cit., s. 30—35; Massibieau, op. cit, p. 86—87.

[3]) Krell, op. cit., s. 7—16. Wendland. Philos Schrift über die Vorsehung, s. 92, 98, 102, 107.

[4]) Ausfeld, op. cit., p. 20—50: cp. Wendland, op. cit, Archiv. f. Gesch. d. Philos. I (1888), 4, s. 509—513; Krell, op. cit., s. 26—29. Elter. De gnomologiorum graecorum historia atque origine, part. II, p. 87—95.

[5]) Hense. Bion bei Philon. Rhein Museum, Bd XLVII (1892), s. 219—240. Krell, op. cit., s. 35—38.

[6]) Massebieau, op. cit., p. 82; 84—86. Krell, op. cit. s. 22—24.

ся, когда, напр, лицъ, живущихъ въ городѣ и даже занимающихъ тѣ или иныя общественныя должности называютъ изгнанниками и, напротивъ, гражданами считаютъ тѣхъ, кому даже запрещенъ въѣздъ въ городъ. Для такихъ лицъ непонятно, далѣе, какимъ образомъ богатыми можно называть нуждающихся въ самомъ необходимомъ, а бѣдными—всѣмъ извѣстныхъ богачей. Непонятно, наконецъ, для нихъ и то, почему людей родовитыхъ и знатныхъ считаютъ рабами, а рабовъ—свободными. Такія лица исцѣленія своего невѣжества должны искать у мудрыхъ; въ частности, замѣчаетъ Филонъ, философіей необходимо заниматься съ ранней юности. Указавъ послѣ этого, что подъ свободой онъ разумѣетъ свободу духа, Филонъ переходитъ къ изслѣдованію самаго предмета (§ 1—3a).

Свобода, понимаемая въ указанномъ смыслѣ, тѣсно связана съ добродѣтелью и потому только добродѣтельный человѣкъ, признающій своимъ владыкою единаго Бога, есть человѣкъ истинно свободный. Онъ презираетъ смерть, бѣдность, безславіе, болѣзни и жестокости тирановъ, будучи увѣренъ, что только божественное увѣнчивается блаженствомъ (3b—4). Всѣ вообще несчастія и страданія онъ переноситъ подобно мужественному атлету, оставаясь непреклоннымъ въ своихъ убѣжденіяхъ. Его-то, поэтому, съ бо́льшимъ правомъ можно назвать пастыремъ народовъ, чѣмъ царя, которымъ иногда все управляетъ: и вино, и женская красота, и деньги и проч. (§ 5).—Скажутъ: добродѣтельный работаетъ, но вѣдь работа не есть признакъ рабства. Солдаты, напр., во время войны все дѣлаютъ сами, и однако они свободны. Точно также и въ мирное время иные свободные совершаютъ дѣла рабовъ, а рабы занимаютъ положеніе свободныхъ, являясь начальниками, правителями и т. д. Вообще, „не покупка дѣлаетъ покупающаго господиномъ, а продаваемаго рабомъ"; иногда вѣдь и рабы являются господами (женщины рабыни) (§ 6). Истинно свободны только мудрые и добродѣтельные, ибо они—друзья Божіи, руководящіеся въ своей жизни законами здраваго разума. Напротивъ, порочный—рабъ, ибо для него внѣшнія блага и удовольствія—все, и лишеніе ихъ—великое несчастіе (§ 7—8). Послѣ этого, прежде чѣмъ перейти ко второй части сочиненія, мысль о рабствѣ порочнаго и свободѣ добродѣтельнаго Филонъ разъясняетъ при помощи силлогизма, доказывая, что порочный, какъ дѣлающій все по принужденію—рабъ, а добродѣтельный, поступающій по собственнымъ побужденіямъ,—свободенъ (§ 9).

Во второй части сочиненія основной тезисъ трактата авторъ доказываетъ при помощи различныхъ примѣровъ. Сначала онъ предлагаетъ нѣсколько замѣчаній общаго характера. Людей добродѣтельныхъ, говоритъ онъ, знала древность, но есть они и теперь. Правда, ихъ не много, 1) потому что все прекрасное вообще рѣдко, 2) потому что они скрываются вдали отъ міра, проводя жизнь въ созерцаніи природы и самоусовершенствованіи. И если мы для удовлетворенія своего тщеславія и алчности находимъ возможнымъ спускаться „въ глубины моря и земли", то тѣмъ съ бо́льшимъ стараніемъ мы должны отыскивать этихъ праведниковъ, „дабы они, пришедши, укротили звѣроподобную жизнь нашу", „возрастивъ въ ней добродѣтели" (§ 10). Но, повторяетъ Филонъ, „богатыми и сластолюбивыми наполнены земля и море", а добрыхъ и благородныхъ немного. Сюда принадлежатъ 7 греческихъ мудрецовъ, персидскіе маги, гимнософисты [1]) индусовъ и Ессеи Евреевъ (§ 19). Ессеями (отъ ὁσιότης) послѣдніе называются какъ служители Божіи, приносящіе Ему въ жертву лучшіе плоды своей души. Живутъ они въ селахъ, занимаясь земледѣліемъ и ремеслами; этимъ они добываютъ себѣ средства къ жизни. У Ессеевъ нѣтъ ни рабовъ, ни господъ, но всѣ равны; нормою ихъ жизни служитъ отечественный законъ; его они усердно изучаютъ, особенно по субботамъ. Въ своей жизни они являются образцами благочестія, справедливости и другихъ добродѣтелей; у нихъ полное общеніе въ имуществѣ, общее равенство и нестяжательность. Такая жизнь сдѣлала Ессеевъ людьми истинно свободными и вызвала уваженіе къ нимъ даже со стороны жестокихъ и коварныхъ правителей (§ 12—13)— Впрочемъ, замѣчаетъ Филонъ, такъ какъ нѣкоторые считаютъ коллективныя добродѣтели несовершенными, то я приведу и другіе примѣры. Когда, напр., Александръ Македонскій, „желая показать Греціи мудрость странъ варварскихъ", задумалъ увезти съ собою Калана, то этотъ отвѣтилъ: „тѣла́ ты можешь переселять изъ одного мѣста въ другое, но ду́ши не принудишь дѣлать то, чего онѣ не хотятъ" (§14). Объ этой свободѣ добродѣтельныхъ мы находимъ не мало свидѣтельствъ и у поэтовъ (Еврипида). Правда, эти свидѣтельства относятся къ богамъ—Геркулесу и Гермесу,—но отсюда не слѣдуетъ, что

[1]) О гимнософистахъ см. *Müller. Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion. Basel. 1877, s. 163, 168—169.

свобода есть нѣчто превышающее силы человѣка (§ 15). Ее мы находимъ и у обыкновенныхъ людей, напр., Зенона и Анаксарха. Когда, напр., Зенона пытали съ цѣлью узнать у него какую-то тайну, онъ, откусивъ языкъ, выплюнулъ его своимъ мучителямъ. А Анаксархъ, находясь въ подобномъ же положеніи, сказалъ: „толки мѣшокъ (тѣло) Анаксарха, ибо самого Анаксарха толочь не можешь“ (§ 16). Правда, подобную же силу духа и такое же презрѣніе къ страданіямъ обнаруживаютъ и панкратисты [1]) въ цѣляхъ достиженія побѣды. Но мужество души, стремящейся къ добродѣтели, несравненно лучше и выше. Такъ, одинъ Лакедемонскій отрокъ, попавъ въ плѣнъ и отчаявшись въ освобожденіи, добровольно лишилъ себя жизни. Дарданскія жены, считая рабство самымъ постыднымъ порокомъ, убивали своихъ дѣтей, чтобы избавить ихъ отъ него (§ 17). Цѣлые народы, добровольно, ради свободы и вѣрности своимъ умершимъ благодѣтелямъ, обрекали себя на гибель, какъ напр., жители Ксанѳа. Вообще, мужество и свобода духа никогда не покидаютъ добродѣтельныхъ. Діогенъ, напр., передъ смертью думаетъ о пищѣ и когда его ведутъ на продажу — обмѣнивается шутками съ товарищами и покупателями. Подобнымъ образомъ держали себя Херей, вызвавшій гнѣвъ Птоломея и такъ наз. Ѳеодоръ атеистъ, изгнанный изъ Аѳинъ (§ 18). Нѣчто похожее на свободу мудраго мы находимъ даже у животныхъ; пѣтухи, напр., дерутся иногда до полнаго изнеможенія и даже смерти. Указаніемъ на нихъ и Аѳиняне нѣкогда были возбуждены къ борьбѣ съ Персами (§ 19).—Выводъ изъ сказаннаго тотъ, что, если свобода — прекрасна, то рабство—постыдно. Поэтому, никто изъ добрыхъ не долженъ быть рабомъ. Свобода наиболѣе свойственна душѣ человѣка; къ ней стремятся всѣ люди (войны—одно изъ этихъ стремленій), ея жаждутъ, ею хотятъ обладать. Понятно отсюда, почему всякая рѣчь о свободѣ (напр., въ театрѣ) такъ сильно дѣйствуетъ на людей; понятно, почему всякое стремленіе провести это начало въ жизнь [2]) встрѣчаетъ у людей одно одобреніе (§ 20). И кто старается сохранить эту свободу

---

[1]) Т. е. лица одинаково сильныя, какъ въ борьбѣ, такъ и въ кулачномъ бою.

[2]) Аргонавты, не допустившіе у себя на кораблѣ рабовъ, и Аѳиняне, дѣлавшіе всѣ приготовленія къ празднеству только при помощи свободныхъ гражданъ.

добродѣтельною жизнію, тотъ не станетъ отыскивать себѣ никакихъ убѣжищъ (вродѣ храмовъ и алтарей), но въ твердости своего духа найдетъ и безопасность и свободу (§ 21). Итакъ, заканчиваетъ сочиненіе Филонъ, свободенъ только тотъ, кто умѣетъ побѣждать „невѣжество—образованіемъ, распутство — цѣломудріемъ, робость — мужествомъ, любостяжательность—справедливостью". Только такая жизнь и будетъ соотвѣтствовать истинной природѣ человѣка (§ 22).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Труды экзегетическаго характера.

Экзегетическія сочиненія Филона распадаются на три большихъ группы: a) аллегорическій комментарій на кн. Бытія; b) вопросы и отвѣты на кн. Быт. и Исх.; c) историко-экзегетическое изображеніе Моисеева законодательства. Всѣ эти сочиненія написаны послѣ философскихъ трудовъ Филона и прежде историко-апологетическихъ. Положеніе это въ настоящее время общепринято и едва-ли нуждается въ доказательствахъ. Но размѣщеніе *отдѣльныхъ группъ* экзегетическихъ сочиненій требуетъ нѣкоторыхъ разъясненій. Въ недавнее, сравнительно, время появилась работа Massebieau et Bréhier[1]), гдѣ вопросъ о времени написанія экзегетическихъ сочиненій Филона былъ подвергнутъ тщательному и всестороннему изслѣдованію, причемъ выводы Massebieau далеко разошлись съ общепринятымъ рѣшеніемъ вопроса.

По мнѣнію Massebieau самымъ раннимъ экзегетическимъ трудомъ Филона является историко-экзегетическое изображеніе Моисеева законодательства; далѣе слѣдуютъ: Quaest. in Exod. I. II; Quaest. in Gen. I. II; de somn. I. II; leg. alleg. I—de confus. ling. (включительно); Quaest. in Gen. III. IV и, наконецъ, остальныя книги аллегорическаго комментарія[2]).—Прежде чѣмъ подвергнуть спеціальному разсмотрѣнію указываемую Massebieau хронологію сочиненій Филона, слѣдуетъ отмѣтить, что уже самое распредѣленіе сочиненій Филона—независимо

---

[1]) Черновыя замѣтки и наброски Massebieau были приготовлены къ печати Bréhier и изданы подъ заглавіемъ: *Essai sur la chronologie de la vie et des oevres de Philon. Revue de l' hist. des relig. t. LIII, (1906). p. 25—64; 164—185; 267—289, и отд. Paris, 1906.

[2]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 84.

отъ тѣхъ данныхъ, на которыхъ оно основывается - вызываетъ здѣсь серьезныя недоумѣнія. Massebieau насильственно разъединяетъ сочиненія, связанныя между собою единствомъ содержанія и пріемовъ изслѣдованія. Сочиненія одной и той же группы и одинаковаго характера относятся у него къ различному времени и размѣщаются вперемежку съ сочиненіями иного характера. Уже одно это вызываетъ сильныя сомнѣнія въ правильности принимаемой Massebieau классификаціи [1]). Непонятнымъ является, почему же Филонъ, оставляя сочиненія, назначенныя для одного круга читателей, берется за другія, затѣмъ снова возвращается къ прежнимъ и т. д. Авторъ является здѣсь какимъ-то хамелеономъ, который безъ всякихъ затрудненій и, повидимому, основаній (по крайней мѣрѣ Massebieau ихъ не указываетъ) мѣняетъ пріемы и способы своей работы.

Такимъ образомъ, уже бѣглое, поверхностное знакомство съ общими выводами Massebieau возбуждаетъ сомнѣнія въ ихъ правильности. Ближайшее изученіе предмета позволяетъ высказаться по данному вопросу болѣе рѣшительно. Признавая существовавшіе доселѣ методы изученія хронологіи сочиненій Филона ненадежными (такъ называемый „методъ ссылокъ"), Massebieau свои выводы обосновываетъ 1) на разсмотрѣніи тѣхъ историческихъ фактовъ, указанія на которые мы находимъ въ сочиненіяхъ Филона, 2) на изученіи экзегетическихъ пріемовъ Филона, 3) на изслѣдованіи его моральныхъ взглядовъ. Съ этихъ трехъ точекъ зрѣнія мы и разсмотримъ выводы Massebieau.

Конечно, рѣшающее значеніе для опредѣленія времени написанія того, или иного сочиненія Филона должны имѣть встрѣчающіяся здѣсь указанія на современные автору историческіе факты, но эта именно сторона дѣла въ изслѣдованіи Massebieau представлена наиболѣе слабо.

Для опредѣленія времени написанія первой части изображенія Моисеева законодательства (=de opif. mundi—de spec. leg. II) Mas-

---

[1]) По взгляду Massebieau, напр., аллегорическій комментарій представляетъ одно стройное цѣлое, раскрывающее одну опредѣленную идею— Massebieau, op. cit., p. 10 sqq. Между тѣмъ, самымъ раннимъ изъ сочиненій этой группы является de somn. I. II. Оказывается, такимъ образомъ, что, намѣтивъ себѣ извѣстный планъ, Филонъ начинаетъ осуществлять его съ середины!

Sebieau обращаетъ вниманіе на тотъ фактъ [1]), что *только здѣсь* Филонъ говоритъ о сборѣ податей [2]). Можно полагать поэтому, что сочиненіе появилось въ то время, когда воспоминанія о жестокихъ поборахъ правителей были особенно живы въ памяти Филона; но когда именно это было—сказать нельзя. Правда, Massebieau ключъ къ рѣшенію этого вопроса видитъ въ de spec. leg. II § 92 sqq. Филонъ говоритъ здѣсь о той необычайной жестокости, которую обнаруживаютъ правители при взиманіи податей; о жестокостяхъ этихъ Филонъ говоритъ, какъ о фактахъ современныхъ [3]), при томъ имѣвшихъ мѣсто въ Египтѣ [4]). А изъ префектовъ Египта съ этой стороны извѣстенъ *только* Эмилій Ректъ [5]). Слѣдовательно, указываемые Филономъ факты относятся ко времени его префектуры, т. е. не позже 14 г.; около этого времени появилось и самое сочиненіе [6]).

На первый взглядъ ходъ разсужденій Massebieau представляется вполнѣ логичнымъ; иное оказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи ихъ. Такъ, прежде всего нужно сказать, что о жестокостяхъ правителей Филонъ говоритъ лишь мимоходомъ: свои упреки онъ направляетъ, главнымъ образомъ, противъ сборщиковъ податей, а жестокости послѣднихъ вовсе не представляютъ собою чего-либо исключительнаго [7]), имѣвшаго мѣсто только при Э. Ректѣ. Египетъ въ эпоху Римскаго владычества вообще былъ до крайности обремененъ налогами [8]) и правители нерѣдко должны были спеціальными указами требовать отъ сборщиковъ податей большей мягкости [9]).—Затѣмъ, Филонъ жестокость правителей объясняетъ ихъ личнымъ корыстолюбіемъ [10]), между тѣмъ Тиверій

---

[1]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 15.

[2]) De opif. mundi § 85; de Abrah. § 226—228; de Josepho § 135; de decal. § 136; de spec. leg. I, § 141.

[3]) De spec. leg. II, § 94: ἤδη δέ τινας ἀκούω... κτλ.

[4]) De spec. leg, III, § 159; πρώην τις ἐκλογεὺς φόρων ταχθεὶς παρ' ἡμῖν... κτλ.

[5]) По поводу его правленія въ Египтѣ Тиверій говорилъ: я хочу, чтобы моихъ овецъ стригли, а не сдирали съ нихъ кожу. Dio Cass. LVII, 10; Sveton. Tiber. 32=русск. пер., стр. 149.

[6]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 13—16.

[7]) Ср. Мѳ. 9,11; Мрк. 2,15; Лк. 5,30; Nedarim III, 4=русск. пер. стр. 191—192 *(Талмудъ. Мишна и Тосефта. Критич. пер. Н. Переферковича. СПБ. 1901, т. III). Baba Kamma X, 1=русск. пер. стр. 70—71 (ibid. СПБ. 1901, т. IV).

[8]) См. *J. G. Milne. A History of Egypt under roman rule. London 1898, p. 118—127.

[9]) *C. I. G. v. III, nr. 4956 (49 г.); nr. 4957 (70 г.).

[10]) De spec. leg. II, § 92. Правители, чтобы наполнить собственную казну, допускаютъ жестокость сборщиковъ податей.

вовсе не упрекаетъ въ этомъ Э. Ректа[1]). Наконецъ, нужно сказать и то, что годы префектуры Э. Ректа неизвѣстны[2]); несомнѣнно лишь, что Эмилій Ректъ былъ префектомъ a) при Тиверіи, b) до 31 г.[3]).

Такимъ образомъ, de spec. leg. II, § 92 sqq. не даютъ намъ ничего для опредѣленія времени написанія сочиненія. Другіе же историческіе факты, встрѣчающіеся въ первой части изображенія Моисеева законодательства [4]), по признанію самого Massebieau [5]), вовсе не годятся для этой цѣли[6]).

Вторую часть изображенія Моисеева законодательства (de spec. leg. III sqq) Филонъ началъ, по мнѣнію Massebieau, въ 17/18 г. Это положеніе Massebieau обосновываетъ путемъ анализа de spec. leg. II, § 17—19, гдѣ Филонъ говоритъ, что смуты, такъ частыя среди Персовъ, являются слѣдствіемъ ихъ нечестиваго обычая жениться на матеряхъ. Massebieau полагаетъ [7]), что Филонъ имѣетъ здѣсь въ виду событія, о которыхъ говоритъ I. Флавій [8]) и которыя происходили въ эпоху основанія Тиверіады, т. е. въ 16 г. [9]). Но во-первыхъ, между повѣствованіями Филона и I. Флавія разница настолько существенная, что отожествлять ихъ нельзя. Филонъ говоритъ о Персахъ, а Флавій—о Парѳянахъ [10]); а затѣмъ, если бы даже утвержденіе

---

[1]) Свѣтоній говоритъ, что префекту, *предлагавшему увеличить налоги*, Тиверій отвѣтилъ: добрый пастухъ... и т. д., а Д. Кассій замѣчаетъ, что указанная фраза Тиверія была произнесена, когда Э. Ректъ *прислалъ* податей больше, чѣмъ *опредѣлено было*.

[2]) Massebieau ссылается на Boeck'a,—C. J. G. III, p. 310—по которому Э. Ректъ правилъ, *быть можетъ*, до 14 г.; въ дѣйствительности же и „можетъ быть"—слишкомъ смѣло.

[3]) См. Milne, op. cit., p. 176.

[4]) De Abrah. § 261; de decal. § 5; 151—153; 40—43; de spec. leg. II § 18—20.

[5]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 16—18.

[6]) Massebieau—op. cit., p. 19—20—обращаетъ вниманіе еще на тотъ фактъ, что de Abrah. § 65,140 sqq. de Joseph. § 12; de spec. leg. I, § 69—70; 135-136 предполагаютъ путешествіе автора въ Іудею, но послѣднее имѣло мѣсто въ очень раннее время; о немъ Филонъ говоритъ уже въ de providentia, см. выше, стр. 12.

[7]) Massebieau et Bréhier, op cit., p. 36—37.

[8]) Antt. Jud. XVIII, 2—4.

[9]) Тиверіада была основана не въ 16 г., а въ 26, см. Schürer II⁴, s. 217—218. Впрочемъ, факты сообщаемые I. Флавіемъ дѣйствительно имѣли мѣсто около 16 г. Clinton. Fasti romani the Civil and Literary Chronology of Rome and Constantinople, v. II. Oxford 1850, p. 246.

[10]) Видѣть здѣсь простую ошибку со стороны Филона нельзя потому, что Парѳяне и Персы Филону хорошо извѣстны. De Josepho § 136: de leg. ad Cajum § 2; ed M. II, p. 547=ed. T. VI, p. 88—89.

Massebieau и было правильно, то и тогда пользы отъ него немного; окажется лишь, что de spec. leg. III sqq. написано *не ранѣе* 16 г. по Р. Хр.

Еще менѣе значенія имѣетъ указаніе Massebieau на de exsecrat. § 157. Видѣть здѣсь намекъ на голодъ, бывшій въ Египтѣ въ 18 г.[1]), нельзя уже потому, что упоминаніе о голодѣ является у Филона только одной изъ частностей въ общей картинѣ бѣдствій, предшествующихъ явленію Мессіи, а указаніе на голодъ всегда было необходимымъ элементомъ этой картины[2]).

Болѣе значенія должны были бы имѣть тѣ указанія Филона, которыя позволяютъ опредѣлить время о к о н ч а н і я разсматриваемыхъ сочиненій. Вторая часть изображенія Моисеевыхъ законовъ написана не позже 31 г., такъ какъ а) различныя общества (θίασοι), закрытыя Флакком въ началѣ его правленія[3]), въ de spec. leg. IV, § 47 представляются еще существующими[4]), b) положеніе Іудеевъ изображается здѣсь очень тяжелымъ; они испытываютъ постоянныя притѣсненія и насмѣшки со стороны враговъ[5]). Подъ этими врагами Massebieau разумѣетъ Сеяна, въ господство котораго (17—31 г.) было поднято гоненіе на Іудеевъ[6]).—Но относительно перваго соображенія Massebieau нужно сказать, что общества, закрытыя въ началѣ правленія Флакка, впослѣдствіе, повидимому, были снова возстановлены, такъ какъ закрытіе этихъ обществъ относится къ первому, лучшему періоду правленія Флакка, а послѣдующая его дѣятельность носила, по свидѣтельству Филона[7]), противоположный характеръ. Закрытіе Александрійскихъ обществъ находилось въ связи съ бѣг-

---

[1]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 37–38.

[2]) См. P. Volz. Judische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen und Leipzig 1903, s. 173—188. Schürer II⁴, s. 609—610.—О размѣрахъ голода въ царствованіе Тиверія намъ ничего неизвѣстно; по Свѣтоній говоритъ (Sveton. Claud. 18=русск. пер. стр. 235) о нѣсколько лѣтъ повторявшихся неурожаяхъ въ царствованіе Клавдія. Поэтому, если уже видѣть въ de exsecrat. § 157 указаніе на конкретный фактъ, то гораздо естественнѣе разумѣть послѣдній. Schürer I⁴, s. 567s.

[3]) Contra Flaccum § 1; ed. M. II, p. 518=ed. T. VI, p. 45.

[4]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 35.

[5]) De spec. leg. IV, § 179; 224; 184–185; exsecrat. § 106, 171.

[6]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 38–40.

[7]) Contra Flaccum § 2; ed. M. II, p. 518=ed. T. VI, p. 45—46.

ствомъ изъ Александріи нѣкоего Исидора, главного ихъ заправилы [1]). Но впослѣдствіи Исидоръ вернулся въ Александрію и сталъ даже ближайшимъ совѣтникомъ Флакка [2]). Естественно предположить, что съ его возвращеніемъ ожили и закрытыя ранѣе общества [3]).

Второй доводъ Massebieau также нельзя признать убѣдительнымъ. Относительно de exsecr. § 106,171 нужно сказать то же, что ранѣе сказано было по поводу de exsecr. § 157. Затѣмъ, de spec. leg. IV, § 179,224 имѣютъ въ виду общее положеніе Іудеевъ въ грекоримскомъ мірѣ [4]), независимо отъ тѣхъ или иныхъ исключительныхъ мѣръ противъ нихъ. Наконецъ, de spec. leg. IV, § 184—185 имѣютъ такой же общій смыслъ, какъ напр. de decal. § 136—137, или de Josepho § 67—78.—Въ частности, видѣть въ приводимыхъ Massebieau мѣстахъ указанія на преслѣдованіе Сеяна нельзя уже потому, что послѣднее касалось *только* Римскихъ Іудеевъ [5]), между тѣмъ какъ Филонъ говоритъ о положеніи Еврейскаго народа вообще.

Такимъ образомъ, всѣ данныя, привлекаемыя Massebieau для рѣшенія вопроса о времени написанія историческаго изображенія Моисеева законодательства, ничего намъ въ этомъ отношеніи не даютъ. Они представляютъ изъ себя или общія мѣста, или же указанія на факты, намъ неизвѣстные.

Съ своей стороны мы можемъ противопоставить утвержденіямъ Massebieau одно лишь мѣсто—de spec. leg. III, § 1—6, изъ котораго, однако, можно извлечь довольно твердыя данныя для рѣшенія интересующаго насъ вопроса. Прежде всего оказывается, что прерыву, наступившему въ литературной дѣятельности Филона послѣ de spec. leg. II, предшествовалъ періодъ мирныхъ научныхъ занятій, когда авторъ ничѣмъ не былъ отвлекаемъ въ сторону [6]). Этотъ прерывъ вызванъ былъ вовлеченіемъ автора въ политическую борьбу [7]), въ дѣло исключительнаго, чрезвычайнаго характера, возникшее совер-

---

[1]) Contra Flaccum § 1; ed. M. II, p. 518=ed. T. VI, p. 45, ср. ib. § 17; ed. M. II, p. 537—538: ed. T. VI, p. 74—76.

[2]) Contra Flaccum § 4; ed. M. II, p. 520=ed. T. VI, p. 48—49.

[3]) Contra Flaccum § 4; ed. M. II, p. 519—520=ed. T. VI, p. 48—49.

[4]) О положеніи Іудеевъ см. Schürer III[4], s. 150 sqq.

[5]) Schürer III[4], s. 60—61.

[6]) De spec. leg. III, § 1—2 sqq.

[7]) § 3: μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων; § 5:... γαλήνη θορύβων τῶν ἐν πολιτείᾳ. Ср. вообще, § 1—2 и § 3.

шенно неожидано [1]). Для Филона это дѣло было мало пріятно [2]); онъ силою и надолго былъ оторванъ отъ любимыхъ занятій [3]) и почти терялъ надежду когда-либо вернуться къ нимъ [4]). Нѣсколько разъ, пользуясь временнымъ затишьемъ, онъ хотѣлъ бросить все и бѣжать [5]), но напрасно.—Если мы объединимъ всѣ эти частности, то едва ли смѣлымъ и неосновательнымъ будетъ утвержденіе, что Филонъ говоритъ здѣсь объ Александрійскихъ событіяхъ 37 г., обусловившихъ обою посольство депутаціи (во главѣ съ Филономъ) къ императору К. Калигулѣ [6]).

Такимъ образомъ, de spec. leg III sqq. написано *послѣ* 37 г., а такъ какъ, по признанію самого Massebieau, историко-экзегетическое изображеніе Моисеева законодательства написано въ *одно* время, то, слѣдовательно, около 37 г. появился и весь трудъ [7]).

Для опредѣленія времени написанія аллегорическаго комментарія Massebieau признаетъ существенно важными указанія Филона на преслѣдованіе Евреевъ ихъ врагами; тѣ сочиненія, гдѣ встрѣчаются эти указанія, онъ относитъ къ одному времени; гдѣ ихъ нѣтъ—къ другому. Такимъ путемъ Massebieau приходитъ къ выводу, что de somn. I. II написаны въ господство Сеяна (16—31 г); leg. alleg. I —quod Deus sit immut.—въ первый періодъ дѣятельности Флакка (32—37 г.); de agricult.—de confus. ling.—во время смутъ при

---

[1]) § 3: ἐξαπιναίως ἐπιπεσών; § 5: χειμάρρου τρόπον; γαλήνη θορύβων τῶν ἐν πολιτείᾳ.

[2]) § 3: τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον; § 4: ἡ τῶν ἀλλοκότων πραγμάτων ἀχλύς; § 5: δεσπότων ἀμειλίκτων. Ср. общій тонъ цитируемаго отрывка.

[3]) § 3: ὁ μισόκαλος φθόνος... καθέλκων πρὸς βίαν; § 6: ...τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς... ᾠήθην ἤδη πεπηρῶσθαι; § 5: χειμάρρου τρόπον.

[4]) § 3:... οὐδ' ὅσον ἀνανήξασθαι δύναμαι; § 6: ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τούτοις θεῷ προσῆκον εὐχαριστεῖν, ὅτι καίτοι κατακλυζόμενος οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος.

[5]) § 5.

[6]) Правда, Massebieau—op. cit., p. 11—12; 41—42—отказывается въ de spec. leg. III, § 1 sqq. видѣть указаніе на событія 37 г., такъ какъ для такого горячаго патріота, какимъ былъ Филонъ, защита интересовъ своего народа едва ли могла быть дѣломъ несимпатичнымъ. Однако, если мы примемъ во вниманіе всю исторію посольства, а также результатъ его (см. выше, стр. 18—21), то сожалѣніе и горечь Филона по поводу его вмѣшательства въ политическую жизнь будутъ для насъ вполнѣ понятны.

[7]) Возможно, что въ de spec. leg. IV, § 151 sqq. Филонъ говоритъ о событіяхъ, имѣвшихъ мѣсто уже при Клавдіи и описанныхъ Д. Кассіемъ. Dio Cass. LX, 24.

Каллигулѣ (37—41); наконецъ, de migr. Abrah. sqq.—въ счастливое царствованіе Клавдія [1]).

Однако, не смотря на все остроуміе, съ которымъ Massebieau оперируетъ надъ привлекаемыми имъ данными, его разсужденія нельзя назвать убѣдительными. Тѣ мѣста сочиненій Филона, въ которыхъ Massebieau видитъ указанія на извѣстные, конкретные факты, представляютъ изъ себя или реторическія фразы, или органическіе элементы *всего* міровоззрѣнія Филона, встрѣчающіеся во многихъ его сочиненіяхъ.

Въ періодъ глубокаго мира и покоя написаны, по мнѣнію Massebieau, leg. alleg. I—quod Deus sit immut., de confus. ling.—de mut. nom. Въ подтвержденіе этого Massebieau указываетъ на то, что Филонъ время, въ которое онъ живетъ, разсматриваетъ въ этихъ сочиненіяхъ какъ время мира [2]). Полемизируя, напр., противъ современной испорченности нравовъ и необычайной роскоши, Филонъ употребляетъ здѣсь такія выраженія, какъ μέγιστος πολέμων ὁ κατ' εἰρήνην [3]), ἐν εἰρήνῃ συνεχὴς πόλεμος и др. [4])—Но въ подобныхъ выраженіяхъ никоимъ образомъ нельзя видѣть указанія на современное автору положеніе Евреевъ. По взгляду Филона истинный миръ принадлежитъ одному Богу и тѣмъ, кто слѣдуетъ Его заповѣдямъ, т. е. добродѣтельнымъ, а человѣческая жизнь есть непрерывная война [5]). Въ этомъ случаѣ Филонъ находится подъ несомнѣннымъ вліяніемъ діатрибической литературы, гдѣ подобныя выраженія были въ обычаѣ для характеристики развращенности людей [6]).—Такой же общій смыслъ имѣетъ а) de migr. Abrah. § 120. Филонъ вспоминаетъ здѣсь не о счастливомъ времени Августа или Клавдія [7]), а выражаетъ просто ту мысль, что праведникъ является истинной опорой человѣческаго рода [8]); b) de poster. Caini, § 115 [9]). Здѣсь также мы находимъ

---

[1]) Massebieau et Bréhier, op. cit, p. 57.
[2]) Massebieau et Bréhier, op. cit, p. 50; 51; 54.
[3]) Quod deter. pot. insid. soleat, § 174.
[4]) De gigant. § 51; de confus. ling. § 46.
[5]) De poster. Caini, § 184—185; de somn. II, § 253
[6]) P. Wendland. Philo und die kynisch—stoische Diatribe, s. 38—40.
[7]) Massebieau et Bréhier, op. cit.. p. 55.
[8]) Ср. de migr. Abrah. § 121; de sacrif. Ab. et. C. § 124—125. Quaest. in Exod. I, § 21; Quaest. in Genes. II, § 11. Ср. Быт. 18,23 sqq. Иса. 6,13.
[9]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 50—51.

одно изъ частыхъ у Филона разсужденій о гордости, которая заставляетъ людей забывать тлѣнность ихъ природы и равнять себя съ Божествомъ [1]). Это ясно видно изъ дальнѣйшихъ словъ Филона въ томъ же сочиненіи (§ 115): ἤδη γοῦν τινες ἐπετόλμησαν τὸν ἀληθῆ θεὸν φάναι μὴ εἰδέναι (Исх. 5₂) κτλ.

Особенно важное значеніе для характеристики времени, когда написаны разсматриваемыя сочиненія, Massebieau придаетъ de cherub. § 91—98. Та рѣзкая сатира на Іудейскіе праздники, которую предлагаетъ здѣсь Филонъ, понятна только при предположеніи, что Іудеи наслаждались въ это время миромъ и спокойствіемъ [2]).—Выводъ этотъ былъ бы, конечно, правиленъ, если бы онъ утверждался на правильныхъ посылкахъ. Между тѣмъ несомнѣнно, что въ de cherub. § 91 sqq. Филонъ говоритъ вовсе не объ Іудейскихъ праздникахъ, а о языческихъ. Выраженіе ἡμεῖς (§ 91, 92), на которое указываетъ Massebieau, въ устахъ Филона не означаетъ непремѣнно Іудеевъ; оно можетъ относиться и къ язычникамъ [3]). Въ данномъ же мѣстѣ оно означаетъ людей вообще, въ противоположность Богу. Основная мысль Филона въ разсматриваемомъ отрывкѣ та, что одинъ Богъ празднуетъ неложно [4]); и вотъ, чтобы сдѣлать это положеніе болѣе яснымъ, Филонъ изображаетъ праздники человѣческіе (τὰς πανηγύρεις ἡμῶν), черты для описанія ихъ заимствуя изъ праздниковъ языческихъ [5]). Послѣднее видно изъ множ. чис. εἰς τὰ ἱερά (§ 95), а также изъ указанія на μεθημερινοὶ γάμοι и βιαιότατοι ὕβρεις [6]).

Такимъ образомъ, ни одно изъ цитируемыхъ Massebieau мѣстъ аллегорическаго комментарія нельзя относить къ современному положенію Іудеевъ; слѣдовательно, нельзя и утверждать, что разсматриваемыя сочиненія написаны во время мира.

---

[1]) De cherub. § 64—66; quis rer. div. her. sit. § 105 sqq. de somn. II, 115 sqq. de decol. § 5 sqq; 40 sqq. de spec. leg. I, § 262—266; de vita Mosis I, § 285—286.

[2]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 48—49.

[3]) De confus. ling. § 129; de congr. erud. gratia, § 44.

[4]) De cherub. § 86: τὸ δὲ δόγμα τοῦτ' ἐστὶ μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει.

[5]) Въ de cherub. § 91 Филонъ отказывается не отъ изображенія языческихъ праздниковъ вообще, а отъ подробнаго изображенія каждаго изъ нихъ въ отдѣльности.

[6]) Wendland. Philo und die kynisch—stoische Diatribe, s. 41.

De agricult.—de sobriet. и de somn I. II написаны, по мнѣнію Massebieau, въ тревожное для Іудеевъ время, когда они подвергались преслѣдованіямъ со стороны враговъ. Къ такому выводу Massebieau приходитъ, слѣдуя пріемамъ, указаннымъ ранѣе. Мысли автора онъ читаетъ между строкъ, не обращая при этомъ вниманія ни на контекстъ рѣчи, ни на аналогичныя сужденія автора въ другихъ сочиненіяхъ. Такъ, рѣзкія сужденія Филона относительно театровъ и конскихъ бѣговъ [1]) Massebieau объясняетъ тѣмъ, что въ памяти Филона еще живо было воспоминаніе о той роли, какую сыграли театръ и гимнасій въ недавнихъ (37 г.) преслѣдованіяхъ Евреевъ [2]). Однако едва ли здѣсь необходимо строить подобныя предположенія. Рѣзкія сужденія о театрѣ мы находимъ въ различныхъ сочиненіяхъ Филона, написанныхъ даже до погрома [3]); объясняются они не Александрійскими событіями 37 г., а отчасти—отрицательнымъ отношеніемъ Іудеевъ къ театру вообще [4]), отчасти же—вліяніемъ діатрибической литературы, какъ это вполнѣ убѣдительно показалъ Wendland [5]).—Точно также едва ли справедливо устанавливать связь между неистовствами Александрійской черни въ 37 г. и рѣзкими отзывами о ней въ de agricult. § 45—47 [6]), такъ какъ къ господству черни Филонъ всегда относился отрицательно [7]). Охлократіи онъ противопоставляетъ демократію [8]), какъ основывающуюся на равенствѣ [9]) и ведущую къ монархіи, самому лучшему и естественному правленію [10]).

Наконецъ, намекъ на К. Калигулу, какъ современника разсматриваемыхъ сочиненій, Massebieau видитъ въ de plant. § 67; 92

---

[1]) De agricult. § 35, 90, 92.

[2]) Massebieau et Bréhier, op. cit, p. 52.

[3]) QOPL § 17; ed. M. II, p. 462—463=ed. T. V', p. 306—307; de vita Mosis II [III], § 211 ; de praem. et poen. § 52; Ср., напротивъ, спокойную рѣчь о театрѣ въ de ebriet. § 177.

[4]) Schürer, II^4, s. 60—61. Здѣсь и литература.

[5]) Wendland, op. cit., s. 43—44.

[6]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 52, 53.

[7]) De opif. mund. § 171. De sacrif. Ab. et C. § 50, de ebriet. § 198, de Josepho § 58—66; de spec. leg. II, § 231; de virtut. § 180; de vita Mosis I, § 197 de praem. et poen. § 20.

[8]) De virtut. § 180.

[9]) De sper. leg. IV, § 237, ср. quis rer. div. her. sit. § 145.

[10]) Quod Deus sit immut. § 175—176; de plant. § 56—58; de confus. ling. § 170, de decal. § 155. О политическихъ взглядахъ Филона см. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, p. 32—34.

и de sobriet § 42 [1]). Однако, и эти мѣста правильнѣе понимать въ смыслѣ общихъ разсужденій о гордости царей и правителей [2]). Въ этомъ убѣждаетъ насъ и контекстъ рѣчи [3]).

Такимъ образомъ, тѣ мѣста сочиненій Филона, въ которыхъ Massebieau видитъ указанія на факты современной автору исторіи, ничего не даютъ намъ для опредѣленія времени написанія экзегетическихъ трудовъ Филона. Эти мѣста представляютъ изъ себя или общія, реторическія фразы, никакихъ намековъ на современность не заключающія, или же—указанія на факты, которые намъ неизвѣстны [4]).— Правда, для установленія хронологіи сочиненій Филона у насъ остаются еще наблюденія надъ постепеннымъ измѣненіемъ экзегетическихъ пріемовъ автора и его нравственныхъ взглядовъ. Но само собою понятно, что эти данныя не могутъ помочь намъ въ рѣшеніи вопроса о времени написанія разсматриваемыхъ сочиненій Филона; самое бо́льшее, что они могутъ дать, это—указаніе на порядокъ, въ которомъ отдѣльные труды нашего автора слѣдовали одинъ за другимъ. Понятно также и то, что изъ этихъ указаній можно дѣлать выводы лишь самаго общаго характера; поэтому, та дробность въ хронологическомъ распредѣленіи сочиненій Филона, которую мы находимъ у Massebieau, ничѣмъ не можетъ быть оправдана.

Сравнивая аллегорическій комментарій съ историческимъ изображеніемъ Моисеева законодательства со стороны экзегетическихъ пріемовъ автора, Massebieau находитъ полную противоположность между этими сочиненіями. Въ аллегорическомъ комментаріи Филонъ обнаруживаетъ прекрасное знакомство съ текстомъ Писанія (главн. обр. Пятокнижіемъ); для объясненія одного мѣста онъ съ легкостью цитируетъ рядъ другихъ, параллельныхъ текстовъ; буквальный смыслъ Писанія онъ отвергаетъ, какъ наивный и даже нелѣпый, всегда пред-

---

[1]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 53—54.

[2]) Ср. de Josepho § 68—79; de decal. § 40 sqq.

[3]) Для μέγεθος τῆς ἀρχῆς (de plant. § 92) ср. de opif. m. § 23; de ebriet. § 42; de V. C. § 1; ed. M. II, p. 471=ed. T. V, p. 320.

[4]) Послѣднее нужно сказать о de somn. I. II. Это сочиненіе написано, несомнѣнно, послѣ недавняго притѣсненія евреевъ однимъ изъ префектовъ Египта (de somn. II, § 123 sqq.). Что этимъ префектомъ не былъ Флаккъ (*Lumbroso. Archiv f. Papyrus-Forsch. I, s. 291—292)—это несомнѣнно и въ этомъ отношеніи Massebieau правъ (Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 55—56. L. Cohn, op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd., p. 428—429. Въ чью именно префектуру имѣли мѣсто описываемыя Филономъ гоненія—сказать нельзя.

почитая ему аллегоріи. Выражается авторъ очень авторитетно; ни разу онъ не ссылается здѣсь на своихъ предшественниковъ; напротивъ, свои толкованія всегда противопоставляетъ толкованіямъ другихъ [1]).—Ничего подобнаго въ историческомъ изображеніи Моисеева законодательства мы не находимъ. Знакомство автора съ Писаніемъ слабо; въ его толкованіяхъ преобладаетъ—за немногими исключеніями—буквализмъ. Авторъ съ уваженіемъ относится къ толкованіямъ своихъ предшественниковъ; онъ нерѣдко усвояетъ ихъ и ихъ авторитетомъ пытается обосновать свои сужденія [2]). Столь рѣзкое различіе въ экзегетическихъ пріемахъ Филона Massebieau объясняетъ тѣмъ, что историческое изложеніе Моисеева законодательства—одно изъ раннихъ произведеній Филона, а аллегорическій комментарій—болѣе позднее [3]).

Вопроса о правильности приведенной характеристики мы поднимать не будемъ, такъ какъ въ о б щ е м ъ она вѣрна. Замѣтимъ лишь, что, если даже толковать указываемые Massebieau факты съ е г о точки зрѣнія (въ смыслѣ бо́льшаго, или меньшаго знакомства автора съ текстомъ Писанія и методомъ аллегорій), то и тогда возможно иное размѣщеніе сочиненій Филона. Massebieau въ данномъ случаѣ не могъ отрѣшиться отъ результатовъ, добытыхъ имъ ранѣе, изъ анализа указаній Филона на факты современной исторіи, и потому, размѣщая сочиненія Филона съ точки зрѣнія обнаруживаемаго въ нихъ авторомъ знанія Писанія и методовъ толкованія его, пришелъ къ невѣроятному, по существу дѣла, выводу, будто Филонъ отъ буквализма шелъ къ аллегоріямъ. По нашему мнѣнію путь экзегетическаго развитія Филона былъ совершенно иной. Вопреки Massebieau мы утверждаемъ, что Филонъ не у в л е к а л с я постепенно аллегоріями, а, напротивъ, постепенно о с в о б о ж д а л с я отъ нихъ. Въ правильности этого положенія могутъ, какъ кажется, убѣдить слѣдующія соображенія. Аллегорическій методъ былъ заимствованъ Филономъ у стоиковъ [4]); слѣдовательно, заимствованъ въ то время, когда Филонъ находился подъ особенно сильнымъ вліяніемъ греческихъ

---

[1]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 57—74.

[2]) Ib., p. 20—35; 42—47.

[3]) Quaest. in. Genes. et Exod. написаны, по взгляду Massebieau, частію до аллегорическаго комментарія (Quaest. in Exod. I. II.; Quaest. in Gen. I. II.), частію послѣ него (Quaest. in Genes. III. IV.). Ошибочность этого утвержденія будетъ показана ниже, см. стр. 105—107.

[4]) См. ниже, гл. V.

писателей, перенося въ свои сочиненія почти все, что находилъ у послѣднихъ. А это имѣло мѣсто въ началѣ литературной дѣятельности Филона, когда вліяніе на него греческихъ мыслителей было до того сильно, что за нимъ терялась нерѣдко самая національность автора [1]). Но затѣмъ Филонъ, очевидно, освободился отъ этого вліянія и закончилъ свою литературную дѣятельность трудами апологетическаго характера съ ясно выраженными чертами націонализма [2]).—Если таковы начало и конецъ литературной дѣятельности Филона, то размѣщать экзегетическія работы нашего автора въ порядкѣ, указываемомъ Massebieau—значитъ отказывать развитію Филона во всякой естественности и логичности. Съ точки зрѣнія Massebieau оказывается, напр., что къ философскимъ трудамъ непосредственно примыкаетъ историческое изложеніе Моисеева законодательства; между тѣмъ эти произведенія до того различны, что у изслѣдователей нерѣдко возникало даже сомнѣніе въ принадлежности первыхъ Филону [3]); или: за аллегорическимъ коментаріемъ слѣдуютъ тотчасъ же апологетическія сочиненія; это опять таки создаетъ ничѣмъ не объяснимый прыжокъ въ развитіи Филона.—Въ виду всего этого намъ кажется болѣе правильнымъ мнѣніе, что прежде всего Филономъ былъ написанъ аллегорическій комментарій (гдѣ почти отсутствуетъ буквальное толкованіе), затѣмъ—Quaest. et Solutiones (здѣсь—соединеніе буквальнаго толкованія съ аллегорическимъ) и, наконецъ, изображеніе Моисеева законодательства (гдѣ преобладаетъ буквализмъ, а въ послѣднихъ частяхъ замѣтна и апологетика), составляющее переходъ къ трудамъ апологетическимъ.

Таковы основные этапы идейнаго развитія Филона, а вмѣстѣ съ тѣмъ и порядокъ появленія экзегетическихъ работъ его. Впрочемъ, нужно сказать, что и при указанномъ распредѣленіи сочиненій Филона особенности экзегетическихъ пріемовъ автора отчасти лишь объясняются экзегетическимъ развитіемъ Филона, главнымъ же образомъ они зависятъ отъ характера сочиненій, отъ цѣлей, которыя ставитъ себѣ авторъ и отъ читателей, къ которымъ онъ обращается. Аллегорическій комментарій является, съ точки зрѣнія Филона, своего рода ученымъ произведеніемъ, предназначеннымъ для небольшого

[1]) Таковы именно философскія сочиненія Филона, см. выше, стр. 38—39, 41, 47—48, 63—65, 73—75.

[2]) Ср. выше, стр. 38.

[3]) См. выше, стр. 47 сл., 62 слл., 71 слл.

круга такихъ же аллегористовъ и мистовъ, какъ и самъ Филонъ [1]). Наоборотъ, историческое изображеніе Моисеева законодательства носитъ популярный характеръ; его задача—указать высокое достоинство и истинный смыслъ Моисеевыхъ законовъ не только для Іудеевъ, но и язычниковъ [2]). Понятно отсюда, что аллегоріи, нагроможденіе одного текста на другой, отсутствіе ссылокъ на чужіе авторитеты, вполнѣ умѣстные въ первомъ трудѣ, были непригодны для второго.—Что именно такъ нужно смотрѣть на указанныя особенности экзегетическихъ пріемовъ Филона, это видно 1) изъ того, что общій взглядъ Филона на отношеніе между буквальнымъ толкованіемъ и аллегорическимъ во всѣхъ его сочиненіяхъ въ существѣ дѣла одинъ и тотъ же [3]), 2) изъ многихъ частныхъ фактовъ. Напр., de somn. I. II. написано, по мнѣнію Massebieau, въ тотъ же періодъ времени, что и историческое изложеніе Моисеевыхъ законовъ. Слѣдовало бы поэтому ожидать, что эти сочиненія стоятъ очень близко другъ къ другу; между тѣмъ на дѣлѣ оказывается иное. De somn. и по своему характеру, и по пріемамъ толкованія текста стоитъ ближе къ аллегорическому комментарію. Затѣмъ, о болѣе позднемъ написаніи аллегорическаго комментарія свидѣтельствуетъ, по мнѣнію Massebieau, тотъ фактъ, что авторъ не пользуется здѣсь чужими толкованіями [4]), противопоставляя имъ свои объясненія. Однако, этотъ же пріемъ мы находимъ и въ Quaest. in Gen. I. II. [5]),—написанномъ до аллегорическаго комментарія—и сравнительно рѣдко встрѣчаемъ его въ Quaest. in Gen. III. IV. [6]), написанномъ послѣ аллегорическаго комментарія.—

---

[1]) См. ниже, стр. 113.

[2]) См. ниже.

[3]) Филонъ допускаетъ и буквальное толкованіе, но выше его ставитъ аллегоріи. Буквальныя толкованія онъ предлагаетъ и въ аллегорическомъ комментаріи; см. leg. alleg. II, § 14—15; de agric. § 148—150; de ebriet. § 130—131; de sobriet. § 65 sqq; de migr. Abrah. § 69; de somn. I, § 120—126. Ср. de migr. Abrah. § 89—94. Съ другой стороны, превосходство и необходимость аллегорій отмѣчается какъ въ Quaest.—Quaest. in Gen. I, § 12; IV, § 91, 145, 175, 230—такъ и въ изложеніи законодательства—de opif. mundi § 77; de Abrah. § 147, 200, 217. 236; de Jos. § 28, de spec. leg. I, § 214. Поэтому, наряду съ буквальнымъ толкованіемъ въ этихъ послѣднихъ сочиненіяхъ мы нерѣдко видимъ и аллегоріи.

[4]) Но ср. de post. C. § 7, 162; de plant. § 52, 74; de mut. nom. § 141—142.

[5]) При небольшомъ объемѣ сочиненія особенно часто, Quaest. in Gen. I, § 1, 8, 18, 31, 57, 93. ib., § 28, 58, 64, 79.

[6]) Quaest. in. Gen. III, § 8, 11, 13; IV, § 64, 196.

Далѣе, въ изложеніи Моисеева законодательства Филонъ, говоритъ Massebieau, потому довольствуется даннымъ библейскимъ текстомъ, не привлекая другихъ, что въ это время онъ еще не достигъ того знанія Писанія, которое обнаружилъ впослѣдствіе (въ аллегорическомъ комментаріи). Однако, факты говорятъ опять-таки иное: въ Quaest. in Gen. I. II. Филонъ чаще привлекаетъ параллельные тексты, чѣмъ въ Quaest. in Gen. III. IV [1]). Наконецъ, Quaest. in Gen. III. IV написаны, по мнѣнію Massebieau, позже de sobriet. и de confus. ling., слѣдовательно, въ то время, когда Филонъ склоненъ былъ особенно высоко ставить аллегоріи и съ особеннымъ пренебреженіемъ относиться къ буквальному смыслу. И однако, буквальный смыслъ въ Quaest. in Gen. III. IV чрезвычайно мирно уживается съ аллегорическимъ [2]).

Такимъ образомъ, тѣ особенности экзегетическихъ пріемовъ Филона, которыя Massebieau понимаетъ въ смыслѣ постепеннаго развитія пріемовъ работы нашего автора, лишь отчасти допускаютъ такое объясненіе. Главнымъ же образомъ онѣ обусловливаются особенностями самихъ сочиненій. Всегда отдавая предпочтеніе аллегорическому толкованію текста, Филонъ особенно широко пользуется имъ лишь тамъ, гдѣ это умѣстно было по самому характеру сочиненія.

Въ вопросѣ о хронологическомъ размѣщеніи сочиненій Филона важное значеніе имѣютъ, по мнѣнію Massebieau, наблюденія надъ идейнымъ развитіемъ нашего автора, такъ какъ несомнѣнно, что въ болѣе раннихъ своихъ трудахъ Филонъ долженъ былъ обнаруживать меньшую зрѣлость мысли и меньшую самостоятельность сужденій, чѣмъ въ позднѣйшихъ. Впрочемъ, на анализѣ идейнаго развитія Филона *въ цѣломъ* Massebieau не останавливается, какъ въ виду субъективности этого принципа, такъ и сложности самой работы [3]). Онъ огра-

---

[1]) Quaest. in. Gen. I, § 55. 89. 90. 100; II, § 26. 43. 45. 64. 66. 76. 78. 82; III, § 46; IV, § 4. 5. 29. 87. 102. 114. 123. 129. 132. 147. 167. 233. Нужно при этомъ имѣть въ виду, что Quaest. in Gen. III. IV вдвое больше Quaest. in Gen. I. II.

[2]) Quaest. in. Gen. III, § 1. 15. 16. 18. 20. 21. 22. 23. 24 и мн. др.

[3]) Мимоходомъ Massebieau замѣчаетъ,—op. cit., p. 24—что взглядъ Филона на звѣзды, какъ существа высшей, божественной природы, находится *только* въ историческомъ изложеніи Моисеевыхъ законовъ (de opif. mund. § 27—29; 45—46, 144; de decal. § 63 sqq., 104; de spec. leg. I, § 13 sqq., 207). Впослѣдствіе же Филонъ, будто бы, освободился отъ этого наивнаго мнѣнія. Утвержденіе—*безусловно* ложное. См. de provid. II, § 84, 101; de cherub. § 41; de plant.

ничивается лишь разсмотрѣніемъ нѣкоторыхъ пунктовъ аскетическихъ воззрѣній Филона и его взгляда на отношеніе между жизнію созерцательною и дѣятельною. Сужденія Филона по этимъ вопросамъ въ аллегорическомъ комментаріи и историческомъ изображеніи Моисеева законодательства существенно различаются между собою. Господствующею идеею послѣдняго сочиненія является нравственный ригоризмъ, хвала одиночеству, необходимость уединенія, удаленія отъ жизни семейной и общественной [1]). Напротивъ, въ аллегорическомъ комментаріи авторъ выражаетъ совершенно иные взгляды. Уединеніе для мудраго не только не обязательно, но и вредно; онъ долженъ принимать активное участіе въ общественной жизни, направляя ее къ добродѣтели, и потому не отказываться даже отъ посѣщенія, напр., пировъ [2]).

Такимъ образомъ, для достиженія высшей цѣли нравственной дѣятельности—единенія съ Богомъ и созерцанія Его—Филономъ рекомендуются въ томъ и другомъ сочиненіи совершенно различныя средства. Какое же изъ этихъ сочиненій предшествуетъ другому? Общія соображенія психологическаго характера говорятъ за то, что бо́льшая строгость и ригоризмъ сужденій умѣстны въ болѣе раннихъ произведеніяхъ. Это положеніе подтверждается, какъ будто, и свидѣтельствомъ самого Филона. Въ leg. alleg. II, § 85 Филонъ говоритъ, что ранѣе онъ придавалъ важное значеніе уединенію, но затѣмъ Богъ открылъ ему, что не различіе мѣста производитъ дурное, или хорошее, но Богъ, двигающій и влекущій колесницу души, куда Ему угодно. На основаніи этихъ словъ Филона Massebieau и заключаетъ, что историческое изложеніе Моисеевыхъ законовъ съ его суровымъ аскетизмомъ и похвалою уединенію написано ранѣе аллегорическаго комментарія. Однако, такой выводъ нужно признать слишкомъ поспѣшнымъ и необоснованнымъ. Указываемая Massebieau разница между аллегорическимъ комментаріемъ и изложеніемъ Моисеева законодательства получилась вслѣдствіе замалчиванія Massebieau однихъ фактовъ,

---

§ 12; de somn. II, § 119; de conf. ling. § 173; de migr. Abrah. § 181, 184; Quaest. in. Gen. I, § 42, 100; ib. IV, § 87, 157, 188; de leg. ad Cajum, § 13—15; ed. M. II, p. 559—561 (=ed. T. VI, p. 106—110); ibid., § 36; ed. M. II, p. 588 (=ed. T. VI, p. 149). Ср. выше, стр. 64—65.

[1]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 24—35; 43—47.

[2]) Ibid., p. 62—74.

излишняго подчеркиванья другихъ и неправильнаго пониманія третьихъ. Въ дѣйствительности же нравственныя идеи Филона во всѣхъ его сочиненіяхъ однѣ и тѣ же [1]).

Отдавая всегда предпочтеніе и ставя выше жизнь созерцательную, Филонъ въ то же время не отвергаетъ и жизни практической [2]). Та и другая жизнь въ извѣстномъ смыслѣ равноцѣнны [3]): сначала нужно упражняться въ жизни дѣятельной и въ ней достигнуть совершенства, а потомъ уже перейти къ жизни созерцательной [4]). Поэтому-то Филонъ отрицательно относится не къ жизни практической, какъ таковой, а лишь къ ненормальностямъ ея [5]) и тѣмъ лицамъ, которые безраздѣльно отдаются этой жизни, забывая, что она только необходимая ступень къ жизни созерцательной [6]). Точно также не отвергаетъ Филонъ и этой послѣдней; онъ возстаетъ не противъ созерцанія и уединенія, а противъ тѣхъ, кто, поспѣшно и необдуманно оставляя практическую дѣятельность, прямо и безъ достаточной подготовки переходятъ къ созерцанію [7]). Уединеніе же всегда признается Филономъ [8]), какъ условіе очень важное для духовной сосредоточенности [9]).

Таковъ общій взглядъ Филона на жизнь дѣятельную и созерцательную. Съ точки зрѣнія этого общаго взгляда и нужно понимать привлекаемыя Massebieau данныя. Въ нихъ нельзя, поэтому, видѣть различныхъ стадій развитія, пройденнаго авторомъ; кажущаяся разница въ сужденіяхъ Филона о жизни дѣятельной и созерцательной объ-

---

[1]) Въ дальнѣйшемъ цитаты подобраны преимущественно изъ тѣхъ сочиненій Филона, въ которыхъ Massebieau *отрицаетъ* присутствіе извѣстныхъ идей, или изъ сочиненій, относимыхъ имъ къ *различнымъ* періодамъ жизни Филона.

[2]) De fuga § 37—38; de praem. et poen. § 51; Quaest. in Gen. IV, § 47; Quaest. in Exod. II, § 31. 54.

[3]) De decalogo § 101; de vita Mosis I, § 28 sqq., 48.

[4]) De fuga § 37—38; de praem. et poen. § 51; Quaest, in Gen. III, § 15.

[5]) См., напр., de decalogo § 2—4.

[6]) См., напр., de Abrah. § 20—21.

[7]) De fuga § 37—38.

[8]) Leg. alleg. II, § 25; de sacrif. Abelis. § 50; Quaest. in Gen. IV, § 31, 47.

[9]) Въ leg. alleg. II, § 85—мѣсто, которому Massebieau придаетъ особенно важное значеніе—Филонъ отвергаетъ лишь *безусловное, всеопредѣляющее* значеніе уединенія (ср. leg alleg. II, § 25), признавая наше нравственное преуспѣяніе дѣломъ воли Божіей. Если же толковать это мѣсто согласно Massebieau, то непонятно будетъ, почему Филонъ эту же мысль и въ тѣхъ же почти выраженіяхъ высказываетъ въ de spec. leg. IV, § 20, т. е. въ сочиненіи, гдѣ кругъ идей Филона, по мнѣнію Massebieau, совершенно иной.

ясняется различной степенью нравственнаго совершенства лицъ, къ которымъ обращается авторъ. Порочныхъ онъ упрекаетъ за ихъ излишнюю привязанность къ жизни общественной, совершеннымъ рекомендуетъ уединеніе и созерцаніе, а развивающимся совѣтуетъ разумно участвовать въ практической дѣятельности.—Что же касается, въ частности, сужденій по этому вопросу Massebieau, то они вызываютъ серьезныя недоумѣнія. Непонятнымъ представляется, почему въ аллегорическомъ комментаріи съ его отрѣшенностью отъ жизни и глубокимъ мистицизмомъ Филонъ занимаетъ очень умѣренную позицію, а въ сочиненіи популярно-практическаго характера обнаруживаетъ, напротивъ, необычайную строгость нравственныхъ требованій. Если, дѣйствительно, въ историческомъ изложеніи Моисеева законодательства Филонъ совершенно отвергаетъ жизнь практическую, то почему же онъ пишетъ спеціальное сочиненіе (de Josepho) съ цѣлью показать, какъ долженъ вести себя мудрый въ условіяхъ современной государственной жизни [1]), для чего онъ даетъ здѣсь цѣлый рядъ правилъ и совѣтовъ, которые относятся именно къ этой, отвергаемой будто бы имъ, практической жизни [2]). Очевидно, какъ въ аллегорическомъ комментаріи, такъ и въ изложеніи Моисеева законодательства Филонъ одинаково признаетъ и жизнь дѣятельную и жизнь созерцательную. Въ частныхъ нравственно-аскетическихъ требованіяхъ автора, высказываемыхъ въ разсматриваемыхъ сочиненіяхъ, также нѣтъ такой разницы, которую можно было бы объяснять постепеннымъ развитіемъ идей автора [3]).

Такимъ образомъ, всѣ тѣ основанія, которыми Massebieau старается доказать позднѣйшее появленіе аллегорическаго комментарія, не могутъ быть признаны убѣдительными. Отчасти это объясняется самымъ методомъ, которому слѣдуетъ Massebieau, методомъ очень гибкимъ и субъективнымъ. Поэтому мы для рѣшенія даннаго вопроса предпочитаемъ обратиться къ относящимся сюда указаніямъ самого Филона. Эти указанія и приводятъ насъ къ убѣжденію, что аллегори-

---

[1]) Ср. особенно de Josepho § 72 sqq; de spec. leg. III, § 169 sqq.

[2]) Напр. о почитаніи родителей (de decal. § 106—120; de spec. leg. II, § 224—262), о жизни въ бракѣ (de decal. § 121—131, de spec. leg. III, § 7—82), о судѣ (de spec. leg. IV, § 55—78), управленіи (ibid. § 151 sqq.) и мн. др.

[3]) Бѣглыя замѣчанія по этому предмету Massebieau (op. cit., p. 31—34; 45—46; 67 sqq) совершенно устраняются основательнымъ экскурсомъ Wendland'a (Philo und die kynisch—stoische Diatribe, s. 8—33).

ческій комментарій написанъ до историческаго изложенія Моисеевыхъ законовъ. Это положеніе основывается съ одной стороны на томъ, что въ аллегорическомъ комментаріи Филонъ нерѣдко дѣлаетъ ссылки на имѣющее быть написаннымъ изложеніе Моисеевыхъ законовъ [1]), а съ другой—на томъ, что въ этомъ послѣднемъ сочиненіи онъ отсылаетъ насъ иногда къ аллегорическому комментарію [2]).

Въ заключеніе намъ остается еще разсмотрѣть взглядъ Massebieau на время появленія Quaestiones. По мнѣнію Massebieau, Quaestiones въ цѣломъ написаны послѣ изложенія Моисеевыхъ законовъ и частію до аллегорическаго комментарія (Quaest. in Exod. in Gen. I, II), частію въ перемежку съ нимъ (Quaest. in Gen. III. IV); притомъ, Quaest. in Exod. написаны ранѣе, чѣмъ Quaest. in Gen. [3]).—Но, по признанію самого Massebieau, данныя, подтверждающія это положеніе, очень неопредѣленны; поэтому, на спеціальномъ разборѣ ихъ мы останавливаться не будемъ [4]), а прямо перейдемъ къ обоснованію собствен-

---

[1]) Въ de sacrif. Ab. § 136 Филонъ пишетъ: ὁρῷ δ' ἔγωγε καὶ ἐν ταῖς τῶν θυσιῶν διατάξεσι τρία προστεταγμένον ἀναφέρειν ἀπὸ τῶν ἱερείων τὰ πρῶτα, στέαρ καὶ νεφροὺς καὶ λοβὸν ἥπατος (Лев. 3$_3$ sqq), περὶ ὧν κατ' ἰδίαν λέξομεν. Объясненіе этого предмета Филонъ даетъ въ de spec. leg. I, § 212 sqq., см. ниже. Въ de mut. nom. § 36 (по поводу Быт. 5$_{24}$) Филонъ пишетъ: ἀδύνατον εἶναι θνητῷ σώματι ἐνδεδεμένον εἰσάπαν εὐδαιμονῆσαι. ταῦτα δ' εἰ μὲν ὀρθῶς λέγεται, σκεψόμεθα ἐν καιρῷ. Подробно Филонъ говоритъ объ этомъ въ de Abrah. § 19 sqq. Наконецъ, въ de somn. I, § 168 мы читаемъ: ὁ μὲν γὰρ πρεσβύτατος αὐτῶν Ἀβραὰμ ἡγεμόνι ὁδοῦ τῇ πρὸς τὸ καλὸν ἀγούσῃ ἐχρήσατο διδασκαλίᾳ, ὡς ἐν ἑτέροις, ὡς ἂν οἷόν τε ᾖ, δείξομεν. Подробное и обстоятельное раскрытіе этой мысли мы находимъ въ de Abrahamo.

[2]) Въ de decal. § 101 Филонъ пишетъ: πῶς δὲ λέγεται ἐν ἓξ ἡμέραις γεγενῆσθαι τὸν κόσμον ὑπὸ θεοῦ τοῦ μηδὲ χρόνων εἰς τὸ ποιεῖν δεομένου, μεμήνυται διὰ τῶν ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις. Указаніе это относится, несомнѣнно, къ leg. alleg. I, § 2 sqq.; см. ниже.

[3]) Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 74--79, ср. 84.— Ewald—Geschichte VI^2, s. 269—и Grossmann—op. cit., II, p. 14—17—полагаютъ, что Quaest. in Genes et Exod. написаны до аллегорическаго комментарія. Но этотъ взглядъ утверждается всего лишь на двухъ, притомъ неправильно понимаемыхъ, мѣстахъ: de sacr. Ab. § 21 и de sobriet. § 52, см. ниже.

[4]) По мнѣнію Massebieau Quaest. in Gen. III. IV написаны въ тотъ же періодъ времени, что и quod deter. pot. sqq., такъ какъ полемика противъ софистовъ, которую мы находимъ *только* въ Quaest. in Genes. III. IV, въ аллегорическомъ комментаріи встрѣчается лишь начиная съ quod deter. pot. insid. sol. Утвержденіе—безусловно ложное. Эту полемику мы находимъ почти во всѣхъ сочиненіяхъ Филона, см., напр., de provid. II, § 9, 51; QOPL. § 1; ed. M. II, p. 445—446 (=ed.T.V, p. 282); leg. alleg. I, § 74; leg. alleg. III, § 41, 226—236; de cherub. § 8; de Jos. § 103—104; 125; de vita Mosis I, § 92; de praem. et poen. § 8. Ср. Bréhier, op. cit., p. 287—291.

наго взгляда. Вопреки Massebieau мы утверждаемъ, что Quaestiones 1) писались въ порядкѣ библейскаго текста; 2) въ періодъ времени между аллегорическимъ комментаріемъ и изложеніемъ Моисеева законодательства. Правильность перваго положенія видна изъ того, что въ Quaest. in Gen. Филонъ еще только выражаетъ намѣреніе объяснить нѣкоторыя мѣста, относящіяся къ Quaest. in Exod. [1]); съ другой стороны въ Quaest. in Exod. онъ ссылается на объясненія, даваемыя въ Quaest in Genes. [2]).—Еще несомнѣннѣе представляется второе положеніе, т. е. что Quaestiones написаны послѣ аллегорическаго комментарія и до изложенія Моисеева законодательства [3]). Это видно изъ того, что самъ Филонъ во многихъ мѣстахъ Quaest. указываетъ на тѣ, или иныя части аллегорическаго комментарія [4]); съ другой стороны, въ этомъ послѣднемъ сочиненіи онъ обѣщаетъ иногда дать подробное изслѣдованіе того или иного предмета въ другомъ мѣстѣ и этимъ мѣ-

---

[1]) Въ Quaest. in. Genes. II, § 4 Филонъ пишетъ: haec ergo arca bitumine linitur ob dictam causam intrinsecus et extrinsecus. Quae vero in sanctis (sanctorum) auro linitur intelligibilis mundi similitudo est, sicut in sermone de illa declaratur. Указываемое здѣсь объясненіе мы находимъ въ Quaest. in Exod. II, § 54.

[2]) Quaest. in Exod. II, § 49: de quadragessimo numero et quomodo in natura se habeat, jampridem certe indicatum fuit, ne amplius longe loqui accidat. Спеціальное разсужденіе о числѣ 40 мы находимъ въ Quaest. in Gen. II, § 14, 33; IV, § 154 (ср. Quaest. in Gen. I, § 25, 91; III, § 39).—Quaest. in Exod. II, § 84: saepe saepius plura dicta sunt de denario... Въ Quaest. in Exod. (до § 84) о значеніи числа 10 нигдѣ не говорится; въ изложеніи Моисеевыхъ законовъ и аллегорическомъ комментаріи говорится лишь однажды (de decal. § 20—31; de congressu erud. gratia, § 89 sqq.). Между тѣмъ въ Quaest. in Gen. о значеніи декады Филонъ говоритъ нѣсколько разъ и очень подробно. Quaest. in. Gen. I, § 77; II, § 32; III, § 17; IV, § 27, 92, 110.

[3]) По взгляду Cohn'a въ вопросѣ о хронологіи сочиненій Филона нѣтъ положенія болѣе несомнѣннаго, какъ то, что Quaestiones написаны позже аллегорическаго комментарія. Cohn, op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd. (1899), s. 431.

[4]) Въ Quaest. in Gen. I, § 55 (греческій текстъ у Harris'a, op. cit., p. 15), мы читаемъ: διττὰ γάρ, ὡς πολλάκις ἔφην, ἐστὶ τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια· τὸ μὲν „οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός“, τὸ δὲ „ὡς ἄνθρωπος παιδεύει τὸν υἱόν“. Въ историческомъ изложеніи Моисеева законодательства этотъ вопросъ не поднимается вовсе; но ср. de sacrif. Ab. et C. § 94 sqq., 101; quod deus sit immut. § 53 sqq; de somn. I, § 231—238.—Quaest. in Exod. II § 34: de divino testamento certius accuratiusque jam dictum est, ita ut vix oporteat nunc temporis replicare. Слова эти относятся къ утерянному сочиненію περὶ διαθηκῶν, см. ниже.—Quaest. in Exod. II, § 100: attende tamen, quod multiplicatis arae mensuris quinquies quinque ter generat numerum septuaginta quinque, de quo jampridem dictum est. Ср. de migr. Abrah. § 198 sqq.

стомъ оказываются Quaest. [1]) Наконецъ, о толкованіяхъ, данныхъ въ Quaest., Филонъ упоминаетъ иногда и въ изложеніи Моисеева законодательства [2]).

Резюмируя все сказанное ранѣе, мы приходимъ къ выводу, что наиболѣе раннимъ изъ экзегетическихъ трудовъ Филона является аллегорическій комментарій, далѣе слѣдуютъ Quaest. in Gen. et Exod. и, наконецъ, историко-экзегетическое изображеніе Моисеева законодательства.

A. Аллегорическій комментарій на книгу Бытія.

Надписаніе всего сочиненія—νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, аллегоріи священныхъ законовъ—сохранилъ Евсевій [3]). Однако, еще до Евсевія трудъ этотъ былъ разбитъ на множество мелкихъ произведеній; уже Оригенъ указываетъ особое заглавіе для толкованія Бытія 4_8—15 [4]),

---

[1]) Въ de migr. Abrah. § 102 Филонъ говоритъ, что одежда первосвященника является образомъ духовныхъ и чувственныхъ силъ, и непосредственно послѣ этого продолжаетъ: ἧς τὰ μὲν ἄλλα μακροτέρων ἢ κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν δεῖται λόγων καὶ ὑπερθετέον, τὰ δὲ πρὸς τοῖς πέρασιν ἐξετάσωμεν, κεφαλῆ τε καὶ βάσεσιν. Подробное объясненіе одеждъ первосвященника въ указываемомъ здѣсь смыслѣ мы и находимъ въ Quaest. in Exod. II, § 107—124, см. ниже, стр. 111. Въ quis rer. div. her. sit, § 214 при объясненіи Быт. 15_{10} Филонъ говоритъ, что ученіе о противоположностяхъ, которое Греки приписываютъ Гераклиту, есть, въ сущности, ученіе Моисея; и непосредственно послѣ этого (§ 215) замѣчаетъ: ταῦτα μὲν οὖν καὶ ἐν ἑτέροις ἀκριβώσομεν. Подробное изслѣдованіе этого предмета—по поводу того же мѣста Быт.—мы находимъ въ Quaest. in Gen. II, § 5.—Въ томъ же сочиненіи quis rer. div. her. sit при объясненіи Исх. 38_{15}—$_{17}$ (о священныхъ свѣтильникахъ) Филонъ обѣщаетъ коснуться этого предмета и въ другомъ мѣстѣ: πολὺν δ' ὄντα τὸν περὶ ἑκάστου λόγον ὑπερθετέον εἰσαῦθις. Это обѣщаніе онъ исполняетъ въ Quaest. in Exod. II, § 73 sqq. при объясненіи параллельнаго мѣста Исх. 25_{30}—$_{39}$, см. ниже, стр. 111.

[2]) Въ de spec. leg. I, § 267 sqq., объясняя законъ о рыжей телицѣ (Чис. 19 sqq), Филонъ замѣчаетъ: τίνα δὲ διὰ τούτων ὡς διὰ συμβόλων αἰνίττεται, δι' ἑτέρων ἠκριβώσαμεν ἀλληγοροῦντες. (§ 269). Указаніе это можетъ относиться только къ Quaest. in Numer., см. ниже.

[3]) Hist. eccl. II, 18, 1... ποικίλην καὶ πολύτροπον τῶν ἱερῶν λόγων πεποίηται τὴν ὑφήγησιν· τοῦτο μὲν εἰρμῷ καὶ ἀκολουθίᾳ τὴν τῶν εἰς Γένεσιν διεξελθὼν πραγματείαν ἐν οἷς (αἷς?) ἐπέγραψε νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαις... κτλ. То же у Оригена—Comment. in Ev. Matth. XVII. 17=ed. CW. I, proleg., p. LXXXXVI—и Фотія—Biblioth. Cod. 113=ed. CW. I, proleg., p. CIX.

[4]) ...καὶ Φίλων δὲ ἐν πολλαῖς τῶν εἰς τὸν Μωυσέως νόμον συντάξεων αὐτοῦ εὐδοκιμῶν καὶ παρὰ συνετοῖς ἀνδράσι φησὶν ἐν βιβλίῳ ᾧ οὕτως ἐπέγραψεν ἐπὶ (leg. περὶ) τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι. Comment. in ev. Matth. XV, 3=ed. CW. I, proleg., p. LXXXXVI.

Евсевій же въ надписаніе νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι включаетъ лишь leg. alleg. I. II. III, de cherubim, de sacrif. Ab. et Caini, quod deter. pot. insid. soleat и de posteritate Caini, а для остальныхъ книгъ указываетъ особыя заглавія. Въ цитатахъ sacra parallela первыя семь книгъ также имѣютъ надписаніе: νόμον ἱερῶν ἀλληγορίαι [1]).

Аллегорическій комментарій Филона въ существующихъ рукописяхъ и изданіяхъ представляетъ объясненіе избранныхъ мѣстъ книги Бытія, начиная съ Бытія 2₁ [2]) и оканчивая Бытіе 41₂₄. Предъ изслѣдователемъ естественно возникаетъ здѣсь вопросъ, каковъ же былъ первоначальный объемъ сочиненія, т. е. 1) гдѣ начинался и оканчивался этотъ комментарій, 2) представлялъ ли онъ сплошное и непрерывное толкованіе библейскаго текста, или избранныхъ только мѣстъ его. Отвѣтъ на второй вопросъ по частямъ дается ниже, а на разсмотрѣніи перваго слѣдуетъ остановиться здѣсь.—Авторъ спеціальнаго изслѣдованія о классификаціи сочиненій Филона—Massebieau—полагаетъ, что аллегорическій комментарій Филона обнималъ собою все Пятокнижіе [3]). Это утвержденіе вытекаетъ, съ одной стороны, изъ общаго взгляда Massebieau на предметъ аллегорическаго комментарія, а съ другой—основывается на нѣкоторыхъ замѣчаніяхъ самого Филона. По взгляду Massebieau въ аллегорическомъ комментаріи Филонъ имѣлъ въ виду дать непрерывную исторію (histoire continue) нравственнаго развитія человѣческой души отъ ея образованія до достиженія ею высшаго совершенства въ лицѣ Моисея. При такомъ взглядѣ на аллегорическій комментарій естественно заключить, что комментарій этотъ начинался съ первой главы кн. Быт. и оканчивался послѣдней главой Второз. (смерть Моисея), толкуя непрерывно, стихъ за стихомъ библейскій текстъ.—Однако, этотъ взглядъ, какъ подробно увидимъ ниже, безусловно неправиленъ; слѣдовательно, и выводы, дѣлаемые изъ него по отношенію къ первоначальному объему сочиненія, также неправильны.

Поэтому, намъ остается разсмотрѣть только тѣ частныя доказательства, которыя Massebieau извлекаетъ въ подтвержденіе своего

---

[1]) Встрѣчается нерѣдко и форма единственнаго числа—ἀλληγορία.

[2]) De opificio mundi къ аллегорическому комментарію не принадлежитъ, см. ниже.

[3]) Massebieau, op. cit., p. 10 sqq.

взгляда изъ сочиненій Филона. Потерю комментарія на Быт. 1 Massebieau подтверждаетъ указаніемъ на отрывочное начало leg. alleg. I [1]), которое само, будто бы, отсылаетъ насъ къ предшествующему сочиненію, гдѣ подробно говорилось объ образованіи идей ума и чувства [2]). Но относительно этого соображенія нужно сказать, что въ отрывочномъ началѣ leg. alleg. I нѣтъ ничего страннаго. Такъ же отрывочно начинается и Quaest. in Gen. I и однако, отсюда еще не не слѣдуетъ, что начало Quaest. in Gen. I утеряно. Комментарій по самой формѣ своей не требуетъ какихъ-либо спеціальныхъ введеній; онъ прямо входитъ in medias res [3]). Затѣмъ, если бы leg. alleg. I предшествовало особое сочиненіе, гдѣ подробно объяснялась первая глава кн. Быт., то естественно было бы ожидать указаній на это произведеніе въ дальнѣйшихъ частяхъ комментарія [4]). Между тѣмъ такихъ указаній Филонъ нигдѣ не дѣлаетъ, хотя поводы къ этому ему представлялись часто [5]). Естественно поэтому заключить, что leg. alleg. I и есть настоящее начало сочиненія, которое, такимъ образомъ, открывалось объясненіемъ Быт. 2_1.

Гдѣ оканчивался аллегорическій комментарій?—По взгляду Massebieau завершеніемъ аллегорическаго комментарія должно было служить изображеніе личности и учрежденій Моисея, т. е. объясненіе кн. Исх., Лев., Чис., Втор. Это положеніе Massebieau подтверждаетъ указаніемъ на цѣлый рядъ мѣстъ изъ соч. Филона, гдѣ авторъ тѣ, или иные вопросы, связанные съ текстомъ кн. Исх., Лев., Чис., Втор., обѣщаетъ подробно разсмотрѣть впослѣдствіе.—Всѣ такого рода ука-

---

[1]) § 1: „и совершишася небо и земля и все украшеніе ихъ“ (Быт. 2_1). Сказавъ ранѣе о происхожденіи ума и чувства, теперь онъ изображаетъ уже совершеніе того и другого. Не объ индивидуальномъ умѣ и не объ отдѣльномъ чувствѣ онъ говоритъ, что они окончены, но объ ихъ идеяхъ, объ идеѣ ума и идеѣ чувства. Умъ онъ символически называетъ небомъ, такъ какъ на небѣ находятся умныя (νοητοί) природы, а чувство—землею, потому что чувство по своему составу подобно тѣлу и имѣетъ скорѣе свойства земли. Украшеніемъ же ума является все безтѣлесное и умное: украшеніемъ чувства—все тѣлесное и вообще чувственное.

[2]) Massebieau, op. cit., p. 14—15.

[3]) Сравн. Палестинскіе мидраши.

[4]) Ср., напр., de sacr. Ab. et. C. § 51; de sobriet. § 52; quis rer. div. her. sit, § 50: de mut. nom. § 98 и мн. др.

[5]) Leg. alleg. I, § 21 sqq.; leg. alleg. II, § 11 sqq.; de plant. § 117 sqq.; de migr. Abrah. § 41 sqq.

занія Massebieau относитъ къ аллегорическому комментарію, исходя, очевидно, изъ того положенія, что въ аллегорическомъ комментаріи могутъ дѣлаться ссылки только на этотъ комментарій. Чтобы видѣть, насколько основательно подобное утвержденіе, нужно обратить вниманіе на экзегетическій методъ Филона въ аллегорическомъ комментаріи. Обыкновенно, для выясненія одного библейскаго текста Филонъ привлекаетъ здѣсь цѣлый рядъ другихъ, параллельныхъ текстовъ; причемъ, объясненіе этихъ послѣднихъ своимъ объемомъ превосходитъ нерѣдко объясненіе непосредственно интересующаго автора мѣста [1]). Поэтому, если Филонъ разсмотрѣніе тѣхъ или иныхъ вопросовъ изъ кн. Исх., Лев., Чис., Втор. отлагаетъ на будущее время, отсюда еще не слѣдуетъ, что эти вопросы будутъ раскрыты въ комментаріи на указанныя именно библейскія книги.— Подробный разборъ мѣстъ, приводимыхъ въ подтвержденіе своего взгляда Massebieau показываетъ правильность подобнаго утвержденія [2]).

а) Въ leg. alleg. II, § 94 Филонъ говоритъ о томъ, что Иссахаръ является пятымъ сыномъ Іакова, а если включить двухъ сыновей Зелфы—седьмымъ; Данъ—пятый сынъ отъ Валлы. Спеціальное объясненіе этого Филонъ обѣщаетъ дать ниже [3]). Massebieau видитъ здѣсь указаніе на комментарій къ Быт. 30 с. 18, гдѣ впервые говорится объ Иссахарѣ и Данѣ по поводу ихъ рожденія [4]). Но изъ сказаннаго ранѣе ясно, что, если въ Быт. 30 впервые говорится о Данѣ и Иссахарѣ, это еще не значитъ, что и Филонъ могъ говорить объ этихъ лицахъ только въ спеціальномъ комментаріи къ Быт. 30. Дѣйствительно, объ Иссахарѣ Филонъ подробно говоритъ въ de plant., § 132—136 (по поводу Лев. 19 25) и его разсужденія здѣсь вполнѣ подходятъ къ тому, что требуется смысломъ leg. alleg. II, § 94. Разсужденія о Данѣ въ соч. Филона мы, правда,

---

[1]) Подробнѣе см. ниже, стр. 114, и выше, стр. 97—98.

[2]) Почти всѣ приводимыя ниже мѣста—если даже согласиться съ толкованіемъ ихъ Massebieau—говорятъ только о *желаніи* Филона написать комментарій на все Пятокнижіе, но ничѣмъ Massebieau не подтверждаетъ—да и не можетъ подтвердить—положенія; что это желаніе было осуществлено.

[3]) τὴν δὲ αἰτίαν ἐν τοῖς κατ' ἰδίαν ἐξευρήσομεν.

[4]) Massebieau, op. cit., p. 30.

не находимъ, но вполнѣ возможно, что оно находилось въ одной изъ утерянныхъ частей комментарія [1]).

b) Въ de migr. Abrah. § 101 Massebieau видитъ указаніе на комментарій къ кн. Исходъ [2]). Филонъ обѣщаетъ здѣсь сказать впослѣдствіе о томъ, что одежда первосвященника украшена духовными и чувственными силами. О значеніи одеждъ первосвященника Филонъ говоритъ дважды: 1) въ de vita Mosis II [III], § 109—135, 2) Quaest. in Exod. II, § 107—124. Ни первое, ни второе мѣсто, говоритъ Massebieau, не отвѣчаютъ требованіямъ de migr. Abrh., § 101, такъ какъ въ послѣднемъ сочиненіи имѣется въ виду психологическое объясненіе одеждъ первосвященника, а въ двухъ первыхъ дается объясненіе космологическое. Но не трудно видѣть, что утвержденіе Massebieau противорѣчитъ прямому смыслу словъ Филона. Вѣдь одежда первосвященника украшена духовными и чувственными силами; слѣдовательно, и объясненіе значенія этой одежды должно быть не только психологическимъ, но и космологическимъ; такое объясненіе, предлагаютъ Quaest. и in Exod. II, § 107—124.—На комментарій къ кн. Исх. указываетъ, по мнѣнію Massebieau, и quis rer. div. her. sit, § 221, гдѣ Филонъ говоритъ, что подробную рѣчь о значеніи свѣтильниковъ онъ отлагаетъ до другого раза. Такое именно подробное разсужденіе о свѣтильникахъ мы и находимъ въ Quaest. in Exod. II, § 73—81 [3]). Содержаніе этого отдѣла вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что говорится въ quis rer. div. her. sit, § 221 sqq.

c) Въ de sacr. Ab. et C. § 136 Филонъ (по поводу Лев. 3з sqq.) ставитъ вопросъ, почему въ жертву Богу предписывается приносить печень, тукъ и почки, и нигдѣ не говорится о мозгѣ и сердцѣ. Отвѣтъ на послѣдній вопросъ Филонъ даетъ въ de sacr. Ab. et C. § 137—139, а первый обѣщаетъ подробно разсмотрѣть ниже. Такой подробный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы и находимъ въ

---

[1]) Коментарію на Быт. 30 нѣтъ мѣста въ ряду сочиненій Филона, такъ какъ de somn. I объясняетъ Быт. 28_{12} sqq. и 31_{10} sqq. Возможно, впрочемъ, и то, что въ leg. alleg. II, § 94 Филонъ ссылается на Quaestiones. Ср. Quaest. in Gen. IV, § 123.

[2]) Massebieau, op. cit., p. 32_3.

[3]) Кратко объ этомъ же предметѣ Филонъ говоритъ въ de congr. erud. gr. § 8 и de vita M. II [III], § 102—103.

de spec. leg. I, § 216 – 219.—Massebieau считаетъ это сближеніе неправильнымъ; въ de sacr. Ab. et C. онъ видитъ указаніе на комментарій къ кн. Левитъ, такъ какъ въ de sacr. Ab. et C. Филонъ предлагаетъ психологическое и нравственное объясненіе указаннаго мѣста, а въ de spec. leg.—физіологическое, въ духѣ Платона [1]). На это нужно сказать, что какъ въ аллегорическомъ комментаріи не всѣ аллегоріи психологическаго и нравственнаго характера, такъ и въ de spec. leg.—физіологическаго. Притомъ же, объясненіе второго изъ поставленныхъ вопросовъ въ de sacr. Ab. et C. и de spec. leg. одинаково [2]); естественно заключить, что и объясненіе перваго нужно видѣть именно въ послѣднемъ сочиненіи.—Въ de fuga § 180—181 Филонъ о безбожіи Египтянъ обѣщаетъ сказать впослѣдствіе, когда представится для этого удобный случай. Massebieau совершенно справедливо утверждаетъ [3]), что это указаніе нельзя относить къ de vita M. I, § 113 sqq., какъ полагалъ Grossmann [4]); но самъ Massebieau упустилъ изъ виду, что рѣчь о безбожіи Египтянъ, требуемая de fuga § 180—181, находится въ de vita M. II [III], § 192 sqq.

d) Въ de gigant. Филонъ—по поводу Быт. 6з („будутъ же дніе ихъ лѣтъ сто двадесять")—замѣчаетъ, что и Моисей умеръ 120 л. (Вт. 34₇). Затѣмъ, указавъ кратко, что число 120 въ томъ и другомъ случаѣ имѣетъ различный смыслъ, онъ продолжаетъ (§ 57): τὸν δὲ ἀκριβῆ λόγον τῶν εἴκοσι καὶ ἑκατὸν ἐτῶν ὑπερθησόμεθα εἰς τὴν τοῦ προφητικοῦ βίου παντὸς ἐξέτασιν, ὅταν αὐτὸν ἱκανοὶ γενώμεθα μυεῖσθαι... Прямой смыслъ приведенныхъ словъ отсылаетъ насъ, конечно, къ de vita Mosis. Но Massebieau отказывается видѣть здѣсь указаніе на это послѣднее сочиненіе на томъ основаніи, что оно по характеру своему отлично отъ аллегорическаго комментарія, имѣя въ виду совершенно иной кругъ читателей, для которыхъ аллегоріи автора были бы непригодны [5]). Но первое утвержденіе Massebieau (различный характеръ сочиненій) не имѣетъ отношенія къ рѣшенію поставленнаго во-

---

[1]) Massebieau, op. cit., p. 32₂. Но ср. Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 82.
[2]) Ср. de sacr Ab. et C. § 137—139: de spec. leg. I. § 213—215.
[3]) Massebieau, op. cit., p. 32₃. Но ср. Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 80—81.
[4]) Op. cit. II, p. 13.
[5]) Massebieau, op. cit., p. 32₃; Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 80,

проса, а второе неправильно—такъ какъ и въ de vita Mosis есть аллегоріи [1]).

Такимъ образомъ, всѣ тѣ данныя, при помощи которыхъ Massebieau старается доказать, будто аллегорическій комментарій простирался, или долженъ былъ простираться на все Пятокнижіе,—неосновательны. Комментарій этотъ обнималъ только книгу Бытія, начиная съ 2₁ и кончая 41₂₄ [2]). При этомъ, первыя семь книгъ (до de post. Caini включительно) толкуютъ библейскій текстъ непрерывно, стихъ за стихомъ, остальныя же предлагаютъ объясненіе лишь избранныхъ отдѣловъ кн. Бытія [3]).

Содержаніе сочиненія, равно какъ и отдѣльныя выраженія въ немъ ясно говорятъ за то, что предполагаемыми читателями его были Іудеи [4]), притомъ не масса Іудеевъ вообще, а только лица наиболѣе развитыя и образованныя, способныя понять и оцѣнить аллегорическія толкованія автора [5]). Поэтому Филону не было здѣсь нужды приспособляться къ читателямъ, популяризировать свои идеи. Онъ имѣетъ дѣло съ равными себѣ. Это обстоятельство было очень удобно для того, чтобы авторъ могъ раскрыть свои мысли во всей полнотѣ и въ той формѣ, какая ему представлялась наиболѣе пригодной. Этимъ и объясняется особенная важность сочиненія. Всякій, кто желаетъ познакомиться съ общимъ міровоззрѣніемъ Филона, долженъ обратиться именно сюда. Здѣсь онъ найдетъ и раскрытіе и обоснованіе взглядовъ автора. Понятіе Филона о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ; его сужденія о добродѣтели, о злѣ, о разныхъ видахъ нравственной дѣятельности корни свои имѣютъ здѣсь, всѣ же остальныя сочиненія представляютъ собою только болѣе частное раскрытіе этихъ взглядовъ и приложеніе ихъ къ отдѣльнымъ явленіямъ жизни и Іудейской исторіи.

Не меньшую важность представляетъ разсматриваемое сочиненіе и со стороны своей формы. Литературные пріемы Филона, какъ экзе-

---

[1]) См. ниже, гл. IV.

[2]) Сюда, слѣдовательно, принадлежатъ всѣ сочиненія, помѣщенныя въ первыхъ трехъ томахъ ed. CW., за исключеніемъ de opificio mundi.

[3]) Подробнѣе см. ниже, стр. 149—151.

[4]) Quod det. pot. insid. sol. § 86: μηκέτ' οὖν ἀπορῶμεν... οἱ Μωυσέως γνώριμοι; quis rer. div. her. sit. § 81: τοῖς δὲ Μωυσέως γνωρίμοις ἡμῖν...

[5]) Своихъ читателей Филонъ называетъ μύσται, ἱεροφάνται θείων ὀργείων и т. д. leg. alleg. III, § 219; de cherub. § 42, 48; de sacrif. Ab. et Caini, § 60—62; de fuga, § 85, 179 и др.

гета, въ этомъ трудѣ выступаютъ особенно рѣзко. Не отвергая въ принципѣ буквальнаго смысла, а иногда даже и пользуясь имъ [1]), Филонъ отдаетъ здѣсь рѣшительное предпочтеніе аллегоріямъ. Слѣдованіе буквальному смыслу онъ, обыкновенно, признаетъ наивнымъ [2]), нелѣпымъ [3]) и даже нечестивымъ [4]); всюду онъ старается доказать необходимость аллегорій [5]), которыя однѣ только и могутъ устранить антропоморфизмы библейскаго текста [6]). Поэтому Филонъ настойчиво предупреждаетъ своихъ читателей, что законодательство Моисея предлагаетъ не историческія генеалогіи [7]), не внѣшніе предметы и явленія описываетъ [8]), но „заботится объ исправленіи нравовъ", изображая различныя состоянія души человѣка, ея свойства и качества [9]).—Подобный способъ толкованія даетъ автору возможность обнаружить свое остроуміе, богатство фантазіи и оригинальность въ объясненіи отдѣльныхъ мѣстъ Писанія; но онъ же является причиною и многихъ недостатковъ его труда; одинъ и тотъ же предметъ Филонъ объясняетъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ, притомъ объясняетъ различнымъ образомъ; нерѣдко, начавъ объяснять одно мѣсто Писанія, онъ переходитъ къ другимъ, родственнымъ по содержанію, мѣстамъ, распространяется вообще о томъ, что имѣетъ связь съ даннымъ предметомъ, и нерѣдко обо всемъ этомъ говоритъ настолько подробно, что теряетъ даже первоначальную мысль [10]). Эти особенности труда Филона отчасти объясняются тѣмъ, что изъясненіе текста не составляетъ прямой и главной задачи автора. Это объясненіе—скорѣе лишь средство для достиженія его конечной цѣли—послѣдовательнымъ изъясненіемъ текста обосновать свое міровоззрѣніе. Поэтому-то, аллегорическій комментарій Филона отличается иногда гораздо меньшей отрывочностью, чѣмъ какая вообще присуща трудамъ этого рода.

---

[1]) Leg. alleg. II, § 14—15; de agricult. § 148—155; de ebriet. § 130—131; de sobriet. § 65 sqq.; de migr. Abrah. § 69. 89—94; de somn. I, § 120—126.

[2]) Leg. alleg. I, § 2; de plant. § 32.

[3]) De post. Cain. § 50.

[4]) Leg. alleg. I, § 43.

[5]) Quod det. pot. insid. soleat. § 113—116; de post. Cain. § 49—51.

[6]) Leg. alleg. III, § 4; de post. C. § 2, 7.

[7]) De congr. § 44; de somn. I, § 172.

[8]) Leg. alleg. I, § 85; de somn. I, § 39, 52, 209; ibid. II, § 255, 302.

[9]) De mut. nom. § 70; de somn. II, § 98, 138; ср. Quaest. in Gen. II, § 58; III, § 48, 52; IV, § 88, 94, 99, 103, 137, 141, 144, 167,172.

[10]) См., напр., leg. alleg. I, § 77—82; III, § 191—200 и мн. др.

Впрочемъ, едва ли можно согласиться съ тѣмъ, что въ аллегорическомъ комментаріи Филонъ раскрываетъ одну опредѣленную идею и по извѣстному, заранѣе намѣченному, плану. Massebieau, напр., полагаетъ [1]), что въ аллегорическомъ комментаріи Филонъ имѣетъ въ виду дать связную и непрерывную исторію человѣческой души, изобразить постепенное развитіе человѣка, стремящагося къ высшей мудрости. Но этотъ взглядъ не находитъ для себя никакихъ подтвержденій въ самомъ текстѣ сочиненій Филона. Нигдѣ Филонъ не указываетъ того плана своего труда, который приписываетъ ему Massebieau [2]). Это обстоятельство заслуживаетъ тѣмъ бо́льшаго вниманія, что въ другихъ случаяхъ, напр., въ историко-экзегетическомъ изображеніи Моисеева законодательства, Филонъ даетъ спеціальныя указанія относительно плана всего сочиненія и отдѣльныхъ его частей [3]). Правда, Massebieau указываетъ на то, что аллегорическій комментарій въ цѣломъ видѣ до насъ не дошелъ, и что отсутствующія теперь указанія относительно плана сочиненія находились именно въ утерянныхъ его частяхъ [4]); но какова цѣнность подобнаго соображенія—очевидно для всякаго. 2) При томъ взглядѣ на содержаніе и планъ аллегорическаго комментарія, который развиваетъ Massebieau, въ немъ нужно допустить массу пропусковъ. Что послѣдніе здѣсь несомнѣнно есть, т. е. что аллегорическій комментарій дошелъ до насъ въ неполномъ видѣ—несомнѣнно [5]); но несомнѣнно также и то, что пропуски эти далеко не такъ многочисленны, какъ это предполагаетъ Massebieau [6]). Наконецъ, той послѣдовательности въ развитіи одной опредѣленной идеи, которую видитъ въ аллегорическомъ комментаріи Massebieau, здѣсь вовсе нѣтъ. Авторъ допускаетъ иногда ничѣмъ не оправдываемые—съ точки зрѣнія Massebieau—скачки: нѣкоторыя важныя звенья въ психологіи нравственнаго развитія души онъ вовсе опускаетъ и т. д.—Вообще, во взглядѣ Massebieau несомнѣннымъ представляется лишь то

---

[1]) Massebieau, op. cit., p. 10 sqq.

[2]) Въ de post. C. § 173—174 и другихъ мѣстахъ (Massebieau, op. cit., p. 20) Филонъ вовсе не говоритъ о планѣ своего сочиненія; онъ отмѣчаетъ лишь различныя стадіи нравственнаго развитія души, образомъ которыхъ являются ветхозавѣтные патріархи.

[3]) De praem. et. paen. § 1—2, ср. de opif. m. § 1 sqq.; de Abrah. § 1 sqq.

[4]) Massebieau, op. cit., p. 12.

[5]) См. ниже.

[6]) См. ниже.

общее положеніе, что въ аллегорическомъ комментаріи Филонъ почти все свое вниманіе удѣляетъ вопросамъ психологическимъ и моральнымъ, отдѣльныхъ личностей Ветхаго Завѣта разсматривая какъ τρόποι τῆς ψυχῆς—образы духовной жизни [1]).

Нѣкоторые изслѣдователи [2]) высказываютъ мнѣніе, будто аллегорическій комментарій представляетъ собою рядъ гомилій, произнесенныхъ въ одной изъ Александрійскихъ синагогъ. Основаніе для такого взгляда видятъ въ многочисленныхъ, будто бы, обращеніяхъ автора къ слушателямъ, обращеніяхъ, показывающихъ, что сочиненіе представляетъ собою проповѣдь [3]). Но 1) подобныя обращенія вполнѣ возможны и въ сочиненіяхъ, непредназначенныхъ для произнесенія; они употребляются для приданія рѣчи большей живости; 2) въ тѣхъ самыхъ сочиненіяхъ, гдѣ встрѣчаются подобныя обращенія (λέγε νόμον, ὁρᾷς и др.), тамъ же мы находимъ и выраженія, несомнѣнно говорящія о томъ, что авторъ имѣетъ въ виду не слушателей, а читателей (въ этой книгѣ, въ предшествующей книгѣ и проч.). Но вѣдь нельзя же допустить, чтобы такой высоко образованный и даровитый писатель, какъ Филонъ, при произнесеніи сочиненія повторялъ буквально то, что имѣло смыслъ только въ книгѣ [4]).

Кромѣ того, хотя содержаніе аллегорическаго комментарія и привязано къ тексту Писанія, но эта связь — внѣшняго характера. Библейскій текстъ служитъ для автора лишь поводомъ къ раскрытію чисто философскихъ положеній. А послѣднія едва-ли умѣстно было обсуждать въ синагогѣ и предлагать вниманію посѣтителей ея. Въ виду этого мы можемъ допустить лишь то, что, если по своей *первоначальной* формѣ и назначенію аллегорическій комментарій и представлялъ рядъ гомилій, то впослѣдствіе онъ былъ подвергнутъ существенной переработкѣ, сообщившей ему характеръ уже не проповѣди, а этико-философскаго трактата.

Въ составъ аллегорическаго комментарія входятъ слѣдующія сочиненія:

---

[1]) Cp. Schürer III[4], s. 649.

[2]) Впервые—Ewald, Geschichte, VI[2], s. 271—272; затѣмъ—Frankel, Ueber die alexandrinische Schriftforschung, s. 33. Подробнѣе—*J. Freudenthal. Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch) eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. Breslau 1869, s. 7—9; 137—141.

[3]) Leg. alleg. III, § 75, 219; de cherub. § 42, 48, 91; de sacrif. Ab. et Caini, § 20, 58; quod Deus sit immut. § 149; de agric. § 167; de fuga, § 85; de somn. I, § 190—191.

[4]) Graetz, Geschichte III[3], s. 679[1].

Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον, τὸ τρίτον—первая, вторая, третья послѣ шестоднева (книги) священныхъ законовъ аллегоріи. Legum allegoriarum I. II. III.

Приведенное надписаніе и дѣленіе сочиненія не находитъ для себя подтвержденія ни въ Армянскомъ переводѣ, ни въ лучшихъ рукописяхъ [1]); оно удерживается лишь по практическимъ соображеніямъ, какъ традиціонное, всюду принятое. Въ рукописяхъ же (и Армян. перев.) leg. alleg. I. II соединяются вмѣстѣ и разсматриваются какъ одна книга; вслѣдствіе этого leg. alleg. III во всѣхъ рукописяхъ надписывается νόμων ἱερῶν ἀλληγορία δευτέρα [2]). Свидѣтельство рукописей находитъ для себя подтвержденіе и въ самомъ объемѣ leg. alleg. I. II—слишкомъ незначительномъ для того, чтобы каждый изъ этихъ отдѣловъ считать особой книгой [3]). Такимъ образомъ, мы владѣемъ собственно двумя книгами leg. alleg. Первая даетъ объясненіе Быт. 2_1—3_{1a}; вторая—Быт. 3_{8b}—$_{19}$.—Быт. 3_{1b}—$_{8a}$ остается безъ объясненія; кромѣ того, слѣдующее за leg. alleg. III сочиненіе—de cherubim—начинается съ объясненія Быт. 3_{24}; слѣдовательно, пропущено и объясненіе Быт. 3_{20}—$_{23}$. А такъ какъ Филонъ толкуетъ здѣсь текстъ Писанія стихъ за стихомъ, то естественно предположить, что имъ дано было и объясненіе Быт. 3_{1b}—$_{8a}$; 3_{20}—$_{23}$, которое до насъ не дошло и которое, слѣдовательно, составляло вторую и четвертую книги leg. alleg. Это предположеніе въ отношеніи leg. alleg. II (т. е. объясненію Быт. 3_{1b}—$_{8a}$) находитъ для себя подтвержденіе въ sacra parallela [4]), а въ отношеніи къ leg. alleg. IV (т. е. объясненію Быт. 3_{20}—$_{23}$)—и въ сочиненіяхъ самого Филона [5]). Отрывки

[1]) Ed. CW. I, proleg., p. LXXXVI—LXXXVII.

[2]) Ed. CW. I, proleg., p. LXXXVI—LXXXVII; p. 113.

[3]) Въ ed. T. leg. alleg. I=32 стр.; leg. alleg. II=31 стр., между тѣмъ какъ leg. alleg. III=78 стр.!

[4]) Leg. alleg. III (=Быт. 3_{8b}-$_{19}$) I. Дамаскинъ цитируетъ ἐκ τοῦ γ΄ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας—ed. CW. I, p. 114, 115, 123, 128, 129, 130, 136, 148, 153, 162,—между тѣмъ, при соединеніи leg. alleg. I. II въ одну книгу такая цитація является непонятной; объяснить ее можно только существованіемъ leg. alleg. II, (=Быт. 3_{1b}—$_{8a}$), въ настоящее время утерянной.

[5]) Въ de sacrif. Abel. et C. § 51 Филонъ пишетъ: τί δέ ἐστι τὸ γῆν ἐργάζεσθαι, διὰ τῶν προτέρων βιβλίων ἐδηλώσαμεν. Выраженіе διὰ τῶν προτέρων βιβλίων можетъ указывать только на предшествующія книги этого же самаго труда, т. е. аллегорическаго комментарія; въ сохранившихся его частяхъ объясненія приведенныхъ словъ мы не находимъ, а такъ какъ выраженіе γῆν ἐργάζεσθαι впервые встрѣчается въ Быт. 3_{23}, т. е. въ томъ именно мѣстѣ, объясненіе котораго—согласно сказанному ранѣе—должно было находиться въ leg. alleg. IV,

изъ этой послѣдней книги сохранились въ sacra parallela [1]), а вторая книга утеряна вся.

Такимъ образомъ, наши книги leg. alleg. I. II. III являются собственно первой (=leg. alleg. I. II) и третьей книгами legum allegoriarum; первоначальный же планъ сочиненія былъ таковъ: книга первая содержала объясненіе Быт. 2_1—3_{1a}; вторая—Быт. 3_{1b}—$_{8a}$; третья—Быт. 3_{8b}—$_{19}$; четвертая—Быт. 3_{20}—$_{23}$.

Legum allegoriarum I; Быт. 2_1—$_{17}$; ed. CW I, p. 61—89 [2]).

Аллегорическій комментарій на книгу Бытія начинается, какъ сказано выше, съ объясненія Быт. 2_1: „и совершишася небо и земля и все украшеніе ихъ“. Подъ небомъ, говоритъ Филонъ, нужно разумѣть умъ (νοῦς), такъ какъ на небѣ живутъ духовныя (νοηταί) существа, а подъ землею—чувство, которое по своему составу подобно тѣлу и землѣ. Небо и земля совершены не въ 6 дней (Быт. 2_2), и вообще не во времени, ибо время измѣряется движеніемъ солнца, а потому явилось уже послѣ творенія міра; пѣтъ, число 6 указываетъ на твореніе Богомъ существъ смертныхъ; поэтому и выраженіе „почи“ означаетъ не полный покой и прекращеніе творческой дѣятельности Божіей, а окончаніе творенія именно смертныхъ существъ. Отъ творенія ихъ Богъ „почи“ въ день 7-й, ибо число 7 относится уже къ бытію вѣчному и божественному. Такимъ образомъ, конецъ одного вида существъ связывается съ началомъ другого.—Впрочемъ, замѣчаетъ далѣе Филонъ, значеніе эвдомады не ограничивается міромъ духовнымъ. Число 7 имѣетъ мѣсто во всѣхъ вообще явленіяхъ міровой жизни [3]). Если же Богъ „благослови день седьмый и освяти его“, то потому, что духовная природа—свята; а что свято, то и благословенно (§ 1—18).

то естественно заключить, что на это послѣднее сочиненіе и дѣлаетъ ссылку Филонъ. Такъ Schürer III^4, 651_{46}, Cohn, op. cit, s. 430, Dähne, op. cit., s. 1015; иначе Grossmann, op. cit. I, p. 22; II, p. 10, 14—15.

[1]) Съ надписаніемъ: ἐκ τοῦ δ' τῆς [τῶν] νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας. Harris, op. cit., p. 6—8; ср. Schürer III^4, s. 561_{47}.

[2]) Настоящее сочиненіе, равно какъ и дальнѣйшія, изложены въ значительно сокращенномъ видѣ вслѣдствіе трудности передать связно содержаніе комментарія, который весь состоитъ изъ мелочей. Нѣкоторыя замѣчанія къ тексту соч. см. у Cohn'a, Kritisch-exegetische Beiträge zu Philo. Hermes. Bd. XXXII (1897), s. 112—115.

[3]) Подробнѣе о значеніи числа 7 въ de opif. mundi § 84—128. См. ниже.

Создавъ, такимъ образомъ, идеи ума и чувства (небо и землю), Божественный Логосъ [1]) творитъ далѣе идеи духовнаго и чувственнаго. „Злакъ сельный“ означаетъ духовное, какъ произведеніе ума, а „трава сельная“—чувственное, которое является пищей для неразумной части души [2]). Соотвѣтственно этому дальнѣйшія слова Бытописателя „не бо одожди Господь Богъ на землю“ указываютъ на то, что и умъ, и чувство въ это время еще лишены были соотвѣтствующихъ воспріятій, ибо не было отдѣльныхъ видовъ чувственнаго, существованіе которыхъ и даетъ пищу для работы ума („человѣкъ не бяше дѣлати ю“); воспринимаемое чувствами передается уму (Быт. 2₆ „источникъ изъ земли“), а послѣдній, въ свою очередь, побуждаетъ и руководитъ (Быт. 2₆: „напаяше“) дѣятельностью чувствъ (§ 19—30) [3]).

Чувственное, какъ видъ, появляется на землѣ вмѣстѣ съ твореніемъ человѣка [4]). Человѣкъ—это умъ земной и тлѣнный; но Богъ, щедрый даже въ отношеніи къ тварямъ несовершеннымъ, удостоилъ его дыханія Своего (не образа!), т. е. вложилъ въ него влеченіе и способность къ истинной жизни [5]), правда, влеченіе слабое (πνοή=αὔρα) (§ 31—42).— Для обитанія человѣка Богъ насадилъ рай, т. е. добродѣтель [6]); мѣсто рая—Эдемъ (наслажденіе), ибо добродѣтели свойственна радость; рай помѣщается на востокѣ—странѣ свѣта, ибо добродѣтель, подобно солнцу, освѣщаетъ тьму души и разгоняетъ мракъ ея [7]). Въ этотъ-то рай Богъ и вводитъ человѣка, т. е. земной умъ утверждаетъ въ добродѣтеляхъ (§ 43—47). Но, говоритъ далѣе Филонъ, у кого-либо можетъ возникнуть недоумѣніе, почему человѣку, который во всемъ долженъ подражать Богу, запрещается дѣлать насажденія (Втор. 16₂₁). Запрещеніе относится 1) къ рощамъ, гдѣ растутъ не только плодовыя деревья, т. е. наряду съ добродѣтелями существуютъ и пороки;

---

[1]) Такъ понимаетъ Филонъ выраженіе Быт. 2₄: „книга бытія“ и „день“. Иное толкованіе ихъ онъ предлагаетъ въ Quaest. in Genes. I, § 1.

[2]) Нѣкоторыя дополненія къ предлагаемому здѣсь толкованію Быт. 2₅ см. въ Quaest. in Genes. I, § 2.

[3]) Символомъ чувствъ является „лице земли“ (Быт. 2₆). Буквальное пониманіе этого выраженія въ Quaest. in Gen. I, § 3.

[4]) Филонъ строго различаетъ повѣствованіе Быт. 1₂₆ сл. и Быт. 2₇ сл.; въ первомъ мѣстѣ разумѣется человѣкъ небесный, во второмъ—земной. Ср. Quaest. in Gen. I, § 4.: de opif. mundi, § 69 sqq.

[5]) Ср. Quaest. in Gen. I, § 5.

[6]) Ср. Quaest. in Gen. I, § 5.

[7]) Въ Quaest. in Gen. къ этимъ толкованіямъ мѣстонахожденія рая Филонъ присоединяетъ и нѣкоторыя другія.

2) имѣетъ цѣлью предохранить человѣка отъ ложнаго самомнѣнія („не сотвориши себѣ“) (§ 48—52). Сказавъ далѣе кратко (§ 53—55) о томъ, что человѣкъ, вводимый въ рай въ Быт. 2₈, отличенъ отъ человѣка Быт. 2₁₅ [1]), Филонъ возвращается снова къ прерванной рѣчи о раѣ. Насажденіями рая (Быт. 2₉) являются отдѣльныя, частныя добродѣтели, имѣющія и теоретическое („красное въ видѣніе“) и практическое („доброе въ снѣдь“) значеніе [2]). Древо жизни есть благость—родовая добродѣтель, почему и помѣщается это древо посреди рая [3]). Наоборотъ, ничего опредѣленнаго не сказано о мѣстонахожденіи древа познанія добра и зла; оно и въ раю, и внѣ рая; такъ и наша душа сущностью своей пребываетъ въ раю, а порочными дѣйствіями—внѣ его [4]). (§ 56—62).

Рѣка, исходящая изъ рая—родовая добродѣтель, благость, исходящая отъ Божественнаго Логоса. 4 развѣтвленія райской рѣки—4 частныя добродѣтели [5]). Такъ, Фисонъ означаетъ мудрость, которая оберегаетъ душу отъ несправедливостей (Φεισών отъ φείδεσθαι) и потому является славнѣйшей изъ добродѣтелей (Быт. 2₁₁: „злато“). Геонъ (грудь)—символъ мужества, которое борется съ трусостью (окружаетъ землю Эѳіопскую). Тигръ—символъ воздержанія, обуздывающаго влеченія (тигръ). Такимъ образомъ, порядокъ добродѣтелей соотвѣтствуетъ какъ порядку трехъ душевныхъ силъ человѣка (умъ, чувство, влеченіе), такъ и тѣмъ частямъ тѣла, въ которыхъ послѣднія локализируются (голова, грудь, чрево). Четвертая добродѣтель (Ефратъ)—справедливость имѣетъ мѣсто, когда всѣ душевныя силы человѣка находятся въ гармоніи между собою (§ 63—73).

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о значеніи райскихъ рѣкъ, Филонъ подробнѣе останавливается на нѣкоторыхъ частностяхъ библейскаго повѣствованія. Мудрость обнаруживается не въ умѣньи излагать свои мысли, но въ добрыхъ дѣлахъ; поэтому она и подчиняетъ себѣ неразуміе, страдающее (Ἐυλάτ=рождающая въ мукахъ) отъ неудовле-

---

[1]) Ср. Quaest. in. Gen. I, § 8.

[2]) Иначе Quaest. in Gen. I, § 9.

[3]) Въ Quaest. in Gen. I, § 10 Филонъ перечисляетъ различныя пониманія древа жизни, не упоминая, впрочемъ, о толкованіи leg. alleg. I, § 59.

[4]) Въ Quaest. in Gen. I, § 11 иное толкованіе древа познанія добра и зла, хотя также аллегорическое.

[5]) Въ Quaest. in Gen. I, § 12 подробно изложено буквальное пониманіе райскихъ рѣкъ; аллегорическое очень кратко.

творенности своихъ влеченій. Впрочемъ, не всякая мудрость прекрасна (золото только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ — ἐκεῖ οὗ ἐστι — земли Евилатъ); этого названія заслуживаетъ только мудрость Божія. Два камня земли Евилатской—два вида мудрости: мудрый (φρόνιμος) и упражняющійся въ мудрости (ὁ φρονῶν), символами которыхъ являются Іуда и Иссахаръ (Быт. 30₁₈).—Указавъ далѣе, какія именно черты въ характерѣ Іуды и Иссахара оправдываютъ такое пониманіе ихъ, Филонъ снова возвращается къ прежней рѣчи о райскихъ рѣкахъ (§ 74—84). Фисонъ окружаетъ землю Эвилатскую, а Геонъ—Эѳіопскую, и это вполнѣ справедливо, такъ какъ неразуміе и трусость легко уловляются и какъ бы окружаются соотвѣтствующими добродѣтелями: мужествомъ и разсудительностью. Напротивъ, побѣдить (окружить) влеченія и удовольствія—трудно; съ ними можно только бороться. Поэтому о Тигрѣ и сказано, что онъ протекаетъ предъ Ассиріей (но не окружаетъ ея); о Евфратѣ же ничего не говорится, ибо справедливость безстрастна и каждому воздаетъ должное [1]) (§ 85—87).—Въ этихъ-то добродѣтеляхъ Богъ и утверждаетъ чистый и чуждый тлѣнія умъ (Быт. 2₁₅), чтобы онъ воздѣлывалъ и хранилъ ихъ [2]) (§ 88—89). Однако, въ слѣдующемъ 16 ст. Филонъ разумѣетъ уже не этотъ чистый умъ, а умъ земной. Какъ умъ человѣка, познавая окружающее, не можетъ познать собственной природы, такъ и Адамъ, давая имена другимъ существамъ, самъ получаетъ имя отъ Бога.—Обращеніе Божіе къ Адаму носитъ характеръ запрещенія, необходимаго для порочнаго и наученія, потребнаго для неразумнаго; поэтому и высказывается оно не только отъ имени Бога благодѣтельствующаго, но и Господа владычествующаго (§ 90—96). Господь Богъ убѣждаетъ Адама ѣсть отъ всякаго древа въ раю, т. е. упражняться въ различныхъ добродѣтеляхъ, притомъ (убѣждаетъ) не просто ѣсть (φαγεῖν), но βρῶσι φαγεῖν, т. е. сознательно и не торопясь разжевывать пищу,—добродѣтель—чтобы стать болѣе совершеннымъ (§ 97—99). Послѣднее особенно необходимо въ виду 1) обилія порока и удобопреклонности къ нему человѣка („снѣсте“), 2) скудости добродѣтели и трудности ея достиженія („снѣси“) (§ 100—104) [3]).—Наказаніемъ

---

[1]) Въ Quaest. in Gen. I, § 13 преобладаетъ буквальное пониманіе этого мѣста.

[2]) Quaest. in Gen. I, § 14 содержитъ одно буквальное пониманіе Быт. 2₁₅.

[3]) Такое же. въ общемъ, объясненіе различія чиселъ Быт. 2₁₆.₁₇ и въ Quaest. in Gen. I, § 15.

для порочнаго является смерть; конечно, смерть не тѣлесная, такъ какъ она—явленіе естественное, а духовная („смертію умрете“)—„погребеніе души страстями и всякими пороками“ [1]). Поэтому, заканчиваетъ Филонъ сочиненіе, „теперь, когда мы живемъ, наша душа мертва и погребена въ тѣлѣ, какъ нѣкоемъ гробѣ, а когда мы умремъ, душа заживетъ собственною жизнію и освободится отъ дурного и мертваго соединенія съ тѣломъ“ (§ 105—108).

Legum allegoriarum II; Быт. 2_{18}—3_{1a}; ed. CW. I, p. 90—112 [2]).

Вторая книга leg. alleg. изображаетъ твореніе жены.—Единымъ свойственно быть лишь Богу, ибо Его природа проста и несмѣшана; для человѣка же одиночество не только тягостно, но и невозможно (§ 1—4) [3]); поэтому, для созданнаго изъ земли Богъ и творитъ помощниковъ—чувства и страсти души [4]). Помощниками они называются потому, что чувства даютъ уму возможность постигать окружающее, а страсти способствуютъ сохраненію нашего рода (§ 5—8). Помощники эти, какъ сказано, двоякаго рода: во-первыхъ—страсти, ибо сказавъ: „сотворимъ помощника“, прибавляетъ: „и созда... Богъ еще... звѣри и птицы“, а они—символъ страстей. Конечно, это не помощники въ собственномъ смыслѣ слова, но измѣнники и предатели, враги ума. Поэтому, желая знать, какъ человѣкъ отнесется къ этимъ помощникамъ, какіе изъ нихъ признаетъ полезными и какіе вредными, Богъ предлагаетъ человѣку дать имъ имена (§ 9—18) [5]).—Вслѣдъ за страстями Богъ творитъ и чувства (Быт. 2_{21} sqq.). Буквальный смыслъ библейскаго разсказа о твореніи жены сказоченъ и вызываетъ цѣлый рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ: поэтому, понимать его должно

---

[1]) Это же толкованіе и въ Quaest. in Gen. I, § 16.

[2]) Нѣкоторыя замѣчанія къ тексту настоящаго сочиненія предлагаетъ Cohn, op. c t., Hermes, XXXII (1897), s. 115—116.

[3]) Quaest. in Gen. I, § 17 предлагаетъ буквальное, притомъ очень краткое, толкованіе Быт. 2_{18}.

[4]) Т. е. отдѣльные *виды* ихъ, ибо *родами* чувствъ и страстей Богъ занимался въ теченіе шести предшествующихъ дней. Въ Quaest. in Gen. I, § 18—19 эта мысль высказывается очень кратко и нерѣшительно, преобладаетъ буквальное толкованіе.

[5]) Quaest. in Gen I, § 20—22 содержатъ буквальное толкованіе Быт. 2_{19b}.

аллегорически: ребра—символъ различныхъ силъ ума; твореніе изъ ребра жены означаетъ пробужденіе къ дѣятельности одной изъ этихъ силъ — чувства [1]). Правильность такого пониманія видна изъ того, что жена творится во время сна мужа; дѣйствительно, когда умъ бодрствуетъ, чувства пребываютъ въ бездѣйствіи; наоборотъ, сонъ ума даетъ полный просторъ ихъ дѣятельности. Поэтому Моисей и совѣтуетъ (Втор. 23_{13}) подавлять и обуздывать чувства („стыдѣніе“) умомъ („рылецъ“) (§ 19—30).—На помощь человѣку въ этомъ случаѣ приходитъ самъ Богъ, ибо чувство лишь по попущенію Божію („наложи Богъ изступленіе“...) овладѣваетъ умомъ.—Богъ „взя едино отъ ребръ его и исполни плотію вмѣсто его“, т. е. чувство, какъ свойство, присущее душѣ человѣка вообще, Богъ превращаетъ въ силу, въ энергію, которая начинаетъ дѣйствовать (§ 31—39). Это чувство Богъ приводитъ къ уму, ибо къ нему должны восходить воспріятія чувствъ. И умъ признаетъ, что чувство—одно изъ его силъ („кость отъ костей моихъ“) и страстей („плоть отъ плоти моея“); признаетъ теперь („се“=νῦν), ибо чувство знаетъ одно лишь настоящее. Называется чувство женою, взятою отъ мужа (Быт. 2_{23}), потому что здѣсь идетъ рѣчь о чувствѣ не какъ свойствѣ (послѣднее творится в м ѣ с т ѣ съ умомъ), а какъ силѣ и энергіи (§ 40—48) [2]). Къ этому-то чувству прилѣпляется умъ (Быт. 2_{24}), чтобы подчинить его себѣ и сдѣлать лучшимъ (§ 49—52) [3]).

По поводу дальнѣйшихъ словъ бытописателя о наготѣ первозданныхъ людей, Филонъ предлагаетъ обширное разсужденіе о духовной наготѣ [4]). Онъ указываетъ три вида ея: 1) когда душа совлекаетъ съ себя всѣ страсти и пороки. Такова нагота Моисея—Исх. 33_{7},—Надава и Авіуда—Лев. $10_{1.5}$,—Авраама,—Быт. 12_{1}—Исаака—ib. 26_{2},—Іакова—ib. 27_{11}; 2) когда душа совлекаетъ съ себя добродѣтели и прилѣпляется къ порокамъ, какъ, напр., Ной въ Быт. 9_{21}; 3) когда душа не причастна ни добродѣтели, ни пороку. Нагота Адама и Евы (ума и чувства) относится къ послѣднему виду, т. е.

---

[1]) Въ Quaest. in Gen. I, § 24—28 преобладаетъ буквальное и нравственное толкованіе Быт. $2_{21.22}$.

[2]) Въ Quaest. in Gen. I, § 28—буквальное толкованіе Быт. 2_{23}.

[3]) Въ Quaest. in Gen. I, § 29—буквальное толкованіе Быт. 2_{24}.

[4]) Въ Quaest. in Gen. I, § 30 Филонъ предлагаетъ очень краткое, буквальное толкованіе Быт. 2_{25}.

въ это время умъ былъ еще нагъ мыслями, а чувство—воспріятіями чувственнаго. Понятно, что въ такомъ случаѣ имъ и стыдиться было нечего; понятно также и то, что Моисей могъ дать самое общее опредѣленіе („не стыдястася“) ихъ добродѣтели (§ 53—70). Но очевидно, что въ подобномъ состояніи умъ и чувство не могутъ находиться долго. Необходимо нѣчто третье, связующее ихъ и побуждающее къ дѣятельности. Такимъ звеномъ является удовольствіе, изображенное бытописателемъ подъ видомъ змѣя[1]). Дѣйствительно, змѣй и удовольствіе имѣютъ много общаго между собою; главное ихъ сходство—разнообразіе движеній змѣя, соотвѣтствующее различнымъ видамъ удовольствій (§ 71—75).—Далѣе, до самаго конца сочиненія, Филонъ предлагаетъ—съ точки зрѣнія вышеуказаннаго пониманія змѣя—объясненіе различныхъ мѣстъ Писанія, гдѣ упоминается змѣй. Услѣдить за тѣми скачками, которые дѣлаетъ здѣсь мысль автора—дѣло нелегкое. Удовольствіе, говоритъ Филонъ, всегда представляетъ опасность для души человѣка, но опасность эта различна, въ зависимости отъ степени развитія души. Душа, стремящаяся къ тѣлу („Египетъ“), отъ неумѣренности въ удовольствіяхъ погибаетъ; единственнымъ спасеніемъ для нея является воздержаніе (Чис. 21$_{5-8}$); наоборотъ, душу, стремящуюся къ умѣренности и воздержанію (Втор. 8$_{15.16}$), удовольствіе лишь „кусаетъ“, но не убиваетъ, такъ какъ поддержку для себя эта душа находитъ въ Божественной мудрости („источникъ водный“) и Логосѣ („манна“). Даже Моисею не чуждо удовольствіе (Исх. 4$_{1-4}$). Послѣднее является тотчасъ же, какъ только Моисей оставляетъ воспитаніе („посохъ“); впрочемъ, Моисею Богъ совѣтуетъ не бѣжать отъ этого удовольствія, а бороться съ нимъ, чтобы въ дѣятельности („рука“) Моисея снова обнаружилось его воспитаніе (§ 76—93).—Иное значеніе имѣетъ змѣй въ Быт. 49$_{16-18}$. Данъ (судъ)—это воздержаніе, которое всегда должно находиться въ душѣ („на пути“), подстерегая пороки (распутіе—τρίβος отъ τρίβω, ибо путями порока идутъ многіе) и поражая страсти („пяту коню“), чтобы отвлечь отъ нихъ умъ („конникъ“) и, такимъ образомъ, спасти душу (§ 94—104).

Мудрѣйшимъ изъ всѣхъ звѣрей змѣй называется потому, что удовольствіе прельщаетъ человѣка самыми разнообразными средствами.

---

[1]) Ср. De opificio mundi, § 157 sqq.: Quaest. in Gen. I, § 11.

Борись, поэтому, съ нимъ, душа, чтобы получить прекрасный и славный вѣнокъ (побѣды), какого не дастъ ни одно празднество людей (§ 105—108).

Legum allegoriarum III; Быт. 38b–19; ed. CW. I, p. 113—169 [1]).

Послѣ изображенія исторіи паденія прародителей, толкованіе которой—согласно сказанному ранѣе [2])—было предметомъ leg. alleg. II, Филонъ, въ настоящемъ сочиненіи, переходитъ къ описанію слѣдствій паденія.

Указаніе Бытописателя на то, что Адамъ и Ева скрываются отъ лица Божія, приложимо ко всякому порочному. Какъ врагъ Божій, онъ есть бѣглецъ, скрывающійся отъ Бога [3]). Наоборотъ, добродѣтельные всегда вѣдомы Богу; поэтому объ Исавѣ и сказано (Быт. 25$_{27}$), что онъ человѣкъ „сельный", а Іаковъ—„живый въ дому" (§ 1—3).—Гдѣ же порочный скрывается? Вѣдь Богъ все объемлетъ и все наполняетъ! Справедливо это, но должно имѣть въ виду и душу порочнаго; ею забыто истинное ученіе о Богѣ. Пораженная проказой (Чис. 5$_2$; Втор. 23$_2$), она убѣгаетъ отъ Бога къ міру, все возводя къ послѣднему (§ 4—8). Наоборотъ, добродѣтельный (Авраамъ) стремится быть явнымъ для Бога и почитать Его должнымъ образомъ (Быт. 18$_{22.\ 23}$); поэтому онъ уходитъ (Исх. 2$_{15}$) отъ владыки страстей (Фараона), чтобы, вооружившись мудростью и другими добродѣтелями, приступить къ новой борьбѣ (§ 9—14).—Иной характеръ носитъ бѣгство Іакова (Быт. 31$_{20.21}$). Видя свое безсиліе въ борьбѣ съ необычайно усилившимися (Сирія—высокая) чувствами и страстями (Лаванъ), умъ аскета (Іаковъ), тотчасъ же, безъ долгихъ размышленій („утаи"), оставляетъ ихъ, достигая, при помощи Божіей, совершенной добродѣтели (гора Галаадъ). Правда, чувства преслѣдуютъ умъ, пытаясь снова соблазнить его (Быт. 31$_{26.\ 27}$), но безрезультатно (Быт. 35$_4$); онъ навсегда („до днешняго дне") по-

[1]) Нѣкоторыя замѣчанія къ тексту сочиненія у L. Cohn'a, op. cit, Hermes XXXII (1897), s. 116—130.

[2]) См выше, стр. 117—118.

[3]) Ср. Quaest. in Exod. II, § 23.

рываетъ связь съ порокомъ и, оставивъ (Быт. 48$_{22}$) чувственное (Сикима) склонному къ чувствамъ (Іосифъ), самъ удостаивается (Быт. 18$_{17}$) неизреченныхъ тайнъ Божіихъ (§ 15—27).

Адамъ и Ева скрываются „посредѣ древа райскаго“, т. е. удалившись отъ Бога, Разума вселенной, умъ человѣка обращается къ самому себѣ, себя считаетъ причиной всего [1]). Такой умъ является воромъ (Исх. 22$_{2}$. 3), который похищаетъ чужое. Поэтому, если онъ, мучимый собственнымъ безбожіемъ и самомнѣніемъ, оставитъ свою порочную дѣятельность („язвенъ умретъ“), то здравое ученіе продолжаетъ существовать („нѣсть ему убійство“); но если умъ начнетъ все возводить къ себѣ („аще взыдетъ солнце“), то, взамѣнъ здраваго ученія, которое онъ губитъ, онъ самъ окажется мертвымъ („умретъ за него“). Моисей проклинаетъ тѣхъ, которые хранятъ это ложное ученіе (Втор. 27$_{15}$). Страсть („Египтянинъ“), въ которой нѣтъ ничего твердаго и прочнаго („никого же видѣ“), онъ скрываетъ въ умѣ, чуждомъ прекраснаго („въ песцѣ“) (Исх. 2$_{11.12}$). Такимъ образомъ, порочный всегда бѣжитъ къ родственному ему (§ 28—38). Наоборотъ, кто неудержимо жаждетъ добродѣтели (Быт. 15$_{5}$; 24,$_{7.63}$), тотъ оставляетъ не только тѣло, чувство, разумъ, но и самого себя („изведе вонъ“), всю свою дѣятельность отдавая на судъ Божій (Исх. 9$_{26}$: „простру руцѣ“...) Основою этой дѣятельности является разумъ (Исх. 17$_{12}$: Ааронъ—разумъ—поддерживаетъ руки—дѣятельность—Моисея), а цѣлью—истина (Чис. 20$_{25}$: Ааронъ умираетъ на горѣ Оръ — истинѣ). Поэтому, кто стремится къ истинѣ, т. е. къ Богу, тотъ долженъ оставить узы тѣла (Исх. 33$_{7}$: скинія свидѣнія—мудрость, свидѣтельствуемая Богомъ—находится внѣ стана, т. е. тѣла); въ самомъ стремленіи къ прекрасному онъ найдетъ для себя отраду (§ 39—48).

„И призва Господь Богъ Адама“... (Быт. 3$_{9}$). Обращается Богъ къ уму, но несомнѣнно имѣетъ въ виду и чувство (ибо умъ „самъ по себѣ нагъ и ничего въ немъ найти нельзя“); послѣднее не спрашивается лишь потому, что оно неразумно.—Слова „гдѣ еси“ можно понимать различно: 1) въ утвердительномъ смыслѣ (Богъ объемлетъ все, а Самъ не объемлется ничѣмъ), 2) въ смыслѣ увѣщанія (подумай

[1]) Иначе толкуетъ Филонъ Быт. 3$_{8}^{b}$ въ Quaest. in Gen. I, § 44.

душа, въ какомъ положеніи ты находишься)[1]), 3) въ смыслѣ вопроса, на который можетъ быть два отвѣта: а) „нигдѣ“, ибо порочный бѣглецъ, б) отвѣтъ Адама, обличающій его паденіе (§ 49—55). Умъ въ свое оправданіе ссылается (Быт. 3 12) на то, что чувство обладаетъ значительной долей самостоятельности („даде со мною“, а не мнѣ), вслѣдствіе чего воспріятіе отдѣльныхъ впечатлѣній происходитъ помимо желанія ума („жена ми даде“).—Заслуживаетъ вниманія и отвѣтъ жены. Она не говоритъ: змѣй далъ мнѣ, но змѣй „прельсти мя“, ибо чувства даютъ уму правильныя воспріятія, а удовольствіе (змѣй) всегда обманываетъ, искажая воспринимаемое (§ 56—64)[2]).

Возможность оправданія Богъ даетъ только мужу и женѣ, но лишаетъ его змія, ибо умъ и чувство могутъ быть и добрыми и злыми, а удовольствіе дурно и нечисто всегда, по самой природѣ своей; въ этомъ не можетъ быть никакихъ сомнѣній. Въ силу этого же Богъ сразу убиваетъ и Ира (Быт. 38 7), ибо онъ есть символъ тѣла, а послѣднее въ корнѣ своемъ мертво и дурно. Иръ умираетъ, женившись на Θамари, такъ и „умъ, лишь послѣ того какъ достигнетъ добродѣтели, присуждаетъ къ смерти мертвое тѣло“ (§ 65—76).—Поэтому, наоборотъ, и добродѣтельный признается таковымъ безъ указанія причинъ. О Ноѣ, напр., говорится, что онъ все признаетъ достояніемъ Божіимъ, даромъ Его милости (Быт. 6 8). Точно также и Мелхиседекъ называется здравымъ разумомъ, влекущимъ душу къ добродѣтели, доставляющимъ ей радость (царь мира) и размышляющимъ о Богѣ (священникъ Бога вышняго) безъ предварительнаго объясненія причинъ этого (Быт. 14 18). Такъ и Авраамъ (умъ, изслѣдующій конечныя причины бытія) получаетъ отъ Бога награды безъ всякихъ, повидимому, заслугъ съ своей стороны.—Иногда Богъ еще до рожденія человѣка высказываетъ ему Свое благоволеніе, какъ напр., Быт. 17 17. 19, ибо одна надежда на радость (Исаакъ) услаждаетъ душу (§ 77—87). Точно также и качества Исава (порочный) и Іакова добродѣтельный) Богъ предвидитъ, когда они находятся еще во чревѣ матери, „ибо животодавецъ Богъ прекрасно знаетъ Свои творенія и еще прежде окончательнаго ихъ образованія знаетъ силы, которыми они воспользуются, и вообще ихъ дѣла и страсти“. Подъ

---

[1]) Этотъ именно взглядъ Филонъ раскрываетъ въ Quaest. in Gen. I, § 45.
[2]) Ср. Quaest. in Gen. I, § 46.

несомнѣннымъ руководствомъ Божіимъ находился и Іаковъ, когда правую свою руку возложилъ на голову Ефрема, а лѣвую—на голову Манассіи—въ ознаменованіе того, что Ефремъ лучше Манассіи, т. е. память (какъ нѣчто постоянное) лучше воспоминанія (случайнаго и временнаго) (§ 88—94). Правда, не всѣ такъ близки Богу, какъ Іаковъ. Многіе (Веселеилъ) даже Творца міра познаютъ лишь чрезъ посредство Его твореній. Но умъ чистый и совершенный (Моисей), минуя все тварное, непосредственно познаетъ Создателя (Исх. 33$_{13}$; 25$_{40}$).—Итакъ, заканчиваетъ свои разсужденія Филонъ, одни—добродѣтельны по природѣ, другіе—порочны. Первымъ Богъ посылаетъ блага (Втор. 28$_{12}$); вторымъ—бѣдствія (Втор. 32$_{34. 35}$); впрочемъ, и порочнымъ Онъ даетъ время для исправленія (§ 95—106).

Послѣ этого Филонъ подробно останавливается на объясненіи самаго содержанія Божественнаго обѣтованія змію, женѣ и мужу [1].—Проклятіе, постигшее змія, вполнѣ справедливо, ибо удовольствіе, перемѣщая границы добродѣтели (Втор. 27$_{17}$), прельщаетъ чувства (Втор. 27$_{18}$), лишая ихъ правильности воспріятій; оно, поэтому, хуже всѣхъ страстей души (§ 108—113).—Слѣдствіемъ проклятія является ползаніе на груди и чревѣ; каждое изъ этихъ понятій Филонъ разсматриваетъ далѣе очень подробно.

Грудь есть мѣстопребываніе страстей и самой губительной изъ нихъ—гнѣва; этимъ и объясняется опредѣленіе Исх. 28$_{30}$. Кто все дѣлаетъ ради Бога („предъ Господа“) и пребываетъ неизмѣннымъ („внидетъ во святое“), тотъ обуздываетъ свой гнѣвъ („перси“) разумными рѣчами („слово судное“), ясностью изложенія ихъ („явленіе“) и истинностью содержанія („истина“). Таковъ Ааронъ, который при помощи этихъ средствъ пытается уврачевать свою страсть. Напротивъ, Моисей (Лев. 8$_{29}$) стремится не къ метріопатіи, а къ полной апатіи; онъ совершенно удаляетъ изъ души гнѣвъ („грудь“) и его причину—споры („овенъ совершенія“); Ааронъ же (Лев. 7$_{34}$) достигаетъ добродѣтели лишь съ трудомъ (беретъ не только грудь, но и плечо—символъ труда) и благодаря Богу („рамо участія“, соб. отнятія, т. е. отнятіе самомнѣнія), милости Котораго онъ приписываетъ свой трудъ (§ 114—137).

---

[1]) Причину такого именно порядка проклятій Филонъ указываетъ въ Quaest. in Gen. I, § 47.

Змій будетъ ползать не только на груди, но и на чревѣ, которое является „вмѣстилищемъ всѣхъ почти удовольствій“ (Ср. Лев. 11$_{42}$). Отношеніе къ удовольствію совершеннаго и совершенствующагося такъ же различно, какъ различно ихъ отношеніе къ гнѣву. Первый (Моисей) отказывается (Лев. 9$_{14}$) не только отъ всякихъ вообще удовольствій („измы утробу“—κοιλίαν), но и отъ того, что можетъ создать ихъ („ноги“, ср. Исх. 34$_{28}$); второй (Ааронъ) отказывается лишь отъ вредныхъ удовольствій (τὰ ἐγκοίλια, Лев. 1$_{9}$), притомъ отказывается не по собственному желанію, какъ Моисей („измы“), а по приказанію („да измыютъ“, Лев. 1$_{9}$). И такъ какъ удовольствія необходимо связаны съ питаніемъ, то ихъ можно только „омывать“ (Лев. 8$_{29}$, 9$_{14}$), т. е. воздерживаться въ пищѣ отъ нечистаго и излишняго; поэтому душа, оставившая здравый разумъ („мужа“, Числ. 5$_{27}$), неудержимо влечется къ удовольствіямъ („надметъ чрево ея“) и дѣлается безплодной добродѣтелями („отпадетъ стегно ея“, ср. Чис. 5$_{27}$). Для достиженія послѣднихъ нужно всегда руководиться опредѣленіемъ Втор. 23$_{12.\ 13}$, т. е. чувства и страсти, постоянно находящіяся въ движеніи (Быт. 3$_{14}$, „ходити будеши“), подчинять разуму (§ 138—160) [1]).

По поводу дальнѣйшихъ словъ бытописателя—„землю снѣси“—Филонъ предлагаетъ обширное разсужденіе о духовной пищѣ. Удовольствію свойственна пища тлѣнная и земная; наоборотъ, душу Богъ питаетъ пищей небесной (Исх. 16$_{4}$), на полученіе которой человѣкъ долженъ надѣяться всегда („на всякъ день“) и стремиться къ ней ради нея самой, т. е. ради добродѣтели. Эта пища есть Божественный Логосъ (Исх. 16$_{3}$ манна=„что“, т. е. самое родовое въ бытіи), Который является лишь съ удаленіемъ страстей (въ пустынѣ), наполняя Собою все („около—соб. вокругъ—стана“), за всѣмъ наблюдая (κόριον отъ κόρη, зрачекъ) и все проясняя („бѣло“). Это Слово питаетъ души добродѣтельныхъ (Втор. 8$_{3}$), а истинно совершеннымъ блага подаетъ самъ Богъ, Слову Своему предоставляя лишь освобожденіе человѣка отъ зла (Быт. 48$_{15.\ 16}$). Этимъ обличается самомнѣніе людей, которые себя считаютъ источникомъ благъ (Быт. 45$_{11}$; 30$_{1.\ 2}$), забывая, что сѣмена добродѣтели сѣетъ въ душѣ человѣка Богъ (Быт. 29$_{31}$) (§ 161—181).

---

[1]) Ср. выше, leg. alleg. II, § 27—30.

„И вражду положу"... Вражда между женою и змѣемъ вполнѣ естественна, ибо удовольствіе нарушаетъ нормальную дѣятельность органовъ чувствъ: вражда эта продолжается не только между удовольствіемъ и чувствомъ, но и между сѣменемъ того и другого, т. е. между умомъ и страстями. При господствѣ ума слабѣютъ страсти (Амаликъ, Исх 17$_{11}$), а съ усиленіемъ страстей слабѣетъ умъ. Послѣдній, какъ источникъ („сѣмя") чувствъ, (разумѣется умъ добрый) будетъ подстерегать удовольствіе (умъ—муж. р., отсюда далѣе и стоитъ мѣстоименіе „той"), а оно въ свою очередь, будетъ подстерегать основы („пяту") ума. Въ концѣ концовъ порочный самъ запнется добрымъ (Быт. 27$_{36}$), который подчинитъ его себѣ, устранивъ ложный взглядъ, будто человѣку принадлежитъ что-либо („благословеніе м о е"). Все есть достояніе и даръ милости Божіей (§ 182—199) [1]).

Далѣе Филонъ, сравнительно кратко, разъясняетъ обѣтованіе, данное женѣ и мужу.—Печаль, указываемая Богомъ женѣ (Быт. 3$_{16}$),— постоянная доля неразумнаго, ибо на чувства онъ смотритъ какъ на своихъ владычицъ. Напротивъ, мудрый получаетъ отъ Бога клятвенное обѣщаніе всѣхъ благъ (Быт. 22$_{16.17}$); и въ устахъ Божіихъ эта клятва вполнѣ естественна. Богъ клянется Самимъ Собою, ибо знаетъ Свою природу; человѣку она невѣдома, поэтому онъ можетъ клясться только именемъ Божіимъ (Втор. 6$_{13}$), т. е. Словомъ Его [2]). На долю чувства выпадаютъ не только печали, но и воздыханія, т. е. глубокое сокрушеніе о содѣянныхъ неправдахъ; съ воплемъ душа обращается къ Богу (Исх. 2$_{23}$) и Богъ даруетъ ей спасеніе (Исх. 3$_{9}$). Послѣ этого душа начинаетъ ясно и радостно рождать добродѣтели (Быт. 17$_{15.16}$; 18$_{11.12}$), доставляющія душѣ истинную радость (Исаакъ).— „И къ мужу твоему обращеніе твое". У чувства два мужа: чувственное и умъ. Обращеніе къ первому доставляетъ печаль; обращеніе ко второму—великую пользу (§ 200—221) [3]).

Въ заключеніе сочиненія Филонъ объясняетъ проклятіе, указываемое Богомъ мужу (Быт. 3$_{17-19}$). Судьба, постигающая умъ, имѣетъ мѣсто всегда, когда лучшее подчиняется худшему. Умъ весь охваченъ

---

[1]) Въ Quaest. in Gen. I, § 48 проклятіе змія объясняется очень кратко.

[2]) Спеціальному разсмотрѣнію вопроса о клятвѣ Филонъ посвящаетъ de spec. leg. II, § 1—78.

[3]) Въ Quaest. in. Gen. I, § 49 Филонъ предлагаетъ очень краткое (символическое) толкованіе Быт. 3$_{16}$.

и какъ бы пожирается пламенемъ чувствъ (Чис. 21$_{27-30}$). Сначала умъ (Моавъ) поражаютъ ошибочныя сужденія (Есевонъ), губящія истину (Сіонъ), вслѣдствіе чего онъ является слѣпымъ (Хамосъ), всецѣло находящимся во власти болтуновъ (Аморреи), имѣющихъ дѣло со спорнымъ и сомнительнымъ (Девонъ); но затѣмъ сюда присоединяется и пламя, возжигаемое чувствами („жены"). Одна изъ послѣднихъ, являясь достояніемъ (женою) безплоднаго мудростью (евнухъ, Быт. 39$_1$ sqq.), пытается соблазнить душу, оставившую внѣшнее и обратившуюся къ себѣ самой („вниде въ домъ дѣлати дѣла своя"); но эта душа, будучи несовершенной, убѣгаетъ отъ порока [1]), а не поражаетъ его (Чис. 25$_{7.8}$). Мудрый долженъ слушаться не этой жены, а добродѣтели (=Быт. 16$_1$ sqq.), чтобы отъ общаго образованія (Агарь) переходить къ совершенной мудрости (Саррѣ) (§ 222—245) [2]).

„Проклята земля въ дѣлѣхъ твоихъ"... Адамъ—это умъ, одинаково склонный къ добру и злу; поэтому проклинается не самъ онъ, а его порочныя (земля) дѣйствія [3]); всѣ они—выраженіе его страстей („тернія и волчцы"). Въ предѣлахъ этихъ страстей и связанныхъ съ ними чувствъ порочный вращается всегда („земля еси"...) [4]), проводя жизнь полную скорбей и страданій (§ 246—253).

Περὶ τῶν χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάιν—о херувимѣ, объ огненномъ мечѣ и о перворожденномъ изъ людей Каинѣ—de cherubim. Быт. 3$_{24}$—4$_1$; ed. CW. I, p. 170—201.

Приведенное надписаніе книги твердо засвидѣтельствовано лучшими рукописями [5]). Въ sacra parallela она цитируется просто περὶ τῶν χερουβίμ [6]). Сочиненіе это, несомнѣнно, одна изъ частей legum

---

[1]) Въ De Josepho, § 58 sqq. Филонъ иначе толкуетъ Быт. 39$_1$ sqq.

[2]) Подробное толкованіе Быт. 16$_1$ sqq. Филонъ предлагаетъ въ de congressu eruditionis gratia.

[3]) Въ Quaest. in Gen. I, § 50 преобладаетъ буквальное пониманіе этого мѣста.

[4]) Ср. Quaest. in Gen. I, § 51.

[5]) Ed. CW. I, proleg., p. LXXXVII.

[6]) Ed. CW. I, p. 196, 199.

allegoriarum [1]), но сказать опредѣленно, образуетъ-ли оно пятую книгу этого произведенія, или является концомъ четвертой (утерянной)—трудно [2]).

Смыслъ Быт. 3$_{24}$ Филонъ старается уяснить на основаніи сравненія этого мѣста съ ст. 23. Ранѣе объ Адамѣ было сказано „изгна“, (ἐξαπέστειλεν), теперь же говорится „изрине“ (ἐξέβαλε). Сдѣлано это не случайно. Первое имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ душѣ, способной раскаяться и обратиться къ Богу; второе означаетъ окончательную гибель и паденіе человѣка. Примѣромъ обоихъ видовъ изгнанія можетъ служить Агарь. Первый разъ, когда Авраамъ и Сарра еще не достигли совершенства въ добродѣтели, убѣжавшая Агарь возвращается назадъ; но когда Авраамъ сталъ мудрымъ, а Сарра изъ частной добродѣтели—родовою и общею, Агарь возвратиться уже не можетъ. Понятно теперь, почему Богъ „изрине“ Адама, т. е. изгналъ изъ мѣста добродѣтели умъ неизлечимо больной неразумiемъ (§ 1—10).—Изгнавъ Адама, Богъ „прямо рая“ поставилъ херувимовъ и оружіе пламенное. Выраженіе „прямо“ имѣетъ различный смыслъ; оно означаетъ: 1) противодѣйствовать кому-либо, какъ врагу (Быт. 4$_{16}$); 2) употребляется въ отношеніи обвиняемаго, стоящаго предъ судомъ (Чис. 5$_{18}$); 3) служитъ для обозначенія сходства и близости сравниваемыхъ предметовъ (Быт. 18$_{22-23}$). Въ послѣднемъ смыслѣ это выраженіе употреблено и въ настоящемъ случаѣ. Херувимъ и оружіе пламенное поставлены „прямо“ жительству Адама, чтобы, постоянно созерцая ихъ, онъ почувствовалъ влеченіе къ щедродателю Богу (§ 11—20).—Что касается значенія херувимовъ и оружія обращаемаго, то подъ первыми разумѣютъ обыкновенно небесный сводъ, или каждое изъ его полушарій, а подъ вторымъ—движенія, происходящія на небѣ, или солнце (§ 21—26). Но я, говоритъ Филонъ, просвѣщенный Богомъ, полагаю, что херувимы

---

[1]) См. выше, стр. 107—108. Подтвержденіемъ этого можетъ служить и то, что въ sacra parallela послѣ выдержекъ изъ de post. Caini съ надписаніемъ: ἐκ τοῦ ἡ καὶ θ' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας отрывокъ изъ настоящаго сочиненія озаглавливается просто: ἐκ τῶν αὐτῶν, т. е. νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας. Ed. CW. I, p. 176.

[2]) Замѣчанія къ тексту сочиненія см. у Cohn'a, op. cit., Hermes XXXII (1897), s. 130—138.

являются символомъ двухъ силъ Божьихъ: благости и господства [1]), а оружіе пламенное есть огневидное и всепроникающее слово Божіе [2]). Добродѣтельный пользуется этимъ словомъ для уничтоженія пороковъ (Быт. 22₆), а у злого (Чис. 22₂₉) оно—орудіе гнѣва, ибо порочный, полагая, что предметы добры и злы сами по себѣ, а не вслѣдствіе отношенія къ нимъ человѣка, постоянно негодуетъ и сердится, если его постигаютъ несчастія (§ 27—39).

„Адамъ же позна жену (въ текстѣ Филона „Ева“ пропущено) свою“... (Быт. 4₁). Говоря о лицахъ добродѣтельныхъ (Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ и др.), законодатель никогда не указываетъ, что они „познали жену“, ибо жена означаетъ чувство, къ которому добродѣтельный не имѣетъ никакого отношенія. Онъ находится въ связи только съ добродѣтелями, а къ послѣднимъ обыкновенные законы рожденія не приложимы. Добродѣтельная душа своимъ мужемъ имѣетъ Бога, Который сѣетъ въ ней прекрасное (Быт. 21₁; 29₃₁; 25₂₁; Исх. 2₂₂); живя съ Богомъ, душа не теряетъ своего дѣвства (Іер. 3₄) т. е. сохраняетъ чистой и нетлѣнной свою природу (§ 40—52).—Напротивъ, лишь оставивъ Бога, она дѣлается женою, рождающей Каина. Кто таковъ Каинъ, объ этомъ можно судить на основаніи его имени, такъ какъ у Моисея названія всегда точно отвѣчаютъ предметамъ. Первоначально умъ, не имѣя никакихъ идей, былъ какъ бы слѣпъ; но, вступивъ въ связь съ чувствомъ, онъ пробудился отъ глубокаго сна, сталъ познавать предметы и явленія и, познавая все это, возгордился; онъ пришелъ къ той мысли, что все окружающее принадлежитъ ему. Такимъ образомъ, первый плодъ ума (Адама), соединившагося съ чувствомъ (Евой)—самомнѣніе; и Каинъ, являющійся этимъ плодомъ, (пріобрѣтеніе) не столько пороченъ, сколько неразуменъ (§ 53—66).—Подобное неразуміе обнаруживаетъ и Лаванъ (Быт. 31₄₃), утверждая, что искусства, знанія (дочери), отдѣльныя размышленія (сыновья), чувства (скотъ)—все это принадлежитъ ему (§ 67—70). Дѣйствительность всегда опровергаетъ эти измышленія. Жизнь показываетъ, что

---

[1]) Такое же (въ общемъ) толкованіе херувимовъ Филонъ предлагаетъ въ Quaest. in Gen. I, § 57; Quaest. in Exod. II, § 62—68; de vita Mosis II, § 97—100.

[2]) Въ Quaest. in Gen. I, § 57 мечъ огненный—символъ неба.

человѣкъ отъ всего зависитъ, все на него вліяетъ и весьма многое причиняетъ страданія; и если онъ признаетъ неизбѣжность перенесенія послѣднихъ, они покажутся ему не столь тягостными. Такимъ образомъ, человѣкъ, какъ существо тварное — рабъ. Истиннымъ господиномъ является Богъ (§ 71—83). Только Ему Одному прилично говорить „все Мое“. Всегда знать и хранить это—вотъ лучшая жертва Богу въ праздники, ибо и послѣдніе также принадлежатъ Богу (Чис. 28_2; Исх. 20_{10}). Все въ бытіи движется и измѣняется, все подвержено усталости; одинъ Богъ неизмѣняемъ и неутомимъ; поэтому, какъ непричастный слабости, Онъ вѣчно и неложно отдыхаетъ. Такой же характеръ долженъ носить и отдыхъ человѣческій, т. е. праздники. Выраженіемъ ихъ должны служить не пьянство, невоздержанность и другіе пороки, совершаемые нерѣдко даже публично, но—трезвость и умѣренность. Что пользы очищать тѣло омовеніями, надѣвать бѣлое платье и имѣть при этомъ грязныя мысли[1])! Вѣдь только чистая душа угодна Богу; и если мы тщательно приготовляемъ свои дома къ пріему земныхъ царей, то какія же заботы должно предпринять для встрѣчи Царя небеснаго и Владыки вселенной! Единый, достойный Бога домъ—это преданная Ему душа; ее, поэтому, нужно разукрасить образованіемъ и соотвѣтствующими добродѣтелями, рождающими блаженство и радость (§ 84—106). „Чистая мысль ничему такъ не радуется, какъ тому, что господиномъ своимъ имѣетъ Владыку всяческихъ. Служеніе Богу—предметъ величайшей гордости и почетнѣе не только свободы, богатства и власти, но и всего вообще, что любитъ смертный родъ“. Отдѣльные виды бытія Богъ связалъ взаимнымъ влеченіемъ другъ къ другу, а весь міръ въ цѣломъ—влеченіемъ къ Себѣ. Мы, поэтому, пользуемся чужимъ достояніемъ; богатство, слава, власть, даже способность жить—все это достояніе Божіе, а мы пришельцы (Лев. 25_{23}), пользующіеся дарами Его милости (§ 107—123).— Поэтому умъ, соединившійся съ чувствомъ, погрѣшаетъ, говоря: „стяжахъ человѣка Богомъ“ (διὰ τοῦ θεοῦ). Богъ есть причина (τὸ ὑφ' οὗ), а не орудіе[2]). Орудіемъ являемся мы сами; отсюда и Моисей научаетъ насъ (Исх. 14_{13}), „что спасеніе дается не Богомъ, но отъ Бога, какъ виновника“.

---

[1]) Ср. de spec. leg. II, § 41—55.

[2]) Почти буквально то же въ Quaest. in Gen. I, § 58.

Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάιν ἱερουργοῦσιν—о рожденіи Авеля и жертвоприношеніи его и брата его Каина— de sacrificiis Abelis et Caini. Быт. 4₂₋₄, ed. CW. I, p. 202—257.

Приведенное надписаніе сочиненія находится въ лучшихъ рукописяхъ [1]); очень близко примыкаетъ къ нему и надписаніе сочиненія въ папирусѣ, найденномъ Scheil'емъ въ Египтѣ и относящемся къ 6 в. [2]). Болѣе краткое надписаніе даютъ sacra parallela: περὶ γενέσεως Ἄβελ [3]) или εἰς τὸν Ἄβελ [4]).

Въ средніе вѣка часть даннаго сочиненія (§ 21—32) вмѣстѣ съ отрывками изъ de spec. leg. I, § 280—284 составляла особый трактатъ (de mercede meretricis), относимый нѣкоторыми изслѣдователями [5]) къ Моисееву законодательству. Однако, въ настоящее время изысканіями Wendland'a [6]) съ несомнѣнностью установлено, что бо́льшая (послѣдняя) половина этого трактата примыкаетъ не къ de spec. leg., а къ de sacrif. Abelis et Caini. Основаніями такого взгляда служатъ: 1) рукописная передача сочиненія—включая и папирусъ Scheil'я; 2) цитаты изъ него въ сочиненіи Амвросія de Cain [7]). Путемъ сопоставленія этихъ цитатъ съ de sacrif. Ab. et C. Wendland и установилъ истинный видъ настоящаго сочиненія.—Что касается содержанія разсматриваемаго труда, то во многихъ мѣстахъ [8]) оно проникнуто стоическимъ духомъ и написано даже по стоическому образцу, именно, по стоико-кинической передѣлкѣ извѣстной Продиковой басни [9]).

---

[1]) Ed. CW. I, p. 202.

[2]) Ed. CW. I, p. 202; ср. выше, стр. 33₈.

[3]) Ed. CW. I, p. 207, 238, 247.

[4]) Ed. CW. I, p. 238, 247, 252.

[5]) Gfrörer, op. cit. I, s. 13, 25, хотя уже Mangey понялъ настоящее мѣсто даннаго сочиненія, ed. CW. I, proleg., p. LXXXVIII.

[6]) Neu entdeckte Fragmente Philos, s. 125—138.

[7]) Амвросій вообще очень широко пользовался даннымъ сочиненіемъ; ed. CW. I, p. 202—214; 216; 219—232; 235—240, 242, 244—248; 250—255; извѣстно оно было и Клименту, ed. CW. I, p. 226, 236, 241, 242.

[8]) Ed. CW. I, p. 209—220.

[9]) Wendland, op. cit., s. 138—145.—Замѣчанія къ тексту сочиненія даетъ L. Cohn, op. cit. Hermes, XXXII (1897), s. 138—144.

Все разнообразіе человѣческихъ мнѣній можетъ быть сведено къ двумъ основнымъ группамъ: на одной сторонѣ стоятъ лица, все усвояющія себѣ; на другой—все приписывающія Богу. Примѣромъ первыхъ является Каинъ; примѣромъ вторыхъ—Авель (§ 1—3). Оба они рождены одною и тою душой, а такъ какъ противоположное не можетъ обитать вмѣстѣ (это видно изъ Быт. 25$_{23}$; 25$_{8}$; 49$_{33}$; 35$_{29}$), то, слѣдовательно, душа, родивъ любезное Богу ученіе—Авеля, оставила себялюбца Каина (§ 4—10).

Моисей, всегда имѣющій въ виду чистую истину, объ Авелѣ упомянулъ прежде, чѣмъ о Каинѣ, такъ какъ, хотя порокъ по времени и старше добродѣтели, но послѣдняя выше его по достоинству, чести и славѣ (§ 11—16) [1]). Эта же мысль о превосходствѣ добродѣтели надъ порокомъ видна изъ исторіи Исава и Іакова (§ 17—18), но особенно ясно она выступаетъ въ словахъ законодателя о двухъ женахъ: любимой и нелюбимой (Вт. 21$_{15}$—$_{17}$). Первая является символомъ удовольствій; вторая—добродѣтели. Удовольствіе „пріятно и любезно намъ“; напротивъ, добродѣтель кажется „дикою и грубой“. Удовольствіе подобно распутной женщинѣ, у которой все поддѣльно; и этою-то мнимой красотой оно старается уловить нашъ умъ, обѣщая ему всевозможныя блага (§ 19—25). Въ противодѣйствіе удовольствіямъ выступаетъ добродѣтель, обладающая неподдѣльной скромностью и разумной жизнью. Она обѣщаетъ уму благочестіе и истину, предостерегая его отъ удовольствій. Послѣднія, говоритъ добродѣтель, обманываютъ умъ, показывая ему одно лишь пріятное. Поэтому, кто предпочтетъ добродѣтели удовольствіе, тотъ сразу же пріобрѣтетъ и всѣ пороки (§ 26—33). Наоборотъ, добродѣтель представляетъ неоцѣнимыя преимущества, такъ какъ основаніемъ ея является трудъ, „внѣ котораго у смертныхъ нѣтъ ничего, причастнаго прекрасному“. Далѣе слѣдуетъ обширный панегирикъ труду. Это мѣсто является едва ли не лучшимъ изъ всего, что написано Филономъ. Въ мірѣ духовномъ трудъ является тѣмъ же, чѣмъ свѣтъ—въ мірѣ физическомъ. Какого бы блага человѣкъ ни пожелалъ, его можно пріобрѣсти только при затратѣ извѣстной доли труда; трудъ—основа и корень всего добраго; это—пища, которая поддерживаетъ и укрѣпляетъ наши духовныя и тѣлесныя силы. Поэтому, кто желаетъ сни-

[1]) Подобное же объясненіе Филонъ предлагаетъ и въ Quaest. in Gen. I, § 59.

скать добродѣтель, тотъ долженъ неустанно трудиться (§ 34—44).— Выслушавъ рѣчи обѣихъ женъ, умъ рѣшается избрать добродѣтель и тотчасъ же становится пастухомъ овецъ (Быт. 30₃₆), т. е. вождемъ неразумныхъ силъ души, который сдерживаетъ ихъ влеченія и управляетъ ими. Пастухами являются и дѣти мудраго (Быт. 47₃) и самъ законодатель Моисей (Исх. 3₁); въ этомъ же смыслѣ пастухомъ называется и Авель (§ 45—51).

Послѣ этого, довольно обширнаго уклоненія въ сторону Филонъ возвращается къ прямому предмету сочиненія, описывая жертвоприношеніе Авеля и Каина. Себялюбцу дѣлаются два упрека: 1) онъ „по днехъ“, а не тотчасъ благодаритъ Бога; 2) онъ приноситъ жертву отъ плодовъ вообще, а не отъ лучшихъ [1]). Каждое изъ этихъ положеній Филонъ разсматриваетъ далѣе очень подробно. Одни изъ людей, говоритъ онъ, отказываются воздавать Богу благодарность за посылаемыя Имъ блага по забывчивости, другіе—потому что себя считаютъ виновниками этихъ благъ, третьи, наконецъ, потому что видятъ въ нихъ должную награду за свои добродѣтели. Св. слово строго обличаетъ такихъ лицъ (Вт. 8₁₂₋₁₄; 8₁₇₋₁₈; 9₅). Иначе поступаетъ мудрый (Быт. 18₆). Утвердившись („смѣси“) въ знаніи Сущаго и двухъ силъ Его—благости и господства („три мѣры“), онъ хранитъ это ученіе въ тайнѣ („сотвори потребники“—ἐγκρυφίας отъ κρύπτω), не открывая его непосвященнымъ. Такъ поступаютъ и менѣе совершенные (Исх. 12₃₉); и они, чуждаясь гордости („опрѣсноки“) и подавляя („испекоша“) страсти („тѣсто“), спѣшатъ (ст. 11 „чресла ваша препоясана“), оставивъ послѣднія, перейти (пасха) къ добродѣтели (§ 52—63). Вообще, человѣкъ въ этомъ случаѣ долженъ подражать Богу, у Котораго слово есть вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣло; „безъ промедленія и со всякимъ тщаніемъ будемъ дѣлать прекрасное“, не откладывая—подобно порочнымъ, Исх. 8₉₋₁₀—раскаянія въ грѣхахъ на завтра (§ 64—71).

Второй упрекъ Каину состоитъ въ томъ, что онъ приноситъ Богу не первое и лучшее, а плоды вообще, т. е. природу ставитъ выше Бога и ей отдаетъ лучшее: между тѣмъ Богу должно приносить въ жертву только свойственное Ему, т. е. добродѣтели. Не

---

[1]) Въ Quaest. in. Gen. I, § 60 краткимъ указаніемъ такого именно смысла Быт. 4₃ Филонъ и ограничивается.

должно увлекаться баснями сѣдой древности (должно приносить плоды „новы“, Лев. 2$_{14}$) и предпочитать ихъ новымъ добродѣтелямъ, насажденнымъ въ душѣ Богомъ, ибо на священномъ языкѣ (Лев. 19$_{32}$; Чис. 11$_{16}$; Лев. 26$_{10}$) старѣйшими называются старшіе не по возрасту (времени), а по значенію и добродѣтели; новая зрѣлость души пусть будетъ, поэтому, какъ бы „засушена“ (πεφρυγμένα, Лев. 2$_{14}$), чтобы не было ей возврата къ старому; основаніемъ и стражемъ ея пусть будетъ здравое слово, все приводящее въ порядокъ и всему указывающее свое мѣсто (ib. χίδρα); въ немъ должно упражняться постоянно (ἑρικτά). Когда душа все это приноситъ Богу, она приноситъ отъ первыхъ плодовъ (§ 72—87).

Далѣе Филонъ разсматриваетъ жертвоприношеніе Авеля (Быт. 4$_4$), которое, по его взгляду, вполнѣ отвѣчаетъ опредѣленію Исх. 13$_{11-13}$. Въ непостоянный и колеблющійся разумъ („землю хананейску“) Богъ вводитъ человѣка съ клятвою, чтобы, достигнувъ добродѣтели, онъ спокойно пребывалъ въ ней. Конечно, для подтвержденія Своихъ словъ Богъ не нуждается въ клятвѣ [1]). „Не Богъ становится вѣрнымъ чрезъ клятву, но клятва благодаря Ему получаетъ прочность“. Поэтому, выраженіе „кляся“ имѣетъ человѣкообразный смыслъ. Отовсюду мы окружены и облечены въ смертное, внѣ его мы не можемъ думать, его границъ не можемъ преступить; „поэтому, то, чѣмъ хвалимся сами, это переносимъ и на Бога“. Но Богъ „не яко человѣкъ“ (Вт. 1$_{31}$); поэтому Моисей и совѣтуетъ отдѣлять (Исх. 13$_{12}$, „отлучиши“) отъ представленія о Богѣ все тварное и смертное (§ 88—101). Богу должно посвящать лишь добродѣтели (Исх. 13$_{12}$, „мужескъ полъ“), чувства, руководимыя умомъ („отъ стадъ, или отъ скотъ твоихъ... мужескъ полъ“) и присущія нашимъ душѣ и тѣлу (Чис. 15$_{19-20}$, „тѣсто“, „гумно“) чистыя дѣйствія („начатокъ“, „участіе“). Упражненіе (оселъ=трудъ) въ послѣднихъ (рѣчь идетъ о внѣшнихъ благахъ и такъ назыв. μέσαι τεχναί) должно сопровождаться („премѣниши“) успѣхомъ (πρόβατον отъ προβαίνω); если нѣтъ успѣха („аще не премѣниши“), нечего напрасно и трудиться (§ 102—116), тѣмъ болѣе, что и безъ этого мы можемъ достигнуть свободы, выкупленные Левитами (Чис. 3$_{12-13}$), которые, оставивъ тварное, всецѣло посвятили

[1]) О клятвѣ Филонъ говорилъ и ранѣе, leg. alleg. III, § 203 sqq, стр. 130.

себя на служеніе Богу. Они являются основаніемъ (выкупомъ) существованія нашего города (т. е. души и тѣла), подобно тому какъ добродѣтельные мужи—основаніе государства (§ 117—127).—Объяснивъ далѣе, почему города убѣжища для невольныхъ убійцъ находятся въ Левіиномъ колѣнѣ [1]) (§ 128—135), Филонъ, въ заключеніе сочиненія, объясняетъ кратко послѣднія слова Быт. 44 („и отъ тука ихъ"...). Въ жертву Богу должно приносить все, что радуетъ и веселитъ душу, что чисто и совершенно; поэтому запрещается приносить Ему сердце и мозгъ, ибо наши умъ и чувство подвержены измѣненіямъ: они могутъ быть и добрыми, и злыми, а нечистое нельзя посвящать Богу (§ 136—139).

Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι—о томъ, что худшій нападаетъ обыкновенно на лучшаго—quod deterius potiori insidiari soleat. Быт. 4$_{8-15}$. Ed. CW. I, p. 258—298.

Комментарій на Быт. 4$_{5-7}$ утерянъ; мѣсто его въ концѣ предыдущей, или въ началѣ настоящей книги.—Приведенное надписаніе сочиненія завѣряется всѣми рукописями [2]); его же указываютъ Оригенъ [3]) и Евсевій [4]). Въ sacra parallela сочиненіе особаго надписанія не имѣетъ; она разсматривается здѣсь какъ одна изъ частей leg. alleg.; поэтому и отрывки изъ него приводятся какъ ἐκ τοῦ ζ′ καὶ η′ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας [5]), ἐκ τοῦ ζ′ τῶν αὐτῶν (т. е. νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας) [6]) и ἐκ τοῦ δ′ τῶν αὐτῶν т. е. ν. ἱ. ἀ. [7]); два послѣднія надписанія—очевидная ошибка, такъ какъ, если de cherubim—пятая [8]), а de sacrif.

---

[1]) Ср. de spec. leg. III, § 120 sqq., ниже.

[2]) Ed. CW. I, proleg., p. LXXXVIII.

[3]) Comment. in Ev. Matth. XV, 3 (t. III, p. 331; ed. Lomm.); ср., ed. CW. I, proleg., p. LXXXVI и p. 297.

[4]) Praep. ev. XI, 15; p. 534a. Приводимое Евсевіемъ мѣсто находится не въ настоящемъ сочиненіи, а въ de confus. ling., ed. CW. II, p. 241; ср. ed. CW. I, proleg., p. LXXXVIII.

[5]) Ed. CW. I, p. 259, 266, 289. Съ такимъ же точно надписаніемъ—очевидно по ошибкѣ—цитируются въ sacra parallela и два мѣста изъ de poster. Caini; ed. CW. II, p. 333.

[6]) Ed. CW. I, p. 272.

[7]) Ed. CW. I, p. 272.

[8]) Согласно сказанному на стр. 132.

Ab. et. C.—шестая, то данный трактатъ представляетъ седьмую книгу leg. alleg. Но невольно останавливаетъ на себѣ вниманіе надписаніе ἐκ τοῦ ζ' καὶ η' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας. Въ объясненіе его Cohn [1]) предложилъ цѣлую теорію. Онъ говоритъ, что первоначально аллегорическій комментарій на книгу Быт. дѣлился на отдѣльныя, приблизительно равныя по объему, книги съ надписаніями: βιβλίον α' β' и т д. Но затѣмъ это произведеніе было разбито на части соотвѣтственно содержанію труда, причемъ каждая часть получила особое надписаніе; тогда-то прежній счетъ по книгамъ началъ постепенно забываться, хотя нѣкоторое время оба надписанія и существовали параллельно. Надписаніе ἐκ τοῦ ζ' καὶ η'... и указываетъ, будто-бы, на то, что первоначальное дѣленіе по объему не совпало съ позднѣйшимъ дѣленіемъ по содержанію, т. е. что сочиненіе quod deter. pot. insid. soleat состоитъ изъ частей прежнихъ 7-й и 8-й книгъ leg. alleg.— Единственнымъ основаніемъ этого взгляда является предположеніе, что καὶ означаетъ здѣсь „и". Однако, простой справки въ словарѣ достаточно, чтобы видѣть шаткость подобнаго утвержденія, а послѣ разъясненій, сдѣланныхъ Ramsay [2]), оно теряетъ всю свою силу. Καὶ при числительныхъ имѣетъ раздѣлительное значеніе (или); поэтому, надписаніе ἐκ τοῦ ζ' καὶ η'... означаетъ лишь то, что для автора sacra parallela положеніе настоящаго труда въ цѣломъ аллегорическомъ комментаріи было неизвѣстно; онъ не зналъ, какимъ по счету—шестымъ, или седьмымъ—является настоящій трудъ; свое недоумѣніе онъ и выразилъ въ приведенномъ надписаніи сочиненія [3]).

Сочиненіе quod det. pot. insid. soleat тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ къ предшествующему. Въ de sacr. Ab. et C. Филонъ высказалъ взглядъ, по которому Каинъ—символъ ума, все усвояющаго себѣ, а Авель—все возносящаго Богу. Теперь, на основаніи Быт 4₈–₁₅, Филонъ подробнѣе выясняетъ ихъ отношеніе между собою [4]).

---

[1]) L. Cohn, op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd., s. 395.

[2]) Καὶ meaning „or". Classical Review XII (1898), p. 337—341.

[3]) Недоумѣніе происходило отъ того, что неяснымъ представлялось отношеніе къ leg. alleg. de opif. mundi. При включеніи послѣдняго въ составъ аллегорическаго комментарія quod det. pot. insid. sol. было 8-й, а въ противномъ случаѣ—7 книгой. Подобныя недоумѣнія возникали у I. Дамаскина и въ отношеніи leg. alleg. I. Отрывки изъ нея онъ цитируетъ: ἐκ τοῦ δευτέρου τ. ν. ἰ. ἀ.—Ср. Dähne, op. cit., Th. St. und Krit. 1833, s. 1015. Schürer III⁴, s. 652—653.

[4]) Замѣчанія къ тексту сочиненія см. у Cohn'a, op. cit., Hermes XXXII (1897), s. 144—148.

Поле, на которое Каинъ приглашаетъ идти Авеля,—символъ состязанія и спора. Поэтому и Іаковъ, пасущій неразумныя силы души, находится на полѣ (Быт. 31$_4$); на поле онъ посылаетъ и Іосифа (Быт. 37$_{13-17}$)—умъ всецѣло погрузившійся въ тѣлесное и чувственное,—чтобы тотъ узналъ истинный путь воздержанія. Умъ охотно соглашается на это предложеніе („се азъ"), но такъ какъ его рѣшеніе слишкомъ поспѣшно и необдуманно, то скоро онъ сбивается съ надлежащаго пути; благочестія онъ думаетъ достигнуть совершенно непригодными для этого средствами (жертвами, омовеніями, строгимъ воздержаніемъ и т. д.), забывая о томъ, что праведнаго должно искать праведно (Вт. 16$_{20}$), т. е. соотвѣтствующими средствами. Поэтому совѣсть („человѣкъ") тотчасъ же обличаетъ его, указывая, что ревнители добродѣтели (братья Іосифа), оставивъ все земное и тѣлесное (Дофаимъ=оставленіе), устремились къ небесному (§ 1—28). Впрочемъ, добавляетъ Филонъ, иногда борецъ, хотя и находится въ полѣ (Быт. 24$_{63}$), но ни съ кѣмъ не сражается; это бываетъ съ людьми выдающихся дарованій, которые бесѣдуютъ не со смертными (Быт. 24$_{65}$), а съ Владыкой души — Богомъ (§ 29—31).

Выйдя на поле, Каинъ и Авель занимаются здѣсь „спорными и противоположными ученіями". Каинъ старается доказать Авелю необходимость и преимущества любви къ тѣлу и внѣшнимъ благамъ. Заранѣе можно опредѣлить, на чьей сторонѣ окажется здѣсь побѣда. Авель, храня прекрасное въ душѣ и познавая его одною лишь мыслію, былъ, подобно Моисею (Исх. 4$_{10}$; 6$_{12}$), неопытенъ въ краснорѣчіи (§ 32—40); напротивъ, Каинъ былъ искусный софистъ; побѣдить его можно было лишь его же оружіемъ. При такихъ обстоятельствахъ Авелю лучше было бы оставить Каина (слѣдуя Быт. 27$_{41-43}$) и пребывать—подобно Исааку (Быт. 26$_2$)—дома. Но Авель выходитъ на поле и здѣсь Каинъ убиваетъ его; убиваетъ, конечно, въ духовномъ смыслѣ, ибо далѣе выраженіе „вопіетъ". „Авель лишается неразумной мысли и живетъ блаженною жизнію въ Богѣ" [1]). Но понятно, что этимъ Каинъ вредитъ лишь себѣ самому, такъ какъ та, или иная дѣятельность души всегда отражается на ней же самой; губящій добродѣтель, губитъ себя самого, и, наоборотъ, кто почитаетъ

[1]) Въ Quaest. in Gen. I, § 67 буквальное толкованіе Быт. 4$_8$^{b}.

Отца, создавшаго міръ (Исх. 20$_{12}$) и Мудрость (мать), устроившую его, тотъ приноситъ пользу себѣ самому („благо ти будетъ"), ибо Богъ, все наполняя, ни въ чемъ не нуждается (§ 41—56).

„И рече Господь Богъ ко Каину: гдѣ есть Авель братъ твой" (Быт. 4$_9$). Конечно, Богъ спрашиваетъ Каина не потому, что не знаетъ, гдѣ Авель. Вопросъ имѣетъ цѣлью побудить душу къ самостоятельному изслѣдованію того, что добро и что зло. И если отвѣтъ мудраго (Быт. 18$_9$) приноситъ ему похвалу, то отвѣтъ Каина вызываетъ порицаніе [1]). Справедливо, что порочный не можетъ быть стражемъ добраго; стражами и хранителями добродѣтелей законодатель называетъ (Чис. 8$_{24—26}$) умъ совершенный (50 л.), который хранитъ тѣ чистыя и здравыя ученія, которыя должно излагать („служити служеніе") посредствомъ словъ („братъ")(§ 57—68).—„И рече Господь: что сотворилъ еси сіе" (Быт. 4$_{10}$). Слова Господа выражаютъ недовольство на Каина и насмѣшку надъ нимъ: недовольство, ибо Каинъ хотѣлъ убить прекрасное: насмѣшку, ибо Каину не удалось это сдѣлать. Поэтому выраженіе: „что сотворилъ еси" = ничего ты не сдѣлалъ. Дѣйствительно, можно уничтожить видъ, часть добродѣтели, но не самый образъ и идею ея, которые нетлѣнны и вѣчны (§ 69—78).

По поводу дальнѣйшихъ словъ Бытописателя: „гласъ крове брата твоего вопіетъ ко Мнѣ отъ земли" Филонъ предлагаетъ подробное разсужденіе о сущности души [2]). Человѣкъ, какъ существо духовно-тѣлесное, имѣетъ двѣ силы: жизненную (ζωτική), которую Писаніе называетъ обыкновенно кровью (Лев. 17$_{11}$), и разумную (λογική), называемую дыханіемъ (Быт. 2$_7$). Первая обща человѣку съ животными и устанавливаетъ его связь съ міромъ земнымъ; вторая—исключительное достояніе человѣка, роднящее его съ Богомъ и вообще духовнымъ и небеснымъ. Вслѣдствіе этой близости къ Богу человѣкъ и можетъ, познавая міръ, восходить мыслію къ Творцу его. Если же душа находится во власти страстей и пороковъ (Исх. 2$_{23—24}$), то умъ взываетъ къ Богу съ мольбою о помощи и единый благій и милостивый избавляетъ душу отъ страстей Египетскихъ (§ 79—95).

---

[1]) Въ Quaest. in Gen. I, § 68—69 буквальное толкованіе Быт. 4$_9$.

[2]) Въ Quaest. in Gen. I, § 70 Филонъ предлагаетъ очень краткое буквальное толкованіе Быт. 4$_{10}$.

Не видя раскаянія Каина, Богъ проклинаетъ братоубійцу (Быт. 4 11), проклинаетъ не теперь только, послѣ совершенія убійства, но когда послѣднее было еще мыслію, ибо мысль равняется часто самому дѣлу. Проклинается порочный „отъ земли", т. е. чувствъ [1]); послѣднія доставляютъ ему одни лишь страданія, ибо порочный даетъ полный просторъ ихъ дѣятельности („разверзе уста своя"...), не обуздывая ихъ разумомъ (§ 96—103). Въ силу этого онъ и называется пахаремъ (ἐργάτης τῆς γῆς), а не земледѣльцемъ (γεωργός Быт. 9 20). Дѣйствительно, порочный не умѣетъ управлять своими чувствами и страстями, не умѣетъ воздѣлывать ихъ и ухаживать за ними; всѣ его заботы приносятъ душѣ только вредъ [2]). Чувства и страсти, которыми питается порочный, никогда не могутъ дать ему полнаго удовлетворенія („не приложитъ"...); наоборотъ, добродѣтельный, оставивъ все земное и смертное, питается Божественной мудростью („камень", Вт. 32 13), или Логосомъ, который сообщаетъ сладость ученію („медъ изъ камене") и вноситъ свѣтъ въ то, къ чему человѣкъ твердо и неуклонно („елей отъ тверда камене") стремится (§ 104—118). Поэтому, какъ удѣлъ порочнаго—постоянные страхъ и печаль (Быт. 4 12) [3]), такъ удѣлъ мудраго—надежда и радость. Такъ, если справедливость (Ной) признаетъ внѣшнія блага въ нравственномъ отношеніи безразличными („успокоитъ насъ отъ дѣлъ нашихъ", Быт. 5 29), избавляющими человѣка только отъ печалей (ib), то добродѣтель (Сарра) рождаетъ радость (Исаакъ) въ собственномъ смыслѣ (Быт. 21 6). Умъ, исполненный этой радости (Моисей, Исх. 4 14), естественно сообщаетъ ее и своимъ словамъ (Ааронъ), такъ какъ между мыслями и внѣшнимъ выраженіемъ ихъ (слово) всегда существуетъ тѣснѣйшая связь. Кромѣ радости мудрому свойственна и надежда, ибо послѣдняя (а не способность мысли) является отличительнымъ свойствомъ человѣка (§ 119—140) [4]).

„И рече Каинъ... вящшая вина моя еже оставитися ми" (Быт. 4 13), т. е. разумъ, оставившій добродѣтель, гибнетъ, какъ

---

[1]) Въ Quaest. in Gen. I, § 71 буквальное толкованіе.

[2]) Смыслъ этихъ и другихъ аналогичныхъ синонимовъ въ отношеніи къ дѣятельности добродѣтельнаго и порочнаго Филонъ подробно раскрываетъ въ de agricultura.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. I, § 71.

[4]) Ср. de Abrahamo, § 7—16; de praem. et poen. § 8—14.

корабль безъ кормчаго и колесница безъ возничаго [1]). Будемъ же молить Бога, чтобы Онъ вразумлялъ насъ, а не оставлялъ, ибо мысль, однажды овдовѣвшая Богомъ (Чис. 30 10, „вдова“) и оставленная Имъ (ib. „пущеница“), не можетъ снова вернуться въ прежнее жилище (§ 141—149).—„Аще изгониши мя днесь“... (Быт. 4 14). Конечно, эти слова нельзя понимать буквально (человѣкъ не можетъ оставить—скрыться—землю, на которой онъ живетъ, а тѣмъ болѣе не можетъ скрыться отъ лица Божія); смыслъ ихъ таковъ: если Ты не дашь мнѣ земныхъ благъ, то я не получу и небесныхъ. Неразумный! Вѣдь только освобожденіе отъ узъ тѣла и можетъ приблизить человѣка къ Богу. Такъ, Аврааму Богъ явился (Быт. 12 7), когда онъ оставилъ землю, родъ свой и домъ отца своего. И Моисей, лишь разбивъ скинію (добродѣтель) внѣ стана (Исх. 33 7), т. е. внѣ тѣлеснаго лагеря, становится служителемъ Божіимъ.—„Всякъ... убіетъ мя“ (Быт. 4 14). Несправедливо говоритъ порочный, что всякій убіетъ его, ибо у порочнаго много союзниковъ и только одни добродѣтельные враждебны ему (§ 150—166) [2]). „Убивый Каина седмижды отмстится“ (Быт, 4 15). Неразумная часть души состоитъ изъ 5 чувствъ, органовъ рѣчи и рожденія; у мудраго онѣ чисты (Быт. 7 2), а у порочнаго, пользующагося ими неумѣренно, нечисты; если гибнетъ восьмой (умъ=Каинъ), то гибнутъ и эти семь. [3]) Но, заканчиваетъ сочиненіе Филонъ, зло, подобно миѳической Сциллѣ,—вѣчно (Быт. 4 15 b) [4]); однажды попавъ къ нему въ плѣнъ, мы поражаемся вѣчными болѣзнями (§ 167—178).

Περὶ τῶν δοκησισόφου Κάϊν ἐγγόνων καὶ ὡς μεταναστης γίνεται—о потомкахъ лжеименнаго мудреца Каина и о томъ, какъ онъ сталъ поселенцемъ—de posteritate Caini. Быт. 4 16—25; ed CW. II, p. 1—41.

Сочиненіе сохранилось въ одной только рукописи, гдѣ и находится приведенное надписаніе. [5]). I. Дамаскинъ нѣкоторыя мѣста

[1]) Ср. Quaest. in Gen. I, § 73.

[2]) Въ Quaest. in Gen. I, § 74 буквальное толкованіе этого мѣста.

[3]) Это же почти буквально и въ Quaest. in Gen. I, § 75.

[4]) Въ Quaest. in Genes. I, § 76 Филонъ предлагаетъ различныя—между прочимъ и указанное въ quod deter. pot. insid. soleat, § 177—178—толкованія этого мѣста.

[5]) Ed. CW. II, proleg., p. XVIII.

этого трактата цитируетъ съ заглавіемъ ἐκ τοῦ [τῶν] η' καὶ θ' τῆς νόμων [ἱερῶν] ἀλληγορίας, [1]) или просто ἐκ τῆς νόμων ἀλληγορίας [2]). Впервые это сочиненіе было издано Mangey. Въ болѣе полномъ видѣ—Tischendorf'омъ [3]). Дополненія къ изданію Tischendorf'а даетъ Holwerda [4]); къ изданію CW—Wendland[5]) и Drexler [6]).

Въ сочиненіи ясно намѣчаются двѣ части: a) § 1—123, гдѣ Филонъ, основываясь на аллегорическомъ объясненіи Быт. 4 16—24, изображаетъ различные виды и формы порока, являющіеся необходимымъ слѣдствіемъ самомнѣнія (потомки Каина); b) § 124—185, гдѣ—на основаніи Быт. 4 25 и другихъ родственныхъ мѣстъ Писанія—раскрываются характеръ и свойства добродѣтели. Приведенное выше заглавіе сочиненія отвѣчаетъ, какъ видно, лишь содержанію первой части.

Сочиненіе de poster. Caini непосредственно примыкаетъ къ quod deter. pot. insid. sol. Послѣднее сочиненіе оканчивалось объясненіемъ Быт. 4 15; настоящее продолжаетъ это объясненіе (νυνὶ διαπορῶμεν... § 1), толкуя Быт. 4 16 sqq.

Слова Бытописателя о бѣгствѣ Каина отъ лица Божія Филонъ не находитъ возможнымъ понимать въ буквальномъ смыслѣ. Смертному свойственно имѣть части тѣла, а Богъ есть цѣлое, которое все объемлетъ и все наполняетъ. Поэтому, удаленіе Каина отъ лица Божія означаетъ удаленіе мысли отъ познанія Бога, удаленіе, влекущее за собою наказаніе и вѣчную смерть (§ 1—11). Иначе поступаетъ мудрый; хотя онъ и сознаетъ, что познаніе Бога превышаетъ его силы, однако стремится къ нему всей душой, умоляя Бога о помощи (Исх, 33 13). И Богъ открываетъ, что Онъ близокъ человѣку Сво-

---

[1]) Ed. CW. II, p. 5. 6. 13. 21. 31.

[2]) Ed. CW. II, p. 4. О надписаніи ἐκ τοῦ ζ' καὶ η' τῆς ν. ἰ. ἀ. (ed. CW. II, p. 33[a]) см. выше, стр. 140. Надписанія ἐκ τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητουμένων и ἐκ τῶν ἐν γενέσει ζητουμένων (ed. CW. II, p. 6)—очевидно ошибка.

[3]) Philonea... p. 84—143. Замѣчанія объ этомъ изданіи у Wendland'а; ed. CW. II, proleg., p. XIX—XX.

[4]) Op. cit., p. 274—286.

[5]) Zu Philos Schrift de posteritate Caini (nebst Bemerkungen zur Reconstruction der Septuaginta). Philologus, Bd. LVII (1898), s. 248—288. Здѣсь и указаніе нѣкоторыхъ источниковъ сочиненія.

[6]) Zu Philo de posteritate Caini § 151. Philologus Bd. LVIII (1899), s. 316—318 Краткій пересказъ содержанія сочиненія даетъ *Hart. Philo of Alexandria. JQR 1904, vol. XVII, nr. 65, p. 90—95.

ими силами (Быт. 22₃, Авраамъ „прiиде на мѣсто“) и далекъ (ib. 4, „видѣ мѣсто издалече“) по Своему бытію и природѣ. Послѣдняя для человѣка непостижима; впрочемъ, замѣчаетъ Филонъ, „изслѣдованіе прекраснаго—даже если оно не увѣнчивается успѣхомъ—само по себѣ можетъ услаждать душу“ (§ 12—21).

Удалившись отъ Бога, Каинъ поселяется въ землѣ Наидъ—волненіе, колебаніе. Страна эта вполнѣ соотвѣтствуетъ характеру души порочнаго. Какъ корабль въ бурю она лишена прочности и устойчивости, сегодня склоняясь къ одному, а завтра къ другому. Вслѣдствіе этого неразумный и не можетъ приблизиться къ всегда единому и равному себѣ Богу. Лучшій путь къ Неизмѣняемому—неизмѣняемость души (Быт. 18₂₂. ₂₃), которой человѣкъ можетъ достигнуть лишь при помощи Божіей (Быт. 46₄), переставъ, подобно порочному, враждовать противъ добродѣтели („Наидъ прямо Едему“) (§ 22—32).

Являясь неразумнымъ, Каинъ и познаетъ неразумное (Быт. 4₁₇, „жену свою“), т. е. ложное ученіе софистовъ, утверждающихъ, напр., что человѣческій умъ—мѣра всѣхъ вещей. Плодомъ этого познанія является Энохъ, отъ котораго рождаются Маѳусалъ и Ламехъ; но такъ какъ и въ числѣ потомковъ Сиѳа называются Маѳусалъ, Ламехъ, и Энохъ, то, слѣдовательно, имена эти имѣютъ двоякое значеніе, указывая и на добродѣтельныхъ, и на порочныхъ. Такъ Энохъ—даръ твой—означаетъ, что способность мыслить, чувствовать и говорить принадлежитъ или самой душѣ, или есть даръ Божій. Маѳусалъ—ниспосланіе смерти—указываетъ на лицо, к о т о р о м у посылается смерть, или к о т о р ы м ъ посылается смерть. Ламехъ означаетъ смиреніе, происходящее или отъ обуздыванія чувствъ разумомъ, или отъ усталости ихъ (§ 33—48). Этотъ Ламехъ и строитъ городъ, т. е. укрѣпляетъ въ своей душѣ нечестивое ученіе и пороки Каина (§ 49—52). Истолковавъ въ такомъ же смыслѣ и другія мѣста Писанія, гдѣ говорится о городахъ (Быт. 11₄; Исх. 1₁₁; Чис. 13₂₃=§ 53—65), Филонъ приходитъ къ объясненію Быт. 4₁₈.—Умъ порочнаго, все усвояющій себѣ, подобенъ стаду (Гаидадъ=стадо), лишенному пастыря (Чис. 27₁₆ – ₁₇); онъ уходитъ все дальше отъ источника истинной жизни въ Богѣ (Малелеилъ=отъ жизни Бога), вслѣдствіе чего не можетъ имѣть успѣха въ борьбѣ со страстями и

потому духовно умираетъ (Маѳусалъ = ниспосланіе смерти), смиряемый и угнетаемый (Ламехъ = смиреніе) тяжкими недугами (§ 66—74).

Всѣ дѣйствія порочнаго достойны порицанія (жены Ламеха), такъ какъ они запятнаны нечистою мыслію, одобряющей эти дѣйствія (Ада = свидѣтельство). Такую мысль должно изгонять изъ души, ибо она прелагаетъ (сынъ Ады—Іовилъ = премѣняющій) предѣлы ближняго (Вт. 27₁₇), т. е. добродѣтель превращаетъ въ порокъ (Вт. 30₁₁—₁₄), нарушая границы прекраснаго, установленныя здравымъ разумомъ („отцы" Вт. 19₁₄; 32₇—₉) и ангелами Божіими. Законъ настолько заботится о сохраненіи этихъ границъ, что даже полезнымъ трудомъ (πονηρός = πόνηρος—съ трудомъ достижимый) не позволяетъ замѣнять прекрасное (Лев. 27₃₂—₃₃). Поэтому порочный, какъ замѣняющій прекрасное бездушнымъ и чувственнымъ, является родоначальникомъ всѣхъ сластолюбцевъ и любострастниковъ (Быт. 4₂₀), Его рѣчь (братъ Іовила—Іувалъ = измѣняющій слова) колеблется какъ коромысло вѣсовъ и корабль въ бурю, не зная срединнаго и царскаго пути, т. е. истинной философіи (Чис. 20₁₇; Вт. 28₁₄). Рѣчь наша, являющаяся основой музыки, всегда соотвѣтствуетъ качествамъ человѣка; у добродѣтельнаго она мелодична и стройна, у порочнаго — дисгармонична, такъ какъ слово вообще находится въ тѣснѣйшей связи съ мыслію, мѣняясь въ своемъ характерѣ въ зависимости отъ того, съ кѣмъ и о чемъ мы говоримъ (§ 75—111).—Другая жена Каина Селла—тѣнь, ибо тѣнью и призракомъ являются внѣшнія блага, къ которымъ стремится порочный. Обладая богатствомъ, здоровьемъ и властью, онъ думаетъ, что владѣетъ всѣмъ міромъ (сынъ Селлы—Ѳовелъ = σύμπασα т. е. γῆ). Душа его неудержимо стремится къ этимъ благамъ, всюду внося безпорядки, раздоры, войны и т. д. (Ѳовелъ „бяше млатобіецъ, ковачъ мѣди и желѣза"). Но естественно, что привязанность къ тѣлу и чувствамъ разслабляетъ душу (сестра Ѳовела—Ноэма = тучность, производящая слабость), заставляя ее забыть Владыку всяческихъ—Бога (Вт. 32₁₅). Напротивъ, добродѣтельные крѣпки и сильны, ибо всегда питаются Божественною мудростью (§ 112—123).

Во второй части de poster. C. Филонъ кратко изображаетъ возрожденіе и развитіе добродѣтели (Быт. 4₂₅) [1]). Какъ растенія,

[1]) Быт. 4 ₂₃-₂₄ Филонъ мимоходомъ истолковалъ въ quod deter. pot. insid. sol. § 50—51; гораздо подробнѣе онъ объясняетъ это мѣсто въ Quaest. in Gen. I, § 77.

говоритъ онъ, нуждаются для своего роста во влагѣ (Сиѳъ=орошеніе, поливка), такъ и душа—въ орошеніи ея мудростью [1]). Чувства (Быт. 2₆ „лице земли“) возбуждаетъ и поддерживаетъ въ ихъ дѣятельности („напояше“) умъ („источникъ“) [2]), а добродѣтели—Божественный Логосъ („рѣка“, Быт. 2₁₀) [3]). Душа, почерпнувшая отъ этого источника мудрости, сама становится учителемъ другихъ. Такова Агарь, сообщающая пропедевтическія знанія душѣ, лишь недавно обратившейся къ ученію (Быт. 21₁₉), такова и Ревекка (Быт. 24₁₆—₂₀), напояющая душу совершеннымъ ученіемъ.—На исторіи Ревекки Филонъ останавливается довольно подробно. Добродѣтель по природѣ чиста („дѣва“) и прекрасна („доброзрачна“); никто изъ смертныхъ не можетъ ни осквернить („позна“), ни вполнѣ постигнуть ее (§ 124—135). Стремясь къ разсудительности, она сходитъ къ источнику Божественной мудрости („сниде“...), чуждаясь всего тлѣннаго и чувственнаго (у Агари—мѣхъ; у Ревекки—водоносъ). Знанія, почерпнутое ею здѣсь, она щедро и охотно („потщася“) сообщаетъ жаждущимъ ихъ („рабу Авраама“), сообразуясь при этомъ съ ихъ силами и способностями, ибо каждому должно давать лишь то, въ чемъ онъ нуждается и давать столько, сколько онъ можетъ принять. Такъ поступаетъ и Богъ (Исх. 20₁₉), посылая Свои блага людямъ (§136—145).—Возвращаясь, далѣе, снова къ исторіи Ревекки, Филонъ восхваляетъ щедрость добродѣтели. Жаждущимъ знаній она сама сообщаетъ („пій“) то, въ чемъ они нуждаются, но чего, по скромности, („напой мя мало водою“) не просятъ; сообщаетъ до тѣхъ поръ, пока ученіе прочно не утвердится въ памяти („верблюды“), ибо добродѣтель не дѣлаетъ—подобно софистамъ—изъ своихъ знаній средствъ для наживы. Черпая ихъ изъ неизсякаемаго источника Божественной мудрости, она сообщаетъ ихъ щедро и охотно всѣмъ (§ 146—153). Правда, путь къ добродѣтели тяжелъ и тернистъ, но Богъ дѣлаетъ его легкимъ, обращая горечь труда въ сладость (Исх. 15₂₃. ₂₅), ибо трудъ тогда только можетъ быть успѣшенъ, если совершается съ охотой. Добродѣтельная душа сожигаетъ всѣ удовольствія тѣла (Исх. 32₂₀), такъ какъ, разсмотрѣвъ каждое изъ нихъ въ отдѣль-

---

[1]) Ср. Quaest. in Gen. I, § 78.
[2]) Ср. выше, leg. alleg. I, § 28—30.
[3]) Иначе leg. alleg. I, § 63 sqq.

ности („сотре подробну“), признаетъ, что они недостижимы для человѣка и не имѣютъ ничего общаго съ истиннымъ благомъ, такъ какъ, подобно сѣмени, брошенному въ воду, не способны дать ни ростка, ни плода („разсыпа по водѣ“). Дѣйствительно, боги, которыхъ почитаютъ, напр., Египтяне, боги лишь по имени, „по слуху“ (золотой телецъ сдѣланъ изъ с е р е г ъ, Исх. 32₂), а не въ дѣйствительности. Истинно Сущее познается не слухомъ, а очами (Вт. 32₃₉: „видите, видите“...) души, познающей міръ. Впрочемъ, это познаніе относится лишь къ б ы т і ю Божію. Для человѣческаго разума, говоритъ Филонъ, достаточно знать, что Богъ есть и существуетъ; стремиться же къ бо́льшему—напр., познанію существа, или свойствъ Божіихъ—огигіева глупость. Въ этомъ отказано было даже премудрому Моисею (§ 154—169).

Выяснивъ довольно подробно, чѣмъ и какъ питается добродѣтельная душа, Филонъ еще разъ возвращается къ объясненію Быт. 4₂₅. Сиѳъ называется сѣменемъ инымъ, отличнымъ отъ Авеля, но все же родственнымъ ему. Будучи сѣменемъ человѣческой добродѣтели, онъ не оставляетъ ее подобно Авелю, но ведетъ къ совершенству, продолжая ея развитіе въ первой декадѣ совершенныхъ мужей (разумѣются допотопные патріархи)[1]. Эти мужи отцомъ всего признаютъ Бога въ отличіе отъ неразумныхъ, все усвояющихъ себѣ. Таковы, напр., рѣшенія и согласія ума (дочери Лота, Быт. 19₃₂₋₃₃), упившагося безумствомъ, который себя считаетъ творцомъ всего. Такова Рахиль (Быт. 30₁.₂); таковъ же и Аинанъ, отказывающійся приносить пользу другимъ и думающій только о собственныхъ удовольствіяхъ (Быт. 38₉). Кто сознательно предпочитаетъ служенію пороку прекрасное (Чис. 25₇), тотъ обуздываетъ удовольствія тѣла (Финеесъ = намордникъ тѣла), поражая ихъ въ самомъ корнѣ (ib. 8, „прободе жену сквозѣ ложесна ея“). Такая душа не причастна борьбѣ, особенно борьбѣ духовной, и наслаждается глубокимъ миромъ, почитая единаго Бога—источникъ счастья и блаженной жизни (§ 170—185).

Всѣ разсмотрѣнныя выше сочиненія представляютъ непрерывное, стихъ за стихомъ объясненіе Быт. 2₁—4₂₅[2]. Въ каталогѣ Евсевія

[1]) Cp. Quaest. in. Gen. I, § 78.

[2]) Пробѣлы, существующіе въ Филоновскомъ текстѣ, объясняются здѣсь потерей цѣлыхъ сочиненій, или отдѣльныхъ частей ихъ, см. ниже.

всѣ эти сочиненія [1]) не имѣютъ особыхъ надписаній—потому, очевидно, что Евсевій включалъ ихъ въ общее заглавіе νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας. Точно также и указанныя выше цитаты I. Дамаскина [2]) оканчиваются de post. Caini. Каждое же изъ послѣдующихъ сочиненій въ сохранившихся рукописяхъ имѣетъ особое надписаніе и является толкованіемъ лишь избранныхъ мѣстъ библейскаго текста. Естественно возникаетъ вопросъ: 1) восходятъ-ли эти надписанія къ самому Филону [3]), или принадлежатъ позднѣйшему времени [4]), а 2) представляютъ-ли эти сочиненія такое же непрерывное объясненіе Быт. 4$_{25}$. sqq., какъ предшествующія [5]), или—толкованіе избранныхъ мѣстъ [6]). Очевидно, отвѣтъ на первый вопросъ въ значительной мѣрѣ подсказывается рѣшеніемъ второго. Если въ de gigant. sqq. Филонъ избираетъ для объясненія только отдѣльныя мѣста книги Быт., то едва ли въ отношеніи къ этимъ сочиненіямъ могъ быть удержанъ прежній счетъ по книгамъ (т. е. ν. l. ἀ. α', β', κτλ.), такъ какъ это служило бы причиной многихъ недоразумѣній. Однако, сказать о п р е д ѣ л е н н о, чѣмъ объясняются пробѣлы въ существующемъ Филоновскомъ текстѣ—трудно. Часто эти пробѣлы происходятъ отъ утраты цѣлыхъ книгъ, или нѣкоторыхъ частей ихъ [7]); но едва ли можно думать, что к а ж д ы й пробѣлъ объясняется потерей соотвѣтствующаго труда, т. е. что Филонъ и здѣсь толковалъ текстъ Писанія подъ рядъ, безъ пропусковъ. Никакихъ данныхъ въ подтвержденіе этого положенія ни изъ рукописнаго преданія, ни изъ сочиненій Филона привести нельзя. Напротивъ, подробное объясненіе въ Quaestiones тѣхъ именно отдѣловъ кн. Бытія [8]), которыхъ мы не находимъ въ de gigant. sqq., говоритъ, повидимому, за то, что въ аллегорическомъ комментаріи этихъ мѣстъ Филонъ совершенно не касался [9]).—Если, такимъ образомъ, въ de gi-

---

[1]) Ср., впрочемъ, quod deter. pot. insid. soleat и выше, стр. 139—140.

[2]) См, выше, стр. 139—140.

[3]) Schürer, op. cit. III^4, s. 653—654.

[4]) Dähne, op. cit., St u. Krit 1833. s. 1019—1024; L. Cohn, op. cit. s. 396—397.

[5]) Massebieau, Le classement des oevres de Philon, p. 20 sqq; L. Cohn, op. cit, s. 396.

[6]) Schürer, op. cit., III^4, s. 654; Dähne, op. cit., s. 1017—1019.

[7]) См. ниже.

[8]) Напр. Быт. 5, 6$_{11}$—8; 19, 21 и др.

[9]) Объясненія Quaest. in Gen. *обыкновенно* кратки тамъ, гдѣ касаются текста, уже истолкованнаго въ аллегорическомъ комментаріи.

gant. и дальнѣйшихъ сочиненіяхъ Филонъ объяснялъ лишь отдѣльныя мѣста Писанія, то, очевидно, эти сочиненія должны были имѣть особыя надписанія и послѣднія должны восходить къ самому Филону [1]), Кромѣ свидѣтельствъ Евсевія, I. Дамаскина и др., нѣкоторое подтвержденіе этого взгляда мы можемъ находить и въ самомъ характерѣ разсматриваемыхъ сочиненій. Хотя они, несомнѣнно, входятъ въ составъ аллегорическаго комментарія и предлагаютъ тѣ же пріемы объясненія библейскаго текста. что и предшествующіе труды, однако въ нихъ есть и свои особенности. Сочиненія до de poster. Caini включительно представляютъ комментарій въ строгомъ смыслѣ этого слова, гдѣ рѣчь—въ зависимости отъ текста Писанія—идетъ о самыхъ разнообразныхъ матеріяхъ. Каждое же изъ сочиненій, слѣдующихъ за de posterit. Caini, представляетъ значительную цѣльность въ своемъ содержаніи—въ виду того, что толкуются лишь избранные отдѣлы библейскаго текста,—предлагая обыкновенно развитіе одной опредѣленной темы. Поэтому Филонъ нерѣдко указываетъ здѣсь (только здѣсь) планъ сочиненія, содержаніе отдѣльныхъ его частей, дѣлаетъ особыя введенія и т. д. Эти-то особенности разсматриваемыхъ сочиненій и объясняютъ намъ, почему предшествующіе труды носятъ общее заглавіе νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας, а настоящія—лишены его [2]).

Въ ряду этихъ послѣднихъ произведеній первое по порядку мѣсто занимаетъ сочиненіе

Περὶ γιγάντων—объ исполинахъ—de gigantibus и ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον—о томъ, что Божество неизмѣняемо—quod Deus sit immutabilis. Быт. 6₁₋₁₂; ed. CW II, p. 43—55; 56—94.

Оба сочиненія въ рукописяхъ и всѣхъ изданіяхъ (не исключая CW) составляютъ каждое самостоятельную книгу; однако несомнѣн-

[1]) Dähne—op. cit., s. 1021—1024—отказывается примкнуть къ этому мнѣнію въ виду неудовлетворительности существующихъ надписаній и противорѣчія ихъ указаніямъ Филона. Но 1) надписаніе комментарія—хотя бы такого, какъ Филоновскій—никогда не можетъ вполнѣ отвѣчать содержанію его; въ двухъ, трехъ словахъ вообще трудно выразить сущность сочиненія; 2) неудовлетворительность нашихъ надписаній объясняется часто ошибками Евсевія и невѣрной передачей ркп.

[2]) Объясненія Dähne—op. cit., s. 1020—1021—безусловно неудовлетворительны.

нымъ представляется, что это раздѣленіе относится къ позднѣйшему времени, первоначально же существовало одно большое произведеніе, въ первой части котораго шла рѣчь объ исполинахъ, а во второй— о неизмѣняемости Божіей. Это положеніе опору для себя находитъ какъ въ рукописномъ преданіи [1]), такъ и въ самомъ текстѣ сочиненія; заключительныя слова его несомнѣнно указываютъ на то, что объясненіе дальнѣйшихъ стиховъ Быт. 6 находилось въ настоящемъ трудѣ [2]). Кромѣ того, и Евсевій оба сочиненія соединяетъ подъ однимъ заглавіемъ: περὶ γιγάντων ἢ περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον [3]), а Іоаннъ Дамаскинъ нѣкоторыя мѣста изъ quod Deus sit immut. приводитъ съ надписаніемъ περὶ γιγάντων [4]).

Сочиненіе дошло до насъ въ неполномъ видѣ; начало его, гдѣ шла рѣчь о потомствѣ Сиѳа и сыновьяхъ Ноя, утеряно, такъ какъ въ sacra parallela съ надписаніемъ περὶ γιγάντων приводятся такія мѣста [5]), которыхъ въ настоящемъ текстѣ мы не находимъ. Кажется, что и самъ Филонъ въ соч. de sobrietate § 52 [6]) ссылается на эту именно утерянную часть de gigant. [7]). Впрочемъ, едва-ли можно думать [8]), что утерянная часть составляла спеціальное сочиненіе, дававшее комментарій на Быт. 4_{26}—5_{32}, такъ какъ Быт. 5 представляетъ простой почти перечень именъ допотопныхъ патріарховъ [9]).—Кромѣ

---

[1]) Въ рукописяхъ HP конецъ de gigant. непосредственно соединяется съ quod Deus sit immut. ed CW. II, p. 55_8.

[2]) § 67 τοσαῦτα εἴς γε τὸ παρὸν ἀρκούντως περὶ τῶν γιγάντων εἰρηκότες ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα τοῦ λόγου τρεψώμεθα. ἔστι δὲ ταῦτα. Ср. подобныя же выраженія въ leg. alleg. III, § 88; quod deterius § 32, 57; quis rer. div. her. sit., § 125; de fuga, § 119, 166, 177 и мн. др.

[3]) Hist. eccl. II 18, 4. Ср. ed. CW. II, p. 94 и quod Deus sit immut. § 22.

[4]) ed. CW. II, p. 57, 65, 66. 67, 70, 71. Очевидной ошибкой является надписаніе: ἐν γενέσει ζητημάτων—ed. CW. II, p. 60—и ἐν γενέσει ζητουμένων—ib. p. 62.

[5]) Harris, op. cit., p. 9.

[6]) Ἔφαμεν πάλαι, ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ...

[7]) Такъ: Schürer, op. cit. III⁴, s. 664; Cohn. op. cit., s. 397, 430—431; Massebieau, op. cit., p. 21—22; Wendland, ed. CW. II, proleg., p. XXII. Grossmann—op. cit. II, p. 15—въ de sobriet. § 52 видитъ указаніе на Quaest. in Gen. I, § 79, 83. Однако, выраженіе πάλαι ясно указываетъ на то, что здѣсь рѣчь идетъ о какомъ-либо изъ сочиненій, принадлежащихъ къ аллегорическому комментарію. Ср. leg. alleg. II, § 13; de cherub. § 53; de sacr. Ab. et Caini. § 128 и мн. др. Ср. Dähne—op. cit., s. 1017—1018.

[8]) Massebieau, op. cit., p. 21—22.

[9]) Отдѣльные стихи Быт. 4_{26} - 5_{32} Филонъ объясняетъ: Быт. 4_{26}—quod det. pot. insid. soleat, § 138—139; de Abrah. § 9; de praem. et poen. § 7—14; Быт. 5_1—

I. Дамаскина сочиненіе несомнѣнно было извѣстно Оригену и Клименту [1]). Въ средніе вѣка нѣкоторые отдѣлы его [2]) входили въ составъ компиляціи, извѣстной подъ заглавіемъ περὶ κόσμου [3]).

De gigantibus—Быт. 6₁₋₄; ed. CW. II, p. 42—55 [4]).

Рожденіе праведнаго Ноя и его сыновей (Быт. 5₂₈. ₃₂) рѣзко выдѣлило порочныхъ, сдѣлало ихъ существованіе болѣе замѣтнымъ; поэтому и сказано: „человѣци мнози начаша бывати“, ибо скудость въ одномъ (напр. въ добродѣтели) всегда сопровождается избыткомъ въ другомъ (порокѣ) [5]). При этомъ, порочные, какъ женоподобные, естественно рождаютъ дочерей, т. е. пороки и страсти (§ 1—5). Съ этими дочерями и вступаютъ въ браки ангелы Божіи (Быт. 6₂). О томъ, кто эти ангелы—Филонъ говоритъ довольно подробно. Весь міръ представляетъ одушевленное цѣлое, такъ какъ каждая изъ его стихій наполнена живыми существами. Въ частности, воздухъ есть обиталище невидимыхъ и познаваемыхъ умомъ духовъ, такъ какъ невозможно, чтобы воздухъ, все оживляющій, самъ былъ лишенъ жизни. Одни изъ духовъ вошли въ тѣла и соединились съ ними (души людей), другіе, непричастные ничему земному, являются вѣстниками божественныхъ приказаній смертнымъ (ангелы). И какъ первые (души людей) могутъ быть добрыми и порочными, такъ и ангелы бываютъ добрыми и злыми. Съ дочерями человѣческими вступили въ браки злые ангелы, т. е. каждый изъ порочныхъ избираетъ одинъ извѣстный видъ удовольствій (§ 6—18). Понятно, что таковые люди не могутъ имѣть въ себѣ Духа Божія (Быт. 6₃). Впрочемъ, это относится

---

quod det. pot. insid. sol. § 139—140; de Abrah. § 9; Быт. 5₁₈. ₂₁—de post. Caini, § 40 sqq; Быт. 5₂₄ — de mut. nom. § 34—38; de Abrah. § 17—26; de praem. et poen. § 15—21; Быт. 5₂₅—de post. C. § 40 sqq; Быт. 5₂₉—quod. det. pot. insidi sol. § 121—122. Ср. Quaest. in Gen. I, § 79—88.

[1]) Ed. CW. II, p. 44, 46, 47, 48, 57, 68, 71, 83.

[2]) Ed. CW. II, p. 44₆—45₈; 64₁₋₁₁; 65₉—67₁₀; 62₂₁—63₁₃.

[3]) О ней см. ниже, гл. IV. Замѣчанія къ тексту сочиненія у Wendland'a. Kritische und exegetische Bemerkungen zu Philo. Rhein. Mus. LII (1897), s. 466—473; 473—485.

[4]) Пересказъ сочиненія дѣлаетъ I. Hart, op. cit., JQR. 1904, vol. XVII, nr. 65, p. 95—97.

[5]) Иной смыслъ въ Быт. 6₁ Филонъ открываетъ въ Quaest. in Gen. I, § 89.

не къ временному пребыванію Духа Божія—ибо нѣтъ порочнаго, которому когда-либо не предносился бы образъ прекраснаго,—а къ постоянному и вѣчному (не μένει, а καταμένει). Духомъ Божіимъ называется иногда воздухъ, исходящій отъ земли (Быт. 1 2), но въ данномъ мѣстѣ разумѣется чистое знаніе, присущее мудрому (Ср. Исх. 31 2–3; Чис. 11 17) [1]). И если духъ знанія человѣческаго не исчерпывается и не ослабѣваетъ отъ пріобщенія къ нему другихъ людей (подобно огню, отъ котораго зажигается факелъ), то тѣмъ болѣе неизмѣненъ и постояненъ Духъ Мудрости Божіей. Главнымъ препятствіемъ къ обитанію послѣдняго въ людяхъ является плоть—корень неразумія и невѣжества [2]). Она давитъ и гнететъ человѣка, препятствуя ему взирать на небо (§ 19—31). Поэтому добродѣтельный („человѣкъ человѣкъ“, Лев. 18 6), удовлетворяя необходимымъ потребностямъ тѣла, долженъ съ осторожностью относиться къ удовольствіямъ, чтобы, разъ уступивши имъ, не оказаться въ вѣчномъ плѣну. На богатство, славу, силу—даже если они достанутся случайно („приступитъ“)—онъ долженъ смотрѣть какъ на величайшее зло, ибо слѣдуя имъ, онъ наполняетъ философію постыдными ученіями („открыти срамоты“). Благамъ тѣла должно предпочитать блага души и величайшее изъ нихъ—Бога. Онъ есть царь и владыка („Азъ Господь“), карающій порочныхъ, а добродѣтельнымъ сообщающій миръ и неизмѣняемость (Чис. 14 44; Вт. 5 31), вызывающую удивленіе (Исх. 18 14). Только въ тѣхъ, которые, подобно Моисею, живутъ одною мыслію, чуждаясь всего чувственнаго (Исх. 33 7), и можетъ вѣчно обитать Духъ мудрости Божіей, посвящающій ихъ въ неизреченныя тайны (§ 31—55).

Далѣе, обѣщавъ Быт. 6 3b объяснить въ другомъ мѣстѣ [3]), Филонъ переходитъ къ объясненію Быт. 6 4.—Повѣствованіе Моисея объ исполинахъ—не миѳъ. Этимъ повѣствованіемъ Моисей научаетъ насъ, что есть 1) люди неба, т. е. тѣ, которые любятъ знаніе (Аврамъ во время жизни въ Халдеѣ), 2) люди Божіи,—священники и пророки, которые, оставивъ чувственное, стремятся къ духовному (тотъ же Аврамъ по переселеніи въ Ханаанъ и переименованіи въ Авраама);

---

[1]) Это же въ Quaest. in Gen. I, § 90.

[2]) Это же въ Quaest. in Gen. I, § 90.

[3]) Ср. выше, стр. 112—113. Подробно о значеніи числа 120 Филонъ говоритъ въ Quaest. in Gen. I, § 91.

3) люди земли, т. е. лица, стремящіяся къ удовольствіямъ тѣла (Быт. 10₈) (§ 56—67) [1]).

Quod Deus sit immutabilis. Быт. 6₄—₁₂; ed. CW II, p. 56—94 [2]).

Сочиненіе состоитъ изъ введенія (§ 1—19) и трехъ частей: а) § 20—69; б) § 70—121 и с) § 122—183.—Во введеніи Филонъ продолжаетъ объясненіе Быт. 6₄, начатое въ предшествующемъ сочиненіи. „Потомъ", т. е. „когда въ душѣ померкъ свѣтъ мысли" (Духъ Божій), въ нее вошли „товарищи тьмы", изобилующіе страстями („дщери"), и стали рождать пороки; конечно, рождать себѣ, а не Богу, такъ какъ добродѣтельная душа, рождая добродѣтели, отдаетъ ихъ Богу (Быт. 22₂. ₃), какъ полученный отъ Него даръ (I Цар. 1₂₈). Стремясь приблизиться къ Богу, она очищаетъ себя отъ пороковъ и страстей, оставляя все смертное и потому, хотя рождаетъ одного, но по достоинству равнаго семи (I Цар. 2₅); „многая же въ чадѣхъ изнеможе", т. е. обиліе внѣшнихъ впечатлѣній производитъ въ душѣ слабость, а если при этомъ человѣкъ думаетъ только о своей пользѣ (Быт. 39₉. ₁₀),—то и смерть (§ 1—19).

Послѣ этого, краткаго введенія Филонъ переходитъ къ объясненію Быт. 6₅ sqq., которое и даетъ ему поводъ раскрыть свои мысли о Божественной неизмѣняемости [3]).—Библейское „размысли", говоритъ онъ, относится не къ бытію человѣка (Богъ размыслилъ не о томъ, что создалъ человѣка), ибо это вводило бы нечестивое ученіе, что Богъ измѣняется. Если наша душа подъ вліяніемъ добродѣтели и истиннаго знанія можетъ временами быть неизмѣняемой, то неужели измѣняется Нетлѣнный и Всеблаженный. Въ сужденіяхъ Божіихъ не можетъ быть поспѣшности и необдуманности, свойственныхъ нашимъ, такъ какъ Ему вѣдомо не только настоящее и прошедшее, но и сокровенныя тайны будущаго. Поэтому Онъ всегда имѣетъ возможность предусмотрѣть перемѣны, имѣющія произойти въ существахъ и сооб-

---

[1]) Иначе Быт. 6₄ Филонъ объясняетъ въ Quaest. in Gen. I, § 92.

[2]) Краткій пересказъ содержанія сочиненія даетъ Hart, op. cit., JQR. 1904, vol. XVII, nr. 65, p. 97—103.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. I, § 93.

разно этому составить Свое заключеніе. Какъ Творецъ міра, Богъ есть и Творецъ времени; поэтому нашего различія настоящаго отъ прошедшаго и будущаго для Него не существуетъ. Для Вѣчнаго все является настоящимъ (§ 20—32).—Создавъ міръ, Богъ въ каждой области его установилъ особый порядокъ и строй. Природу неорганическую Онъ связалъ узами инертности [1]); растенія—способностью органической жизни (φύσις), проявляющейся въ силѣ питанія (θρεπτική), измѣненія (μεταβλητική) и роста (αὐξητική); животныя—душою, которая способна къ чувствованіямъ, представленіямъ и влеченіямъ. Человѣкъ же превосходитъ всѣ существа міра. Богъ пріобщилъ его собственной природѣ, даровавъ ему разумъ и надѣливъ его свободою. Поэтому, если дѣйствія животныхъ и растеній, какъ подчиненныя закону необходимости, не вмѣняются имъ, то человѣкъ, напротивъ, долженъ отвѣчать за свои дѣйствія и, въ случаѣ уклоненія отъ добродѣтели, подлежать наказанію. Поэтому (!), Богъ размыслилъ не о томъ, что вообще создалъ человѣка, но что такимъ именно создалъ его, т. е. свободнымъ, способнымъ избирать и добро и зло (§ 33—50) [2]).—Нѣкоторые, на основаніи Быт. 6 7 [3]), полагаютъ, что Богу свойственны человѣческія страсти [4]). Правда, и въ другихъ мѣстахъ Писанія говорится, что Богъ „яко человѣкъ“ (Вт. 1 31), но это относится не къ природѣ Божіей („не яко человѣкъ Богъ“, Чис. 23 19), а говорится въ цѣляхъ воспитанія и назиданія тѣхъ, которые не могутъ видѣть ее чистою и безпримѣсною [5]). Богъ же самъ по себѣ ни въ чемъ не нуждается, но людямъ подаетъ все необходимое. Поэтому, если Моисей иногда и усвояетъ Богу человѣческія страсти и человѣческія средства защиты и нападенія, то это потому, что наряду съ мудрыми, посвященными въ тайны Божественнаго существа, есть и неразумные. Послѣднимъ сообщеніе чистой истины можетъ принести лишь вредъ, подобно тому, какъ прямота врача приноситъ вредъ малодушному больному. Поэтому законодатель, этотъ лучшій врачъ, желая исторгнуть изъ души болѣзнь, пользуется различными средствами,

---

[1]) Собств. ἕξις, но=„воздухъ, возвращающійся къ себѣ самому“.

[2]) Ср. ниже, § 71.

[3]) Вмѣсто слав. „размысли“ Филонъ читалъ ἐθυμώθην—разгнѣвался.

[4]) Иные вопросы Филонъ ставитъ по поводу этого мѣста въ Quaest. in Gen. I, § 94.

[5]) Иначе—въ Quaest. in. Gen. I, § 95.

въ зависимости отъ состоянія больного. На мудрыхъ онъ дѣйствуетъ любовью, на порочныхъ—страхомъ (§ 51—69).

Далѣе, слѣдуя тексту Быт. 6, Филонъ переходитъ къ исторіи Ноя, подробно выясняя смыслъ каждаго слова въ выраженіи. „Ное же обрѣте благодать предъ Господемъ Богомъ“,—„Благодать“, т. е. Богъ и въ гнѣвѣ не забылъ о Своей благости (Пс. 100₁), такъ какъ, если бы Онъ пожелалъ судить людей безъ милости, то никто не устоялъ предъ этимъ судомъ. Вообще, въ отношеніи къ людямъ Богъ руководится смѣшанными силами (Пс. 74₉ „чаша вина, исполнь растворенія“; Пс. 61₁₂ „двоя сія слышахъ“), такъ какъ смертный родъ не можетъ снести Божественныхъ силъ въ ихъ чистомъ и безпримѣсномъ (Пс. 74₉ „чаша вина нерастворена“; Пс. 61₁₂ „единою глагола Богъ“) видѣ (§ 70—85).

„Ное же обрѣте благодать предъ Господемъ Богомъ“. Можно обрѣтать утерянное ранѣе и обрѣтать что-либо впервые. Примѣромъ перваго служитъ обѣтъ назорейства (Числ. 6₂ sqq), т. е. когда мы единаго Бога признаемъ виновникомъ всѣхъ благъ, умножая въ своей душѣ ученія добродѣтели („растяй власы главы своея“) и чуждаясь излишней гордости (Чис. 6₉.₁₂). Примѣромъ второго—Іаковъ (Быт. 27₂₀), которому Богъ безъ всякаго труда съ его стороны сообщаетъ ученія вѣчной мудрости—сокровищницу счастья. Однако, иногда бываетъ и такъ, что находятъ не ищущіе, а долгіе поиски оказываются безрезультатными. Первое имѣетъ мѣсто съ тѣми (Вт. 6₁₀.₁₁), чья душа наполнена добродѣтелями (горы и дома), рождающими въ душѣ радость (виноградники) и возжигающими въ ней свѣтъ истины (елей). Второе выпадаетъ на долю порочныхъ, которые, будучи неспособны къ усвоенію знаній, но принуждаемые къ этому, не только терпятъ неудачу, но и терзаются угрызеніями своей совѣсти (Вт. 1₄₃.₄₄) [1].— Возвращаясь послѣ этого къ прямому предмету настоящаго разсужденія, Филонъ выраженіе „Ное обрѣте благодать“ [2] толкуетъ въ томъ смыслѣ, что добродѣтельный смотритъ на міръ, какъ на дѣло милости и благости Творца (§ 86—108) [3].

---

[1]) Подробнѣе о разныхъ видахъ „обрѣтенія“ Филонъ говоритъ въ de fuga, § 119 sqq.

[2]) Для § 104 sqq. ср. Quaest. in Gen. I, § 96.

[3]) Ср. de opif. mundi, § 21.

„Ное же обрѣте благодать предъ Господемь Богомъ“, а Моисей — у Бога, т. е. Моисея Богъ удостоилъ милости Самъ, а Ноя — чрезъ подвластныя Ему силы. Напротивъ, любострастный умъ (Іосифъ), повергнутый въ темницу страстей (Быт. 39 20), обрѣтаетъ милость у начальника тюрьмы, т. е. у владыки всѣхъ пороковъ. Бѣги безъ оглядки изъ этой тюрьмы, душа, пока не достигнешь мѣста угодившихъ Богу подобно праведному Ною, стоящему на вершинѣ совершенства (Быт. 6 9) [1]), а достигнувъ послѣдняго, не спускайся снова (подобно Іакову, Быт. 37 2) къ человѣческимъ и смертнымъ ученіямъ (§ 109—121).

Третья и послѣдняя часть разсматриваемаго сочиненія содержитъ объясненіе Быт. 6 11.12.—Вслѣдъ за указаніемъ на добродѣтели Ноя Бытописатель говоритъ о развращенности земли и наполненіи ея неправдами. Эта связь указываетъ на то, что рожденіе прекраснаго есть смерть для постыднаго [2]) Эту мысль Филонъ раскрываетъ далѣе путемъ анализа законовъ о проказѣ (Лев. 13 14.15; 14 34—36). Душа, въ которой еще не заглохла совѣсть („плоть жива“, „плоть здрава“, Лев. 13 14—15), ясно видитъ свои пороки, свою нечистоту. Впрочемъ, дѣйствіе совѣсти простирается лишь на область свободнаго и сознательнаго. Поэтому, душа чиста при множествѣ невольныхъ пороковъ (Лев. 13 13); наоборотъ, небольшой, но сознательный грѣхъ всегда сквернитъ ее (Лев. 13 11), такъ какъ совѣсть („внидетъ жрецъ“, Лев. 14 36) тотчасъ же обнаруживаетъ нечистоту души и стремится уничтожить ее („испразднити сосуды“). И разумъ, оставившій порокъ (III Цар. 17 11, вдова), пребываетъ въ домѣ отца (Ѳамарь, Быт. 38 11), воспринимая Божественныя сѣмена добродѣтели и умоляя пророка (III Цар. 17 18) изгладить въ насъ воспоминаніе о прежнихъ неправдахъ (§ 122—139)

„Растли всяка плоть путь Его“ (αὐτοῦ), т. е. путь вѣчнаго и нетлѣннаго [3]), ведущій къ познанію Бога. Душа, вступившая на этотъ путь (Чис. 20 17—20), отказывается („пройдетъ“) отъ всѣхъ внѣшнихъ благъ (Эдомъ = земной), отказывается не по невѣдѣнію, или легкомыслію, но сознательно и по здравомъ размышленіи („сквозѣ землю твою“); она не пьетъ отъ слабыхъ ручьевъ земли, ибо Богъ открылъ

---

[1]) Cp. de Abrahamo, § 31 sqq. Quaest. in Gen. I, § 97.

[2]) Иначе Быт. 6 11 Филонъ толкуетъ въ Quaest. in Gen. I, § 98.

[3]) Такое же толкованіе и въ Quaest. in Gen. I, § 99—съ болѣе подробнымъ только объясненіемъ выраженія αὐτοῦ.

ей сокровищницу благъ небесныхъ (Вт. 20$_{12}$), Самъ питая ее (Быт. 48$_{15}$). Она идетъ среднимъ, царскимъ путемъ, путемъ мудрости, чуждаясь крайностей („не совратимся ни на десно, ни на лѣво"), которыя всегда вредны (§ 140—165). Угрозы земного Эдома ей не страшны (Чис. 20$_{18}$), такъ какъ, вращаясь всегда въ области возвышеннаго, она ясно видитъ, что все тѣлесное и вообще земное—низменно и презрѣнно („подъ горою пройдетъ"); коснуться его хотя краемъ—значитъ оказать ему честь („дамъ цѣну тебѣ"—τιμήν, а не ὦνον), признать за нимъ извѣстное значеніе. Въ дѣйствительности же все внѣшнее—пустой сонъ и ничто; въ немъ нѣтъ и тѣни постоянства. Судьба отдѣльныхъ лицъ и даже цѣлыхъ народовъ колеблется какъ корабль въ бурю и измѣняется подобно морю отъ дуновенія вѣтра. Мудрый, руководящійся здравымъ словомъ, ясно видитъ это, но порочный, привыкшій ко лжи и обману (Валаамъ), не внимаетъ даже голосу Божественнаго Логоса (Чис. 22$_{31}$, ср. Пс. 90 11.12) и потому гибнетъ отъ собственнаго неразумія (§ 166—183).

Сочиненіе quod Deus sit immut. оканчивается объясненіемъ Быт. 6$_{12}$. Слѣдующій трактатъ—de agricultura—начинается объясненіемъ Быт. 9$_{20}$. Такимъ образомъ, Быт. 6$_{13}$—9$_{19}$ остаются безъ комментарія. Однако, можно полагать, что Филономъ былъ истолкованъ и этотъ отдѣлъ кн. Быт., такъ какъ 1) трудно допустить, чтобы столь важное событіе, какъ всемірный потопъ, не остановило на себѣ вниманія нашего автора; 2) встрѣчающіяся у Филона упоминанія о потопѣ очень кратки [1]) и естественно отсылаютъ читателя къ болѣе подробному изъясненію этого событія въ спеціальномъ сочиненіи [2]).—Эти, общаго характера, соображенія нѣкоторое подтвержденіе для себя находятъ и въ свидѣтельствѣ самого Филона, который въ de mutat. nominum, § 53, упоминаетъ о двухъ книгахъ сочиненія περὶ διαθηκῶν [3]). Опираясь ближайшимъ образомъ на Быт. 6$_{18}$ (рѣчь о завѣтѣ—διαθήκη—Божіемъ

[1]) Quod det. pot. insid. soleat. § 170 sqq; de plantat. § 43; de confus. ling. § 22 sqq; 104—106; de migr. Abrah. § 124—125; quis rer. div. her. sit, § 296; de fuga, § 191—192; de Abrah. § 40—46; de vita M. II, § 53—54; 59—65; de virtut. § 201. Кромѣ того, Быт. 8$_{21}$ Филонъ толкуетъ въ de congr. erud. gratia, § 115; Быт. 8$_{22}$—quis rer. div. her. sit, § 165; Быт. 9$_{6}$—de somn. I, § 74; Быт. 9$_{11}$—de somn. II, § 223-225; Быт. 9$_{18}$ sqq.—de virtut. § 202.

[2]) Впрочемъ, довольно подробное объясненіе Быт. 6$_{13}$—9$_{18}$ Филонъ даетъ въ Quaest. in Gen. I, § 100—II, § 65.

[3]) Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντα λόγον ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα συντάξεσι.

съ Ноемъ) и привлекая, по обычаю, другія мѣста Писанія, гдѣ встрѣчается слово διαθήκη, Филонъ, вѣроятно, трактовалъ данный предметъ очень подробно [1]). Здѣсь же, вслѣдствіе той связи, которая существуетъ въ библейскомъ разсказѣ между рѣчью о завѣтѣ Божіемъ съ Ноемъ и всемірнымъ потопомъ, Филонъ, вѣроятно, распространялся и объ этомъ послѣднемъ [2]). — Сочиненіе это утеряно очень рано; его не было уже во время Евсевія [3]). Въ нашихъ рукописяхъ и изданіяхъ за сочиненіемъ quod Deus sit immut. помѣщаются обыкновенно трактаты:

Περὶ γεωργίας — о земледѣліи — de agricultura; περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον — о садоводствѣ Ноя (книга) вторая — de plantatione. Быт. 9 20; ed CW. II, p. 95—132; 133—169.

Оба трактата тѣсно примыкаютъ одинъ къ другому; это видно не только изъ содержанія ихъ, но и изъ нѣкоторыхъ указаній самого Филона [4]). Можно поэтому полагать, что они являются лишь двумя частями одного и того же труда. Дѣйствительно, Евсевій сочиненія περὶ φυτουργίας Νῶε не упоминаетъ вовсе; онъ знаетъ лишь περὶ γεωργίας δύο [5]) и потому цитаты изъ de agricultura приводитъ съ надписаніемъ ἐν τῷ περὶ γεωργίας προτέρῳ [6]), а цитаты изъ de plantatione — съ надписаніемъ ἐν τῷ δευτέρῳ δὲ πάλιν τάδε γράφει [7]). Правда, рукописи для каждой части указываютъ особыя заглавія; для первой — περὶ γεωργίας [8]); для вто-

---

[1]) По крайней мѣрѣ въ Quaest. in Exod. II, § 34 онъ пишетъ: de divino testamento certius accuratiusque jam dictum est, ut vix oporteat nunc temporis replicare. Ср., впрочемъ, Schürer, op. cit. III[4], s. 656[68].

[2]) Такъ Grossmann, op. cit. I, p. 25; Massebieau, op. cit., p. 23. Cohn, op. cit., s. 397—398; Schürer, op. cit. III[4], s. 654, 658.

[3]) Указывая сочиненіе περὶ τῶν μετονομαζομένων, Евсевій пишетъ далѣе: ἐν ᾧ φησι συντεταχέναι καὶ περὶ διαθηκῶν πρῶτον καὶ δεύτερον. Hist. Eccl. II, 18, 3.

[4]) De plant. § 1: ἐν μὲν τῷ προτέρῳ βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενικῆς... εἴπομεν, ἐν δὲ τούτῳ περὶ τῆς κατ' εἶδος ἀμπελουργικῆς .. ἀποδώσομεν. Ср. de agricultura, § 181: τὰ δὲ περὶ τῆς φυτουργίας εἰρημένα αὐτοῦ λέγωμεν αὖθις.

[5]) Hist. eccl. II 18, 2. Тоже и Іеронимъ — de vir. ill. XI — de agricultura duo — и Suidas, s. v. Φίλων – περὶ γεωργίας λόγοι β'; ed. CW. I, proleg., p. CXI.

[6]) Praep. ev. VII 13, p. 323b = ed. CW. II, p. 105.

[7]) Praep. ev. VII 13, p. 323b = ed. CW. II, p. 135.

[8]) Ed. CW. II, proleg. p. XXII; p. 95; такое же надписаніе и у І. Дамаскина, ed. CW. II, p. 97, 117, 131.

рой—περὶ φυτουργίας. Но слѣды первоначальной формы сочиненія сохранили и онѣ, такъ какъ сочиненіе de agricultura въ одной рукописи носитъ заглавіе περὶ γεωργίας α'[1]), а сочиненіе de plantat. почти всегда надписывается περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ β', или τὸ δεύτερον[2]). Такимъ образомъ, правильнымъ заглавіемъ сочиненія должно было бы быть περὶ φυτουγίας δύο, или, слѣдуя Евсевію, περὶ γεωργίας δύο, такъ какъ выраженія γεωργία и φυτουργία у Филона—почти синонимы[3]).

Сочиненіе дошло до насъ въ неполномъ видѣ; конецъ его, несомнѣнно, утерянъ. Объяснивъ подробно библейскія выраженія „дѣлатель быти земли“ (de agricultura) и „насади виноградъ“ (de plantat. § 1—138), Филонъ въ de plantat. § 139sqq. намѣчаетъ планъ для дальнѣйшихъ разсужденій, которыя должны служить объясненіемъ Быт. 9₂₁—„и испи отъ вина и упися“. Сначала Филонъ хочетъ разсмотрѣть проблему, часто затрагиваемую многими философами—εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός — допустимо-ли для мудраго опьяненіе[4]) и далѣе (§ 150—174) приводитъ и оцѣниваетъ основанія въ пользу того мнѣнія, ὅτι μεθυσθήσεται ὁ σοφός. Послѣ этого должно было слѣдовать опроверженіе противоположнаго взгляда, ὅτι οὐ μεθυσθήσεται ὁ σοφός. Этотъ взглядъ Филонъ намѣревался разсмотрѣть очень подробно,—μηδετέρου μέρους ἐξ ἐρήμου καταδικασθέντος—во всѣхъ его частяхъ — καθ' ἕκαστον τῶν προτεινομένων ἀντιλέγειν—, но въ дѣйствительности § 176—177 (которыми теперь оканчивается сочиненіе de plantat.) содержатъ лишь πρῶτον καὶ δυνατώτατον λόγον этого взгляда, между тѣмъ какъ въ слѣдующемъ сочиненіи—de ebrietate—Филонъ свидѣтельствуетъ, что имъ были разсмотрѣны взгляды на опьяненіе различныхъ философовъ[5]). Какъ велика утерянная часть сочиненія опредѣлить трудно[6]).

---

[1]) Ed. CW. II, proleg., p. XXII, p. 95.

[2]) Ed. CW. II, proleg., p. XXIV—XXV и p. 133.

[3]) De agricult. § 181; de plant. §§ 1, 2, 94, 139, 140.

[4]) Тщательный анализъ этой части въ связи съ указаніемъ источниковъ, которыми Филонъ пользовался здѣсь, даетъ Arnim, op. cit., s. 101—140. Ср. Susemihl, op. cit. II, s. 256₁₁₈b. Emil Bréhier, op. cit., p. 257—259.

[5]) De ebriet. § 1: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ὡς οἷόν τε ἦν, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ...

[6]) Замѣчанія къ тексту сочиненія у Wendland'a, op. cit., Rhein. Mus. LII (1897), s. 485—496; 496—504.

De agricultura—Быт. 9$_{20}^{a}$; ed. CW. II, p. 95—132.

Сочиненіе de agricult. представляетъ значительную цѣльность по своему содержанію. Основная тема его—воспитаніе души—раскрывается Филономъ довольно подробно и безъ значительныхъ уклоненій въ сторону. Въ сочиненіи ясно намѣчается: введеніе (§ 1—7) и двѣ части изслѣдованія: a) § 8—123 и b) § 124—181 [1]).

Во введеніи Филонъ, выяснивъ—въ общихъ чертахъ—смыслъ названія Ноя земледѣльцемъ и показавъ справедливость этого названія, сравниваетъ дѣятельность земледѣльца съ дѣятельностью наставника и воспитателя и выражаетъ намѣреніе подробнѣе остановиться на воздѣлываніи души (§ 1—7).

Эту мысль Филонъ раскрываетъ далѣе путемъ выясненія смысла нѣкоторыхъ синонимичныхъ выраженій: γεωργός и ἐργάτης τῆς γῆς (§ 8—25); ποιμήν и κτηνοτρόφος (§ 26—66); ἱππεύς и ἀναβάτης (§ 67—123).— Обыкновенно сѣютъ и насаждаютъ лишь то, что приноситъ плодъ; поэтому, дѣтямъ прилично общее образованіе, а мужамъ—наставленія въ добродѣтеляхъ. Для свободнаго произрастанія послѣднихъ должно вырубать изъ души всѣ деревья страстей и пороковъ, знакомить ее съ чистыми науками („древо", плодъ котораго не „ястся", Вт. 2$0_{20}$), которыя развиваютъ умъ и обогащаютъ его знаніями и особенно—съ логикой, являющейся охраной физики (древо) и этики (плодъ); наконецъ, должно насаждать въ душѣ справедливость, мужество и другія добродѣтели. Ной, какъ дѣлающій все это, и называется земледѣльцемъ (γεωργός); напротивъ, Каинъ—пахаремъ (γῆς ἐργάτης), ибо онъ заботится объ однихъ удовольствіяхъ [2]). Пахаремъ является и всякій порочный, для котораго міръ—лишь совокупность средствъ для наслажденій; о нихъ онъ только и помышляетъ (§ 8—25).

Различіе между земледѣльцемъ и пахаремъ такое же, какъ между пастухомъ (ποιμήν) и скотонитателемъ (κτηνοτρόφος). Природа наша вообще подобна природѣ скота. Въ ней есть пастырь—умъ—и неразумныя животныя—чувства, органы рѣчи и рожденія. Кто поль-

---

[1]) Краткій пересказъ содержанія сочиненія даетъ Hart, op. cit., JQR. 1904, vol. XVII, nr. 65, p. 103—107.

[2]) Ср. выше, quod deter. pot. insid. soleat, § 104—111; Въ Quaest. in Gen. II, § 66 Филонъ, наряду съ буквальнымъ толкованіемъ, высказываетъ кратко эту же—въ общемъ—мысль.

зуется послѣдними неумѣренно и не въ силахъ подчинить ихъ разуму, тотъ и является скотопитателемъ. Наоборотъ, кто управляетъ своими чувствами и сдерживаетъ ихъ, тотъ—пастырь (§ 26—41). Поэтому, Іаковъ называется пастыремъ овецъ Лавана, а Моисей, пася овецъ Іофора, молится, чтобы Богъ былъ пастыремъ „душевной черни", ибо господство ея рождаетъ не только анархію, но и тиранію со стороны звѣроподобнаго ума, а управленіе Божіе водворяетъ миръ и порядокъ. Поэтому, наименованіе пастыря прилично и Богу (Пс. 22$_1$). Какъ пастырь Богъ управляетъ всѣмъ міромъ, этимъ величайшимъ и совершеннѣйшимъ стадомъ Своимъ, сообщая ему полноту благъ („ничтоже мя лишитъ"). Наученные различію между скотопитателемъ и пастухомъ, сыновья Іакова отказываются признать себя скотопитателями (Быт. 46$_{33.34}$), но съ гордостью говорятъ, что они пастухи (Быт. 47$_3$), т. е. владыки неразумныхъ силъ души. Для таковыхъ истиннымъ отечествомъ является небо; въ странѣ тѣла и смерти (Быт. 47$_4$) они живутъ лишь временно (§ 42—66).

Далѣе, для лучшаго выясненія различія между земледѣльцемъ и пахаремъ, Филонъ привлекаетъ еще одну группу синонимовъ: всадникъ (ἱππεύς) и ѣздокъ (ἀναβάτης). Послѣдній находится въ полной зависимости отъ лошади; она несетъ его, куда хочетъ; наоборотъ, всадникъ подчиняетъ ее себѣ, заставляя повиноваться его желаніямъ. Въ душѣ нашей также есть кони—влеченія и гнѣвъ—и всадникъ—умъ. И подобно тому какъ всадникъ управляетъ лошадьми, сдерживая ихъ бѣгъ, такъ и умъ мудраго регулируетъ дѣятельность чувствъ. Наоборотъ, ѣздокъ падаетъ на землю съ тяжкими поврежденіями, нерѣдко влекущими за собою смерть. Такъ гибнетъ и колесница души, если ею управляетъ неразумный (§ 67—77).—Для добродѣтельныхъ не страшенъ гнѣвъ и другіе пороки (Вт. 20$_1$); торжествуя надъ ними побѣду, они славятъ Бога пѣснію (Исх. 15$_{1.20.21}$) подъ руководствомъ совершеннаго ума (Моисей) и просвѣщеннаго чувства (Маріамъ). Наоборотъ, любострастный умъ радуютъ обманы, удовольствія, влеченія. Поэтому законодатель запрещаетъ (Вт. 17$_{15^b\ 16^a}$) умножать послѣднія (коней) и давать надъ собою власть тому, кто стремится къ нимъ, чтобы душа (люди) снова не вернулась къ благамъ тѣла (Египетъ). Бросивъ, далѣе, упрекъ участникамъ конскихъ бѣговъ, которые удѣляютъ слишкомъ много вниманія лошадямъ (§ 78—93), Филонъ привлекаетъ еще одно мѣсто Писанія (Быт. 49$_{17.18}$), гдѣ также идетъ

рѣчь о всадникахъ. Въ общемъ онъ повторяетъ здѣсь то, что высказалъ ранѣе, въ leg. alleg. II, § 77—81; 94—101, въ концѣ разсужденія дѣлая новый выпадъ противъ конскихъ бѣговъ своего времени (§ 94—123).

Въ второй части de agricult. Филонъ—по поводу Быт. 9 20—касается нѣкоторыхъ частныхъ вопросовъ, входящихъ въ составъ главной темы сочиненія. Онъ говоритъ объ отношеніи добродѣтельнаго къ софистамъ, о его борьбѣ съ ними и вообще—о препятствіяхъ, встрѣчающихся на пути къ добродѣтели.—Начало (ср. Быт. 9 20), какъ говорится, половина дѣла. Но, къ сожалѣнію, многіе, положивъ хорошее начало, не доводятъ свое дѣло до конца. Поэтому о Каинѣ и сказано, что онъ „право принеслъ, право же не раздѣлилъ“ (Быт. 4 7), т. е. нѣкоторые благочестіе полагаютъ въ томъ, чтобы все—и дурное и прекрасное—возводить къ Богу, какъ виновнику. Не такова должна быть добродѣтельная душа; ей слѣдуетъ уподобляться верблюду. Верблюдъ—животное жвачное и двухкопытное. Такъ и душа должна передавать памяти (пережевывать) полученныя воспріятія и умѣть дѣлить ихъ (двухкопытное) съ точки зрѣнія ихъ отношенія къ добродѣтели. Одно безъ другого не имѣетъ цѣны. Поэтому софистъ и терзаетъ такъ уши слушателей: онъ только дѣлитъ вещи [1]), но не указываетъ ихъ смысла и значенія, не приводитъ къ добродѣтели. Истинное совершенство состоитъ въ умѣньи каждой вещи указать ея мѣсто и въ твердомъ храненіи пріобрѣтенныхъ знаній (§ 124—146). А предъ совершенной душею робѣютъ и враги. Этимъ и объясняется опредѣленіе Вт. 20 5—7. Указавъ, далѣе, разумность этого закона по буквальному смыслу (§ 147—156) [2]), Филонъ предлагаетъ аллегорическое толкованіе его. На борьбу съ софистами не должны выходить лица, только начавшія свое развитіе („обручи себѣ жену“), продолжающія его („насади виноградъ“) и еще не окрѣпшія въ совершенствѣ („создавый храмину нову“). Эта борьба есть дѣло мудрыхъ; они только и могутъ надѣяться въ ней на побѣду, а всѣмъ остальнымъ должно сидѣть дома, т. е. не вступать въ споры съ софистами.

---

[1]) Въ настоящемъ сочиненіи Филонъ кратко говоритъ о различныхъ видахъ дѣленія; подробнѣе эту мысль онъ раскрываетъ въ quis rer. div. heres sit, § 133—229.

[2]) Ср. de virtut. § 22—33.

чтобы не потерпѣть пораженія, ибо мало пользы въ хорошемъ началѣ, если оно не запечатлѣно добрымъ концомъ. Многіе, считающіе себя совершенными, впослѣдствіи падаютъ (Вт. 22₈), т. е. отказываются воздавать Богу должныя почести, хотя ранѣе и заботились о надлежащемъ воспитаніи своей души („домъ новъ“). Истинное совершество состоитъ въ томъ, чтобы основу своей силы видѣть въ крѣпости Божіей (Вт. 8₁₈). Впрочемъ, и тѣ, которые помнятъ объ этомъ, нерѣдко падаютъ (Чис. 6₉.₁₂); однако ихъ грѣхи невольны („внезапу“, „абіе“) и почти неизбѣжны, ибо немногимъ Богъ даруетъ прямо и безъ паденій достигнуть добродѣтели. Вѣдь и праведный Ной не устоялъ до конца на этомъ пути (§ 157—181).

De plantatione—Быт. 9₂₀ᵇ; ed. CW. II, p. 133—169 [1]).

Сочиненіе de plantat. состоитъ изъ введенія (§ 1—4) и трехъ частей: a) § 5—72; b) § 73—138; c) § 139—177.—Въ краткомъ введеніи Филонъ намѣчаетъ предметъ сочиненія. Намѣревающемуся говорить о различныхъ частныхъ видахъ насажденій необходимо прежде размыслить о совершеннѣйшемъ и обширнѣйшемъ насажденіи, т. е. о мірѣ; размыслить о томъ, что въ мірѣ находятся корни всего, что Творецъ міра далъ хаотической массѣ надлежащее устройство, что Онъ всѣ элементы міра поставилъ въ тѣсную связь между собою и т. д. (§ 1—4).

Послѣ этого, въ первой части сочиненія, Филонъ предлагаетъ сначала общій очеркъ устройства міра, а затѣмъ—человѣка, повторяя—въ большинствѣ случаевъ—то, о чемъ онъ говорилъ уже ранѣе, преимущественно въ leg. alleg. Богъ создалъ міръ изъ всей матеріи, ничего не оставивъ неиспользованнымъ; поэтому, внѣ міра—пустое пространство. И если міръ не падаетъ, то потому, что опору свою имѣетъ въ Божественномъ Логосѣ. Послѣдній связываетъ всѣ части міра, почему онѣ и находятся въ гармоніи между собою (§ 5—10). Указавъ, далѣе, кратко, какія именно существа находятся въ той, или иной части вселенной (§ 11—16), Филонъ подробнѣе останавливается

[1]) Краткій пересказъ сочиненія у Hart'a, op. cit., JQR. 1904, vol. XVII, nr. 65, p. 107—111.

на устройствѣ человѣка. Душа человѣка создана по образу Божію, почему она и стремится къ Богу. Эта особенность души человѣка нашла свое выраженіе даже въ устройствѣ его тѣла. Голова человѣка обращена вверхъ, чтобы, постоянно созерцая небесное, онъ стремился къ Безначальному. Поэтому-то о ревнителяхъ мудрости въ Писаніи (Лев. 1$_1$) и говорится, что они отзываются назадъ (ἀνακεκλῆσθαι), къ Богу (§ 17—27).—Насадивъ въ человѣкѣ чувства и различныя духовныя способности (§ 28—31), Богъ разбилъ въ его душѣ цѣлый рай добродѣтелей [1]), доставляющихъ душѣ радость (Эдемъ) и разгоняющихъ тьму ея (востокъ); въ этотъ-то рай Богъ и вводитъ нашъ умъ (§ 32—45) [2]). Поэтому Моисей и проситъ Бога (Исх. 15$_{17-18}$) насадить насъ въ этомъ раю добродѣтелей, изъ котораго бѣжалъ земной умъ (Адамъ), чтобы, живя согласно природѣ, мы достигли блаженства (§ 46—53). Основаніемъ этой просьбы является то, что Богу вообще свойственно давать удѣлы (κληροδοτεῖν) людямъ; болѣе того: Онъ самъ является удѣломъ мудрыхъ (Вт. 32$_{7-9}$; 10$_8$; Чис. 18$_{20}$), такъ какъ совершенный умъ познаетъ единаго Безначальнаго и общеніе съ Нимъ считаетъ вершиной блаженства. Богъ—въ такомъ же смыслѣ удѣлъ человѣка, въ какомъ искусство—удѣлъ художника, т. е. какъ высочайшій предметъ стремленій человѣка и источникъ всѣхъ благъ (§ 54—72).

Далѣе Филонъ указываетъ одинъ изъ частныхъ видовъ насажденія—сообщеніе человѣку знаній. Свои разсужденія на эту тему онъ привязываетъ къ тексту Быт. 21$_{33}$, выясняя смыслъ выраженій: нива, колодезь и Господь Богъ вѣчный. Подъ нивою (ἄρουρα, соб. мѣра поверхности, 100 локтей въ длину и ширину), которая даетъ совершеннѣйшее и величайшее изъ чиселъ, образуемыхъ отъ единицы (10,000), разумѣется ученіе, по которому Богъ—начало и конецъ всего. Колодезь—символъ мудрости, такъ какъ изслѣдующіе природу вещей подобны копающимъ колодезь. Первые стремятся удовлетворить жажду души, а вторые—жажду тѣла. И часто, какъ тѣ, такъ и другіе не могутъ достигнуть желаемаго. Въ колодцѣ не оказывается воды (Быт. 26$_{32}$), т. е. мудрый никогда не можетъ сказать, что онъ до-

---

[1]) Въ § 32—36 Филонъ доказываетъ необходимость аллегорическаго толкованія Быт. 2$_8$.

[2]) Ср. leg. alleg. II, § 43—47; 53—55.

стигъ предѣла знанія; область познаваемаго по мѣрѣ развитія человѣка все болѣе и болѣе расширяется. Величайшимъ же благомъ для души является освобожденіе отъ страха въ отношеніи къ Богу (Господь) и питаніе надеждой на вѣчное полученіе Божественныхъ благъ (Богъ вѣчный). Поэтому аскетъ и молится о томъ, чтобы Господь (Быт. 28$_{21}$) былъ ему въ Бога (§ 73—92).

Сказанное представляетъ идеалъ добродѣтели, достиженіе котораго возможно лишь мудрымъ. Далѣе Филонъ переходитъ къ изображенію развитія несовершенныхъ, въ опредѣленіе Лев. 19$_{23.\ 25}$ вкладывая стоическое ученіе о καθήκοντα и κατορθώματα. Умъ до тѣхъ поръ не можетъ приносить „древо снѣдное“ (τὰ μέσα τῶν καθηκόντων), пока не вступитъ на путь мудрости и разсудительности. Впрочемъ, и эти деревья его нуждаются въ очищеніи (§ 93—99). Послѣднее заключается въ томъ, чтобы изгнать всякую лесть и обманъ при общеніи съ людьми, показывать имъ не притворное расположеніе, а искреннее, дѣлать добро ближнимъ ради его самого, богоугодность жертвъ опредѣлять не ихъ количествомъ, а чистотою приносящей ихъ души. Мы дѣлаемъ все это по наученію, но обладающіе болѣе совершенной природой (Быт. 30$_{37}$; Лев. 13$_{12.\ 13}$) сами изгоняютъ изъ души нестроту невѣдѣнія и обмановъ и водворяютъ въ ней чистую (бѣлую) истину (§ 100—112).—Иное указаніе предлагаетъ законъ относительно плодовъ души. Сначала Филонъ устанавливаетъ смыслъ Лев. 19$_{23^b}$ „плодъ его три лѣта“... Слова эти можно читать двояко: 1) „плодъ его три года будетъ“ и „нечистаго не ѣшь“; 2) „плодъ его три года будетъ нечистъ“ и „не ѣшь“. При первомъ чтеніи смыслъ таковъ: три года, или времени (слѣдовательно вѣчно) будетъ плодъ, ибо природа блага нетлѣнна: „нечистаго не ѣшь“, т. е. питай душу одними здравыми ученіями. При второмъ чтеніи смыслъ иной: трехлѣтній плодъ ученія (слѣд., плодъ вѣчнаго ученія) не требуетъ очищенія (§ 113—116).—„Въ лѣто же четвертое“... плодъ воспитанія святъ—въ виду важнаго значенія числа четырехъ (§ 117—125)[1])—и похваленъ Господу, т. е. человѣкъ всегда долженъ благодарить Бога (§ 126—131), Который питаетъ его умъ при помощи чувствъ („въ лѣто пятое снѣси плодъ“). Такимъ образомъ, четвертымъ плодомъ добродѣтели

[1]) Ср. de opif. mundi, § 47—52.

(Ліи) является умъ, постоянно хвалящій и благодарящій Бога (Іуда), а пятымъ—награда (Иссахаръ), которую добродѣтельный находитъ для себя въ самомъ восхваленіи Бога (§ 132—138).

Послѣдняя часть de plantat., начиная съ § 139, по своему содержанію тѣсно примыкаетъ уже къ слѣдующему сочиненію de ebrietate. Филонъ изслѣдуетъ здѣсь философскую проблему о томъ, позволительно-ли мудрому опьяненіе [1]). Опьяненіе мудраго можетъ быть двоякимъ: одно, когда онъ напьется вина, другое, когда (въ этомъ состояніи) болтаетъ вздоръ. Одни оба состоянія считаютъ непозволительными для мудраго; другіе—лишь послѣднее. Эти полагаютъ, что разсудительность мудраго есть достаточно сильная защита отъ дѣйствія вина; а тѣ считаютъ вино ядомъ, доводящимъ умъ до смерти (§ 139—148). Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній (προοίμια τῆς σκέψεως § 149) Филонъ переходитъ къ болѣе частному разсмотрѣнію предмета... Выраженія οἰνοῦσθαι и μεθύειν являются синонимами; оба они означаютъ неумѣренное употребленіе вина, отъ котораго мудрый долженъ воздерживаться (§ 150—155).—Далѣе, указавъ на то, что настоящее поколѣніе существенно отличается отъ своихъ предковъ, Филонъ поясняетъ это на частномъ примѣрѣ употребленія вина (несмѣшаннаго). Теперь пьютъ всѣ рѣшительно, пьютъ неумѣренно, доходя до крайняго безчинства [2]), а въ древнее время пили въ надлежащее время и благопристойно, пили обыкновенно при принесеніи жертвъ (такое умѣренное употребленіе вина позволительно и мудрому), такъ что самое слово μεθύειν происходитъ отъ μετά-θύειν (§ 156—164). Впрочемъ, продолжаетъ Филонъ, нѣкоторые предлагаютъ другую этимологію его—отъ μέθεσις, такъ какъ опьяненіе ослабляетъ душу. Порочный слабѣетъ отъ обилія пороковъ, а мудрый—отъ радости и веселія. Возражая этимъ лицамъ, Филонъ указываетъ на то, что радость (Исаакъ) есть необходимый плодъ добродѣтели (Сарра) и что мудрому (Исааку) свойственно радоваться (Быт. 26 8, „играюща“) постоянству прекраснаго (Ревекка). Такимъ образомъ, опьяненіе мудраго улучшаетъ нравы и приноситъ пользу; это опьяненіе—необходимое свойство мудраго (§ 165—174).

Далѣе должно было слѣдовать опроверженіе противоположнаго взгляда, по которому опьяненіе не позволительно мудрому, но эта

[1]) Ср. выше, стр. 161.

[2]) Ср. de vita contemplat. § 5; ed. M. II p. 477—478,=ed T. V, p. 329—330.

часть сочиненія утеряна почти вся [1]). Въ нашихъ же изданіяхъ за соч. de plant. помѣщается обыкновенно трактатъ

Περὶ μέθης λόγος πρῶτος—объ опьяненіи книга первая—de ebrietate; Быт. 9₂₁; ed. CW. II, p. 170—214.

По свидѣтельству Евсевія и Іеронима Филономъ было написано двѣ книги περί μέθης [2]), но мы владѣемъ только одною. Естественно возникаетъ вопросъ, какою же она является по счету: первою, или второю? Рукописная передача сочиненія не даетъ почти ничего для рѣшенія этого вопроса [3]); цитація Іоанна Дамаскина очень сбивчива [4]) и вообще неудовлетворительна [5]). Остаются, такимъ образомъ, указанія самого Филона. Они-то и даютъ намъ возможность отвѣтить на поставленный вопросъ съ желательною ясностью. Въ de plant. § 139—141 Филонъ намѣчаетъ планъ для своихъ дальнѣйшихъ разсужденій. По поводу Быт. 9₂₁ онъ намѣревается говорить объ опьяненіи [6]), причемъ сначала обѣщаетъ разсмотрѣть взгляды на этотъ предметъ философовъ, а затѣмъ перейти къ изложенію ученія Моисея [7]). Философскую проблему опьяненія Филонъ расчленяетъ на двѣ части: a) ὅτι ὁ σοφὸς μεθυσθήσεται, b) ὅτι οὐ μεθυσθήσεται, и затѣмъ въ de plant. § 150 sqq. разсматриваетъ первую ея часть; между тѣмъ слѣдующій трактатъ—de ebrietate—начинается прямо изложеніемъ ученія Мои-

---

[1]) См. выше, стр. 161.

[2]) Hist. eccl. II 18, 2 ... περὶ γεωργίας δύο καὶ τὰ περὶ μέθης τοσαῦτα.. de vir. ill. XI. de ebrietate libri duo.

[3]) Сочиненіе обыкновенно надписывается здѣсь просто περὶ μέθης и только однажды περὶ μέθης λόγος πρῶτος, ed. CW. II, p. 170.

[4]) Обыкновенно сочиненіе надписывается περὶ μέθης β'—ed. CW. II, p. 171, 172, 175, 176, 194, 204—иногда просто περὶ μέθης—ed. CW. II, p. 175, 179, 180, 189, 197, 200, 203—и только одинъ разъ περὶ μέθης α'—ed. CW. II, p. 175.

[5]) Нѣкоторыя части сочиненія цитируются съ надписаніемъ ἐκ τῆς Γάιον πρεσβείας—ed. CW. II, p. 201; съ другой стороны, отрывокъ изъ Quaest. in Exod. I, § 21 надписывается περὶ μέθης. Harris, op. cit., p. 48. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, s. 25.

[6]) De plant. § 141: ἀναγκαῖον τὰ προσήκοντα περὶ μέθης εἰπεῖν.

[7]) Τὰ μὲν οὖν εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ περὶ μέθης εἰσόμεθα ἐπ' ἀκριβείας αὖθις, νυνὶ δὲ ἐξερευνήσωμεν ὅσα καὶ τοῖς ἄλλοις ἔδοξεν, de plant. § 141.

сея [1]), съ краткимъ упоминаніемъ о томъ, что взгляды философовъ уже разсмотрѣны [2]). Можетъ возникнуть предположеніе, что утерянная книга de ebrietate и продолжала рѣшеніе философской проблемы [3]), начатое въ de plant., и, такимъ образомъ, она является первой книгой περὶ μέθης [4]). Однако, это предположеніе 1) мало вѣроятно само по себѣ. Трудно допустить, чтобы одна и та же тема такъ неудачно была разбита Филономъ по двумъ различнымъ сочиненіямъ: введеніе и первая половина первой части находились въ концѣ одного сочиненія, а вторая половина первой части и часть вторая составляли особый трактатъ (изъ двухъ книгъ). При такомъ распредѣленіи предмета едва-ли у Филона нашлось бы и достаточно матеріала, чтобы изъ разсмотрѣнія второй половины указанной выше проблемы образовать особую книгу [5]). 2) Такое утвержденіе противорѣчитъ яснымъ указаніямъ Филона въ de ebrietate. Въ § 4 этого произведенія Филонъ указываетъ общій планъ для всего трактата. Здѣсь онъ говоритъ, что опьяненіе служитъ символомъ пяти состояній [6]) и далѣе [7]) подробно разсматриваетъ три первыя; обѣщаннаго же объясненія εὐφροσύνης и γυμνότητος въ настоящемъ сочиненіи мы не находимъ. Между тѣмъ въ слѣдующемъ трактатѣ—de sobrietate—Филонъ ясно говоритъ, что это объясненіе имъ было дано [8]); оно, несомнѣнно, и составляло предметъ второй книги περὶ μέθης, ближайшимъ образомъ примыкая къ тексту Быт. 9₂₂.₂₃ (нагота Ноя). Правильность такого заключенія подтверждается и тѣмъ, что нѣкоторые изъ отрывковъ

---

[1]) De ebriet. § 1: νυνὶ δὲ ἐπισκεψώμεθα τίνα τῷ πάντα μεγάλῳ καὶ σοφῷ νομοθέτῃ περὶ αὐτῆς (т. е. μέθης) δοκεῖ.

[2]) De ebriet. § 1: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ὡς οἷόν τε ἦν, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ...

[3]) Собственно второй половины ея: ὅτι οὐ μεθυσθήσεται ὁ σοφός.

[4]) Такъ именно и смотрятъ на дѣло Harris, op. cit., p. 101, Bernays, Gesammelte Abhandlungen I, s. 290 и Schürer (во второмъ изданіи своей исторіи).

[5]) Первую половину этой проблемы Филонъ рѣшаетъ на 8—9 стр. ed. T. Обычный объемъ сочиненій Филона 30—40 стр.

[6]) Τοῦ λῃρεῖν καὶ παραπαίειν, ἀναισυησίας παντελοῦς, ἀπληστίας ἀκορέστου καὶ δυσαρέστου ἐπιθυμίας καὶ εὐφροσύνης τῆς τἆλλα περιεχούσης καὶ πᾶσι τοῖς εἰρημένοις ἐμφαινουμένης γυμνότητος...

[7]) De ebriet. § 11—153; 154—205; 206—224.

[8]) De sobriet. § 1: τὰ περὶ μέθης καὶ τῆς ἑπομένης αὐτῇ γυμνότητος εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ διεξεληλυθότες πρότερον... κτλ.

этой, второй книги περὶ μέθης[1]) имѣютъ ближайшее отношеніе именно къ наготѣ. Такимъ образомъ, та книга de ebriet., которою мы владѣемъ, является первою, а утерянная—второю[2]).

Сочиненіе de ebrietate состоитъ изъ введенія (§ 1—10) и трехъ, неравныхъ по объему, частей: a) § 11—153; b) § 154—205; c) § 206—224.—Во введеніи къ сочиненію (κατασκευή § 3, προοίμια τῆς γραφῆς § 11) Филонъ указываетъ предметъ настоящаго труда (взглядъ на опьяненіе Моисея) въ отличіе отъ предшествующаго (сужденія по этому вопросу различныхъ философовъ) и намѣчаетъ планъ для дальнѣйшихъ разсужденій. Чистое вино (ἄκρατον), говоритъ Филонъ, является у Моисея символомъ различныхъ состояній: вздорныхъ рѣчей и безумствъ, полной безчувственности, крайней невоздержанности, радости и наготы. Указавъ, далѣе, кратко причины этихъ пороковъ и ихъ взаимную связь, Филонъ въ слѣдующихъ частяхъ сочиненія подробнѣе останавливается на ихъ изображеніи (§ 1—10).

Сначала Филонъ касается перваго изъ указанныхъ пороковъ—вздорной болтовни и заблужденій. Причиною ихъ является полное невѣжество—начало всѣхъ золъ. Эту мысль Филонъ выясняетъ на основаніи Вт. 21 18–21. Невѣждѣ предъявляются 4 обвиненія: онъ „непокоривъ“, „грубитель“, „сластолюбивъ“ и „пьяница“, т. е. невѣжда не только отказываетъ добродѣтели въ повиновеніи, но возстаетъ противъ нея и борется съ нею (грубитель). Онъ любитъ пиры въ складчину (συμβολοκοπῶν, слав. „сластолюбствуя“), которые наносятъ ущербъ его имуществу, разслабляютъ тѣло и вредятъ душѣ. Въ довершеніе всего онъ предается пьянству, которое губитъ всю душу. Для таковыхъ людей ихъ союзники (отецъ и мать) дѣлаются обвинителями, предъ которыми они не въ силахъ устоять, такъ какъ отецъ—это Творецъ міра, а мать—Его знаніе (ἐπιστήμη), сотворившее міръ (§ 11—32). Впрочемъ, далѣе въ отцѣ Филонъ видитъ здравое и совершенное

---

[1]) Отрывки эти сообщаетъ Harris, op. cit., p. 98, 101; полнѣе—Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, s. 22—24. Іоаннъ Дамаскинъ приводитъ ихъ съ надписаніемъ περὶ μέθης, или περὶ μέθης α'.

[2]) Такъ, впервые, Massebieau, op. cit., p. 24—25: затѣмъ Wendland, Fragmente, s. 15—28. Cohn, op. cit, s. 398—399. Schürer, Geschichte III[4], s. 655.—Философскіе источники для § 166 sqq. указываетъ Arnim, op. cit., 50—100. Ср. E. Bréhier, op. cit., p. 210 sqq. Замѣчанія къ тексту сочиненія даетъ Wendland, op. cit., Rhein. Mus. LIII, (1898), s. 1—13. Содержаніе сочиненія излагаетъ Hart, op. cit., JQR. 1904, vol. XVII, nr. 65, p. 111—116.

слово, а въ матери—общее образованіе и уже съ этой точки зрѣнія выясняетъ смыслъ интересующаго его мѣста. У родителей могутъ быть различныя дѣти: одни повинуются матери; другія—отцу; одни повинуются обоимъ, другіе никому. Примѣромъ любящаго мать является Іоѳоръ, который занимается пустыми и тлѣнными мнѣніями человѣческими, отвращая „народъ души“ отъ благочестія и истины (Исх. 18_{16} sqq). Онъ отказывается слѣдовать въ мѣсто знанія, придерживаясь пустой гордости и пребывая въ невѣріи (Чис. 10_{29-30}). Онъ не знаетъ истиннаго Бога (Исх. 18_{11}), такъ какъ на ряду съ Нимъ признаетъ существованіе и другихъ боговъ (§ 33—45). Подобно Іоѳору разсуждаетъ и всякій, кто увлекается внѣшнимъ и чувственнымъ. Лаванъ, напр., не зная законовъ природы и слѣдуя законамъ человѣческимъ, наблюдаетъ старшинство и порядокъ во времени (Быт. 29_{26}). Кто стремится къ добродѣтели, тотъ долженъ сначала пріобщить свою душу общему образованію, а затѣмъ уже перейти къ совершенной мудрости. Напротивъ, Лаванъ сначала предлагаетъ старшее (Лію), чтобы впослѣдствіе, обольстивъ душу младшимъ (Рахиль), навсегда удержать ее въ плѣну у послѣдняго. Вѣдь въ душѣ нашей часто господствуютъ привычки, свойственныя женщинамъ (Быт. 31_{35}), и потому мы не въ состояніи противиться („востати“) влеченію къ внѣшнимъ благамъ (§ 46—58) и слѣдовать добродѣтельной мысли (Сарра, Быт. 18_{11}), чуждой всего чувственнаго (Быт. 20_{12}). Въ этомъ случаѣ, т. е. если мы не въ силахъ исполнить приказаній отца, нашимъ союзникомъ можетъ быть и мать—общее образованіе (§ 59—64).— А тѣ, которые, оставивъ матернее, всѣми силами стремятся къ отцовскому—удостаиваются величайшей награды—мира и священства. Они отвергаютъ („убійте“, Исх. 32_{27-29}) всѣ удовольствія тѣла („брата“), обманы чувствъ („ближняго“) и софизмы рѣчи („сосѣда“, т. е. сосѣда мысли). Ихъ-то и имѣетъ въ виду законодатель во Втор. 33_9 и Чис. $25_{7.8}$ (§ 65—76) [1].—Далѣе, охарактеризовавъ кратко (на основаніи Исх. 5_{2}^{b}) тѣхъ, которые не повинуются обоимъ родителямъ, какъ безбожниковъ и нечестивцевъ (§ 77—79), Филонъ подробнѣе останавливается на изображеніи слушающихъ отца и мать. Эти лица— „лучшіе стражи законовъ, которые установилъ отецъ (здравый ра-

[1]) Чис. 25_{7-8} Филонъ подробно объяснялъ въ de post. Caini, § 182—185, стр. 149.

зумъ) и вѣрные хранители обычаевъ, введенныхъ матерью (общее образованіе)". Поэтому, когда душа, преуспѣвающая въ знаніи, достигнетъ совершенства, прежнее имя Іакова, она замѣняетъ новымъ—Израиля. Желая поддерживать общеніе съ людьми, она соблюдаетъ ихъ узаконенія (νόμιμα), а стремясь къ благочестію—сохраняетъ установленія (θεσμούς) Безначальнаго (Ср. Притч. 3₄; 4₃). Въ томъ и другомъ обнаруживается совершенство души, со внѣ (въ дѣлахъ человѣческихъ) и изнутри (въ служеніи Сущему) украшенной разсудительностью, какъ золотомъ (Исх. 25₁₁). Правда, дѣятельность мудраго, въ зависимости отъ предметовъ, на которые она направлена, можетъ имѣть извѣстныя особенности (Исх. 28₄; 27₁; 30₁), но въ существѣ своемъ она остается одною и тою же. Какъ дарованія скульптора (Фидія) одинаково обнаруживаются въ статуяхъ изъ различнаго матеріала, такъ и сила мудраго, проявляясь въ благочестіи, этикѣ, физикѣ, политикѣ и т. д., всегда пребываетъ единою (§ 80—92).

Выяснивъ довольно подробно различныя формы отношенія дѣтей къ родителямъ, Филонъ возвращается, далѣе, снова къ объясненію Вт. 21₂₀. Непослушнаго, сварливаго, постоянно увеличивающаго свои преступленія сына должно побить камнями, ибо для него богомъ является тѣло и гордость, о которой говорится въ Исх. 32₁₇—₁₉ (золотой телецъ). Жизнь наша („полкъ") наполнена спорами и раздорами („гласъ ратный"). Поэтому мудрый, оставивъ войну этого смертнаго лагеря, ищетъ мира въ Богѣ (Исх. 33₇). Лишь выйдя изъ „града" тѣла и смертной жизни онъ можетъ стремиться къ небу и подавлять влеченія страстей (Исх. 9₂₉). Побѣдивъ послѣднія (Авраамъ разбиваетъ союзныхъ царей—4 страсти и 5 чувствъ), онъ признаетъ, что все принадлежитъ Богу (Быт. 14₂₂. ₂₃), а отдѣльныя творенія міра являются только органами раздаянія Его милостей (§ 93—107). Напротивъ, порочный, мысль котораго слѣпа, тварей почитаетъ богами; изображеніями ихъ онъ наполняетъ весь міръ, подготовляя, такимъ образомъ, полное безбожіе. Поэтому Моисей и радуется, видя гибель гордаго ума (Исх. 14₇. 15₁.₄) и хвалитъ праведнаго Судію-Бога за освобожденіе отъ страстей („коня и всадника вверже въ море") и дарованіе мудрости („кладязь", Чис. 21₁₆—₁₈). Ей причастны только совершенные („цари"), или ихъ ученики (Чис. 31₄₉—₅₀). Послѣдніе, оставивъ какъ трусость, такъ и безумную смѣлость, руководятся мужествомъ и другими добродѣтелями, сообщающими душевной жизни

гармонію. Признавая все въ цѣломъ даромъ Божіимъ (Чис. 31$_{50}^{a}$), они возводятъ къ Нему и свои добродѣтели (Быт. 27$_{20}$). Этимъ лицамъ и естественно славитъ Бога пѣснію (§ 108—121). Порочные же, въ особенности тѣ, которые сознательно становятся на путь невѣжества и неразумія, изгоняютъ изъ своей души трезвость, уподобляясь упившимся вина (Исх. 38$_{18}$). Поэтому служителямъ Божіимъ и заповѣдуется Лев. 10$_{10}$. Если, находясь въ общеніи съ начальствующими и старшими насъ, мы заботимся о трезвости, то тѣмъ умѣстнѣе она при приближеніи къ Богу. Притомъ же, скинія и жертвенникъ означаютъ духовное и небесное; скинія является символомъ добродѣтели, какъ рода; а жертвенникъ—добродѣтели, какъ вида. Естественно, что пріобщиться къ нимъ можно только совершенною и чистою душою, исполненною разсудительности, ибо только послѣдняя—въ силу вѣчныхъ законовъ природы—можетъ спасти душу отъ смерти (§ 122—142). Поэтому, умъ (Самуилъ) тогда только можетъ пребывать въ „станѣ Божіемъ“, если онъ исполненъ радости (Анна=радость). Послѣдняя охватываетъ не только душу добродѣтельныхъ, но проявляется и во внѣ, въ движеніяхъ тѣла, почему неразумные и считаютъ ихъ пьяными (I Цар. 1$_{14}$). Но добродѣтельная душа, указавъ на трудность пути, ведущаго къ совершенству, („жена въ жестокъ день азъ есмь“), поясняетъ, что, какъ чуждая страстей, она всю свою душу посвящаетъ Богу („излію предъ Господемъ душу мою“) (§ 143—153).

Во второй части de ebriet., согласно указанному самимъ Филономъ плану (§ 4 sqq.), рѣчь должна идти о безнравственности; но такъ какъ причиною послѣдней является, по Филону, невѣдѣніе, то въ дальнѣйшемъ онъ говоритъ о немъ преимущественно. Невѣдѣніе является для души тѣмъ же, чѣмъ для тѣла—лишеніе зрѣнія, или слуха. Какъ глухой и слѣпой, не имѣя возможности оріентироваться въ окружающемъ, причиняютъ нерѣдко ущербъ своему тѣлу, такъ и человѣкъ, лишенный знаній—этихъ духовныхъ глазъ и ушей—не можетъ направить свою жизнь надлежащимъ образомъ, стремясь къ полезному и избѣгая вреднаго (§ 154—161). Изъ двухъ видовъ незнанія—полной безчувственности и самообольщенія—особенно опаснымъ является второе, когда мы, ничего не зная, убѣждены въ противномъ. Только умъ въ состояніи полной безчувственности (опьянѣвшій Лотъ) можетъ прямо и безъ колебаній слѣдовать своимъ рѣшеніямъ и одобре-

ніямъ (дочери Лота), видя въ нихъ несомнѣнную истину; въ самихъ же вещахъ нѣтъ никакихъ основаній для подобнаго обольщенія. Въ мірѣ все течетъ и измѣняется, все покрыто глубокой тьмой. Поэтому здѣсь ни о чемъ нельзя составить твердаго представленія, а, слѣдовательно, и вынести твердаго рѣшенія (§ 162—170). Причиною этого являются неисчислимыя различія въ жизни, устройствѣ и свойствахъ живыхъ существъ. Одни и тѣ же животныя (хамелеонъ, сѣверный олень) мѣняютъ, напр., цвѣтъ своей кожи въ зависимости отъ цвѣта окружающей среды (§ 171—174). Люди также значительно различаются по своимъ особенностямъ: что̀ одному пріятно, то другому непріятно, что̀ у одного вызываетъ восторгъ, то другому безразлично. Даже у одного и того же человѣка время можетъ производить большія перемѣны (§ 175—180). Къ этому нужно прибавить еще и то, что самыя воспріятія наши мѣняются въ зависимости отъ мѣста и положенія наблюдателя. Наше познаніе вообще имѣетъ относительный характеръ: данный предметъ и явленіе мы познаемъ лишь отличая его отъ другихъ. Понятно, что знаніе, пріобрѣтенное такимъ путемъ, не можетъ быть истинно (§ 181—188), тѣмъ болѣе что свойства и качества мы воспринимаемъ не въ чистомъ ихъ видѣ, а въ сложномъ и смѣшанномъ (§ 189—192). Наконецъ, каждый народъ существенно отличается отъ другихъ по своимъ законамъ и обычаямъ, своимъ взглядамъ на достоинство вещей, своимъ нравамъ и проч. (§ 193—197). Нечего, поэтому, удивляться философамъ, которые противорѣчатъ другъ другу въ рѣшеніи самыхъ основныхъ вопросовъ (§ 198—212). Вѣдь и Лотъ „не поразумѣ, егда преспа и егда возста“, т. е. не зналъ, что̀ въ его сужденіяхъ и дѣйствіяхъ сонъ и что̀—бодрствованіе, т. е. что истинно и что ложно (§ 203—205).

Въ третьей (послѣдней) части de ebriet. Филонъ говоритъ о неумѣренности въ пищѣ и питьѣ. Чревоугодникъ, сколько бы онъ ни ѣлъ, никогда не можетъ насытиться. Поэтому и фараонъ, царь Египта (т. е. тѣла), оставивъ на нѣкоторое время пьянство, въ день своего рожденія снова вспоминаетъ о виночерпіи и освобождаетъ его изъ тюрьмы (§ 206—209). У чревоугодника, соотвѣтственно тремъ видамъ удовольствій, три служителя: виночерпій, хлѣбодаръ и начальникъ поваровъ [1]). Всѣ они евнухи (Быт. 37$_{36}$; 39$_{1}$; 40$_{2. 3}$), ибо доста-

[1]) Подробнѣе Филонъ говоритъ о нихъ въ de somn. II, § 155 sqq.

вляющій удовольствія безплоденъ; онъ не можетъ ни дать, ни принять сѣмена мудрости. Кто на пищу и питье смотритъ только какъ на средства для поддержанія жизни, у того нѣтъ виночерпіевъ, хлѣбодаровъ и поваровъ; ихъ имѣетъ лишь тотъ, кто всѣ свои помыслы устремилъ на удовольствія (§ 210—221).—Напившихся вина и обременившихъ свое чрево пищею Моисей уподобляетъ виноградникамъ содомскимъ (Вт. 32$_{32}$. $_{33}$), ибо чревоугодникъ способенъ только на зло, которое поражаетъ его, какъ аспиды. Будемъ же молить Бога, чтобы онъ очистилъ дикій виноградникъ и посадилъ въ немъ деревья, приносящія плоды истины и добродѣтели (§ 222—224).

Περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε εὔχεται καὶ καταρᾶται—о томъ, какъ Ной, протрезвившись, благословляетъ и проклинаетъ—de sobrietate. Περὶ συγχύσεως διαλέκτων—о смѣшеніи языковъ—de confusione linguarum. Быт. 9$_{24}$—$_{27}$; 11$_{1}$—$_{9}$; ed. CW. II, p. 215—228; 229—267.

Сочиненіе de sobrietate Евсевій надписываетъ: περὶ ὧν νήψας ὁ νοῦς εὔχεται καὶ καταρᾶται [1]). Такое же надписаніе предлагаютъ обычно и рукописи [2]); однако, правильнымъ его назвать нельзя. Слово νοῦς является несомнѣнной ошибкой, такъ какъ оно представляетъ уже толкованіе текста, а въ заглавія своихъ сочиненій Филонъ никогда не вноситъ толкованій. Кромѣ того, взглядъ на Ноя, какъ символъ ума, въ настоящемъ трудѣ не выступаетъ. Въ виду этого правильнѣе вмѣсто νοῦς писать Νῶε, какъ это мы и видимъ въ нѣкоторыхъ рукописяхъ [3]).— De confus. ling. у Евсевія [4]) и въ сохранившихся рукописяхъ [5]) надписывается: περὶ συγχύσεως τῶν διαλέκτων [6]).

Сочиненіе de sobr. объясняетъ Быт. 9$_{24}$—$_{27}$; de confus. ling. начинается съ объясненія Быт. 11. Такимъ образомъ, отсутствуетъ

---

[1]) Отъ Евсевія зависитъ и Іеронимъ—de vir. ill., XI—de his, quae sensu precamur et detestamur.

[2]) Ed. CW. II, p. 215.

[3]) Ed. CW. II, 215 proleg., p. XXX.

[4]) Hist. eccl. II, 18, 2.

[5]) Ed. CW. II, proleg., p. XXX—XXXI, p. 229.

[6]) Cp. de confus. ling. § 1 σκεπτέον δὲ ἑξῆς... ἃ περὶ τῆς τῶν διαλέκτων συγχύσεως φιλοσοφεῖ.

комментарій на Быт. 9$_{28.29}$ и 10. Былъ ли онъ написанъ Филономъ—сказать трудно. Massebieau [1]) рѣшаетъ этотъ вопросъ въ утвердительномъ смыслѣ, утерянный комментарій помѣщая между de sobr. и de confus. ling. Такое заключеніе основывается 1) на объемѣ de sobr., значительно меньшемъ другихъ произведеній Филона, 2) на начальной фразѣ de confus. ling.[2]). Однако, приводимыя Massebieau данныя допускаютъ и иное объясненіе. Что de confus. ling. не примыкаетъ непосредственно къ de sobr.—несомнѣнно. Но едва ли это объясняется тѣмъ, что утеряна цѣлая книга—комментарій на Быт. 9$_{28.29}$. 10; къ de conf. ling. недостаетъ, повидимому, лишь начала[3]), гдѣ Филонъ, при помощи краткихъ разсужденій о размноженіи сыновей Ноя, устанавливалъ, вѣроятно, связь между Быт. 9$_{27}$ и 11$_{1}$ sqq.[4]). Подобное предположеніе не заключаетъ въ себѣ ничего страннаго и необычнаго, такъ какъ, начиная съ de gigant., Филонъ толкуетъ лишь избранныя мѣста библейскаго текста[5]). Въ виду этого краткость de sobriet. нужно объяснять не утратой конца этого сочиненія, а тѣмъ, что первоначально оно составляло вмѣстѣ съ de confus. ling. одно цѣлое. Слѣды этой первоначальной формы сочиненія сохранилъ I. Дамаскинъ. Единственное, приводимое имъ изъ de confus. ling. мѣсто онъ сопровождаетъ надписаніемъ: περὶ τοῦ νήφας ὁ νοῦς εὔχεται[6]).

De sobrietate. Быт. 9$_{24-27}$; ed. CW. II, p. 215—228[7]).

Въ краткомъ введеніи къ сочиненію Филонъ показываетъ отношеніе трезвости къ опьяненію. Опьяненіе отецъ зла, а трезвость—

---

[1]) Massebieau, Le classement..., p. 25.

[2]) § 1 σκεπτέον δὲ ἑξῆς οὐ παρέργως, ἃ περὶ τῆς τῶν διαλέκτων συγχύσεως φιλοσοφεῖ. Выраженіе ἑξῆς указываетъ, очевидно, на *непосредственную* связь съ предшествующимъ. Ср. de post. C. § 33, de mut. nom. § 54 и др.

[3]) De confus. ling. начинается словами: περὶ μὲν δὴ τούτων ἀρκέσει τὰ εἰρημένα. Подобныя фразы Филонъ всегда употребляетъ при переходѣ къ новому предмету въ одномъ и томъ же сочиненіи. Ср. quod deter. § 141; quod Deus sit immut. § 20, 51; de ebriet. § 206; de fuga § 143; de somn. I, § 189; II, § 261. Еще примѣры выше, стр. 152$_{2}$.

[4]) Такое же краткое объясненіе Быт. 9$_{28}$ sqq. Филонъ предлагаетъ въ Quaest. in Gen. II, § 78—82.

[5]) Подробнѣе см. выше, стр. 149—151.

[6]) Ed. CW. II, p. 261. Замѣчанія къ тексту сочиненія у Wendland'a, op. cit., Rhein. Mus. LIII (1898), s. 13—17; 17—30.

[7]) Содержаніе сочиненія излагаетъ Hart, op. cit. JQR. 1904, vol. XVII, nr. 65, p. 116—118.

добра. Поэтому, если трезвость полезна тѣлу, то еще болѣе она полезна душѣ. Трезвость сообщаетъ нашимъ мыслямъ ясность и даетъ возможность созерцать духовное, освобождая душу отъ страстей (§ 1—7).—Далѣе Филонъ предлагаетъ объясненіе Быт. 9$_{24}$ sqq. „Сынъ его юнѣйшій". Юнѣйшими въ Писаніи называются младшіе не по возрасту, а по развитію и совершенству души [1]). Такъ, двадцатилѣтній Измаилъ по сравненію съ Исаакомъ называется отрокомъ (Быт. 17$_{25}$; 21$_{14}$—$_{16}$), ибо Исаакъ символъ мудраго, а Измаилъ—софиста. Во Вт. 32$_{4}$—$_{6}$ дитятею называется народъ. Іосифъ называется сыномъ „юнымъ" и даже „юнѣйшимъ". „Юнымъ", когда онъ управляетъ неразумными силами души при помощи мнимыхъ благъ, а не истинныхъ (Быт. 37$_{2}$); „юнѣйшимъ" когда онъ истинное благо признаетъ прекраснымъ (Быт. 49$_{22}$) (§ 6—15).—Съ другой стороны и старѣйшими называются старшіе не годами, но достойные чести и уваженія, какъ напр., Авраамъ (Быт. 24$_{1}$), или 70 мужей (Чис. 11$_{16}$). Поэтому старѣйшимъ (т. е. первороднымъ) оказывается всегда сынъ нелюбимой жены (Вт. 21$_{15}$—$_{17}$), т. е. добродѣтели, ибо послѣдняя кажется людямъ непріятною и суровою [2]). Поэтому же первородство достается Іакову, а не Исаву; Ефрему (памяти), а не Манассіи (воспоминаніе забытаго) (§ 16—29).

Протрезвившись, Ной узнаетъ о проступкѣ Хама, т. е. умъ, протрезвившись, узнаетъ о томъ злѣ, какое причинилъ ему любящій новое и молодое [3]), и проклинаетъ Ханаана. Почему же проклинается послѣдній, а не дѣйствительный виновникъ—Хамъ? Свойства, присущія живымъ существамъ, проявляются въ ихъ дѣятельности; гдѣ есть послѣдняя, тамъ мы можемъ судить и о первыхъ: о музыкантѣ мы судимъ по его игрѣ, о художникѣ—по его картинамъ и т. д. Это же имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ нравственной дѣятельности человѣка; и здѣсь суду могутъ подлежать лишь д ѣ й с т в і я человѣка; скрытыя добродѣтели не имѣютъ цѣны, равно какъ и скрытые пороки не заслуживаютъ порицанія (§ 30—43). Хамъ (теплота)—имя порока, находящагося въ спокойствіи; Ханаанъ (волненіе)—имя

---

[1]) Эту же мысль Филонъ кратко высказываетъ и въ Quaest. in Gen. I, § 74.

[2]) Ср. de sacr. Ab. et Caini, § 19 sqq.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. II, § 73.

дѣятельнаго порока [1]). Поэтому-то послѣдній и проклинается. Сыномъ же Хама Ханаанъ называется потому, что движеніе бываетъ послѣ спокойствія и вытекаетъ изъ него. Въ силу этого и въ другихъ мѣстахъ писанія (Лев. $13_{22.\ 23}$. Быт. 4_{7}^{b}) грѣховными признаются лишь порочныя дѣйствія (§ 44—50).—„Благословенъ Господь Богъ Симовъ". Господь и Богъ міра называется Господомъ и Богомъ Сима преимущественно, т. е. добрый получаетъ неизсякаемыя и вѣчныя милости Божіи; онъ—другъ Божій (Быт. 18_{17}), единый царь и единый свободный (§ 51—58) [2]). „Да распространитъ Богъ Іафета", т. е. Іафетъ будетъ обладать не только добродѣтелями, но и крѣпостью тѣла и внѣшними благами. „Селенія Симовы"—добродѣтельная, угодная Богу душа. Симъ пускаетъ корни добра, Авраамъ—дерево отъ этого корня; Исаакъ—плодъ, дающій сѣмена добродѣтели, защищаемыя Іаковомъ; поэтому „вселится въ селеніяхъ Симовыхъ" означаетъ: отъ внѣшнихъ и чувственныхъ благъ Іафетъ обратится къ благамъ истиннымъ, непричастнымъ злу (§ 69) [3]).

De confusione linguarum. Быт. $11_{1—9}$; ed. CW. II, p. 229—267 [4]).

Люди нечестивые повѣствованіе Моисея о столпотвореніи Вавилонскомъ считаютъ миѳомъ, сближая его съ аналогичнымъ разсказомъ Гомера о предпріятіи алоадовъ (§ 1—5). Точно также миѳомъ они объявляютъ и сказаніе о смѣшеніи языковъ, такъ какъ и миѳографы сообщаютъ о томъ, что первоначально всѣ живыя существа говорили однимъ языкомъ, и что развившееся вслѣдствіе этого нечестіе было наказано раздѣленіемъ языковъ (§ 6—8) [5]). Опроверженіемъ перваго взгляда является все, предлагаемое Филономъ далѣе, аллегорическое объясненіе библейскаго текста, а по поводу второго взгляда онъ замѣчаетъ кратко, что общеніе людей въ языкѣ скорѣе полезно, чѣмъ

---

[1]) Въ Quaest. in Gen. II, § 77 Филонъ, наряду съ буквальнымъ, предлагаетъ и настоящее толкованіе Быт. 9_{27}.

[2]) Ср. Quaest. in Gen. II, § 75.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. II, § 76.

[4]) Пересказъ сочиненія даетъ Hart, op. cit, JQR. 1904, vol. XVII nr. 65, p. 118—122.

[5]) Абиденъ у Евсевія, Praep. ev. IX, 14, p. 416 b-c.

вредно, и что причиною грѣховъ является одинаковость не языка, а духовной настроенности (§ 9—13). Поэтому Моисей и говоритъ „бѣ вся земля устнѣ единѣ“... т. е. представляла единеніе въ великихъ и неизъяснимыхъ порокахъ. Это единеніе можетъ быть случайнымъ и сознательнымъ. Бѣдность, безславіе, болѣзни тѣла и души тяжелы и каждое въ отдѣльности, но еще тяжелѣе онѣ, если всѣ сразу обрушатся на человѣка (§ 14—20).—Гораздо бо́льшимъ несчастіемъ является грѣховная дѣятельность души, когда и умъ, и гнѣвъ и влеченія направлены къ одному злу. Наказаніемъ за это является потопъ (Быт. 6₅—₇), т. е. совершенная гибель души (§ 21—25). Порочный, дающій лишь горечь страданій (Быт. 14₃), стремится погубить своихъ стражей и защитниковъ, святыхъ логосовъ Божіихъ или ангеловъ (Быт. 19₄). Онъ „выходитъ на теченіе („воду“) всѣхъ страстей и пороковъ“ (Исх. 7₁₅); напротивъ, мудрый, благодаря своей близости къ Богу (Вт. 5₃₁), получаетъ твердость, способную противостоять („буди срѣтая“) всѣмъ колебаніямъ (§ 26—32). Послѣднее имѣетъ мѣсто „на брезѣ рѣчнемъ“. Губы являются краемъ устъ и загражденіемъ словъ; поэтому мудрый и радуется, видя „Египтянъ, измершихъ при краи моря“ (Исх. 14₃₀), т. е. видя пораженіе и гибель нечестивыхъ ученій (§ 32—38).—Многіе, не будучи въ силахъ бороться сами съ измышленіями софистовъ, прибѣгаютъ къ помощи мудраго (Пс. 30₁₉), который, какъ владыка слова, и можетъ заградить уста нечестивыхъ. Достойно удивленія единеніе тѣхъ, которые имѣютъ истиннаго отца и любятъ миръ (Быт 42₁₁). Таковы всѣ добродѣтельные, почитающіе единаго Бога; напротивъ, порочные и миръ превращаютъ въ войну, всюду внося споры, грабежи, насилія и т. п. (§ 39—48). При видѣ всего этого мудрый естественно негодуетъ и, мирный по природѣ, въ этомъ отношеніи дѣйствуетъ какъ человѣкъ воинственный. Онъ подвергаетъ тщательному изслѣдованію свои удовольствія, страсти, чувства, слова, чтобы, одобряя все безъ разбора, не оказаться въ плѣну у своихъ слугъ (§ 49—54). Лишь когда всѣ струны духовной лиры настроены согласно, получается гармонія. Поэтому Моисей и даетъ миръ воинственному слову, враждующему съ порокомъ (Чис. 25₁₂). Но еще удивительнѣе то единеніе, которое замѣчается въ цѣломъ народѣ (Вт. 5₂₇), свободно и охотно дѣлающемъ прекрасное (§ 55—59).

„И бысть внегда поити имъ отъ востокъ"... (Быт. 11₂). Въ отношеніи къ душѣ можетъ быть два востока: 1) гдѣ восходитъ свѣтъ добродѣтелей, 2) гдѣ поднимаются пороки. О первомъ говорится въ Быт. 2₈ и Зах. 6₁₂, о второмъ—въ Чис. 23₇. ₈. Отправляющіеся отъ востока грѣховъ поселяются „въ земли Сенаарстѣй" (Сенааръ=выталкиваніе), ибо душа порочнаго изгоняетъ всякую идею добродѣтели. Поэтому, любящіе тѣло (Египтяне) бѣгутъ не отъ воды, но подъ водою (Исх. 14₂₇), т. е. подчиняются своимъ страстямъ. Они не знаютъ Іосифа (Исх. 1₈), т. е. имъ чужда даже тѣнь добродѣтели; они отказываются (Чис. 23₇) отъ ученія не только посредствомъ зрѣнія (Израиль), но и слуха (Іаковъ). Наоборотъ, мудрый (Быт. 35₂. ₃) отвергаетъ все, причастное порочному (§ 60—74).

„Обрѣтоша" (Быт. 11₂), т. е. искали и нашли, ибо порочные не просто слѣдуютъ влеченіямъ своей природы, но и развиваютъ ихъ, а найдя удобное для себя мѣсто, они „вселишася тамо" (κατῴκησαν), т. е. поселились какъ на родинѣ. Наоборотъ, всѣ мудрые изображаются у Моисея (Быт. 23₄; 47₉; Исх. 2₂₂) пришельцами (πάροικοι); чувственное тѣло для нихъ—чужбина, а истинное отечество — добродѣтели (§ 75—82).—Порочные, желая показать свое единеніе не только на словахъ, но и на дѣлѣ, начинаютъ строить городъ, приготовляя сначала необходимый для этого матеріалъ. Они смѣшиваютъ всѣ части души, лишая ихъ всякаго образа и вида („сотворимъ плинѳы"). Они перемѣшиваютъ влеченія со страстями и чувства—съ удовольствіями, чтобы укрѣпить въ своей душѣ пороки (§ 83—90). Къ участію въ постройкѣ они привлекаютъ и чистое око души (Исх. 1₁₁), т. е. разсудительность и другія добродѣтели стараются подчинить порокамъ. Видя это, мудрый умоляетъ Бога (Исх. 2₂₃) о помощи и дарованіи свободы; а истинная свобода есть служеніе мудраго (Исх. 8₁). Обладая ею, онъ познаетъ чувственный міръ—это подножіе Бога (Исх. 24₁₀), а на основаніи міра—и Творца его (§ 91—100).—Обжиганіе кирпичей—умноженіе страстей и пороковъ, ибо порочный надѣется слабое по природѣ сдѣлать сильнымъ („и бысть имъ плинѳа"...). Поэтому, кто еще не можетъ въ познаніи Сущаго обойтись безъ помощи чувствъ, тотъ укрѣпляетъ ихъ дѣятельность (Быт. 6₁₄ᵇ). Напротивъ, совершенный оплакиваетъ (Исх. 2₆) свою связь съ чувственнымъ (Исх. 2₃) и свой жалкій умъ, чуждый твердости и постоянства (§ 101—106).

„Созиждемъ себѣ градъ“... (Быт. 11₄). Законодатель, говоря о городахъ, имѣетъ въ виду обыкновенно города, расположенныя въ душѣ человѣка [1]). Чувственные города являются лишь ихъ подобіемъ; и какъ въ этихъ послѣднихъ городахъ могутъ царить законъ и правда, или беззаконіе, такъ и въ духовныхъ городахъ укрѣпляются или добродѣтели, или пороки. Городъ Быт. 11₄ принадлежитъ, очевидно, къ послѣднему типу, такъ какъ нечестіе и безбожіе достигли въ немъ крайнихъ предѣловъ („столпъ, его же верхъ будетъ даже до небесе“); вмѣсто божественныхъ законовъ въ немъ царятъ законы человѣческіе (§ 107—115). Притомъ же, нечестивые не стыдятся своихъ пороковъ („сотворимъ себѣ имя“); они открыто, на глазахъ у всѣхъ дѣлаютъ несправедливости, создавая себѣ славу, приличную ихъ свойствамъ. Ихъ нечестіе тѣмъ болѣе велико, что они сознаютъ, какъ должно жить (опасеніе разсѣянія) и все же поступаютъ порочно (§ 116—121). По своимъ свойствамъ порочные подобны себялюбцу Каину. Свой разумъ и чувства они считаютъ владыкою и господами, забывая, что безъ помощи Божіей они не могли бы ни мыслить, ни получить воспріятій отъ окружающаго. Но, какъ бы ни укрѣплялись порочные, ихъ самомнѣніе („столпъ“) будетъ разрушено грабителемъ неправдъ—Гедеономъ (Суд. 8₉) и умъ обратится къ почитанію истиннаго Бога (§ 122—133).

„И сниде Господь видѣти“ (Быт. 11₅). Нечестиво приписывать Богу человѣческія свойства и дѣйствія [2]): вѣдь Онъ все объемлетъ и все наполняетъ; поэтому, если Писаніе говоритъ „сниде Господь видѣти“, то этимъ человѣкообразнымъ выраженіемъ указывается то, что Богъ за всѣмъ смотритъ и Ему вѣдомо все (§ 134—141).—„Сынове человѣчестіи“ т. е. люди не знающіе истиннаго Отца міра и почитающіе ложныхъ боговъ (§ 142—144); въ противоположность имъ сынами Божіими (Вт. 14₁ и др.) являются тѣ, которые одно благо считаютъ прекраснымъ, а при невозможности именоваться сынами

---

[1]) Эту мысль Филонъ подробно раскрываетъ и въ de post. Caini, § 49—65.

[2]) Филонъ часто касается значенія человѣкообразныхъ выраженій о Богѣ Писанія; особенно подробно онъ говоритъ объ этомъ въ quod Deus sit immut.

Божіими желаютъ украситься именемъ хотя бы первороднаго Логоса Его (§ 145—149).—У людей, всецѣло отдавшихся своимъ порокамъ, во всемъ царитъ полное согласіе и единеніе („родъ единъ и устнѣ единѣ всѣхъ"). Не ограничиваясь распространеніемъ неправдъ въ тлѣнной природѣ, они хотятъ перенести ихъ и на небо („и сіе начаша творити"). Однако, ихъ замыслы окажутся тщетными, такъ какъ небо есть чистѣйшій эфиръ, все попаляющій и сжигающій; порочнымъ нельзя коснуться его. Виновными оказываются и всѣ, кто хочетъ сдѣлать Бога союзникомъ своихъ неправдъ (Исх. 21$_{14}$). Величайшимъ наказаніемъ для таковыхъ является полная возможность грѣшить („не оскудѣетъ отъ нихъ вся"...), когда милость Божія, полагающая извѣстные предѣлы злу, совершенно покидаетъ человѣка (§ 150—167).

По поводу дальнѣйшихъ словъ Бытописателя: „пріидите... смѣсимъ языкъ ихъ" Филонъ довольно подробно раскрываетъ ученіе о силахъ, или ангелахъ Божіихъ. Единый Богъ имѣетъ неисчислимое множество силъ, повинующихся Ему, какъ Владыкѣ и занимающихъ каждая опредѣленное мѣсто въ воинствѣ Божіемъ. Существованіе этихъ силъ объясняется тѣмъ, что въ мірѣ—благодаря свободной дѣятельности человѣка—нерѣдко водворяется зло; для устраненія его Богъ и пользуется Своими силами, ибо Самъ Онъ—виновникъ только добра и съ нимъ только можетъ входить въ общеніе (Быт. 48$_{15.\ 16}$). Указаніе на силы Божія и содержитъ выраженіе: пріидите, смѣсимъ (§ 168—182). „Смѣсимъ". Есть два вида смѣшенія: твердыхъ и жидкихъ тѣлъ (μῖξις и κρᾶσις). Послѣднее можетъ имѣть мѣсто только въ случаяхъ однородности смѣшиваемыхъ веществъ, причемъ послѣднія, будучи смѣшаны, теряютъ свои свойства. Примѣнительно къ этому и выраженіе „смѣсимъ тамо языкъ ихъ" означаетъ полное и совершенное уничтоженіе пороковъ (§ 183—189). Правда, нѣкоторые въ повѣствованіи о смѣшеніи языковъ видятъ указаніе на образованіе отдѣльныхъ нарѣчій, но такому утвержденію противорѣчитъ то, что Моисей говоритъ не о раздѣленіи языковъ, а именно о смѣшеніи ихъ, т. е. объ уничтоженіи пороковъ. На это же указываютъ и дальнѣйшія слова: „разсѣя ихъ оттуду". Сѣяніе—умноженіе; разсѣяніе—гибель. Поэтому, слова „разсѣя ихъ оттуду" означаютъ: Богъ умножаетъ добродѣтели и губитъ пороки (§ 190—198).

Περὶ ἀποικίας—о переселеніи—de migratione Abrahami. Быт. 12₁ - ₆; ed. CW. II, p. 268—314.

Приведенное надписаніе сочиненія согласно указывается всѣми рукописями [1]); оно же находится и у Евсевія [2]). Комментарій на Быт. 11₁₀—₃₂ отсутствуетъ [3]), такъ какъ библейскій текстъ не представлялъ здѣсь удобства для аллегорическаго толкованія (генеалогія потомковъ Сима). Впрочемъ, Massebieau [4]) полагаетъ, что и это мѣсто было истолковано Филономъ, а потому въ началѣ сочиненія de migrat. Abrah. допускаетъ небольшой пропускъ.—Настоящимъ сочиненіемъ довольно широко воспользовался Амвросій въ своемъ трудѣ de Abrahamo [5]).

Общая тема настоящаго трактата—постепенное освобожденіе души отъ узъ чувственности и переходъ ея къ Богу. Въ такомъ смыслѣ Филонъ толкуетъ библейское повѣствованіе о переселеніи Авраама изъ Халдеи въ Ханаанъ; изъ библейскаго же текста онъ извлекаетъ и частныя черты для характеристики этого перехода [6]).

Подъ землею, которую Богъ заповѣдуетъ оставить Аврааму, разумѣется тѣло, ибо оно образовано изъ земли; подъ родомъ—чувство, какъ родственное мысли; подъ домомъ отца—рѣчь (λόγος), ибо въ ней обитаетъ дѣятельность нашего разума, подобно тому какъ Разумъ вселенной проявляется въ своемъ Логосѣ (§ 1—6). „Изыди“ отъ всего этого, говоритъ Господь, т. е. будь царемъ въ отношеніи къ своему тѣлу, чувствамъ и рѣчамъ; избѣгай чувственныхъ удовольствій и влеченій, не жертвуй красотою содержанія красотѣ словъ (§ 7—12). Вѣдь умъ, отдавшійся созерцанію духовнаго, не можетъ пребывать въ общеніи съ чувственнымъ; поэтому Богъ и спасаетъ его отъ тяжелой для него (Исх. 2₂₃) связи съ тѣломъ и удовольствіями.—

---

[1]) Ed. CW. II, p. 268. Въ одной лишь рукописи на поляхъ около § 148 находится приписка: ἐν ἄλλοις ἀπ' ὧδε λόγος δεύτερος περὶ ἀποικίας, ed. CW. II, p. 297.

[2]) Hist. eccl., II 18, 4.

[3]) Быт. 11₁₀ Филонъ объясняетъ въ de mut. nom. § 189; Быт. 11₂₉—въ de post. Caini. § 75—76; Быт. 11₃₂—въ de somn. I, § 47—60.

[4]) Le classement des oevres de Philon, p. 26—27.

[5]) Ed. CW. II, p. 268—271; 293; 297, 305, 307—309; 312—313. Замѣчанія къ тексту сочиненія у Wendland'a, op. cit. Rhein. Mus. LIII (1898), s. 30—34.

[6]) Изложеніе содержанія сочиненія у Hart'a, op. cit. JQR. 1908, vol. XX, nr. 78, p. 312—329.

Спасеніе дается и тому, у кого, при постоянной привязанности къ тѣлу, все же остается нѣчто чистое и непорочное (Быт. 50$_{25}$), остается вѣра въ то, что Богъ не допуститъ нетлѣнному всегда пребывать въ тлѣнномъ (Быт. 50$_{24}$), остается отвращеніе къ чувственнымъ благамъ и удовольствіямъ (Быт. 39$_{7}$), господство надъ ними (Быт. 41$_{41}$), страхъ Божій (Быт. 42$_{18}$) и т. д. (§ 13—23). Поэтому-то Моисей и убѣждаетъ, оставивъ пороки и страсти, перейти (Пасха) къ благодарности спасителю Богу. Подобное бѣгство отъ страстей полезно и для аскета. Чтобы онъ не ослабѣлъ отъ постоянной борьбы со зломъ, Богъ переселяетъ его (Быт. 31$_{3}$) въ область св. Слова, ибо „мудрость—лучшее жилище для добродѣтельныхъ душъ“. Здѣсь отъ мудраго происходитъ родъ, не обольщающійся удовольствіями плоти (Исаакъ), но пребывающій въ единеніи съ Богомъ (§ 23—30). Послѣднее является для человѣка источникомъ всѣхъ совершеннѣйшихъ благъ, ибо наша душа, предоставленная самой себѣ, можетъ рождать только незрѣлое и недоношенное. Первымъ изъ этихъ благъ (по оставленіи душою чувственнаго) является созерцаніе, питающее и услаждающее умъ (Исх. 15$_{25}$). Поэтому только мудрый и называется видящимъ; отъ наученія посредствомъ слуха (Іаковъ) онъ переходитъ къ болѣе совершенному наученію—посредствомъ зрѣнія (Израиль). Но и мудрость человѣческая основу свою имѣетъ въ Богѣ—совершенной Мудрости, создавшей міръ и всегда созерцающей его (§ 31—42). По вѣрѣ въ Бога мудрый созерцаетъ даже будущее, такъ какъ оно является для него настоящимъ (Быт. 12$_{1}$; 15$_{6}$; Вт. 34$_{4}$). Вообще, прекрасное скорѣе можно созерцать, чѣмъ имѣть; поэтому и сказано: народъ в и д ѣ л ъ голосъ (Исх. 20$_{18}$), т. е. созерцалъ блескъ добродѣтелей, ибо Божественный голосъ, чуждый именъ и словъ, воспринимается не слухомъ, а зрѣніемъ души и, наоборотъ, зрѣніе чувственное воспринимаетъ все за исключеніемъ рѣчи (§ 43—52).—Вторымъ даромъ для мудраго является возрастаніе его добродѣтелей въ числѣ (Быт. 12$_{2}$, „языкъ“) и величіи (ib., „велій“), ибо мало пользы получить много созерцаній и не развить ни одного изъ нихъ. Это развитіе можетъ совершаться только при помощи Божіей (Вт. 4$_{6}$$^{b.7}$), а ее Богъ оказываетъ лишь ревнителямъ мудрости и знанія. Они подлинно велики, такъ какъ стремятся къ великому—единенію съ Богомъ,—хотя и малочисленны. Наоборотъ, порочный много неправдъ предпочитаетъ одному благу; поэтому, у кого сильны

влеченія къ земному (Лев. 11$_{42}$), или кто даетъ власть своему гнѣву (Быт. 3$_{14}$), тотъ въ очахъ Божіихъ нечистъ; а мудрый, обуздывающій свой гнѣвъ и влеченія (Лев. 8$_{21.\ 29}$), спасаетъ лучшую часть души—разумъ (§ 53—69).—Третьимъ даромъ, сообщаемымъ Богомъ мудрому, является εὐλογία (=εὖ и λόγος, „благословлю тя"), т. е. сила мысли и искусство рѣчи, ибо одно безъ другого не имѣетъ цѣны (§ 70—74). Каинъ, напр., побѣдилъ Авеля потому только, что послѣдній, обладая сильною мыслію, былъ неискусенъ въ краснорѣчіи; напротивъ, Каинъ былъ опытнымъ софистомъ [1]). Подобно этому и Моисею (совершенный умъ) дается въ помощь Ааронъ (слово), благодаря которому онъ и побѣждаетъ всѣхъ волхвовъ Египетскихъ, т. е. софистовъ (§ 70—85)[2]).—Четвертый даръ мудрому—„возвеличу имя твое". Быть добродѣтельнымъ—прекрасно; считаться имъ—полезно. Первое, конечно, выше, но не должно пренебрегать и вторымъ, ибо добрая слава полезна всегда (86—88). Нужно лишь, чтобы человѣкъ избѣгалъ крайностей, какъ мертвой обрядности, такъ и особенно духовнаго пониманія законовъ, отрицающаго все внѣшнее (89—93)[3]). Въ этомъ случаѣ должно слѣдовать Аврааму—который раздаетъ и большія и малыя блага (Быт. 25$_{5.\ 6}$)—и Ліи, которая принимаетъ похвалу и отъ женщинъ (Быт. 30$_{13}$), т. е. тѣхъ, для которыхъ имѣетъ значеніе только видимое. Поэтому же и Моисей къ участію въ устройствѣ скиніи допускаетъ женщинъ (Исх. 35 $_{25-26}$), разрѣшая пользоваться женскими украшеніями (Исх. 35$_{22}$; 38$_{26}$). Точно также и Исаакъ молится о ниспосланіи ему благъ духовныхъ и чувственныхъ (Быт. 27$_{28}$); а если мы обратимъ вниманіе на одежду первосвященника, то увидимъ, что въ ней есть символы не только духовныхъ, но и чувственныхъ силъ (§ 94—105)[4]). Всѣ указанныя блага вполнѣ заслужены мудрымъ (εὐλογητός, а не εὐλογημένος), ибо соотвѣтствуютъ его природѣ (§ 106—108).

---

[1]) Детальное раскрытіе этой мысли—на основаніи Быт. 4$_{8}$ sqq.—Филонъ предлагаетъ въ quod deter. pot. insid. soleat.

[2]) Подробнѣе объ отношеніи мысли къ слову Филонъ говоритъ въ quod det. pot. insid. sol. § 126—137 и de poster. Caini § 103—111.

[3]) Ср. Ritter, op. cit., s. 129—130.

[4]) Подробнѣе о значеніи одеждъ первосвященника Филонъ говоритъ въ de vita Mosis II [Ш], § 109—135, ср. ниже, гл. IV.

Объяснивъ подробно дары Божіи, посылаемые мудрому послѣ оставленія имъ чувственнаго, Филонъ, далѣе, кратко говоритъ о наградахъ, выпадающихъ, благодаря мудрому, и на долю остальныхъ. „Благословлю благословящыя тя..." (Быт. 12₃). Этимъ рекомендуется наблюдать истину какъ въ похвалахъ, такъ и въ порицаніяхъ, ибо много есть льстецовъ (Валаамъ), которые языкомъ хвалятъ, а въ душѣ клянутъ. Мудрый долженъ быть чуждъ этого; подобно Богу (Вт. 23₅) онъ долженъ обращать вниманіе на внутреннія и дѣйствительныя качества души, а не на внѣшность (§ 109—117).—Въ мудромъ, сказано, благословятся „вся племена земная", т. е. праведникъ есть истинная опора рода человѣческаго (ср. Иса. 6₁₃), ибо Богъ всегда слышитъ его моленія (Чис. 14₂₀). Поэтому-то Авраамъ и вѣрилъ (Быт. 18₂₄ sqq), что даже небольшой остатокъ добродѣтели, при содѣйствіи Божіемъ, станетъ великимъ и распространится всюду, подобно тому, какъ малая искра, будучи раздута, даетъ большой огонь. Будемъ же молиться, чтобы среди насъ существовали праведники, врачующіе наши болѣзни; и молитва наша, несомнѣнно, будетъ услышана: „добродѣтель всегда была, есть и будетъ въ родѣ человѣческомъ" (§ 118—126).

Послѣ этой, довольно подробной рѣчи о дарахъ Божіихъ мудрому, Филонъ продолжаетъ дальнѣйшее объясненіе библейскаго текста. „И иде Авраамъ, яко же глагола ему Господь", т. е. мудрый, вступивъ на путь добродѣтели, исполняетъ заповѣди Божіи настолько точно, что его дѣйствія ничѣмъ не отличаются отъ словъ Божіихъ (§ 127—130). Концомъ этого пути является близость къ Богу (Вт. 13₄), достигаемая вѣрою и благочестіемъ. Человѣкъ, достигшій этого предѣла добродѣтели, утверждаетъ: я знаю лишь то, что ничего не знаю—въ противоположность хвастунамъ, которые обо всемъ судятъ съ такою увѣренностью, какъ будто они присутствовали при твореніи міра и были совѣтниками Божіими (§ 131—138). Считая свою добродѣтель даромъ Божіимъ, мудрый приноситъ Богу лучшій плодъ (Исаакъ) добродѣтельной души (Сарра), рожденный ею по оставленіи всего чувственнаго и смертнаго (Быт. 21₇, „въ старости"), при содѣйствіи Божіемъ. Нѣкоторые, правда, вслѣдствіе борьбы со страстями, слабѣютъ на пути къ добродѣтели (Вт. 25₁₇. ₁₈), но за то другіе остаются непобѣдимыми въ своемъ стремленіи къ прекра-

сному; они идутъ срединнымъ, или царскимъ путемъ [1]), чуждаясь всякихъ крайностей (§ 139—147).

„И идяше съ нимъ Лотъ". Лотъ—символъ ума колеблющагося, склоннаго къ добру и злу. Онъ идетъ съ мудрымъ, чтобы препятствовать его совершенствованію. Точно также, когда душа задумала оставить страну тѣла (Египетъ), къ ней присоединились „скоты мнози" (Исх. 12$_{38}$), т. е. скотоподобный умъ неразумной души, и „пришельцы" (ἐπίμικτος), ибо душа порочнаго представляетъ безпорядочную массу разнообразнѣйшихъ ученій. Поэтому борецъ прекраснаго (Іаковъ) называется гладкимъ, а ревнитель постыднаго (Исавъ)—косматымъ. Душа, оставившая эти ученія, но еще не достигшая цѣли своихъ стремленій, скорбитъ (Чис. 11$_{14}$); плачетъ она (Пс. 79$_{6}$; 41$_{4}$) и радуясь обилію Божественныхъ благъ (§ 148—157).—Іосифъ стремится соединить блага тѣла (Быт. 41$_{43}$; 42$_{16}$) съ благами души (ib. 50$_{19}$; 42$_{15}$), добродѣтель Божественную съ человѣческой, а мудрый при помощи хорошихъ способностей (Есхолъ, Быт. 14$_{24}$), любви къ ученію (Аннанъ) и созерцаній (Мамврій), непрерывно возрастаетъ въ добродѣтели (§ 158—167). Достигнувъ вершины ея, онъ стремится должнымъ образомъ созерцать Сущаго (Исх. 24$_{1}$) умоляя Бога быть его руководителемъ (Исх. 33$_{15}$). И Господь, дѣйствительно, въ помощь совершенствующимся посылаетъ Своихъ ангеловъ (Исх. 23$_{20.\ 21}$), а совершенными управляетъ Самъ (§ 168—175).

Далѣе Филонъ подробно характеризуетъ путешествіе Авраама, т. е. указываетъ стадіи его развитія. Отъ изслѣдованія внѣшняго міра и утвержденія, что Бога отличнаго отъ міра не существуетъ, что Богъ—это душа міра (жизнь въ Халдеѣ), Авраамъ переходитъ къ разсмотрѣнію собственной природы; онъ изслѣдуетъ свои чувства (Харранъ=ямы) свои силы и способности, чтобы сдѣлать отсюда выводы къ природѣ Бытія абсолютнаго. Однако и въ области чувствъ онъ остается не долго; скоро онъ покидаетъ землю Харранъ и достигаетъ совершеннаго знанія (§ 176—197). Аврааму въ это время было 75 лѣтъ. Число 75 по природѣ своей духовно и, вмѣстѣ, чувственно, занимая средину между тлѣнной и нетлѣнной природой.

---

[1]) Подробнѣе объ этомъ, царскомъ пути Филонъ говоритъ въ quod det. pot. insid. sol. § 159—165; de poster. Caini § 101—102; de spec. leg. IV. § 167—168.

70—является образомъ духовнаго (Вт. 10$_{22}$; Чис. 29$_{13}$ sqq; 7$_{13}$ sqq; Быт. 50$_{3}$), а 5—чувственнаго (Быт. 45$_{29}$; 47$_{24}$; Чис. 27$_{1}$ sqq). Душа, стремящаяся къ совершенству, съ цѣлью укрощенія своихъ страстей, бѣжитъ къ чувствамъ (Быт. 27$_{43-45}$), обнаруживая притворное расположеніе къ нимъ; и лишь достигнувъ совершенства, она оставляетъ домъ чувствъ и создаетъ собственный (Быт. 30$_{3}$), предаваясь созерцаніямъ (§ 198—215) [1]).

„И пройде Авраамъ“... (Быт. 12$_{6}$). Любители мудрости по природѣ своей пытливы и любознательны, они стремятся все узнать и все разсмотрѣть (какъ бы пройти умомъ), будучи неутомимы („дубъ высокій“) въ трудѣ (Сихемъ—символъ труда). Послѣднее необходимо для того, чтобы не было повреждено неразумными (Быт. 34) судилище души (§ 216—225).

Сочиненіе de migrat. Abrah. оканчивается объясненіемъ Быт. 12$_{6}$; слѣдующій трактатъ—quis rer. div. heres sit—начинается съ объясненія Быт. 15$_{2}$. Естественно возникаетъ вопросъ: Быт. 12$_{7}$—15$_{1}$ совершенно были оставлены Филономъ безъ комментарія, или относящіяся сюда сочиненія до насъ не дошли? Болѣе правильнымъ представляется послѣдній взглядъ. Въ началѣ сочиненія quis rer. div. heres sit Филонъ говоритъ: ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης συντάξει τὰ περὶ μισθῶν ὡς ἐνῆν ἐπ᾽ ἀκριβείας διεξήλθομεν. Видѣть здѣсь указаніе на сочиненіе de migrat. Abrah., какъ это дѣлаютъ Dähne [2]) и Grossmann [3]), никоимъ образомъ нельзя. Въ этомъ послѣднемъ трактатѣ рѣчь идетъ не περὶ μισθῶν, а περὶ δωρεῶν [4]., а Филонъ строго различаетъ эти выраженія [5]). Правильнѣе, поэтому, въ приведенныхъ словахъ Филона видѣть указаніе на

---

[1]) Такое же объясненіе переселеній Авраама Филонъ предлагаетъ въ de Abrah. § 60—88; См. ниже гл. III, гдѣ разсужденія Филона передаются болѣе подробно.

[2]) Op. cit., Theol. St. und Krit. 1833, s. 1018—1019.

[3]) Op. cit. I, p. 22.

[4]) Начиная съ § 31 и оканчивая § 126, Филонъ подробно указываетъ здѣсь дары, которые Богъ сообщаетъ праведнику, а чрезъ него и остальнымъ людямъ. См. § 127: περὶ μὲν οὖν τῶν δωρεῶν, ἃς καὶ τοῖς γεννησομένοις τελείοις καὶ δι᾽ αὐτοὺς ὁ θεὸς ἑτέροις εἴωθε χαρίζεσθαι, δεδήλωται. Ср. § 53, 70, 86. Самое слово μισθός во всемъ сочиненіи встрѣчается только однажды (§ 114) и то въ смыслѣ платы, по поводу извѣстной исторіи Чис. 22 sqq.

[5]) Quis rer. div. heres sit. § 26: τίς γὰρ ἐγενόμην, ἵνα σύ μοι λόγου μεταδῷς, ἵνα μισθὸν ὁμολογῇς, χάριτος καὶ δωρεᾶς ἀγαθὸν τελεώτερον.

утерянное теперь сочиненіе περὶ μισθῶν, которое давало, очевидно, объясненіе Быт. 15₁ [1]) и, такимъ образомъ, отчасти восполняло недостающій комментарій на Быт. 12₇—15₁ [2]). Были-ли истолкованы Филономъ другія мѣста этого отдѣла—сказать трудно [3]).—Къ сочиненію περὶ μισθῶν непосредственно примыкаетъ сочиненіе

Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς—о томъ, кто наслѣдникъ Божественнаго и о раздѣленіи на равное и противоположное—quis rerum divinarum heres sit. Быт. 15₂—₁₈; ed. CW. III, p. 1—71.

Приведенное надписаніе сочиненія находится у Евсевія [4]) и въ папирусѣ Scheil'я [5])—съ тою лишь разницею, что вмѣсто καί они читаютъ ἤ [6]). Что касается sacra parallela, то здѣсь—за исключеніемъ одного мѣста [7])—указываются самыя разнообразныя надписанія настоя-

---

[1]) Въ quis rer. div. heres sit, § 2 Филонъ, указавъ содержаніе предшествующаго и предметъ настоящаго труда, тотчасъ же продолжаетъ: ἐπειδὴ γὰρ ὑεσπισυέντος ὁ σοφὸς ἤκουσε λογίον τοιοῦτον· „ὁ μισθός σου πολὺς ἔσται σφόδρα“, πυνθάνεται φάσκων· „δέσποτα, τί μοι δώσεις“ κτλ.

[2]) Такъ: Gfrörer, op. cit. I, s. 28; Massebieau, op. cit, p. 27—28; L. Cohn, op. cit., s. 400. Schürer, III⁴, s. 657.

[3]) Быт. 12₇ Филонъ толкуетъ въ quod deter. § 159; de Abrah. § 77—80; Быт. 12₁₀—₂₀—de Abrah. § 85—106; Быт. 13₅—₁₁—de Abrah. § 208—224; Быт. 13₈—de migr. Abr. § 13 sqq. Быт. 14—de Abrah. 225—244. Быт. 14₃—de confus. ling. § 26; Быт. 14₇—de fuga § 196; Быт. 14₁₈—leg. alleg. III, § 79—82; de ebriet. § 24—26; Быт. 14₂₀—de confus. ling. § 92—93; Быт. 14₂₁—leg. alleg. III, § 196—197; Быт. 14₂₂—leg. alleg III, § 24; de ebriet., § 105—106; Быт. 14₂₃—de ebriet. § 105—106; Быт. 14₂₄—de migr. Abrah. § 164—165.

[4]) Hist. eccl. II 18, 2.

[5]) Ed. CW. III, proleg. p. XVI, p. 71.

[6]) Замѣну эту правильной назвать нельзя, такъ какъ въ сочиненіи ясно намѣчаются двѣ части: a) § 1—132, b) § 133 sqq. Въ первой идетъ рѣчь о наслѣдіи божественнаго; во второй—о дѣленіи на равное и противоположное. Такимъ образомъ, ни первая, ни вторая половина надписанія въ отдѣльности не обнимаютъ всего содержанія сочиненія. Этой двойственностью содержанія сочиненія и объясняется, повидимому, то, что Іеронимъ—de vir. illustr. XI—разбиваетъ настоящій трактатъ на два: de herede divinarum rerum liber unus; de divisione aequalium et contrariorum liber.

[7]) Ed. CW. III, p. 14.

шаго трактата [1]), хотя самъ Филонъ указываетъ предметъ какъ первой [2]), такъ и второй части [3]) сочиненія.

Сочиненіе представляетъ непрерывный и очень подробный комментарій къ Быт. 15₂—₁₈, хотя—соотвѣтственно двумъ главнымъ предметамъ трактата—въ немъ и можно намѣтить двѣ части: a) § 1—132, b) § 133 sqq. Въ первой рѣшается вопросъ о томъ, „кто является наслѣдникомъ Божественныхъ вещей"; во второй предлагается подробное разсужденіе о дѣленіи на равное и противоположное [4]).

Сильная радость обыкновенно заграждаетъ человѣку уста, дѣлая его какъ бы нѣмымъ, но Авраамъ дерзновенно говоритъ съ Богомъ, ибо онъ—рабъ чистый и совершенный, строго исполняющій приказанія господина (§ 1—9). Напротивъ, неразумному полезно молчать (Вт. 27₉), молчать душою, т. е. внимательно выслушивать наставленія господина (§ 10—13). Дерзновеніе дается только мудрымъ; ихъ душа не просто говоритъ, но вопіетъ къ Богу (Исх. 14₁₄. ₁₅), а такая смѣлость свойственна лишь мудрому, ибо онъ другъ Божій (§ 14—21).— Впрочемъ, у мудраго съ дерзновеніемъ соединяется и робость (εὐλαβεία). Онъ трепещетъ отъ страшной силы Божіей („владыко"), и все же рѣшается вступить въ бесѣду съ Богомъ. Сознавая свое ничтожество, сознавая, что онъ—прахъ и пепелъ (Быт. 18₂₇), Авраамъ благодаритъ Бога за Его безмѣрныя милости. „Что ми даси"—Ты даешь мнѣ почти все, что можетъ вмѣстить смертная природа, но „азъ отпущаюся безчаденъ", т. е. самъ я не могу насадить сѣмянъ добродѣтели, которыя коснулись бы неба; молю Тебя возжечь во мнѣ

---

[1]) Τίς [ἐστίν] ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος—ed. CW. III, p. 2, 3, 22, 24—τίς ὁ κληρονόμος καὶ εἰς τὰ ἴσα τῆς τομῆς τῇ ἐναντία τομῆς—ed. CW. III, p. 14—τίς ὁ τῶν θείων κληρονόμος πραγμάτων—ed. CW. III, p. 29—τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος καὶ περὶ τῆς ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς—ed. CW. III, p. 71. Несомнѣнной опиской являются надписанія: περὶ κοσμοποιίας—ed. CW. III, p. 3; ср. Schürer III⁴, s. 657—и περὶ τῶν μετονομαζομένων—ed. CW. III, p. 5. 60.

[2]) Quis rer. div. heres sit, § 1: τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος ἐστίν, ср. § 63, 66, 69, 76. Въ виду этого и въ надписаніи сочиненія вмѣсто ἐστίν, быть можетъ, лучше читать πραγμάτων.

[3]) Quis rer. div. heres sit, § 133: περὶ τῆς εἰς ἴσα τομῆς καὶ περὶ ἐναντιοτήτων, ср. § 141, 207.

[4]) Нѣкоторыя поясненія къ трактату предлагаетъ Lumbroso, Archiv für Popyrus-Forsch. II, s. 87—88. Существуетъ еврейскій переводъ трактата: Jos. Flesch. מִן הַיּוֹרֵשׁ דִּבְרֵי אֱלֹהִים Von dem Erben göttlichen Wortes aus dem Griechischen übersetz. Prag. 1830.

этотъ спасительный огонь (§ 22—38). Научи меня, можетъ ли быть наслѣдникомъ Твоихъ благодѣяній „сынъ Масекъ, домочадицы моея"? Масекъ (=отъ поцѣлуя) означаетъ жизнь въ связи съ чувствами; порочные искренно любятъ ее, а добрые показываютъ лишь внѣшнее расположеніе (καταφιλεῖν). Вспомнивъ далѣе, по ассоціаціи, о Лаванѣ, который не можетъ даже и привѣтствовать (καταφιλεῖν) силы аскета (Быт. 31 28), какъ совершенно чуждыя ему (Быт. 34 14. 15), Филонъ указываетъ различные виды этой чувственной жизни: одни привязаны къ Богу, другіе—къ землѣ, третьи занимаютъ средину, склоняясь то къ пороку—обыкновенно вожделѣнному, то—къ добродѣтели—большею частію ненавидимой (Вт. 21 15—17) [1]. Сыномъ этой жизни по чувству является всякій, почитающій чувства. Таковъ Адамъ (Быт. 3 20), таковъ и рожденный Масекъ Дамаскъ—кровь вретища (=плоти)—живущій по плоти (ибо кровь—душа всякой плоти) и существованіемъ своимъ обязанный Богу (Еліезеръ=Богъ помощникъ мой). Только когда въ душѣ родится этотъ Еліезеръ (Исх. 18 4), она можетъ избѣжать жестокости губителя богопочитанія (Фараона) (§ 39—62). Понятно, что наслѣдникомъ безтѣлеснаго и Божественнаго не можетъ быть отдавшійся чувственной жизни. Кто жаждетъ Божественныхъ благъ, тотъ долженъ оставить (Быт. 12 1) удовольствія плоти (землю), признать ненадежность показаній своихъ чувствъ (родъ) и слабость своей рѣчи (домъ отца) [2]; дѣятельность всѣхъ своихъ силъ онъ долженъ возводить къ Богу, Который даетъ ему способность и мыслить, и чувствовать, и говорить (§ 63—74). Такому человѣку Богъ предлагаетъ взглянуть на небо (Быт. 15 5), т. е. сокровищницу Божественныхъ благъ; взглянуть—ибо только мудрый есть видящій [3]; онъ одинъ можетъ созерцать небесное, а порочные всегда слѣпы, такъ какъ не могутъ опредѣлить истинной цѣнности явленій и предметовъ (§ 75—80). „Изведе его вонъ"; кажущаяся тавтологія выраженія показываетъ, что оно имѣетъ отношеніе не къ тѣлу, а къ душѣ; Богъ вывелъ Авраама изъ темницы его тѣла, чувствъ, софистическихъ ученій, вывелъ его изъ него самого (Авраама), считающаго, что онъ самъ обладаетъ способностью мыслить и познавать окружающее

---

[1]) Подробнѣе см. de sacrif. Abel. et Caini § 19 sqq, стр. 136—137 и de sobriet. § 21—25, стр. 178.

[2]) Подробнѣе въ de migrat. Abrah. § 2 sqq.

[3]) Ср. de migrat. Abrah. § 39 sqq.

(§ 81—85).—„Тако будетъ сѣмя твое“, т. е. такъ свѣтло, чисто, упорядочено и вмѣстѣ такъ многочисленно, какъ звѣзды небесныя (§ 86—89).—„И вѣрова Аврамъ Богу“. Эта вѣра является для Авраама предметомъ похвалы, ибо мы, вслѣдствіе своей связи со смертнымъ, болѣе склонны вѣрить земному, чѣмъ небесному. Впрочемъ, по существу, въ этой вѣрѣ нѣтъ ничего удивительнаго: она дѣло простой справедливости („вмѣнися въ правду“) (§ 90—95). За эту-то вѣру Аврааму не только подтверждается прежнее обѣтованіе (Быт. 15_7[a]) — освобожденіе отъ Халдейскихъ воззрѣній,—но и дается новое, наслѣдіе мудрости (Быт. 15_7[b]) — способность, на основаніи разсмотрѣнія тварей, познавать Творца ихъ (§ 96—99)[1]. Но „по чесому разумѣю, яко наслѣдити имамъ?“, т. е. Авраамъ вѣритъ обѣщанію Божію, но не знаетъ, какъ оно исполнится[2]. Господь отвѣчаетъ ему: „возми Мнѣ“, т. е. 1) у тебя нѣтъ своего блага, ибо все принадлежитъ Богу[3]; 2) бери не для себя, но храни со всею тщательностью данный тебѣ залогъ (§ 100—105). Одни изъ людей похищаютъ этотъ залогъ, полагая, что ихъ душа, разумъ и чувство могутъ дѣйствовать сами по себѣ; другіе, напротивъ, хранятъ его, возводя къ Богу всѣ дѣйствія своей души. Первые сами являются виновниками собственнаго несчастія, наполняя душу пороками и неправдами; вторые, напротивъ, удостаиваются жизни счастливой и блаженной, такъ какъ душою они познаютъ духовное и истинно сущее; чувствами пользуются для достиженія истины, а устами хвалятъ Творца міра (§ 106—111). —Для очищенія нашей жалкой жизни Богъ благоволилъ утвердить въ ней скинію, т. е. отображеніе небесной мудрости. Описывая устройство ея, Моисей предписываетъ давать Богу начатки (Исх. $25_{1.2}$), такъ какъ зарожденіе (начало) всѣхъ тѣлъ и предметовъ есть дѣло невидимой природы; въ ней корни дальнѣйшаго умноженія (§ 112—116). Богу же принадлежитъ и „всякъ первороженный, разверзающій ложесна“ (Исх. $13_{1.2}$) духовной дѣятельности человѣка, т. е. невидимый сѣятель—Божественный Логосъ, пробуждающій къ дѣятельности нашъ умъ, чувство и слово (§ 117—120). Кромѣ начатковъ Богу должно давать и концы (τέλος, Чис. 31_{28} sqq.),

---

[1]) Такое же толкованіе Быт. 15_7 и въ Quaest. in Genes. III, § 1.
[2]) То же и въ Quaest. in Gen. III, § 2.
[3]) Ср. Quaest in Gen. III, § 3; ed. T. VII, p. 3.

ибо какъ начало, такъ и завершеніе всего есть дѣло природы. Все это должно давать Богу не потому, что Онъ нуждается въ чемъ-либо, но по усердію къ благочестію и служенію Ему (§ 121—124).— „Возми Мнѣ юницу трилѣтну", т. е. душу, способную къ воспитанію, „коза трилѣтна"—слово совершенное и способное къ борьбѣ, „козу трилѣтну"—чувство, „горлицу"—мудрость Божественную и „голубя"—мудрость человѣческую [1]). „Взя же онъ вся сія Ему [2]), т. е. свою душу, слово, чувство и т. д. мудрый считаетъ даромъ Божіимъ; „и раздѣли я... т. е. Богъ Своимъ Логосомъ дѣлитъ всѣ вещи и тѣла міра (§ 126—132).

Далѣе, по поводу Быт. 15ıo, Филонъ предлагаетъ обширное разсужденіе о дѣленіи всѣхъ тѣлъ и вещей на равное („на полы") и противоположное („противолична едина къ другому") [3]).—Сначала онъ говоритъ о томъ, какъ вообще Богъ дѣлитъ бытіе (легкое—тяжелое, одушевленное—неодушевленное и частнѣйшія подраздѣленія того и другого) (§ 133—140). Затѣмъ—уже гораздо подробнѣе—онъ касается вопроса о дѣленіи на равное. Замѣтивъ предварительно, что такое дѣленіе можетъ производить лишь Богъ, и намѣтивъ кратко различныя формы равенства предметовъ (§ 140—146), Филонъ, далѣе, подробнѣе характеризуетъ каждую изъ нихъ. Равенство можетъ создаваться числовыми отношеніями (тяжелое—земля и вода; легкое—огонь и воздухъ); величиною (одинаковое протяженіе поясовъ земного шара), длиной (равномѣрное увеличеніе и уменьшеніе дня и ночи) и, главнымъ образомъ, сходствомъ предметовъ по ихъ качествамъ. Послѣднее наблюдается во всемъ мірѣ: устройство всѣхъ живыхъ существъ—отъ муравья и до слона,—въ общемъ, одинаково (§ 147—155). Подобное единство и гармонія должны служить предметомъ величайшей похвалы (Быт. 1зı) Творцу міра (§ 156—160). Равенство (=справедливость) хвалитъ и Моисей, ибо оно устраняетъ вражду и водворяетъ миръ (§ 161—162). Далѣе Филонъ приводитъ цѣлый

---

[1]) Въ Quaest. in Gen III, § 3 Филонъ предлагаетъ совершенно иное толкованіе Быт. 15₉, въ приносимыхъ Авраамомъ въ жертву животныхъ усматривая образы различныхъ частей міра.

[2]) Такъ въ текстѣ Филона.

[3]) Въ Quaest. in Gen. III, § 5 Филонъ разсматриваетъ съ этой точки зрѣнія лишь устройство человѣка (по душѣ и тѣлу), очень кратко касаясь устройства міра.

рядъ примѣровъ дѣленія на равныя части изъ Св. Писанія (10 заповѣдей на двухъ скрижаляхъ, по пяти на каждой; 12 хлѣбовъ предложенія—по 6 на каждомъ столѣ и мн. др.) въ подтвержденіе того, какъ высоко ставитъ равенство Моисей (§ 163—206).—Послѣ этого, сказавъ кратко о дѣленіи бытія по противоположностямъ (зима и лѣто; начало и конецъ; мужество и трусость и т. д.), (§ 207—214), Филонъ заканчиваетъ свои разсужденія на эту тему нѣсколько неожиданнымъ объясненіемъ устройства свѣтильника. Сдѣланный изъ лучшаго матеріала—золота, онъ указываетъ на небо, являясь символомъ 7 планетъ. среднее мѣсто въ ряду которыхъ занимаетъ солнце. Подобно этому и наша душа состоитъ изъ 6 частей, которыя дѣлитъ Божественный Логосъ (§ 215—225). Изъ другихъ принадлежностей скиніи алтарь кадильный является символомъ благодарности за стихіи міра, трапеза предложенія—за смертныя дѣла, а свѣтильникъ—за небесныя. Поэтому-то Моисей и не указалъ размѣровъ послѣдняго, ибо небо—безпредѣльно; его граница—Богъ (§ 226—229).

Раскрывъ подробно мысль о дѣленіи вещей на равное и противоположное, Филонъ, далѣе, продолжаетъ прерванное объясненіе Быт. 15ıo. „Птицъ же не раздѣли“, потому что онѣ символъ нашего разума и Логоса вселенной. Кроткій и ручной голубь—символъ разума человѣческаго, а любящая уединеніе горлица—Разума Божественнаго. Первый является отображеніемъ Послѣдняго: поэтому, какъ Логосъ Божій, все дѣля, Самъ пребываетъ недѣлимымъ, такъ и нашъ разумъ, будучи недѣлимъ, дѣлитъ предметы и тѣла (§ 230—236) [1].—„Слетѣша же птицы“... Птицы являются образомъ души, которая, вмѣсто того, чтобы заниматься родственнымъ ей—небеснымъ, стремится къ враждебному—земному. Съ высоты добродѣтели (ἀρετή—отъ ἄρσις) она падаетъ въ глубину порока (κακία—отъ κάτω), занимаясь вещами, неспособными къ единенію („тѣлеса растесанная“) [2]. Поэтому, мудрый является какъ бы предсѣдателемъ совѣта (πρόεδρος; „и сѣде близу ихъ Аврамъ“), стремясь побѣдить внѣшнихъ враговъ души (пороки) и пріостановить внутреннія смуты, вызываемыя безконечными софистическими спорами (§ 237 — 248) [3].—„Заходящу солнцу,

[1]) Въ Quaest. in Gen. III, § 6 Филонъ предлагаетъ иное (космологическое) толкованіе этого мѣста.

[2]) Иначе въ Quaest. in Gen. III, § 7.

[3]) Такое же почти толкованіе Быт. 15ıı[b] Филонъ даетъ и въ Quaest. in Gen. III, § 8.

ужасъ нападе на Авраама"... Слово „ужасъ" (ἔκστασις) въ Св. Писаніи употребляется въ различныхъ значеніяхъ: оно можетъ означать безуміе (Вт. 28$_{28}$), сильное изумленіе (Быт. 27$_{33}$ и др.) и успокоеніе (Быт. 2$_{21}$) (§ 249—257)[1]). Въ Быт. 15$_{12}$ ἔκστασις означаетъ вдохновеніе, т. е. Авраамъ находился надъ невидимымъ воздѣйствіемъ Божьимъ и, подобно другимъ добродѣтельнымъ (Ной, Іаковъ, Моисей), былъ охваченъ даромъ пророчества. Послѣдній овладѣваетъ человѣкомъ лишь по захожденіи солнца, т. е. нашего ума, ибо Божественный свѣтъ не можетъ смѣшиваться съ чувственнымъ; онъ восходитъ лишь тогда, когда заснетъ этотъ послѣдній (§ 258—266)[2]).—Тогда-то и „рѣчено бысть ко Авраму... преселно будетъ сѣмя твое"..., т. е. добродѣтельный живетъ въ тѣлѣ, какъ на чужбинѣ; здѣсь надъ его душою господствуютъ 4 страсти („лѣтъ четыреста"): удовольствіе, влеченіе, печаль и страхъ (§ 267—271), пока, наконецъ, Богъ не возвѣститъ ему свободу (Быт. 15$_{14}$) и даруетъ все необходимое (т. е. духовное развитіе, „имѣніе") для переселенія на родину (§ 272—274)[3]). Въ отношеніи къ мудрому это переселеніе называется не смертію, но отшествіемъ („отыдеши"), ибо чистая душа неразрушима и безсмертна. Она отходитъ къ отцамъ своимъ (Быт. 15$_{15}$), т. е. Богу[4]) (нельзя разумѣть подъ „отцами" стихіи міра, небесныя свѣтила, эфиръ и т. д.), отходитъ препитана въ мирѣ, т. е. проведя жизнь счастливую и блаженную какъ въ отношеніи внѣшнихъ благъ, такъ и внутреннихъ (жизнь Авраама является тревожною и бурною лишь при буквальномъ ея пониманіи). Только мудрый можетъ имѣть счастливую старость, т. е. духовную твердость и благоразуміе (§ 275—292)[5]). Впрочемъ, полное возстановленіе души въ ея первоначальномъ состояніи происходитъ не сразу: въ своемъ развитіи она проходитъ четыре ступени („въ четвертомъ же родѣ возвратятся сѣмо"): 1) состояніе невинности, когда душа еще не знаетъ ни добра, ни зла; 2) знакомство души со зломъ, 3) борьба съ нимъ, 4) утвержденіе въ добродѣтели[6]). Нѣ-

---

[1]) § 252—256 къ данному сочиненію, несомнѣнно, не относятся.

[2]) Quaest. in Gen. III, § 9 является дополненіемъ къ толкованію Быт. 15$_{12}$, предлагаемому въ данномъ мѣстѣ.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 10.

[4]) Въ Quaest. in Gen. III, § 11 „отцы"=ангелы Божіи.

[5]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 11.

[6]) Въ Quaest. in Gen. III, § 12 Филонъ ограничивается краткимъ разъясненіемъ значенія числа 4 въ жизни природы органической.

которые, считая такую постепенность необходимой, утверждаютъ, что словами „не бо исполнишася грѣси аморреовъ даже до нынѣ“ Моисей и вводитъ это ученіе о необходимости. Однако, истинный смыслъ этого мѣста совершенно иной. Аморреи=болтающіе. Словомъ, этимъ величайшимъ даромъ Божіимъ, они пользуются для одной только лжи. Поэтому, пока не будетъ обнаружена вся полнота этой лжи, мы не можемъ оставить страну софизмовъ и причалить къ берегамъ истины (§ 293—306)[1]).—„Егда же бысть солнце на западѣ пламень бысть“. Добродѣтель подобна пламени: какъ пламя сожигаетъ и освѣщаетъ предметы, такъ добродѣтель сожигаетъ пороки и просвѣтляетъ умъ. Впрочемъ, въ несовершенной душѣ („пещь“) человѣка могутъ быть лишь отдѣльныя искры („дымящаяся“) добродѣтели, даруемыя ей Богомъ, силы Котораго („свѣщы огненны“) разграничиваютъ и раздѣляютъ всѣ тѣла[2]) („проидоша между растесаніи сими“) (§ 307—312),

Въ заключеніе сочиненія Филонъ снова возвращается къ основной мысли трактата, указывая, что только мудрый можетъ наслѣдовать „землю сію“, т. е. знаніе Божественной мудрости, управляющей всѣмъ, ибо онъ только переходитъ отъ тѣла и чувствъ („отъ рѣки Египетскія“) къ жизни нетлѣнной („до рѣки великія Евфратъ“), исполненной радости и веселія (§ 313—316[4]).

Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου — о соединеніи для полученія начальнаго образованія — de congressu eruditionis gratia. Быт. 16₁–₆; ed. CW. III, p. 72—109.

Таково надписаніе сочиненія въ лучшихъ рукописяхъ[4]). Евсевій озаглавливаетъ трактатъ нѣсколько иначе: περὶ τῆς πρὸς τὰ παιδεύματα συνόδου[5]); однако чтеніе, завѣряемое рукописями, болѣе правильно, такъ какъ въ сочиненіи рѣчь идетъ о необходимости низшихъ пропедевти-

---

[1]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 13.

[2]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 14. 15.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 16.

[4]) Ed. CW. III, p. 72. Нѣкоторыя рукописи вмѣсто πρὸς имѣютъ εἰς.

[5]) Hist. eccl. II 18,2. Евсевію слѣдуетъ и Іеронимъ, de vir. ilustr. XI: de eruditione liber unus.

ческихъ знаній (символъ ихъ—Агарь), какъ подготовительной ступени къ достиженію совершенной мудрости. Впрочемъ, и приведенное надписаніе трактата не вполнѣ соотвѣтствуетъ его содержанію; точнѣе формулируетъ послѣднее самъ Филонъ: εἰρηκότες ἐν τῷ προτέρῳ τὰ πρέποντα περὶ τῶν προπαιδευμάτων καὶ περὶ κακώσεως, ἑξῆς... κτλ.[1]), т. е. предметомъ de congr. erud. gratia является не только мысль о необходимости пропедевтическихъ знаній, но вмѣстѣ съ тѣмъ и указаніе на несчастія, какъ школу мудрости[2]).

Сочиненіе распадается на двѣ неравныя части: a) § 1—157; b) § 158—180. Начинается оно, какъ указано выше, съ объясненія Быт. 16₁: „Сара же жена Аврамля не раждаше ему“[3]). Имя Сарра означаетъ начальство мое, являясь образомъ добродѣтели. Онѣ мои госпожи, имъ я повинуюсь. Какъ символъ добродѣтели, Сарра безплодна, т. е. безплодна пороками, въ изобиліи рождая однѣ лишь чистыя мысли, совершенныя желанія и похвальныя дѣйствія. Умъ несовершенный не способенъ воспринять ихъ („не раждаше ему“); только получивъ общее образованіе, онъ можетъ принять сѣмена добродѣтели (§ 1—10)[4]). Такимъ образомъ, изученіе пропедевтическихъ наукъ (грамматики, геометріи, діалектики и т. д.) есть необходимая ступень на пути къ добродѣтели. Такъ и тѣло человѣка, прежде чѣмъ перейти къ твердой пищѣ, питается молокомъ (§ 11—19).—Символомъ общаго образованія является Агарь, какъ показываетъ ея имя и происхожденіе. Она—Египтянка, ибо кто изучаетъ пропедевтическія науки, тотъ по необходимости вращается въ области чувственнаго (Египетъ=тѣло). Эти науки являются только пришельцами (Агарь=сосѣдство) по сравненію съ мудростью и добродѣтелью—истинными гражданами и туземцами (§ 20—23)[5]). Агарь—служанка Сарры, т. е. въ какомъ отношеніи стоитъ служанка къ госпожѣ, въ такомъ и общее образованіе къ добродѣтели. Поэтому Авраамъ, какъ еще не достигшій совершенства, имѣетъ и законную жену, и наложницу. По-

---

[1]) De fuga § 2.

[2]) Настоящимъ сочиненіемъ очень часто пользуется Климентъ—ed. CW. III, p. 72, 75, 76, 79, 87—89, 92, 93, 97, 104, 105, 109; въ sacra parall. оно не цитируется.

[3]) Быт. 15₁₉·₂₁ Филонъ кратко касается въ de congr. erud. gratia § 119—120 и Quaest. in Gen. III, § 17.

[4]) Иначе Quaest. in Gen. III, § 18.

[5]) Почти то же и въ Quaest. in Gen. III, § 19.

этому же и Іаковъ имѣетъ двухъ женъ и двухъ наложницъ: Лію (движеніе)[1])—символъ добродѣтели, господствующей надъ разумной частью души—и Рахиль (=оселокъ)—надъ неразумной. Первая ведетъ насъ къ совершенству положительно; вторая—вызывая презрѣніе къ внѣшнимъ благамъ. Соотвѣтственно этому служанка Ліи называется Зелфой (=уста)—символъ слова, укрѣпляющаго разумъ; служанка Рахили—Валлой (пожираніе), ибо питаніе— необходимая основа жизни (§ 24—33). Напротивъ, Исаакъ имѣетъ только законную жену, ибо—въ противоположность Аврааму (наученіе) и Іакову (упражненіе)—онъ является добродѣтельнымъ, благодаря совершенству самой природы своей; его научилъ самъ Богъ; поэтому, его задача—лишь въ сохраненіи (Ревекка—постоянство) прекраснаго (§ 34—38).—Далѣе, Манассія (Быт. 46₂₀) имѣетъ только наложницу, ибо онъ—символъ воспоминанія, а послѣднее всегда хуже памяти (Ефремъ), хотя оно и гордится (Сира=хвастливый) тѣмъ, что его умъ—причина (Махиръ=отца) воспоминанія (§ 39—42). Наконецъ, Нахоръ имѣетъ и жену и наложницу (Быт. 22₂₃.₂₄). Нахоръ является символомъ знанія недѣятельнаго (Нахоръ=покой свѣта). а, слѣдовательно, и несовершеннаго. Правда, онъ причастенъ мудрости (родственникъ Авраама), но той, которая міръ почитаетъ Богомъ (Нахоръ живетъ въ Халдеѣ). Свое знаніе Нахоръ считаетъ царицей (Мельха), такъ какъ оно относится къ небу—совершеннѣйшей части бытія, но все оно состоитъ изъ мелочей (Реума=видящая кое-что) и пустой погони за словами, совершенно безполезной въ нравственномъ отношеніи (§ 43—53). Наложницъ имѣютъ и порочные. Такъ, Θамна, наложница Елифаса, родила ему Амалика=когда Богъ разсѣетъ душу въ странѣ удовольствій и неправдъ (Елифасъ=Богъ разсѣялъ меня), т. е. среди тѣлеснаго непостоянства (Θамна=волнующееся бѣгство), въ ней рождается неудержимое влеченіе страсти, все уничтожающей (Амаликъ=народъ опустошающій). Родоначальникомъ этого нечестія является Исавъ, такъ какъ порочный—суровъ и непреклоненъ (Исавъ=дубъ); его жизнь достойна и смѣха и слезъ (Исавъ=сочиненіе) (§ 54—62).

„Послуша же Аврамъ гласа Сарина“, т. е. учащійся наставленія въ добродѣтели предпочитаетъ всему остальному; онъ внимательно слушаетъ ихъ—не потому что они пріятны, а съ цѣлью осуществить

---

[1]) Иначе de migr. Abrah. § 145; de mut. nom. § 254.

ихъ въ жизни („послуша гласа“). Напротивъ, кто упражняется въ прекрасномъ (Іаковъ Быт. 28[7]), тотъ долженъ не слушать, а подражать ему (§ 63—70).—„И поимши Сара жена Аврамля Агарь“... Сара снова называется женой Авраама съ цѣлью напомнить (напомнить теперь, когда дается общее образованіе — Агарь), что законная жена— одна (добродѣтель), ибо многіе, будучи прельщены служанками, пренебрегаютъ госпожей. Всѣ науки—служанки въ отношеніи къ философіи, а сама философія—служанка добродѣтели; и если мы помнимъ о служанкахъ, то должны помнить и о госпожѣ (§ 71—80)[1].—Агарь дается Аврааму не тотчасъ по его прибытіи въ Ханаанскую землю, ибо человѣкъ не сразу становится на путь добродѣтели. Первоначально (въ дѣтствѣ) онъ всецѣло находится во власти страстей; затѣмъ, развиваясь, переходитъ къ порокамъ, и, только оставивъ послѣднія, можетъ заняться изученіемъ пропедевтическихъ наукъ.—Агарь дается Аврааму на десятый годъ по его прибытіи въ Ханаанъ, ибо декада есть символъ полноты и совершенства и, какъ таковая, относится обыкновенно къ Богу[2]. Упоминаніе же этого числа въ данномъ мѣстѣ указываетъ, что сразу приниматься за ученіе нельзя; сначала нужно выработать себѣ прочные и твердые взгляды на бытіе (§ 81—121).—„И вниде ко Агарѣ“, т. е. ученикъ приходитъ къ наставнику, чтобы получить отъ него знанія, приличныя природѣ человѣка. Добродѣтель же или сама спѣшитъ навстрѣчу къ аскету (Быт. 30[16]), или, наоборотъ, скрывается, какъ бы испытывая усердіе учениковъ (Быт. 38[14.15]). Однако, любящій ученіе умъ сразу же познаетъ ея необычайную красоту и входитъ къ ней. Послѣ этого она зачинаетъ во утробѣ, т. е. не гордится своимъ знаніемъ, но считаетъ его даромъ, полученнымъ извнѣ; наоборотъ, неразумная имѣетъ во утробѣ (Быт. 16[4]), т. е. думаетъ, что дѣло рожденія—ея дѣло,

---

[1]) Это же (наряду съ буквальнымъ толкованіемъ) и въ Quaest. in Gen. III, § 21.

[2]) Далѣе слѣдуетъ обширное (§ 80—120) разсужденіе о значеніи декады, которое Филонъ выясняетъ на основаніи различныхъ примѣровъ изъ св. Писанія (Ной—десятый отъ Адама, скинія имѣетъ десять занавѣсей, Законъ Божій выраженъ въ десяти заповѣдяхъ и т. д.); мы передаемъ общую мысль. О значеніи декады Филонъ говоритъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, напр.: de poster. Caini § 48, 97, 173—174; de plantat. § 123—124; de fuga § 184—185; de mutat. nom. § 228; de Abrahamo, § 224; de decal. § 18—31; de spec. leg. I, § 177—178; de vita Mosis I, § 86; II [III], § 84; Quaest. in Gen. I, § 77; II, § 32; IV, § 27, 110.

гордится этимъ и рождаетъ софиста (Измаила). Поэтому о чистѣйшемъ умѣ, единаго Бога почитающемъ своимъ владыкою и удѣломъ, и сказано (Исх. 21.2), что онъ „зачатъ во чревѣ“. Такимъ образомъ, души зачинающія рождаютъ совершенное („младенецъ изображенъ“ Исх. 21 22.23), а имѣющія - несовершенное („младенецъ неизображенъ“) (§ 121—138).—„И видѣ, яко во чревѣ имать“—увидѣла Сарра, а не Агарь, такъ какъ пропедевтическія науки (μέσαι τεχναί) видятъ слабо, а знаніе (ἐπιστήμη)—ясно и отчетливо; первыя могутъ погрѣшать и заблуждаться, а второе—прочно и неизмѣнно. Объясняется это тѣмъ, что пропедевтическія науки пользуются чувственнымъ зрѣніемъ и ограничиваются одними воспріятіями, а философія и другія добродѣтели руководятся разумомъ, изслѣдуя имъ воспринимаемое. Предметъ философіи не одна какая-либо область бытія, а весь міръ въ цѣломъ; при свѣтѣ философіи болѣе понятнымъ становится и содержаніе частныхъ наукъ, ибо основныя положенія ихъ коренятся въ ней: то, что геометрія, грамматика и другія науки принимаютъ на вѣру, это философія тщательно изслѣдуетъ (§ 139—150). Впрочемъ, нѣкоторые, увлекаясь служанкою, забываютъ нерѣдко о госпожѣ. Послѣдняя протестуетъ противъ этого [1]), рѣшеніе спора предоставляя Богу (Быт. 16 5). И дѣйствительно, скоро обнаруживается, что общее образованіе, имѣющее дѣло съ тѣлеснымъ („въ руку твоею“), ниже философіи, занимающейся духовнымъ. Философія есть госпожа, которая пользуется служанкой по своему усмотрѣнію („якоже ти есть угодно“), т. е. пользуется для достиженія блага [2]), а такимъ благомъ нужно признать наставленіе, въ Писаніи называемое озлобленіемъ (§ 151—157).

Далѣе Филонъ подробнѣе говоритъ объ этомъ озлобленіи (Быт. 16 6, „и озлоби ю Сара“), т. е. о необходимости страданій для укрѣпленія человѣка въ добродѣтели [3]). Постоянное благоденствіе можетъ изнѣжить человѣка, сдѣлать его вялымъ и лѣнивымъ, неспособнымъ къ добру (Вт. 32 15); напротивъ, трудъ и страданія закаляютъ его душу. Поэтому пасхальный хлѣбъ и называется „хлѣбомъ озлобленія“ (Вт. 16 3), т. е. укрощенія страстей (§ 158—162). Въ силу этого

---

[1]) Гораздо подробнѣе Быт. 15 5 Филонъ объясняетъ въ Quaest. in Gen. III, § 23.

[2]) Иначе Быт. 15 5 Филонъ толкуетъ въ Quaest. in Gen. III, § 24.

[3]) Эту же мысль Филонъ кратко высказываетъ и въ Quaest. in Gen. III, § 25.

же и закону Евреи научаются въ мѣстѣ, называемомъ горечь (Исх. 15_{23-25}), т. е. ихъ души испытываются въ трудѣ и лишеніи и этотъ трудъ, трудъ ради прекраснаго—сладокъ и святъ (§ 163—169). Точно также Богъ озлоблялъ (т. е. воспитывалъ) Евреевъ въ пустынѣ, когда „томилъ ихъ голодомъ“ (Вт. $8_{2.3}$), т. е. лишалъ удовольствій и наслажденій и „питалъ манною“, т. е. посылалъ небесную пищу. О такомъ озлобленіи говоритъ и Соломонъ (Прт. $3_{11.12}$), ибо оно ведетъ къ Богу. Такимъ образомъ, лишь то озлобленіе похвально, которое есть дѣло добродѣтели. Поэтому, заканчиваетъ свою рѣчь Филонъ, когда ты слышишь слова: „озлоби ю Сара“—не думай о женской ревности, ибо здѣсь идетъ рѣчь не о женщинахъ, но о разумѣ, изучающемъ науки (§ 170—180).

Περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως—о бѣгствѣ и нахожденіи—de fuga et inventione. Быт. 16_{6-14} (от. 10); ed. CW. III, p. 110—155.

Приведенное надписаніе сочиненія находится въ лучшихъ рукописяхъ [1]), а также въ цитатахъ Евсевія [2]) и Іоанна Дамаскина [3]). Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ сочиненіе надписывается περὶ φυγάδων [4]), но это заглавіе не вполнѣ соотвѣтствуетъ содержанію сочиненія, какъ это видно изъ собственныхъ указаній Филона [5]). Настоящимъ трактатомъ широко пользуется Амвросій въ de fuga saeculi, а также письмахъ [6]).

Въ сочиненіи довольно ясно намѣчается введеніе (§ 1—6) и двѣ части: a) о бѣгствѣ, § 7—118 и b) о нахожденіи, § 119 sqq.[7])

---

[1]) Ed. CW. III, p. 110.

[2]) Hist. eccl. II 18, 2: περὶ φυγῆς καὶ αἱρέσεως; послѣднее слово—очевидная ошибка. Іеронимъ—de vir. illustr. XI—de natura et inventione. Ср. Schürer III[4], s. 658_{62}: Massebieau, op. cit., p. 28_3.

[3]) Ed. CW. III, p. 141. 143. 146.

[4]) Ed. CW. III, p. 110, ср. de fuga § 2 .. ἐξῆς τὸν περὶ φυγάδων ἀναγράψομεν τόπον, ibid. § 119: λελαληκότες οὖν τὰ ἁρμόττοντα περὶ φυγάδων... κτλ.

[5]) Λελαληκότες οὖν τὰ ἁρμόττοντα περὶ φυγάδων τὴν κατὰ τὸν εἱρμὸν ἀκολουθίαν συνυφαινοῦμεν... χρήσιμον δὲ καὶ περὶ εὑρέσεως καὶ ζητήσεως φιλοσοφηθέντα τῷ νομοθέτῃ μὴ ἡσυχασυῆναι, de fuga § 119—120; ср. § 177: ταῦτα καὶ περὶ εὑρέσεως εἰπόντες μέτιμεν ἑξῆς...

[6]) Ed. CW. III, p. 112—115; 119—121; 127—140; 144—148. Ср. Ihm. Philon und Ambrosius (Jahrbb. f. class. Philologie 1890, s. 282—288).

[7]) Конецъ сочиненія (объясненіе Быт. 16_{15-16}), повидимому утерянъ, ср. Massebieau, op. cit., p. 28. Изложеніе содержанія сочиненія даетъ Oort, Theol. Tijdschrift. 1904, p. 113—115.

Во введеніи къ сочиненію Филонъ указываетъ предметъ настоящаго труда—вопросъ о бѣгствѣ. Послѣднее можетъ вызываться различными причинами: одни бѣгутъ по ненависти (Іаковъ отъ Лавана); другіе—по страху (Іаковъ отъ Исава); третьи—изъ стыда (Агарь отъ Сарры) (§ 1—6).

Далѣе, въ первой части трактата, Филонъ подробно разсматриваетъ каждый видъ бѣгства въ отдѣльности. По ненависти бѣжитъ Іаковъ отъ Лавана, ибо душевныя свойства того и другого различны (Быт. 30 20. 21). Невѣжда (Лаванъ) безкачественную и безвидную матерію („неназнаменаныя" ib. 42) почитаетъ Богомъ; напротивъ, любящій ученіе (Іаковъ) полагаетъ, что совершенство можетъ быть лишь тамъ, гдѣ есть видъ и качество („знаменаныя") и что вселенной оно даровано Логосомъ Творца, Который, подобно печати, далъ образъ и форму всему въ бытіи. Поэтому добродѣтельный уклоняется отъ общенія съ порочнымъ, какъ вреднаго для него; все, чего лишенъ порочный—истинное богатство и слава—есть наслѣдіе добродѣтельнаго (Быт. 31 14-16). Самообманомъ является утвержденіе порочнаго, будто онъ можетъ даровать свободу (ib. 27), такъ какъ эта свобода соединена у него съ тѣмъ, что враждебно добродѣтели (§ 7—22)[1]).

Примѣромъ второго вида бѣгства—по страху—является тотъ же Іаковъ, бѣгущій отъ Исава (Быт. 27 42—45), ибо добродѣтельный всегда бѣжитъ отъ порочнаго. Впрочемъ, замѣчаетъ Филонъ, нѣкоторые впадаютъ въ этомъ отношеніи въ крайность: ненавидя порокъ, они тотчасъ же оставляютъ міръ и предаются жизни уединенной. Такого поведенія одобрить нельзя, ибо и живя въ мірѣ можно принести много пользы, заботясь, напр., объ исправленіи нравовъ порочныхъ и оказывая благодѣянія добрымъ. Напротивъ, слишкомъ раннее и поспѣшное оставленіе міра не всегда говоритъ о добродѣтели человѣка. Часто оно свидѣтельствуетъ о гордости и дурномъ характерѣ. Сначала нужно упражняться въ практической жизни и въ ней укрѣпить свои силы и только послѣ этого отдаться жизни созерцательной; наивно вѣдь думать, что человѣкъ, неспособный къ малому, пригоденъ для великаго (§ 23—38). Такъ и Іаковъ бѣжитъ потому, что онъ еще слабъ и несовершенъ; жизнь съ порокомъ (Исавомъ) для него вредна, а съ совершенной добродѣтелью (родители)—опасна (§ 39—43).

---

[1]) Ср. leg alleg. III, § 16—22.

Бѣжитъ онъ къ Лавану (=бѣлый) въ Харранъ (=ямы, т. е. чувства), т. е. Іаковъ хочетъ познать свои силы и способности и опредѣлить истинное значеніе счастья и блеска жизни[1]). Спасаясь отъ бурнаго водоворота ея (Месопотамія, Быт. 28₂), онъ получаетъ мудрость, эту дочь Божію, оплодотворяющую души людей (§ 44—52)[2]).

Далѣе, согласно плану, указанному самимъ Филономъ, должно было бы слѣдовать разсмотрѣніе третьяго вида бѣгства—изъ стыда, но, взамѣнъ этого, мы читаемъ обширное разсужденіе о различныхъ родахъ убійцъ (§ 53—87) и городахъ убѣжища (§ 88—118).—Убившій намѣренно и сознательно долженъ не просто умереть, но „смертію умереть“ (Исх. 21₁₂). Кажущаяся тавтологія выраженія указываетъ на то, что здѣсь идетъ рѣчь о смерти духовной. Истинно живы одни лишь добродѣтельные, ибо добродѣтельная жизнь—истинная жизнь; напротивъ, порочные всегда мертвы[3]). Если же въ законѣ нигдѣ не говорится о смерти Каина (ср. Быт. 4₁₅), то сдѣлано это съ цѣлью показать, что нечестіе и пороки всегда будутъ у людей въ этой смертной жизни (§ 53—64)[4]).—Иная участь постигаетъ того, кто убилъ невольно (Исх. 21₁₃); онъ явился орудіемъ Божіимъ для наказанія порочнаго, ибо Богъ посылаетъ Самъ лишь блага совершенныя, а наказаніе порочныхъ, равно какъ и блага низшія—есть дѣло Его слугъ (ср. Быт. 48₁₅.₁₆. 1₂₆)[5]). Поэтому невольному убійцѣ и дается единое убѣжище вселенной („дамъ тебѣ мѣсто“)—Богъ и знаніе Его (§ 65—76).—Наконецъ, кто, сознательно дѣлая зло (Исх. 21₁₄), виновникомъ его пытается выставить Бога („прибѣгнетъ“, т. е. къ Богу), тотъ лишается единственнаго убѣжища спасенія—олтаря и долженъ быть убитъ. Наказаніе вполнѣ справедливое, такъ какъ вѣдь и за меньшій грѣхъ—злословіе родителей—также полагается смерть (Исх. 21₁₅.₁₆) (§ 77—85).—Послѣ этого Филонъ предлагаетъ обширное разсужденіе о городахъ убѣжища. Послѣдніе находятся въ колѣнѣ Левіиномъ, ибо Левиты—сами бѣглецы (Вт. 33₉), убійцы (Исх. 32₂₇) и, подобно невольнымъ убійцамъ, служители Божіи

---

[1]) Ср. Quaest. in Gen. IV, § 239—240.
[2]) Ср. Quaest. in Gen. IV, § 243.
[3]) Ср. leg. alleg. I, § 105—108.
[4]) Ср. Quod det. pot. insid. soleat, § 177—178.
[5]) Ср. leg. alleg III, § 177—179; de confus ling., § 168—182.

(§ 86—93)[1]). Число этихъ городовъ—шесть—соотвѣтствуетъ Божественному Слову и пяти Силамъ Сущаго: творческой, царственной, милующей, приказывающей должное и запрещающей недолжное. Каждый человѣкъ можетъ пользоваться той, или другой силой въ зависимости отъ своего развитія (§ 94—99). Впрочемъ, первыя три силы, вообще говоря, отстоятъ дальше отъ насъ (Чис. 35$_{14}$, „объ ону страну Іордана"), а послѣднія три—ближе („въ землѣ Ханаани") (§ 100—105).—Въ городахъ убѣжища невольный убійца долженъ находиться до смерти первосвященника. Подъ этимъ послѣднимъ должно разумѣть не человѣка—первосвященника, а Божественное Слово, озаренное яркимъ свѣтомъ (Лев. 21$_{10}$, „елей помазанія"), окруженное вселенной („риза") и всегда управляющее ею („главы да не откроетъ"). Это Слово есть связь вселенной; Оно всѣ части ея приводитъ къ единству („ризъ своихъ да не раздеретъ"). Чуждое порока (Лев. 21$_{11}$), Оно любитъ единаго мужа и отца—Бога (ib. 13.14); пока въ душѣ пребываетъ это Слово, она не способна ко грѣху; лишь съ удаленіемъ Его являются преступленія (§ 106—118)[2]).

Во второй части сочиненія Филонъ, по поводу Быт. 16^{7a}, говоритъ о нахожденіи. Сначала онъ указываетъ различные виды его. Одни не ищутъ и не находятъ, другіе ищутъ и находятъ, третьи ищутъ и не находятъ, иные, наконецъ, не ищутъ и находятъ[3]). Примѣромъ первыхъ являются всѣ вообще порочные и неразумные; ихъ чувства не способны къ воспріятіямъ окружающаго (Вт. 29$_4$), а умъ—къ разсудительности (§ 119—125).—Примѣромъ вторыхъ являются: 1) Іосифъ (Быт. 37$_{15-17}$), оставившій пустыя ученія (Дофаимъ = оставленіе) и стремящійся къ прекрасному; его исканія увѣнчиваются успѣхомъ (§ 126—131)[4]); 2) Исаакъ (Быт. 22$_{7.8.13}$), который, видя причину дѣйствующую (огонь) и страдательную (дрова), недоумѣваетъ, гдѣ же результатъ (ἀποτέλεσμα) ихъ. Послѣдній есть дѣло Божіе („Богъ узритъ"); поэтому, при неясности предмета разумъ (овенъ = разумъ спокойный) долженъ воздержаться отъ сужденій (§ 132—136); 3) Евреи, которые узнали (Исх. 16$_{15}$), что манна есть мудрость Бо-

---

[1]) Подробнѣе см. ниже, гл. III с.

[2]) Ср. ниже, гл. III с.

[3]) Ср. quod Deus sit immut. § 86 sqq.

[4]) Нѣсколько иначе Филонъ толкуетъ Быт. 37$_{15-17}$ въ quod det. pot. insid. soleat, § 5—28.

жія, питающая и услаждающая души (§ 137—139)[1]; 4) самъ Моисей, которому Богъ открылъ (Исх. 3$_{11.12}$), что добродѣтельная жизнь можетъ быть лишь въ единеніи съ Богомъ (§ 140—142).—Иногда, наоборотъ, всѣ поиски людей оказываются тщетными. Обычно это случается съ порочными (Быт. 31$_{33}$; Исх. 2$_{15}$), но иногда выпадаетъ и на долю добрыхъ. Такъ, разумъ (Іуда), желая испытать при помощи внѣшнихъ благъ (Быт. 38$_{20}$, „козлище“) душу, которой онъ далъ прекрасные задатки благочестія (Быт. 38$_{18}$), напрасно ищетъ ее на распутіяхъ міра; она устояла противъ всѣхъ соблазновъ его (Быт. 38$_{21}$), сохранивъ то, что ей было дано (§ 143—156). Точно также и Моисей (Лев. 10$_{16}$) напрасно ищетъ въ смертной жизни душу, чуждую грѣховъ; пламя неразумныхъ влеченій („сожженъ бяше“) пожрало всю ее; поэтому она и не можетъ раскаяться (§ 157—160). Тому же Моисею, когда онъ стремился познать причины, вслѣдствіе которыхъ въ мірѣ все возникаетъ и уничтожается (Исх. 3$_{2}^{b}$), было открыто, что подобная задача превышаетъ силы человѣка („не приближайся сѣмо“). Невидимая природа Божія („земля свята“) можетъ быть открыта человѣку лишь Богомъ, притомъ—не въ существѣ своемъ, а въ томъ, что слѣдуетъ (Исх. 33$_{23}$) за нимъ (§ 161—165). Послѣдній видъ нахожденія состоитъ въ томъ, что находятъ не ищущіе. Таковы всѣ вообще мудрые, достигшіе совершенства не ученіемъ и трудомъ, а получившіе его съ неба. Они рождаются внѣ времени (Быт. 21$_{2}$), ибо послѣднее необходимо лишь для учащихся; но кому самъ Богъ даровалъ совершенную природу (Быт. 27$_{20}^{b}$), тому не нужны знанія и искусства (Исх. 1$_{19}$). Свое совершенство эти лица приписываютъ не себѣ (Лев. 25$_{11}^{b}$), но считаютъ даромъ Божіимъ; Богъ даетъ имъ (Вт. 6$_{10.11}$) обиліе великихъ благъ (§ 166—176).

Послѣ этого, подробнаго разсужденія о „нахожденіи“ Филонъ обращается къ дальнѣйшему истолкованію Быт. 16$_{7}$: „и обрѣте ю Ангелъ Господень у источника воды“... Источникъ имѣетъ много значеній: онъ означаетъ: 1) нашъ умъ (ср. Быт. 2$_{6}$), который, подобно источнику, напояетъ органы чувствъ[2]), 2) источники воспитанія, у которыхъ располагается душа, жаждущая ученія (Исх. 15$_{27}$, Элимъ=ворота, т. е. ворота добродѣтели—пропедевтической науки)[3]);

[1]) Ср. leg. alleg. II, § 86; III, § 161—173; quod deter. pot. insid. soleat, § 164—118.

[2]) Ср. de opif. mundi, § 131—133; leg. alleg. I, § 28—30; de post. Caini, § 127.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 27.

3) источники неразумія (Лев. 28₁₈), когда умъ (мужъ) неудержимо слѣдуетъ („теченіе откры“) бурному потоку чувствъ („теченіе крове своея“), оставивъ („жена сквернава“) разумъ; 4) источникъ разсудительности, т. е. Божественную мудрость (Быт. 24₁₆ᵇ), чуждую всего земного (Быт. 14₇, Кадисъ=святая) и раздѣляющую противоположности бытія („источникъ судный“); 5) наконецъ, источникъ означаетъ и самого Бога—источникъ жизни (Іер. 2₁₃). Правда, неразумные свои дѣйствія ставятъ выше божественныхъ („ископаша себѣ“), но ихъ душа не способна ни имѣть прекраснаго („кладенцы—не кладязи—сокрушенныя“), ни хранить его (§ 177—201).—Ангелъ, т. е. собственная совѣсть человѣка [1]), находитъ Агарь на пути къ знанію („на пути Суръ“) [2]), у источника мудрости, ибо развивающаяся душа еще не можетъ почерпать изъ него. Этотъ Ангелъ упрекаетъ душу за то, что она оставила лучшее и предпочла ему худшее („откуду идеши и камо грядеши“) [3]); онъ совѣтуетъ ей вернуться къ истинѣ и смириться предъ нею (Быт. 16₉) [4]). Тогда отъ нея родится несовершенный плодъ (Измаилъ=слухъ; онъ ниже зрѣнія) [5]), мудрость котораго груба („сельный человѣкъ“) и состоитъ въ непрерывныхъ спорахъ („руцѣ его на всѣхъ“...) [6]). Виновникомъ его душа несовершенная считаетъ слугъ Божіихъ („ты Богъ, призрѣвый мя“), ибо, хотя она и оставила порокъ („Варадъ“), но еще не способна къ совершенному благу („Кадисъ“) (§ 202—213) [7]).

Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται—о переименовываемыхъ и о причинахъ переименованія—de mutatione nominum. Быт. 17₁–₂₂ (от. 7—15); ed. CW. III, p. 156—203.

Приведенное надписаніе сочиненія указываютъ рукописи [8]) и Евсевій [9]). Іоаннъ Дамаскинъ цитируетъ его обыкновенно съ надписаніемъ

[1]) Иначе Quaest. in Gen. III, § 27.
[2]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 27.
[3]) Тоже и въ Quaest. in Gen. III, § 28.
[4]) Подробнѣе эти мысли Филонъ раскрываетъ въ Quaest. in Gen. III, § 30.
[5]) Такъ и Quaest. in Gen. III, § 32.
[6]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 33.
[7]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 34—35.
[8]) Ed. CW. III, p. 156.
[9]) Hist. eccl. II 18, 3.

περὶ τῶν μετονομαζομένων[1]). Впрочемъ, оба заглавія не обнимаютъ всего содержанія трактата; они соотвѣтствуютъ лишь § 57—129[2]). Сочиненіе впервые было издано Hoesheli'емъ[3]), но очень неудовлетворительно; нѣсколько лучше—Mangey[4]).

Когда Авраамъ началъ достигать (Быт. 17₁, „бысть же Аврааму лѣтъ девятьдесятъ девять") совершенства (100), ему явился Господь[5]); явился, конечно, не чувственнымъ очамъ его, а духовнымъ, ибо только послѣднія могутъ познавать духовное (§ 1—6). Впрочемъ, и это зрѣніе не можетъ дать человѣку познанія природы Сущаго. Поэтому Моисей проситъ самого Бога открыть ему Его природу (Исх. 33₁₃); но, въ отвѣтъ на это, онъ узнаетъ, что человѣку доступно лишь знаніе тѣлъ и предметовъ, слѣдующихъ за Сущимъ (Исх. 33₂₃), а не Самъ Онъ. Вслѣдствіе этого единственнымъ именемъ Божіимъ является „сый" (Исх. 3₁₄), всѣ же остальныя имена употребляются лишь въ несобственномъ смыслѣ (ἐν καταχρήσει). Выводъ отсюда тотъ, что Аврааму является не Сущій, а царственная сила Его (Господь), которая тотчасъ же называется и благодѣтельствующей (Богъ). Объясняется это тѣмъ, что Авраамъ—совершенный, а совершенные нуждаются и въ управленіи и въ благодѣяніяхъ; наоборотъ, въ отношеніи къ порочнымъ необходимъ лишь страхъ (Господь), а въ отношеніи къ развивающимся—только благодѣянія (Богъ) (§ 7—26). Конечно, Сущее называется Богомъ (Быт. 17₁) въ несобственномъ смыслѣ (какъ Сущее оно всегда полно и равно Себѣ и не стоитъ въ отношеніи ни къ чему другому)—въ смыслѣ Творца міра и доб-

---

[1]) Ed. CW. III, p. 157, 158, 160, 163, 164, 165, 166, 185, 194, 198. Это же надписаніе съ незначительными отступленіями—ed. CW. III, p. 164, 185, 188, 193. Одно мѣсто настоящаго сочиненія—ed. CW. III, p. 158—ошибочно приводится съ заглавіемъ περὶ τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων; другое—ed. CW. III, p. 162—съ заглавіемъ περὶ γενέσεως Ἀβελ. Наоборотъ, leg. alleg. III. § 86 и Quaest. in Gen. II, § 54 (конецъ) въ sacra parallela надписываются περὶ τῶν μετονομαζομένων, ed. CW. I, p. 132, Harris, op. cit., p. 24—25.

[2]) De mut. nom. § 13): ἀποχρώντως οὖν περὶ τῆς τῶν ὀνομάτων ἀλλαγῆς τε καὶ μεταθέσεως εἰρήκότες ἐπὶ τὰ ἑξῆς τῆς ἐφόδου τρεψόμεθα κεφάλαια.

[3]) Имъ же даны и обширныя примѣчанія къ сочиненію.

[4]) Ed. CW. I, proleg., p. LXXII—LXXIII; ib. III, proleg., p. XVIII—XIX. Существуетъ отдѣльно изданный латинскій переводъ трактата. Fed. Morelle. Philonis Judaei liber de nominum in Sacris Scripturis mutatione, nunc primum latitate donatus etc. cum ejusdem notationibus et indice. Paris 1593, ibid. 1598.

[5]) Подробнѣе Quaest. in Gen. III, § 39.

рыхъ. А добрыми являются всѣ, которые, подавляя тѣлесныя влеченія, стремятся одухотворить свое тѣло; поэтому-то ихъ и не обрѣташеся (Быт. 5$_{24}$), ибо прекрасное въ настоящей смертной жизни найти вообще трудно (§ 27—38)[1].—„Благоугождай предо Мною". Выраженіе „предо Мною" (ср. Быт. 48$_{15}$; Вт. 12$_{28}$) указываетъ на совершеніе добрыхъ, угодныхъ Богу дѣлъ; напротивъ, Исх. 25$_{11}$; 26$_{33}$; 28$_{4}$, Лев. 6$_{10}$ означаютъ душу, которая сохраняетъ себя чистой не только въ области внѣшней жизни, но и непорочна въ отношеніи къ Богу (§ 39—46). Впрочемъ, въ смертной жизни совершенную добродѣтель найти нельзя (Іов. 14$_{4}$); для человѣка достаточно и того, если онъ въ состояніи удерживаться отъ грѣховъ („будн непорочень"); и за это Богъ даруетъ ему Свою милость („завѣтъ")[2].—„И паде Аврамъ на лицы своемъ", т. е. Авраамъ признаетъ, что одинъ Богъ пребываетъ твердымъ и неизмѣннымъ, человѣку же свойственны паденія; поэтому, безъ помощи Божіей его чувства не могутъ воспринять окружающаго, слово—выразить воспринятое, а умъ—понять (§ 47—56)[3]. За это смиреніе Богъ даетъ Аврааму высшій видъ завѣта—Себя Самого („и Азъ, се завѣтъ Мой съ тобою"), ибо Богъ источникъ и начало всѣхъ милостей (§ 57—59).

Далѣе Филонъ предлагаетъ обширное разсужденіе объ измѣненіи именъ. Желая показать, какой глубокій смыслъ скрывается за такой простой, повидимому, вещью, онъ приводитъ цѣлый рядъ примѣровъ изъ Св. Писанія, начиная съ Быт. 17$_{5}$. Аврамъ переименовывается въ Авраама, а Сара—въ Сарру. Ничего смѣшного здѣсь нѣтъ; измѣняются имена, ибо измѣнились душевныя свойства ихъ обладателей (§ 60—65). Аврамъ означаетъ „отецъ высокій", а Авраамъ—„избранный отецъ звука". Первое имя указываетъ на изученіе Авраамомъ неба и его свѣтилъ; второе—на мудрость совершенную, когда человѣкъ отъ познанія міра и его явленій переходитъ мыслію къ Творцу (§ 66—76)[4]. Точно также и имя Сара („начальство мое") озна-

---

[1]) Ср. de Abrah., § 18—26.

[2]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 40.

[3]) Это же—въ общемъ—и Quaest. in Gen. III, § 41.

[4]) Такое же объясненіе именъ Аврама и Авраама Филонъ предлагаетъ и въ Quaest. in Gen. III, § 43, указывая при этомъ и символическое значеніе самой буквы α. Полемика Филона здѣсь еще рѣзче, чѣмъ въ de mut. nom. § 60 sqq.

чаетъ отдѣльный видъ добродѣтели (моя разсудительность, мое мужество и т. д.), а Сарра (владычествующая)—добродѣтель вообще, самую идею ея; видъ гибнетъ, а родъ остается всегда; такъ и частная добродѣтель временна, а родовая—вѣчна (§ 77—80)[1]. Далѣе, Іаковъ (запинатель)—символъ аскета, ниспровергающаго (запинающаго) основанія порока—переименовывается въ Израиля—видящаго Бога; при этомъ (въ отличіе отъ Авраама), онъ, наряду со вторымъ, сохраняетъ и первое имя. Это указываетъ на то, что борецъ (Іаковъ) не можетъ всегда пребывать на той ступени развитія, которой онъ достигъ (какъ мудрый, т. е. Авраамъ); время отъ времени онъ долженъ, какъ бы для отдыха, возвращаться назадъ; поэтому-то неизмѣнному перемѣняетъ имя Неизмѣнный, а измѣняющемуся—Логосъ Божій (§ 81—87). Напротивъ, Исаакъ сохраняетъ одно и то же имя, ибо онъ родъ самоученый (αὐτομαθές), который всегда пребываетъ равнымъ себѣ и, потому, не нуждается въ восполненіи.—Далѣе, Іосифъ (прибавленіе) переименовывается въ Псонѳомфаниха (уста, судящія въ отвѣтѣ), ибо душа, отдавшаяся внѣшнимъ благамъ (прибавленіе къ природѣ), въ нихъ полагаетъ свое счастье (§ 88—91). Веніаминъ имѣетъ 2 имени: 1) сынъ дней (=Веніаминъ); 2) сынъ болѣзни, такъ какъ человѣкъ, любящій внѣшній блескъ и почетъ (день, озаряемый солнцемъ), испытываетъ жестокія страданія (§ 92—96).—Перемѣну имени можно усматривать и въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ одни лица сравниваются съ другими; напр. Ефремъ (память) уподобляется (Быт. 48₅) Рувиму (видящій сынъ—символъ хорошихъ способностей), ибо память и хорошія способности тѣсно связаны одно съ другимъ. Симеонъ (ученіе) уподобляется Манассіи (воспоминаніе), ибо ученіе тѣсно связано съ воспоминаніемъ (§97—102).—Тесть Моисея называется то Іоѳоромъ (=излишній), когда онъ гордится и превозноситъ себя, то—Рагуиломъ (пасеніе Божіе), когда онъ ввѣряетъ себя начальнику Божественнаго стада. Правильность такого пониманія видна изъ того, что Іоѳоръ—священникъ Мадіамскій, а Мадіамъ=отъ суда, т. е. указываетъ на исключеніе (ἔκκρισις) и на отвѣтъ (ἀπόκρισις). О первомъ говорится въ Чис. 25, когда нечестивые, неудержимо отдавшіеся внѣшнимъ воспріятіямъ, были истреблены священникомъ Божіимъ (§ 103—109)[2]; о

[1]) Это же и въ Quaest. in Gen. III, § 53.

[2]) Подробнѣе leg. alleg. II, § 242; de post. Caini, § 182—185; de ebriet. § 73—76; de confus. ling. § 55—57; de somn. I, § 88—91. Буквальное толкованіе Чис. 25 въ de vita M. II [III], § 300—304; de spec. leg. I, § 56—57; de virtut. § 34—50.

второмъ—въ Исх. 2_{16} sqq. Неразумныя силы души (7 дочерей Іофора), питающія умъ (Исх. 2_{16}), спасенныя отъ угрожавшей имъ опасности Моисеемъ (ibid. 17), оставляютъ свою гордость (ibid. 19) и приходятъ къ чистѣйшему уму (Рагуилу), пастыремъ котораго является самъ Богъ; но этотъ умъ обличаетъ ихъ за то (ib. 20), что они оставили прекраснѣйшее достояніе (Моисея), способное улучшить умъ (§ 110—120).—Объяснивъ далѣе, почему Осія (=каковъ этотъ) переименовывается въ Іисуса (=спасеніе Господне), Филонъ заканчиваетъ свою рѣчь указаніемъ на Моисея, который имѣетъ много именъ. Какъ истолкователь Боговдохновенныхъ изреченій онъ называется Моисеемъ (=„польза“ и „ощупываніе“), ибо эти изреченія, истолкованныя тѣмъ, кто ихъ хорошо знаетъ (=ощупываетъ), приносятъ пользу людямъ. Благодѣянія—есть дѣло Божіе, поэтому, предсказывая благодѣянія, Моисей называется человѣкомъ Божіимъ (Вт. 33_1). Богомъ же Моисей называется для того, чтобы яснѣе отмѣтить (Исх. 7_1) милость Божію даже въ наказаніи порочныхъ (§ 121—129).

Послѣ этой, довольно подробной рѣчи о значеніи переименованій, Филонъ возвращается къ прерванному объясненію Быт. 17_1 sqq. Оставивъ безъ объясненія Быт. 17_{5^b-14}, Филонъ переходитъ прямо къ Быт. 17_{16}: „дамъ тебѣ отъ нея чадо“.—„Дамъ тебѣ“, т. е. Богу свойственно сѣять въ душѣ человѣка прекрасное; поэтому Писаніе и называетъ Его мужемъ добродѣтели (Быт. 29_{31}; 38_{25}; 21_6). Впрочемъ, такое ученіе доступно лишь мудрымъ (Ос. $14_{9.10}$) (§ 130—140).—Дамъ тебѣ отъ нея—ἐξ αὐτῆς. Одни, понимая ἐξ въ смыслѣ ἔξω, видятъ здѣсь указаніе или на то, что добродѣтель рождается помимо всего смертнаго, т. е. отъ Бога, или—рождается тотчасъ, безъ промедленія. Другіе усматриваютъ здѣсь ту мысль, что добродѣтель есть мать всего добраго, которая безплодна пороками (§ 141—144).—„Дамъ тебѣ отъ нея чадо“. Мудрому Богъ даруетъ одно дитя, ибо добродѣтель опредѣляется не количествомъ, а важностью ея и значеніемъ (§ 145—147). Людямъ она приноситъ огромную пользу во всѣхъ областяхъ жизни („будетъ въ языки“); поэтому добродѣтельные являются царями и владыками („цари языковъ изъ него будутъ“) въ отношеніи къ остальнымъ людямъ (§ 148—153)[1]). Однако, мудрый

[1]) Очень кратко Филонъ объясняетъ Быт. 17_{16} въ Quaest. in Gen. III, § 54.

не гордится этимъ; сознавая свое ничтожество („паде Авраамъ на лице свое"), онъ Бога признаетъ виновникомъ благъ [1]). Онъ смѣется, хотя еще нѣтъ смѣха (Исаака); и это вполнѣ понятно: вѣдь и козленокъ, не имѣя рогъ, пытается бодать, виноградная лоза еще до появленія плодовъ покрывается листьями; голодный, при одномъ видѣ пищи, предвкушаетъ удовлетвореніе. Такъ и душа радуется, хотя еще не получила самой радости; одно ожиданіе пріятнаго доставляетъ намъ удовольствіе (§ 154—165) [2]). Эта радость есть отличительное свойство мудраго; справедливо, поэтому, добродѣтель называютъ наслажденіемъ. Наоборотъ, жизнь порочнаго исполнена печали и радость его притворна. Фараонъ, напр., потому только радуется прибытію братьевъ Іосифа въ Египетъ (Быт. 48 16), что предвидитъ ихъ обращеніе къ благамъ тѣла. Онъ пытается соблазнить даже и старѣйшій разумъ (Быт. 48 18), чтобы предать его жестокому тюремщику (Быт. 39 1), который не только не способенъ къ прекрасному (евнухъ), но и пытается уничтожить его (архимагиръ) (§ 166—174).— „И рече въ мысли своей глаголя", т. е. Авраамъ обнаруживаетъ самое незначительное (быстрое, какъ мысль) сомнѣніе въ истинности словъ Божіихъ, такое сомнѣніе, которое вообще свойственно человѣку, неспособному къ вѣрѣ чистой, твердой и совершенной, какъ Божія (§ 175—187) [3]). Впрочемъ, въ словахъ Авраама можно видѣть и выраженіе не сомнѣнія, а просьбы. Авраамъ молитъ Бога, чтобы совершенное благо получило бытіе въ совершенныхъ числахъ (100 и 90) (§ 188—192) [4]). Такимъ образомъ, слова мудраго прекрасны всегда; наоборотъ, порочный лишь говоритъ хорошо, а дѣлаетъ постыдно (Быт. 34 2.3). Онъ горячо хвалитъ добродѣтель и доказываетъ ея преимущества („глагола по мысли дѣвицы"), въ дѣйствительности же является врагомъ ея („смири ю"). Впрочемъ, его притворство обличается сразу (Симеономъ и Левіемъ) и безъ всякихъ затрудненій (§ 193—200).

„Измаилъ сей да живетъ предъ Тобою" (Быт. 17 18). Каждое слово въ этомъ выраженіи имѣетъ свое значеніе. Измаилъ=слухъ.

---

[1]) Это же Quaest. in Gen. Ш, § 55.

[2]) Quaest. in Gen. Ш, § 55 гораздо короче.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. Ш, § 56.

[4]) Подробнѣе о значеніи чиселъ 100 и 90 Филонъ говоритъ въ Quaest. in Gen. Ш, § 56.

Божій; но слушаніе Божественныхъ наставленій людямъ, замѣнившимъ пророчество софистической мантикой, приноситъ вредъ (Чис. 24 16, ср. 31 8), поэтому Авраамъ и молится, чтобы только „сей“ Измаилъ былъ здоровъ, такъ какъ изъ Божественнаго собранія исключаются не знающіе истиннаго Бога (Вт. 23 1. 2)[1]) и не повинующіеся родителямъ (Вт. 21 20), т. е. чистѣйшему уму и его слову (Исх. 6 20), которые выводятъ изъ страны тѣла видящій умъ (§ 201—209). Впрочемъ, слушаніе Божественныхъ наставленій тогда только можетъ принести пользу, если душа обладаетъ хорошими способностями (Вт. 33 6) для воспринятія ихъ. Въ чувственной жизни, съ ея обиліемъ внѣшнихъ благъ, человѣку трудно устоять въ добродѣтели (Быт. 46 30[b]), поэтому и необходимо молить Бога, чтобы Измаилъ былъ живъ, живъ „предъ Богомъ“, ибо одна мысль о томъ, что Богъ наблюдаетъ за нами, можетъ побудить насъ къ добродѣтели (§ 210—217)[2]).—Конечно, Авраамъ не потому молится объ Измаилѣ, что сомнѣвается въ полученіи Исаака; объясняется это тѣмъ, что человѣкъ не можетъ воспринять в с е обиліе Божественныхъ благъ; онъ долженъ благодарить Бога и за тѣ низшія блага, которыя выпадаютъ на его долю (§ 218 – 223). Въ силу этого же для человѣка достаточно и того, если онъ осуществитъ въ своей жизни хотя одну добродѣтель (Чис. 13 24: „вѣтвь“, „гроздъ единъ“), ибо часть стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ цѣлымъ. Каждому Богъ даруетъ то, къ чему онъ способенъ и что можетъ принять (Быт. 27 38) (§ 224—232). Поэтому и для согрѣшившихъ указываются различныя формы раскаянія (Лев. 5 7. 11. 12) въ зависимости отъ качества грѣховъ. Послѣднія различаются какъ грѣхи желанія, слова и дѣла. Самый легкій изъ нихъ (какъ невольный)—желать не должное; далѣе слѣдуетъ—говорить не должное (грѣхъ сознательный); тяжелѣе всего—дѣлать зло (§ 233—244). Грѣхи мысли очищаются лучшимъ и полезнѣйшимъ изъ животныхъ—овцою; грѣхи слова—горлицею, движенія которой такъ же быстры, какъ движенія мысли; наконецъ, грѣхи дѣла—мукою пшеничной. Лучшимъ же врачеваніемъ отъ всѣхъ вообще грѣховъ является спокойствіе (§ 245—251).—„Воистину се Сарра жена твоя родитъ тебѣ сына“.—Дѣйствительно, одному Богу прилично одобрять прекрасное, хотя бы

---

[1]) Подробнѣе въ de spec. leg. I, § 280—284.
[2]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 57.

порочные и ненавидѣли его (Быт. 29$_{31}$). Добродѣтель рождаетъ одного сына, но совершеннаго по самой природѣ своей и потому не нуждающагося въ наученіи [1]). Это есть дѣло Бога, Который посылаетъ Свою Божественную мудрость (Исх. 16$_{4}$) душамъ, жаждущимъ добродѣтели (§ 252—260). Рожденный отъ добродѣтели будетъ названъ Исаакомъ; чуждый страстей, онъ явится мудрымъ въ собственномъ смыслѣ слова. Такимъ образомъ, Богъ даровалъ людямъ оба вида добродѣтели—по наученію (Измаилъ, Быт. 17$_{20}$) и совершенную по природѣ (Исаакъ, Быт. 17$_{21}$) [2]).—Послѣдняя рождается „во время сіе“, ибо Господь (время), далекій отъ нечестивыхъ (Чис. 19$_{19}$), всегда близокъ добродѣтельнымъ; „въ лѣто второе“, т. е. въ вѣчности [3]), когда Богъ посылаетъ Свои богатыя милости.—„Сконча же Богъ глаголя къ нему“, т. е. Богъ исполнилъ Авраама безсмертныхъ ученій, которыя онъ хранитъ свободно и сознательно („взыде Богъ“) (§ 261—270).

Сочиненіе de mut. nom. оканчивается объясненіемъ Быт. 17$_{22}$; слѣдующій трактатъ—de somn. III—начинается объясненіемъ Быт. 20$_{3}$ [4]); такимъ образомъ, мы не имѣемъ комментарія къ Быт. 17$_{23}$—20$_{2}$. Однако, трудно допустить, чтобы такіе важные отдѣлы, какъ повѣствованіе о явленіи Аврааму трехъ странниковъ и гибели Содома и Гоморы, оставлены были Филономъ безъ комментарія. Правда, двухъ послѣднихъ событій Филонъ касается и въ другихъ сочиненіяхъ; но касается мимоходомъ, по связи рѣчи и очень кратко [5]). Между тѣмъ

---

[1]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 58,

[2]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 59—60.

[3]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 60.

[4]) См. ниже, стр. 217.

[5]) Быт. 17$_{25}$—de sobriet. § 8; Быт. 18$_{6}$—de sacrif. Ab. et C. § 59—60; Быт. 18$_{9}$—quod deter. pot. insid. sol. § 59—60; Быт. 18$_{10}$—de migrat. Abrah. § 126; Быт. 18$_{11}$—leg. alleg. III, § 218, de cherub. § 50, quod deter. pot. insid. sol. § 28, de post. C. § 134, de mut. nom. § 166; Быт. 18$_{16}$—de migr. Abrah. § 173; Быт. 18$_{17}$—leg. alleg. III, § 27, de sobriet. § 55—56; Быт. 18$_{22}$—leg. alleg. III, § 9, de cherub. § 18—19, de post. C. § 22. de somn. II, § 226; Быт. 18$_{23}$—leg. alleg. III, § 10, de cherub. § 18—19, de post. Caini, § 22, de migr. Abrah. § 132; Быт. 18$_{24}$—de migr. Abrah. § 122, de mut. nom. § 228, de sacrif. Ab. et C. § 122. Быт. 18$_{27}$—quod Deus sit. immut. § 161, quis rer. div. her. sit § 30, de somn. I, § 214; Быт. 18$_{32}$—de sacrif. Ab. et C. § 122, de congressu § 109, de mut. nom. § 228; Быт. 18$_{33}$—de somn. I, § 70; Быт. 19$_{1}$—de confus. ling. § 27—28; Быт. 19$_{11}$—de fuga § 144; Быт. 19$_{23-24}$ - de somn. I, § 85—86; Быт. 19$_{26}$—leg. alleg. III, § 213; de fuga, § 121—122. de somn. I, § 247—248; Быт. 19$_{32}$—de post. C. § 175; Быт. 19$_{33}$—de post. C. § 176.

въ армянскомъ переводѣ сохранилось небольшое сочиненіе de Deo, которое содержитъ объясненіе какъ разъ Быт. 18₂. Форма этого сочиненія, равно какъ и общіе пріемы толкованія библейскаго текста тѣ же, что и въ аллегорическомъ комментаріи. Сочиненіе это является, очевидно, остаткомъ труда по объясненію Быт. 17₂₃—20₂ [1]).

De Deo—О Богѣ. Быт. 18₂; ed. Auch., II, p. 613—619 (=ed. T. VIII, p. 1—6).

Духовное познается только духовными очами. Поэтому и Богъ, духовное солнце, можетъ быть познанъ лишь духовнымъ окомъ души, получившей лучи Его свѣта. Поэтому и Авраамъ, „воззрѣвъ очима видѣ“ (§ 1—2), „видѣ... тріе мужи“, т. е. Сущаго—творческую и дѣятельную причину міра—и двѣ силы Его: творческую—Бога и царственную—Господа (§ 3—4) [2]). Эти же силы Моисей въ другомъ мѣстѣ (Исх. 25₂₂) называетъ херувимами, которыхъ видѣлъ и Исаія (Иса. 1₆ sqq.). Слово херувимъ означаетъ: типы, ибо херувимы—тѣ первоначальные типы и формы, по которымъ Богъ создалъ міръ, или—пламенѣющіе, потому что они поядаютъ то, что лишено порядка, и всему сообщаютъ надлежащее устройство (§ 5—6). Въ силу этого Моисей и Бога называетъ огнемъ поядающимъ; поядающимъ не въ смыслѣ уничтоженія чего-либо, но сохраненія. Какъ художникъ, растирая краски, или плотникъ, рубя дерево, не уничтожаютъ того и другого, но первый создаетъ картину, а второй—домъ, такъ и Богъ не въ небытіе превращаетъ матерію, но, напротивъ, изъ небытія приводитъ ее въ бытіе (§ 7); Онъ выдѣляетъ изъ матеріи четыре элемента—основу вселенной (§ 8). Символомъ этихъ элементовъ являются ноги и лицо херувимовъ; ноги означаютъ воду и землю, а лицо—небо и воздухъ (§ 9—11).—Сочиненіе заканчивается краткой похвалой Аврааму, удостоившемуся столь таинственнаго и страшнаго видѣнія (§ 12).

---

de ebriet. § 166 sqq. 203—205; Быт. 19₂₄—de ebriet. § 203—205. Ср. Quaest. in Gen. III, § 61—62; IV, § 1—58. Общій смыслъ повѣствованія о явленіи Бога Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ Филонъ выясняетъ въ de Abrah. § 107—132; о гибели Содома и Гоморы—de Abrah. § 133—166; de vita M. II, § 55—58.

[1]) Такъ впервые Massebieau, op. cit., p. 29; за нимъ Cohn, op. cit., s. 401 и Schürer, Geschichte III⁴, s. 658.

[2]) Гораздо подробнѣе Филонъ толкуетъ Быт. 18₂ въ Quaest. in. Gen. IV, § 2—3.

Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους—о томъ, что сны посылаются Богомъ—de somniis I. II. Быт. 28$_{12}$ sqq; 31$_{10}$ sqq; 37$_{7-11}$; 40$_{9-11}$; $_{16-17}$. 41$_{17-24}$. ed. CW. III, p. 204—258; 259—306.

Таково надписаніе сочиненія въ рукописяхъ [1]) и у Евсевія; въ sacra parallela оно надписывается просто περὶ τῶν ὀνείρων [2]).—По свидѣтельству Евсевія [3]) и Іеронима [4]) Филонъ написалъ пять книгъ de somniis, но мы владѣемъ лишь двумя. Какими же именно? Въ началѣ de somn. I Филонъ упоминаетъ о предшествующей книгѣ этого же сочиненія [5]); слѣдовательно, наши книги первая и вторая являются второй и третьей. Такъ именно и рѣшаютъ этотъ вопросъ Gfrörer [6]), Dähne [7]) и Grossmann [8]). По ихъ взгляду въ первой книгѣ рѣчь шла о тѣхъ снахъ, въ которыхъ самъ Богъ непосредственно открываетъ человѣку будущее [9]), а такъ какъ первымъ такого рода сномъ является сновидѣніе Авимелеха (Быт. 20$_3$ sqq.), то, слѣдовательно, de somn. I и служило комментаріемъ къ этому отдѣлу Писанія. Во второй книгѣ разсматривались тѣ сновидѣнія, въ которыхъ нашъ умъ, приходя въ общеніе съ міровымъ Разумомъ, познаетъ будущее [10]). Наконецъ, третья книга трактовала о тѣхъ снахъ, въ которыхъ наша душа сама, по

---

[1]) Ed. CW. III, proleg., p. XIX.

[2]) Ed. CW. III, p. 206, 299. Однажды – ed. CW. III, p. 243—сочиненіе ошибочно надписывается ἐκ τῶν ἐν γενέσει ζητουμένων.

[3]) Hist. eccl. II, 18, 4: περί τε τοῦ κατὰ Μωυσέα θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους πρῶτον δεύτερον τρίτον τέταρτον πέμπτον; κατὰ Μωυσέα является, повидимому, прибавкой самого Евсевія.

[4]) De vir. illustr. XI, quod somnia mittantur o Deo libri quinque.

[5]) Ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφὴ περιείχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους... ἐν ταύτῃ δ'... δηλώσομεν τοὺς ἐφαρμόττοντας τῷ δευτέρῳ.

[6]) Op. cit., I, p. 29. 43.

[7]) Op. cit., Theol. St. u. Krit. 1833, s. 1024—1025.

[8]) Op. cit. I, p. 29; II, p. 25$_{37}$.

[9]) Ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφὴ περιείχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους, ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας—de somn. I, § 1, cp. somn. II, § 2: τὸ μὲν γὰρ πρῶτον (sc. εἶδος) ἦν ἀρχοντος τῆς κινήσεως θεοῦ καὶ ὑπηχοῦντος ἀοράτως τὰ ἡμῖν μὲν ἄδηλα, γνώρημα δὲ ἑαυτῷ.

[10]) De somn. I, § 2: δεύτερον δ' εἶδος, ἐν ᾧ ἡμετέρος νοῦς τῷ τῶν ὅλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ κατέχεσθαί τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὡς ἱκανὸς εἶναι προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων, cp. de somn. II, § 2: τὸ δὲ δεύτερον (sc. εἶδος) τῆς ἡμετέρας διανοίας τῇ τῶν ὅλων συγκινουμένης ψυχῇ καὶ θεοφορήτου μανίας ἀναπιμπλαμένης, ἣ θέμις πολλὰ τῶν ἀποβησομένων προαγορεύειν.

природѣ присущею ей силой, заглядываетъ въ будущее [1]). Каково было содержаніе четвертой и пятой книгъ—неизвѣстно.—Конечно, возможенъ и такой планъ для настоящаго труда; но болѣе правильнымъ, кажется, слѣдовать въ этомъ случаѣ взгляду Massebieau [2]). Нашн книги de somn. I. II онъ считаетъ четвертой и пятой; книгу, указываемую въ de somn. I—третьей; что же касается первой и второй книгъ, то онѣ, вѣроятно, служили введеніемъ ко всему трактату: здѣсь разбирались взгляды на сны различныхъ философовъ. Предположеніе это тѣмъ болѣе вѣроятно, что аналогіи для себя находитъ и въ другихъ сочиненіяхъ Филона [3]).

Вѣра въ пророческую силу сновидѣній была общa всему древнему міру; ее раздѣляли не только Іудеи, но и язычники. Сновидѣнія считались здѣсь однимъ изъ важнѣйшихъ видовъ divinatio; при такомъ взглядѣ на нихъ естественно появленіе цѣлаго ряда сочиненій по истолкованію сновъ [4]). Особенно широко этотъ видъ литературы былъ распространенъ въ Александрійскій періодъ [5]). Правда, большинство этихъ сочиненій преслѣдовало чисто практическія цѣли, но не было недостатка и въ серьезномъ, теоретическомъ изученіи предмета; изученію природы сновидѣній и ихъ значенія много вниманія удѣляли философы [6]) и, въ частности, стоики [7]), стремившіеся вообще

---

[1]) De somn. II, § 1: συνίστατται δὲ τὸ τρίτον εἶδος, ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾷ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῇ τὰ μέλλοντα θεσπίζῃ.

[2]) Op. cit., p. 29—31; вслѣдъ за нимъ: Cohn, op. cit., s. 401—402. Schürer III[4], s. 659, Wendland, ed. CW. III, proleg., p. XIX—XX.

[3]) Такъ, въ de ebrietate изложенію взгляда на опьяненіе Моисея Филонъ предпосылаетъ подробный обзоръ философскихъ рѣшеній этого вопроса, см. de plantatione § 141: τὰ μὲν οὖν εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ περὶ μέθης εἰσόμεθα ἐπ' ἀκριβείας αὖθις, νυνὶ δὲ ἐξερευνήσομεν ὅσα καὶ τοῖς ἄλλοις ἔδοξεν; ср. de ebriet. § 1: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης... ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ, νυνὶ δέ ἐπισκεψώμεθα τίνα τῷ πάντα μεγάλῳ καὶ σοφῷ νομοθέτῃ περὶ αὐτῆς δοκεῖ. Ср. выше, стр. 161.

[4]) О сновидѣніяхъ въ древнемъ мірѣ вообще, см. Büchsenschütz. Traum und Traumdeutung im Alterthume, Berlin 1868.

[5]) Susemihl, op. cit. I, s. 868—876.

[6]) Точныя указанія относительно положенія, занимаемаго различными философскими школами въ отношеніи къ истолкованію сновидѣній, даетъ Цицеронъ въ своемъ сочиненіи de divinatio. Lipsiae, sumptibus et typis B. G. Teubneri 1874, part. IV, vol. II.

[7]) Объ отношеніи стоиковъ къ истолкованію сновъ см. C. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiken über Mantik und Dämonen, Berlin 1860.

возвести мантику на степень точной науки [1]). Къ послѣднему роду произведеній принадлежитъ и разсматриваемое сочиненіе Филона. Главнымъ руководителемъ Филона является здѣсь Посидоній; ему онъ слѣдуетъ какъ въ указанномъ выше дѣленіи сновидѣній на три группы [2]), такъ и во многихъ частныхъ пунктахъ своихъ разсужденій [3]).

Сочиненіе de somn., особенно вторая книга, дошло до насъ въ худшемъ видѣ, чѣмъ другіе труды Филона. Кромѣ массы пропусковъ, въ сочиненіи не достаетъ и конца: de somniis II обрывается на полуфразѣ. Здѣсь же кончается и весь вообще аллегорическій комментарій на кн. Бытія [4]).

De somniis I—Быт. 28$_{12}$ sqq.; 31$_{10}$ sqq.; ed. CW. III, p. 204—258.

Сочиненіе состоитъ изъ краткаго предисловія (§ 1—5) и двухъ, неравныхъ по объему, частей; первая (§ 6—132) представляетъ своего рода введеніе [5]) къ сочиненію; вторая (§ 133—256)—изслѣдованіе самаго предмета [6]).—Въ предисловіи Филонъ указываетъ кратко предметъ настоящаго сочиненія—сновидѣнія, въ которыхъ нашъ умъ, приходя въ движеніе вмѣстѣ съ міровымъ Разумомъ, самъ собою познаетъ будущее—а также тѣ вопросы, которые должно рѣшить для лучшаго уразумѣнія перваго изъ этого рода видѣній (т. е. Быт. 28$_{12-15}$): a) „что такое колодецъ клятвы и почему онъ такъ названъ, b) что

---

[1]) См. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.

[2]) Cicero, de divinat. I, 30 § 64. (Posidonius) tribus modis censet deorum appulsu homines somniare: uno quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertio quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur, cp. de somn. I, § 1—2; II, § 1—2. У Филона только порядокъ сновидѣній иной. Ср. E. Bréhrer, op. cit., p. 180—196.

[3]) Подробнѣе объ источникахъ de somn. говоритъ Wendland: Eine doxographische Quelle Philos (Sitzberichte d. preuss. Akad. d. Wissensch. 1897, II, s. 1074—1079), его же: Philo und die kynisch-stoische Diatribe, s. 15—16; 18 sqq. 24 sqq. Нѣкоторыя замѣчанія къ de somn. II, § 123 sqq. см. у G. Lumbroso: Lettere al signor prof. Wilcken (Arch. f. Papyrus-Forsch. I, s. 291—292). Ср. Nestle, Zu Philo de somniis II, 44. Philologus, N. F. XV, 2, s. 311—312.

[4]) См. выше, стр. 109—113.

[5]) De somn. I, § 4: προκατασκευὴ τῆς φαντασίας; ib. § 133: προοίμιον τῆς ὑποπέμπτου φαντασίας.

[6]) Изложеніе содержанія сочиненія даетъ Hart, op. cit. JQR. 1906, vol. XVIII, nr. 70, p. 330—346.

такое Харранъ и почему, оставивъ названный колодецъ, онъ (т. е. Іаковъ) приходитъ въ Харранъ, с) что такое „мѣсто“ и почему по приходѣ въ него солнце заходитъ, а онъ засыпаетъ“ (§ 1—5).

Далѣе, въ первой части сочиненія, Филонъ подробно разсматриваетъ каждый изъ этихъ вопросовъ. Колодецъ является символомъ знанія [1]); послѣднее такъ же глубоко и неисчерпаемо, какъ колодецъ. Для знанія нѣтъ границъ: достигнувъ однѣхъ, человѣкъ ставитъ себѣ другія и т. д. безъ конца; чѣмъ болѣе человѣкъ знаетъ, тѣмъ яснѣе онъ сознаетъ безмѣрность знанія; поэтому и говорится: жизнь коротка; искусство—долго (§ 6—11). – Колодецъ называется колодцемъ клятвы, ибо клятвою утверждается то, что въ знаніи есть спорнаго и сомнительнаго. Впрочемъ, наименованіе колодецъ клятвы усвояется лишь послѣднему изъ четырехъ колодцевъ, упоминаемыхъ въ Писаніи (Быт. 21 25; 26 19 – 23). Объясняется это тѣмъ, что 4 колодца—символъ четырехъ стихій міра, или четырехъ частей, изъ которыхъ состоитъ человѣкъ. Первыя три стихіи (земля, вода, воздухъ)—постижимы, четвертая—небо—непостижима (§ 12—24); точно также и три части нашей природы (тѣло, чувство, рѣчь) постижимы, а четвертая – умъ—непостижима (§ 25—32). Въ силу этого четвертый годъ и называется (Лев. 19 24) святымъ и похвальнымъ: „святымъ“, ибо какъ небо, такъ и умъ человѣка—совершеннѣйшія части бытія; „похвальнымъ“, ибо человѣкъ своимъ служеніемъ Сущему, а небо мелодичными и полными гармоніи движеніями возносятъ хвалу Богу (§ 33—36). Непостижимость неба и нашего ума и выражена указаніемъ на отсутствіе въ колодцѣ воды (Быт. 26 32) (§ 37—40).

Послѣ этого слѣдуетъ разсмотрѣніе второго изъ поставленныхъ Филономъ вопросовъ—о значеніи Харрана. Оставившій колодецъ клятвы, приходитъ въ Харранъ, т. е. кто неспособенъ къ чистому знанію, пріобрѣтаемому путемъ размышленія, тотъ обращается къ помощи чувствъ (Харранъ = ямы). Хорошо, конечно, если человѣкъ остается здѣсь на время („дни нѣкія“, Быт. 27 43. 44; 12 4), но иногда онъ пребываетъ здѣсь вѣчно (§ 41—46). Таковъ Θарра (Быт. 11 32); неспособный отвѣдать самой добродѣтели, онъ ощущаетъ лишь благоуханіе ея (Θарра—развѣдываніе запаха). Изъ Халдеи, т. е. отъ изу-

[1]) Ср. de plantat. § 78–84. Въ de fuga, § 177—201 Филонъ указываетъ различныя символическія значенія колодца.

ченія неба онъ переходитъ въ Харранъ—къ познанію себя, своихъ чувствъ, ихъ характера и природы; поэтому Θарра у Евреевъ является тѣмъ же, чѣмъ у Грековъ Сократъ; а знаніе себя ведетъ человѣка и къ познанію Сущаго (§ 47—60).

Третій изъ намѣченныхъ Филономъ для рѣшенія вопросовъ касается объясненія Быт. 28_{11}. „Обрѣте мѣсто“... „Мѣсто“ можетъ означать пространство, наполненное тѣломъ; Божественное Слово, исполненное безтѣлесныхъ силъ и, наконецъ, самого Бога, объемлющаго вселенную. Въ послѣднемъ смыслѣ слово „мѣсто“ употреблено, напр., въ Быт. $22_{3.4}$[1]); въ настоящемъ же случаѣ подъ „мѣстомъ“ разумѣется Божественное Слово, которое неожиданно („обрѣте“) оказываетъ Свою помощь людямъ, оставившимъ чистое знаніе (колодецъ клятвы) и отдавшимся чувствамъ (Харранъ) (§ 61—71). Причину этой помощи указываетъ дальнѣйшее выраженіе: „зайде бо солнце“. Символическое значеніе солнца различно. Оно можетъ означать Бога—Творца міра, ибо солнечный свѣтъ обнаруживаетъ предметы, ранѣе скрытые и, въ этомъ смыслѣ, какъ бы творитъ ихъ (§ 72—76); иногда оно означаетъ умъ человѣка (Исх. 1_{11}, „Онъ, иже есть Иліополь“), проясняющій темное и неясное (§ 77—78); иногда – чувства (Быт. 32_{31}; Лев. $22_{6.7}$), дѣятельность которыхъ (восходъ) скрываетъ небесное и „олимпійское“ знаніе, а покой—проясняетъ, обнаруживая блескъ добродѣтелей (§ 79—84); иногда, наконецъ, солнце означаетъ Божественное Слово (Быт. $19_{23.24}$), помогающее добрымъ и губящее порочныхъ (§ 85—86). Впрочемъ, чаще всего солнце означаетъ Владыку вселенной, Которому все вѣдомо. Поэтому люди (Чис. $25_{1.4}$), разстроившіе свою духовную жизнь неумѣреннымъ служеніемъ страстямъ (=Ситтимъ) и чувствамъ („дщери Моавли“), должны помнить, что Богу извѣстны даже сокровенныя движенія человѣческой мысли и потому они должны не скрывать свои пороки, но, раскаявшись, умолять Бога о помилованіи (§ 87—91). Солнцемъ Богъ называется и въ Исх. $22_{26.27}$. Показавъ неосновательность возраженій, вызываемыхъ буквальнымъ пониманіемъ этого закона (§ 92—101), Филонъ переходитъ къ аллегоріямъ. Одежда—символъ слова. Послѣднее, подобно одеждѣ, является защитой человѣка отъ всего вреднаго; оно скрываетъ все постыдное и украшаетъ нашу жизнь. Поэтому многіе и ведутъ непри-

[1]) Ср. de post. C, § 17—21.

миримую и жестокую борьбу со словомъ, этой естественной охраной человѣка („покровеніе“) и покровомъ всего дурного (§ 102—108). Слово вноситъ въ нашу жизнь миръ и спокойствіе („спати будетъ“); оно — единственное врачеваніе отъ всѣхъ несчастій и страстей. Впрочемъ, это слово становится необходимымъ лишь тогда, когда зайдетъ солнце (Исх. 22_{26^b}), т. е. когда душу оставятъ чистѣйшіе лучи Божіи. Сказанное имѣетъ ближайшее отношеніе къ объясненію Быт. 28_{11}; „обрѣтѣ мѣсто, зайде бо солнце“; это значитъ: когда душа аскета не можетъ вмѣстить безтѣлесныхъ лучей Божественнаго свѣта, она освѣщается ихъ подобіемъ — Божественными Логосами (мѣсто), или ангелами (§ 109—119). — „И взя отъ каменія мѣста того и положи въ возглавіе себѣ“... По буквальному смыслу здѣсь содержится похвала умѣренности и воздержанію ревнителя добродѣтели, въ отличіе отъ роскоши и изнѣженности большинства людей (§ 120—126). Символическій смыслъ мѣста таковъ: взявъ одинъ изъ Божественныхъ Логосовъ („каменіе“), добродѣтельный полагаетъ его вблизи своей мысли („въ возглавіе“). Этотъ Логосъ развиваетъ и укрѣпляетъ его душу, превращая ее изъ слышащей въ видящую (Израиль). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ даетъ ей лучшую награду — оцѣпенѣніе, ибо совершенная душа не гордится своими добродѣтелями, но намѣренно держитъ себя скромно (§ 127—132).

Послѣ этого обширнаго введенія Филонъ переходитъ къ объясненію прямого предмета сочиненія — видѣнія Іаковомъ таинственной лѣстницы (Быт. 28_{12} sqq.). — „Лѣствица“ — это воздухъ, основаніемъ котораго является земля, а вершиной — небо. Онъ — жилище безтѣлесныхъ и невидимыхъ душъ; однѣ изъ этихъ душъ нисходятъ внизъ, вступая въ связь съ тѣломъ, другія оставляютъ его. Наиболѣе чистыя души, непричастныя ничему земному (ангелы), являются Божіими посредниками въ сношеніяхъ съ людьми, ибо смертные не могутъ принять сами ни благодѣяній, ни наказаній Божіихъ (§ 133—145). Далѣе, лѣствица можетъ означать и нашу душу, основаніе которой — чувство, а вершина — умъ; по этой лѣствицѣ непрерывно движутся Логосы Божіи; восходя, они отдѣляютъ душу отъ смертной жизни и даютъ ей созерцаніе Божества; нисходя — оживляютъ и спасаютъ душу (§ 146—149). Лѣствицей можно назвать и душу аскета, который то поднимается вверхъ, то опускается внизъ (§ 150—152). Наконецъ, лѣствицѣ подобна и наша жизнь съ ея постояннымъ движеніемъ и рѣзкими

перемѣнами въ положеніи людей (§ 153—156). На верху лѣствицы, т. е. на вершинѣ всего бытія стоитъ Господь, Который и сообщаетъ прочность этому бытію (§ 157—159). Называется Онъ (Быт. 28$_{13}$) Господомъ Богомъ Авраама и Богомъ (только) Исаака. Богъ—имя силы благодѣтельствующей, а Господь—управляющей. Авраамъ, какъ еще учащійся, нуждается и въ управленіи, и въ благодѣяніяхъ, а Исаакъ, уже наученый,—только въ благодѣяніяхъ (§ 160—165). Господь называетъ Авраама отцомъ Іакова, а не дѣдомъ, какъ слѣдовало бы. Объясняется это тѣмъ, что подъ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ здѣсь разумѣются образы душевной жизни. Авраамъ—добродѣтель по наученію; Исаакъ—по природѣ; Іаковъ—вслѣдствіе упражненія; послѣднее же, очевидно, является сыномъ наученія, а не совершенной природы (§ 166—172).—„Не бойся; земля, идѣже ты спиши, тебѣ дамъ ю“... Аскету (Іакову) Богъ даетъ плодоносную добродѣтель, всюду водворяющую миръ. Эта добродѣтель будетъ многочисленна и распространится по всему міру, наполняя ароматомъ своего благоуханія все окружающее (§ 173—178). Въ достиженіи этихъ добродѣтелей Іакову будетъ помогать самъ Богъ (Быт. 28$_{15}$, „Азъ есмь съ тобою“), пока, наконецъ, онъ не оставитъ тѣло, эту темницу души, и не возвратится въ свое первоначальное мѣстопребываніе („возвращу тя въ землю сію“), достигнувъ (Быт. 28$_{16}$) истиннаго познанія Бога (§ 179—183). Пораженный всѣмъ видѣннымъ, Іаковъ признаетъ (Быт. 28$_{17}$) трудность отрѣшиться въ представленіи о Богѣ отъ всего, что есть въ бытіи; міръ духовный, міръ идей можно познать только при помощи міра чувственнаго; послѣдній является какъ бы вратами къ нему (§ 184—188).

Далѣе слѣдуетъ объясненіе другого сна того же Іакова, т. е. Быт. 31$_{11-13}$. Этотъ сонъ посылается уже не Логосомъ Божіимъ, а однимъ изъ Ангеловъ Его. Съ цѣлью обратить вниманіе Іакова на то, что будетъ сказано далѣе, Ангелъ обращается къ нему съ привѣтствіемъ (Іакове, ср. Исх. 3$_4$; Быт. 29$_{1.2.9-12}$) и только послѣ этого открываетъ, что совершенныя слова (козлы и овны) очищаютъ (восходятъ) молодыя души (овцы и козы) отъ несправедливостей и внѣдряютъ въ нихъ добродѣтели (§ 189—200). Души же, по своимъ нравственнымъ качествамъ, могутъ быть различны: διάλευκοι, т. е. совершенно бѣлыя, чистыя, какъ солнечный лучъ, и ποικίλοι (пестрыя), т. е. сплетенныя изъ цвѣтовъ различныхъ наукъ. Совершеннѣйшимъ

плетеніемъ Божіимъ является и настоящій міръ, въ которомъ разнообразнѣйшіе элементы соединены въ одно цѣлое; образомъ этой ткани является воспитаніе (Веселеилъ—въ тѣни Божіей,—устраивающій скинію), украшающее душу знаніемъ различныхъ наукъ (§ 201—208). Есть, наконецъ, души пепеловиднопестрыя, т. е. сознающія свое ничтожество, сознающія, что онѣ—прахъ и пепелъ (§ 209—212). Три указанныя свойства души (бѣлое, пестрое, пепеловидное) совершенны только у совершеннаго. Поэтому, намѣреваясь служить Богу, человѣкъ (первосвященникъ) долженъ помнить, что̀ онъ такое (Исх. 29₄, „измыеши я водою“); затѣмъ—священнодѣйствовать вмѣстѣ со всѣмъ міромъ (подиръ, хитонъ и нарамникъ—образы неба) и, наконецъ, окружать себя лучами чистой истины [1]). Напротивъ, Іосифъ одѣвается лишь въ „ризу пеструю“ (Быт. 37₃), которая указываетъ на разнообразіе политическихъ дѣлъ, всюду вносящихъ войны и раздоры (§ 213—223). Но мы—обращается Филонъ къ читателямъ—оставивъ эту роскошную одежду, облечемся въ священную пестроту добродѣтелей, которыя однѣ только и могутъ предохранить насъ отъ козней неразумнаго, т. е. Лавана. Нашимъ защитникомъ явится здѣсь не Ангелъ Божій („на мѣстѣ Божіи, θεοῦ, безъ члена) [2]), какъ ранѣе, а самъ Владыка міра (§ 294—241), Который сообщаетъ прочность и надлежащее устройство всему бытію. Поэтому добродѣтельный все возноситъ къ Богу и все посвящаетъ Ему (помазалъ... столпъ, ср. Вт. 16₂₂), порочный же (Быт. 19₂₆), оставивъ совершенное и обратившись къ пустымъ ученіямъ („вспять“), все приписываетъ себѣ (§ 242—248).—Самое выраженіе: „помазалъ столпъ“ указываетъ на то, что мудрый старается утвердить въ своей душѣ ученіе о непзмѣнности Божіей. Онъ всего себя отдаетъ Богу („обѣтовалъ Ми обѣтъ“, ср. Чис. 6₅, I Цар. 1₂₈), какъ и свойственно добродѣтельной душѣ (§ 249—256).

De somniis II. Быт. 37₇—₁₁; 40₉—₁₁; ₁₆—₁₇; 41₁₇—₂₄; ed. CW. III, p. 259—306.

Въ краткомъ введеніи къ сочиненію Филонъ указываетъ предметъ настоящаго труда: третій видъ сновидѣній, когда душа, охва-

[1]) Подробнѣе о значеніи одеждъ первосвященника Филонъ говоритъ въ de vita M. II, [III] § 109—135.

[2]) Въ § 231—238 Филонъ развиваетъ одну изъ любимыхъ своихъ темъ—невозможность человѣкообразныя выраженія Писанія о Богѣ понимать въ буквальномъ смыслѣ.

ченная даромъ прозрѣнія, сама предвидитъ будущее. Сновидѣнія этого рода наиболѣе темны, поэтому Моисей самъ объясняетъ ихъ. Сюда принадлежатъ два сна Іосифа, сны виночерпія, хлѣбодара и фараона (§ 1—8). Соотвѣтственно такому предмету сочиненія въ немъ можно намѣтить три части: a) § 8—154; b) § 155—214; c) § 215—302.

Объясненіе указанныхъ сновъ Филонъ начинаетъ со сновидѣній Іосифа, какъ болѣе легкихъ и простыхъ; при этомъ, сначала онъ характеризуетъ кратко самого Іосифа [1]. Прекрасное Іосифъ ищетъ не только въ добродѣтеляхъ, но крѣпости тѣла и внѣшнихъ благахъ; поэтому его душа постоянно находится въ движеніи и борьбѣ; то она стремится къ духовному, то подчиняется чувственному. Такимъ образомъ, Іосифъ является образомъ смѣшаннаго ученія (8—15).—Послѣ этого Филонъ переходитъ къ подробному объясненію перваго сна Іосифа. „Мнѣхъ васъ вяжущихъ снопы". „Мнѣхъ" (ср., напротивъ, Быт. 21$_{12}$; 31$_{10. 11}$, „видѣхъ") указываетъ на знаніе темное и неясное (§ 17—20); „вяжущихъ"—говорится о рабахъ и слугахъ; напротивъ, господамъ (=добродѣтельнымъ) свойственно жать, т. е. отдѣлять дурное отъ прекраснаго и самую способность этого дѣленія (жать жатву, Лев. 19$_9$) возводить къ Богу (Вт. 1$_{17}$). Богу же принадлежитъ и очищеніе человѣческой души отъ всего, что пятнаетъ ее (Быт. 17$_{13}$, Чис. 6$_2$); Онъ—единая опора наша („конецъ", Чис. 31$_{23}$ sqq) (§ 21—30).—„Снопы"—это тѣ предметы, къ которымъ стремится человѣкъ. Такъ напр., Рувимъ—символъ хорошихъ способностей—стремится къ памяти и постоянству; Симеонъ—символъ ученія—жаждетъ слушанія и вниманія; Завулонъ—символъ свѣта—ищетъ бодрствованія и т. д. Вообще, каждый изъ братьевъ Іосифа вяжетъ въ снопы предметы, свойственные ему (§ 31—41). Самъ же „сновидецъ" съ жадностью набрасывается на пустыя ученія, какъ на величайшія сокровища (Быт. 41$_{41-43}$). Этому соотвѣтствуетъ и самое имя его; Іосифъ=прибавленіе, ибо пустому ученію свойственно къ своему прибавлять чужое, къ законному—незаконное; къ достаточному излишнее и т. д. (§ 42—47). Для поддержанія жизни мы, напр., нуждаемся въ пищѣ и питьѣ; но къ чему это обиліе пря-

[1] Болѣе подробную характеристику Іосифа и объясненіе всей его жизни Филонъ дѣлаетъ въ особомъ сочиненіи de Josepho, см. ниже.

ностей и приправъ, дѣлающихъ человѣка рабомъ его вкуса (§ 48—51). Для защиты тѣла отъ жары и холода нужны одежда и жилище, но какой смыслъ имѣютъ эти роскошныя ткани, эти дома, украшенныя сокровищами всѣхъ странъ?! (§ 52—59) Къ чему роскошные кубки, мягкія ложа, различныя благовонія?! Все это— ничто иное, какъ пустыя мнѣнія человѣческой гордости (§ 60—63). Поэтому-то ревнители мудрости и говорятъ (Быт. 37₃₃), что Іосифа растерзалъ дикій звѣрь; его жизнь поистинѣ достойна сожалѣнія и плача (ib. 34). Напротивъ, запрещается оплакивать (Лев. 10₆) ревность по благочестію, сожженную безсмертнымъ свѣтомъ (§ 64—67).— Мудрый долженъ удаляться отъ внѣшнихъ благъ, ибо они влекутъ за собою смерть (Вт. 25₁₁—₁₂. Быт. 2₉); въ жертву Богу онъ долженъ приносить (Лев. 2₁.₂) очищенныя воспитаніемъ ученія („семидалъ“) и душу, радующуюся Божественному свѣту („елей“) и благоухающую („ливанъ“) добродѣтелями. При этомъ человѣкъ долженъ помнить (Лев. 23₁₀), что виновникомъ добродѣтелей является самъ Богъ (§ 68—77). Напротивъ, сновидецъ говоритъ: „восста мой снопъ и ста прямо“, т. е. соучастники пустого мнѣнія себя ставятъ выше всего, выше законовъ, обычаевъ и т. д. Достигнувъ власти, они начинаютъ давить и угнетать своихъ подданныхъ; и благоразумно поступаетъ тотъ, кто отказывается отъ открытаго сопротивленія имъ. Излишнее дерзновеніе здѣсь—какъ и во многихъ другихъ случаяхъ—можетъ принести только вредъ. Противъ сильныхъ враговъ лучшимъ оружіемъ являются кротость и смиреніе. Вѣдь и Авраамъ кланяется сыновьямъ Хеттеевымъ (Быт. 23₇); точно также и мы уступаемъ дорогу начальникамъ и вьючному скоту (§ 78—92). Однако, это не означаетъ того, что пустому ученію с о в е р ш е н н о нельзя противиться. Пока оно слабо, надъ сильными царствовать оно не будетъ, ему подчинятся лишь слабые, т. е. пока въ душѣ силенъ здравый разумъ, онъ поражаетъ пустыя ученія и ненавидитъ ихъ (§ 93—99). Своимъ царемъ и владыкой братья Іосифа признаютъ Бога, а такое рабство лучше всякой свободы. Естественно также, что, всегда трезвенные, ничѣмъ не обольщаясь, они (братья) ненавидятъ любителя пустыхъ ученій. Когда же онъ, какъ бы пробудившись отъ глубокаго сна, начинаетъ стремиться къ истинѣ, отвергая тѣлесныя удовольствія (Быт. 39₇ sqq), ненависть къ нему братьевъ смѣняется любовью. Раскаяніе Іосифа („кости“, Исх. 13₁₉) спасаетъ его отъ гибели (§ 100—109).

Второй сонъ Іосифа (Быт. 37_{9-11}) имѣетъ тотъ же, въ общемъ, смыслъ, что и первый. Любители пустыхъ и неразумныхъ мнѣній ставятъ себя не только выше людей, но и выше самой природы. Они думаютъ, что самый міръ созданъ ради нихъ и потому долженъ служить имъ. Понятно, такіе люди негодуютъ, если природа не слѣдуетъ ихъ желаніямъ; не помня себя отъ гнѣва, они стремятся наказать и ее (§ 110—116). Примѣромъ такого неразумія является поведеніе Ксеркса, Германцевъ, а недавно мы имѣли случай наблюдать его у одного правителя Египта (§ 117—132). Такіе люди могутъ, конечно, собственныя грезы принимать за дѣйствительность; имъ лишь к а ж е т с я, что добродѣтельный разумъ (братья), ревнитель разсудительности (солнце) и воспитанія (луна) кланяется имъ, ибо свободное по природѣ никогда не подчинится рабу (§ 133—138).— Впрочемъ, душа совершенная соблюдаетъ осторожность (Быт. $31_{11}{}^{b}$) и въ отношеніи къ пустымъ ученіямъ. Она всегда думаетъ о будущемъ (Исх. 2_{4}), ибо какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и особенно духовномъ, человѣку приходится встрѣчаться съ массой совершенно непредвидѣнныхъ имъ несчастій. Часто совершенные въ добродѣтели падаютъ; самоувѣренность и отсутствіе должной осторожности очень опасны; они легко могутъ отдать разумъ человѣка во власть его чувствъ (§ 139—154).

Во второй части de somn. П Филонъ объясняетъ сны виночернія и хлѣбодара; оба они видятъ сны въ одну и ту же ночь; это указываетъ на тѣсную связь между стремленіями къ пищѣ и питью (§ 155—158)—„Старѣйшина винарскъ... рече: во снѣ моемъ.... (Быт. 40_{9}); подлинно, вся жизнь порочнаго есть сонъ; порочный лишенъ правильныхъ воспріятій; зло онъ обыкновенно считаетъ благомъ а благо зломъ (§ 159—163).—„Виноградъ предо мною". Вино производитъ на людей различное дѣйствіе; однихъ оно успокаиваетъ отъ заботъ и печалей и радуетъ; другихъ, напротивъ, раздражаетъ и ослабляетъ (§ 164—168). Поэтому и виноградная лоза является символомъ 1) радости, 2) безумія. Когда, напр., мы идемъ въ страну добродѣтелей, нашимъ очамъ предлагается вѣтвь винограда (Чис. 13)—ясный образъ ожидающей насъ радости. Поэтому и пророкъ Израиля называетъ виноградникомъ Божіимъ (Иса. 5_{7}), ибо умъ, созерцающій Бога и слѣдующій законамъ природы (Израиль), не только самъ исполняется радости, но и радуетъ Бога (§ 169—

180).—У порочнаго для угожденія своему чреву есть виночерпій, имѣетъ его и Богъ. Виночерпій Фараона—евнухъ, ибо у него отсутствуетъ способность къ рожденію добродѣтелей. Виночерпій Божій—великій архіерей, чистый, непорочный, отецъ священныхъ словъ (Исх. 28₁), возжигающихъ небесный огонь добродѣтелей; онъ занимаетъ средину между Божественной и человѣческой природой (§ 181—189).—Символомъ безумія и печали виноградная лоза является во Вт. 32₃₂.₃₃. Это безуміе происходитъ отъ невѣдѣнія прекраснаго (Содомъ=ослѣпленіе) и потому приводитъ человѣка къ признанію, будто онъ мѣра (Гоморра=мѣра) всего (§ 190—194). Начинается неразуміе съ малаго, но скоро достигаетъ крайнихъ предѣловъ („лѣторасль"), поражая всю душу; оно цвѣтетъ и растетъ, изобилуя плодами (Исх. 40₁₀) и порочный самъ наполняетъ имъ душу („чаша .. въ руцѣ моей"), съ гордостью объявляя себя („изжахъ грезнъ въ чашу") наставникомъ неумѣренности (§ 195—204).

Сонъ хлѣбодара (Быт. 40₁₆. ₁₇) Филонъ объясняетъ очень кратко; общій смыслъ его таковъ: безумный не стыдится подчинять умъ („держати на главѣ") тремъ видамъ удовольствія („три кошницы хлѣбовъ"): воспоминанію прошедшаго, наслажденію настоящимъ и предвкушенію будущаго. Однако, невѣдомая судьба (птицы) разрушаетъ его планы и тогда умъ является какъ бы безголовымъ и мертвымъ (§ 205—214).

Послѣднюю часть de somn. II должно было составлять объясненіе сновъ фараона, т. е. Быт. 41₁₇—₂₄; но конецъ сочиненія утерянъ; мы владѣемъ лишь объясненіемъ—правда очень подробнымъ—Быт. 41₁₇.—Ложно утвержденіе самолюбиваго: „мняхся стояти", ибо твердымъ и неизмѣннымъ свойственно быть лишь Богу (Исх. 17₆; 24₁₀). Будучи полнотою неизмѣняемости, Богъ сообщаетъ ее Своему Логосу (Быт. 9₁₁), а также всѣмъ добродѣтельнымъ, которые, созерцая Бога (Быт. 18₂₂), сами созерцаются Имъ (Вт. 5₃₁). Эту неизмѣнность Богъ даруетъ душамъ совершеннымъ, занимающимъ средину между Божественною и человѣческою природою (Вт. 5₅), такъ какъ, охваченные влеченіемъ къ Богу, они думаютъ только о Сущемъ (Лев. 16₁₇). Неизмѣняемость Свою Богъ даруетъ и совершенствующимся (Чис. 16₄₈), которые оставили порокъ, но еще не достигли вершинъ добродѣтели (§ 215—236).—„Мняхся стояти на брезѣ рѣчнѣмъ". Рѣка—символъ слова. Подобно разливающейся рѣкѣ

слово можетъ приносить и пользу, и вредъ. Примѣромъ перваго является рѣка, исходящая изъ Эдема (Быт. 2$_{10}$), т. е. Божественный Логосъ, напоющій Божественною мудростью добродѣтельныя души[1]—истинныхъ царей и владыкъ міра (Быт. 23$_{6}$). Этотъ Логосъ, напоя влагою мудрости весь міръ (Пс. 64$_{10}$), веселитъ градъ Божій (Пс. 45$_{5}$). Подъ послѣднимъ нужно разумѣть душу мудраго, исполненную мира и видѣній (Іерусалимъ=видѣніе мира), а такъ какъ истинный миръ свойственъ лишь Богу, то зрѣніе мира—то же, что зрѣніе Бога. Въ удѣлъ мудрому Богъ даетъ добродѣтели (Евфратъ, Быт. 15$_{18}$), удаляя отъ него („отъ“=внѣ) все тлѣнное и тѣлесное („рѣка Египетская“). — Примѣромъ неразумнаго слова является рѣка Египетская. Это слово безсодержательно; оно лишь ласкаетъ слухъ (Исх. 8$_{6}$, „жабы“); въ немъ гибнутъ всѣ мысли (Исх. 7$_{21}$, рыбы) (§ 237—260). — „Мняхся стояти на брезѣ (παρὰ τὸ χεῖλος) рѣчнѣмъ“. Губы являются символомъ рѣчи и молчанія[2]. У добродѣтельныхъ то и другое совершается благовременно. Когда Богъ защищаетъ ихъ (Исх. 14$_{14}$), поражая первенцевъ Египетскихъ (Исх. 11$_{5}$), т. е. всѣ страсти и пороки, они молчатъ и слушаютъ. Когда же Богъ губитъ страсти (Исх. 15$_{1}$), даетъ имъ возможность черпать отъ источника мудрости (Чис. 21$_{17}$) и приносить совершеннѣйшіе плоды своей души (Вт. 26$_{2.4.13}$) для тѣхъ, которые единаго Бога признаютъ своимъ мужемъ и отцемъ — они хвалятъ Бога пѣснію (§ 261—273). —Наоборотъ, у порочныхъ и молчаніе, и рѣчь ведутъ къ гибели. Словомъ они пользуются для защиты удовольствій и порабощенія разума. Поэтому, мудрый выступаетъ противъ нихъ со своимъ словомъ (Исх. 7$_{15}$) и тогда врагъ добродѣтели и всѣ страсти египетскія гибнутъ (Исх. 14$_{30}$).—Порочные не признаютъ никакого начальства, они всюду вносятъ анархію, себя они считаютъ господами и владыками; поэтому гибель ихъ неизбѣжна, если только они не раскаются и не обратятся къ Богу съ просьбой о прощеніи (§ 274—279).

Далѣе Филонъ переходитъ къ рѣшенію вопроса о томъ, почему въ Писаніи говорится только о берегѣ (χεῖλος) Египетской рѣки, но не рѣки Евфрата. Показавъ умѣстность этого вопроса, Филонъ

[1]) Ср. leg. alleg. I, § 63—87.
[2]) Ср. de confus. ling. § 29 sqq.

переходитъ къ рѣшенію его (§ 300—302), но полнаго отвѣта на него мы не находимъ, такъ какъ сочиненіе обрывается на полуфразѣ. Здѣсь же кончается и весь вообще аллегорическій комментарій на книгу Бытія.

B. Τῶν ἐν Γενέσει καὶ τῶν ἐν Ἐξαγωγῇ ζητημάτων καὶ λύσεων (sc. βιβλία) — (книги) вопросовъ и отвѣтовъ на Бытіе и Исходъ—Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum; ed. Auch. II, p. 1—548=ed. T. VI, p. 279—408; VII, p. 1—392.

Такое надписаніе сочиненія указываетъ Евсевій [1]); слѣдовательно, по его взгляду Филонъ далъ въ вопросоотвѣтной формѣ комментарій только на кн. Бытіе и Исходъ. Однако, въ справедливости этого свидѣтельства есть всѣ данныя сомнѣваться. Самъ Филонъ имѣлъ намѣреніе составить комментарій на все Пятокнижіе [2]), а не на двѣ только первыя книги его; и свое намѣреніе онъ, повидимому, привелъ въ исполненіе. По крайней мѣрѣ въ sacra parallela сохранились небольшіе отрывки изъ Quaest. in Levit. et Deuteron. [3]); что же касается Quaest. in Numeri, то о существованіи ихъ свидѣтельствуетъ, кажется, самъ Филонъ [4]). Такимъ образомъ, первоначально Quaest. et Solut. обнимали все Пятокнижіе [5]). Впрочемъ, комментарій на три послѣднія книги былъ утерянъ очень рано; его не было уже во время Евсевія; послѣдній знаетъ Quaest. et Solut. только на Бытіе и Исходъ.

---

[1]) Hist. ecl. II 18, 1.

[2]) Quaest. in Gen. IV, § 123: Quae vero ratio sit istorum, dicetur, quum benedictiones examinemus (=Вт. 33).

[4]) Первые цитируются съ надписаніемъ: ἐκ τῶν ἐν τῷ Λευϊτικῷ ζητημάτων, а вторые: ἐκ τῶν ἐν τῷ νόμῳ ζητημάτων. Harris, op. cit., p. 75, ср. Schürer III⁴, 645 36.

[4]) De spec. leg. I, § 269: τίνα δὲ διὰ τούτων ὡς διὰ συμβόλων αἰνίττεται, δι' ἑτέρων ἠκριβώσαμεν ἀλληγορούντες. Выраженіе διὰ τούτων относится къ закону о рыжей телицѣ, т. е. Чис. 19.

[5]) Такъ: Grossmann, op. cit. I, p. 25. Ewald, Geschichte VI², s. 269; Cohn, op. cit., s. 403. Schürer III⁴, s. 644—645—строго держится свидѣтельства Евсевія. Ср. Massebieau, op. cit., p. 7—8.

Изъ скольких частей состояли Quaest. in Gen. Евсевій не говоритъ [1]), но въ одной изъ лучшихъ филоновскихъ рукописей указываются τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων καὶ λύσεων α' β' γ' δ' ε' ζ' [2]). Это свидѣтельство подтверждается и цитатами sacra parallela, гдѣ приводятся отрывки ἐκ τοῦ α' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [3]), ἐκ τοῦ β' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [4]), ἐκ τοῦ γ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [5]), ἐκ τοῦ δ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [6]), ἐκ τοῦ ε' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [7]), ἐκ τοῦ ζ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [8]). Такимъ образомъ, на основаніи приведенныхъ данныхъ, можно утверждать, что Quaest. in Gen. состояли изъ 6 книгъ; однако, въ Армянскомъ переводѣ, сохранившемъ для насъ это сочиненіе, послѣднее дѣлится на 4 книги. Кажущееся противорѣчіе этихъ указаній объясняется тѣмъ, что въ Quaest. in Gen. IV соединено, повидимому, нѣсколько книгъ. Соображеніе это основывается 1) на объемѣ Quaest. in Gen. IV, значительно большемъ другихъ книгъ этого труда [9]); 2) на свидѣтельствѣ sacra parallela. Отрывки изъ Quaest. in Gen. IV, § 33, 40, 43, 47, 64, 67, 76 цитируются здѣсь съ надписаніемъ ἐκ τοῦ δ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [10]); отрывки изъ Quaest. in Gen. IV, § 99, 104—съ надписаніемъ ἐκ τοῦ ε' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [11]) и, наконецъ, отрывки изъ Quaest. in Gen. IV, § 204, 206, 211—съ надписаніемъ ἐκ του ζ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων [12]). Такимъ образомъ, отъ Quaestiones in Genesim дошли до насъ всѣ шесть книгъ.

Сохранившійся въ армянскомъ переводѣ текстъ Quaest. in Gen. начинается объясненіемъ Быт. 2$_4$ и оканчивается объясненіемъ Быт. 28$_8$. Были ли истолкованы Филономъ Быт. 1—2$_3$ и Быт. 28$_9$ sqq.,

---

[1]) Хотя отрывки изъ Quaest. in Gen. (II, § 62) онъ и приводитъ съ надписаніемъ ἐκ τοῦ πρώτου... τῶν Φίλωνος ζητημάτων καὶ λύσεων. Praep. ev. VII, 13, p. 323.

[2]) Ed. CW. I proleg., p. XXXVI.

[3]) Harris, op. cit., p. 12, 18, 26, 27, 30, 33, 36, 69, 70.

[4]) Harris, op. cit., 15, 18, 32, 70, 71.

[5]) Harris, op. cit., p. 29, 34.

[6]) Harris. op. cit., p. 32, 33, 71.

[7]) Harris, op. cit., p. 35, 37, 38, 69.

[8]) Harris, op. cit., p. 45, 70. Цитата ἐκ τοῦ θ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων—Harris, op. cit., p. 38—является простой ошибкой, см. Schürer III^4, s. 645$_{37}$.

[9]) Въ ed. T. Quaest. in Gen. I занимаютъ 60 стр.; Quaest. in Gen. II—70 стр.; Quaest. in Gen. III—60 стр.; Quaest. in Gen. IV—около 230 стр.!

[10]) Harris, op. cit., 32—36. Wendland, Fragmente Philos, s. 92.

[11]) Harris, op. cit., p. 37—38, Wendland, op. cit., s. 92.

[12]) Harris, op. cit., p. 45. 75. C. Bréhier, op. cit., p. VII$_2$.

т. е. былъ ли имъ написанъ комментарій на всю книгу Бытія—сказать трудно. Съ несомнѣнностью можно утверждать лишь то, что уже въ IV в. Quaest. in Gen. существовали въ настоящемъ ихъ видѣ, такъ какъ и старый латинскій переводъ—подобно армянскому—оканчивается объясненіемъ Быт. 28₈. Подтвержденіе этого взгляда мы находимъ и у болѣе поздняго свидѣтеля (VI в.) – Прокопія Газскаго. Въ своемъ коментаріи на кн. Быт. Прокопій очень усердно пользуется Quaest. in Gen. Филона, приводя отсюда цѣлый рядъ буквальныхъ выдержекъ [1]). Но пользованіе комментаріемъ Филона Прокопій начинаетъ съ Быт. 2₆ и оканчиваетъ Быт. 27₄₅, т. е. почти тамъ, гдѣ начинается и оканчивается комментарій Филона теперь [2]). Такимъ образомъ, вообще говоря, Quaest. in Gen. дошли до насъ въ полномъ видѣ.—Quaest. in Gen. I даетъ объясненіе Быт. 2₄—6₁₃; Quaest. in Gen. II—Быт. 6₁₄—10₈; Quaest. in Gen. III—Быт. 15₇—17₂₇; [3]) Quaest. in Gen. IV, V, VI – Быт. 18₁—28₈.

Вопросъ о первоначальномъ составѣ Quaestiones in Exodum очень запутанъ. По свидѣтельству Евсевія Quaest. in Exod. состояли изъ 5 книгъ [4]). Къ традиціи, идущей отъ Евсевія, примыкаетъ, очевидно, и πίναξ Vind. theol. gr. 29, гдѣ говорится о τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητημάτων καὶ λύσεων β' καὶ ε' [5]). Но въ армянскомъ переводѣ сохранились лишь Quaest. in Exod. I и II [6]); церковные писатели также знаютъ τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητημάτων α' [7]) и β' [8]), причемъ, вторая книга Quaest. in Exod. называется здѣсь нерѣдко послѣднею [9]).—Можно ли и, если можно,

[1]) Wendland, op. cit., p. 29—93.

[2]) Massebieau—op. cit., p. 8—9—полагаетъ, что въ Quaest. Филономъ дано было и объясненіе исторіи міротворенія, но приводимое имъ въ подтвержденіе этого взгляда мѣсто—Quaest. in Gen. III, § 3: est itaque legislatio... omnia, ср. Harris, op. cit., p. 29—правильнѣе, повидимому, относить къ историко-экзегетическому изображенію Моисеева законодательства.

[3]) Часть комментарія между Quaest. in Gen. II и III (Быт. 10₉—15₆), повидимому, утеряна; по крайней мѣрѣ на греческомъ языкѣ сохранились отрывки по объясненію Быт. 14₁₈. См. Harris, op. cit., p. 71b—72a. Wendland, op. cit., s. 64—65.

[4]) Hist. eccl. II 18, 5: εἰς δὲ τὴν Ἔξοδον ἔγνωμεν αὐτοῦ ζητημάτων καὶ λύσεων πρῶτον δεύτερον τρίτον τέταρτον πέμπτον, καὶ τὸ περὶ τῆς σκηνῆς.

[5]) Πίναξ этотъ, несомнѣнно, восходитъ къ оригиналу Кесарійской библіотеки Евсевія. Ed. CW. I proleg., p. XXXVI - XXXVII, ср. p. III—IV.

[6]) Philonis earum quae in Exodo sunt Quaestionum Solutionumque lib. II atque de arca et tabernaculo. Cohn, op. cit., s. 417₃₀.

[7]) Harrris, op. cit., p. 47, 48, 58, 74, 75.

[8]) Harris, op. cit., p. 56, 63, 68.

[9]) Harris, op. cit., p. 50, 60, 62, 73, 74, 75.

то какъ примирить эти разнорѣчивыя показанія? Евсевіево περὶ τῆς σκηνῆς и de arca et tabernaculo армянскаго переводчика означаютъ, несомнѣнно, Quaest. in Exod. II, частнѣе—§ 52—124 [1]), гдѣ Филонъ подробно говоритъ объ устройствѣ скиніи и ковчега завѣта. Отсюда можно сдѣлать два вывода: 1) Quaest. in Exod. и въ первоначальномъ ихъ видѣ не простирались далѣе объясненія Исх. 28 [2]); 2) пятая книга Quaest. in Exod. Евсевія=второй книгѣ армянскаго перевода. Остается лишь рѣшить вопросъ, чье свидѣтельство заслуживаетъ бо́льшаго довѣрія: Евсевія [3]), или армянскаго переводчика [4]). Если достовѣренъ послѣдній, то, очевидно, Quaest. in Exod. сохранились въ довольно цѣломъ видѣ; напротивъ, если истина на сторонѣ Евсевія, то въ сохранившемся армянскомъ текстѣ Quaest. должны существовать большіе пробѣлы. Дѣйствительно, фрагментарность текста Quaest. in Exod. сразу же бросается въ глаза. Изъ 28 гл. кн. Исходъ, подлежавшихъ здѣсь объясненію, остаются безъ такового Исх. 1—12$_{1}$; 12$_{24}$—20$_{24}$; 21—22$_{20}$ (и цѣлый рядъ отдѣльныхъ стиховъ). Правда, большой объемъ пропущенныхъ Филономъ безъ объясненій мѣстъ Писанія не всегда можетъ говорить о столь же большихъ дефектахъ въ текстѣ сочиненія, но въ отношеніи къ данному случаю это не примѣнимо, такъ какъ безъ объясненія остаются тѣ именно отдѣлы кн. Исходъ, которые могли вызывать особенно много недоумѣныхъ вопросовъ [5]). Правильность этого предположенія подтверждается 1) тѣмъ, что объемъ Quaest. in Exod. I почти втрое меньше обычнаго объема сочиненій Филона [6]), 2) свидѣтельствомъ sacra parallela и другихъ аналогичныхъ сборниковъ, гдѣ приводится цѣлый

---

[1]) См. ниже, гл. IV.

[2]) Усердный списыватель Филона Прокопій свои выдержки изъ нашего автора оканчиваетъ еще ранѣе, Wendland, op. cit., s. 93—102.

[3]) Schürer III^{4}, s. 645—646.

[4]) Wendland, op. cit., s. 102—105.

[5]) Т. е. исторія Моисея и казни Египетскія. Правда, этихъ предметовъ Филонъ касается и въ de vita Mosis, но едва ли это можетъ говорить противъ высказаннаго предположенія (Wendland, op. cit., s. 105$_{2}$) Вѣдь объ устройствѣ скиніи и ея принадлежностяхъ Филонъ подробно говоритъ въ de vita Mosis, предлагая къ тому же аллегорическое объясненіе ихъ, и все же онъ находитъ умѣстнымъ коснуться этихъ вопросовъ и въ Quaest. in Exod; тѣмъ естественнѣе предположить, что отдѣлы кн. Исх., совершенно оставленные безъ аллегорическаго объясненія въ de vita M., получатъ таковое въ Quaestiones.

[6]) Quaest. in Exod. I въ ed. T. состоитъ изъ 22 стр.

рядъ греческихъ фрагментовъ, относящихся къ Quaest. in Exod. [1]) и не имѣющихъ параллелей въ армянскомъ текстѣ.—На основаніи всего этого можно полагать, что отъ Quaest. in Exod. до насъ дошли лишь жалкіе остатки; а если такъ, то болѣе правильнымъ является свидѣтельство Евсевія, по которому Quaest. in Exod. состояли изъ 5 книгъ.—Какія же именно книги сохранились въ армянскомъ переводѣ? На основаніи существующихъ данныхъ съ несомнѣнностью можно утверждать лишь то, что Quaest. in Exod. II въ дѣйствительности является 5-й книгой [2]), а какой по счету является Quaest. in Exod. I — сказать трудно. Впрочемъ, если принять во вниманіе. что πίναξ Vind. theol. gr. 29 указываетъ лишь двѣ книги Quaest. in Exod. и что въ армянскомъ переводѣ сохранились также двѣ книги, причемъ вторая изъ нихъ является пятой, то можно предположить, что въ Quaest. in Exod. I сохранились остатки второй книги.

Такимъ образомъ, Quaest. in Exod. состояли первоначально изъ 5 кн., но до насъ дошли 2 — вторая и пятая [3]). Если же въ армянскомъ переводѣ и у церковныхъ писателей онѣ называются первой и второй, то объясняется это просто. Въ то время, когда составлялся πίναξ Vind. theol. gr. 29 существовали уже лишь 2 кн. Quaest.—вторая и пятая; естественно, что впослѣдствіе ихъ стали цитировать просто какъ первую и вторую [4]); слѣды же первоначальной формы сочиненія сохранились въ цитатахъ: ἐκ τοῦ τελευταίου τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητημάτων [5]).

Греческій текстъ Quaestiones до насъ, какъ сказано ранѣе, не дошелъ; мы владѣемъ лишь 1) армянскимъ переводомъ его, сдѣланнымъ въ 5 в., 2) древнимъ латинскимъ переводомъ 4 в., 3) нѣкоторыми, очень краткими, фрагментами греческаго текста, сохранившимися у церковныхъ писателей. Въ виду этого наши сужденія какъ о первоначальномъ видѣ греческаго текста Quaestiones, такъ и о достоинствѣ редакціи, сохранившихъ намъ его, могутъ быть только вѣроятными. Можно предполагать, что 1) армянскій переводъ непо-

---

[1]) Harris, op. cit., p. 72—75.

[2]) См. выше, стр. 232.

[3]) Schürer, III[4], s. 645—646. Cohn, op. cit., Philologus VII Suppl. Bd., s. 404.

[4]) И въ указанномъ πίναξ'ѣ первоначально было написано α', затѣмъ зачеркнуто и поставлено β'.

[5]) См. выше. стр. 231[9].

лонъ. Кромѣ указанныхъ выше **большихъ** пропусковъ, въ немъ есть и цѣлый рядъ мелкихъ[1]; 2) хотя переводчикъ и заботился о возможной точности перевода, но кое-что въ греческомъ текстѣ онъ не понялъ и потому перевелъ въ высшей степени невразумительно, а иное—по этимъ же, вѣроятно, причинамъ—и совершенно опустилъ.— Что касается латинскаго перевода, то существующіе фрагменты его очень кратки[2]; они содержатъ лишь Quaest. in Genes. 25_{20} — 28_8 sqq. (=Quaest. in Gen. IV §, 154—245 армянскаго перевода) и въ большей своей части идутъ параллельно армянскому переводу[3]. *Въ общемъ* оба перевода совпадаютъ, но въ частностяхъ нерѣдко расходятся между собою; латинскій переводъ болѣе сжатъ, почему многіе оттѣнки мыслей, ясно выступающіе въ армянскомъ переводѣ, въ немъ сглажены, а иногда опущены и нѣкоторыя частныя мысли. Въ виду такихъ особенностей армянскаго и латинскаго переводовъ Quaestiones особенную важность пріобрѣтаютъ фрагменты греческаго текста сочиненія, сохранившіеся у различныхъ церковныхъ писателей. На собираніе этихъ отрывковъ и должно быть направлено вниманіе Филонистовъ[4]. Предъ изслѣдователемъ лежитъ здѣсь трудная, но вмѣстѣ и благодарная задача. Большія надежды въ этомъ отношеніи можно возлагать на изданіе Cohn'a и Wendland'a.

Надписаніе сочиненія—ζητήματα καὶ λύσεις—указываетъ на форму его. Текстъ Писанія толкуется здѣсь посредствомъ отвѣта на вопросы, которые ставитъ себѣ самъ авторъ. Подобная форма изложенія была въ обычаѣ у Грековъ[5], особенно со времени софистовъ,

---

[1]) Quaest. in Gen. III, § 13, 14, 38; IV, § 195.

[2]) Впервые они изданы въ Парижѣ, въ 1520 г., см. выше, стр. 29_4.

[3]) § 1—11—ed. T. VII, p. 225–231=ed. Auch. I, p. 396—398—латинскаго перевода, восполняющіе пропускъ Армянскаго перевода, представляютъ скорѣе толкованія анонимнаго переводчика, чѣмъ подлинный текстъ Филона.

[4]) Начало собранію этихъ отрывковъ положено было еще Mangey—ed. M II, p. 648—680=ed. T. VI, p. 227—275. Дѣло Mangey продолжали Mai,—Classicorum auctorum... collectio, t. IV, p. 430—441, Script. vet. nova collectio, t. VII. 1, p. 96—109—Grossmann,—Anecdoton — Tischendorf,— Anecdota sacra et profana, p. 171—174; Philonea, p. 144–155—Pitra,—Analecta sacra II, p. 307—308; 310—314—Praechter, op. cit. Полный сводъ опубликованныхъ (главнымъ образомъ) фрагментовъ даетъ Harris, op. cit., p. 11—75 (къ p. 69—70 см. Bréhier, op. cit., p. VI[2]) Нѣкоторые отрывки Quaest. изъ катенъ Прокопія Газскаго издалъ, Wendland. Neu entdekte Fragmente Philos, s. 29—105.

[5]) См., впрочемъ, Rosenmüller. Das alte und neue Morgenland. Leipzig. 1818, III, s. 48, къ Суд. 14_{12}.

которые такимъ именно путемъ рѣшали различныя проблемы, выдвигаемыя произведеніями древнихъ авторовъ. Блестящій образецъ этой формы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и злую пародію на нее далъ Платонъ въ своемъ Протагорѣ. Но въ александрійскій періодъ эта форма получила особенно широкое распространеніе. Цари и вообще знатныя лица любили во время застольныхъ бесѣдъ задавать своимъ приближеннымъ тѣ или иные мудреные вопросы, ожидая отъ нихъ такихъ же отвѣтовъ; и подобными вопросами наполнялись нерѣдко цѣлые томы [1]).— Но что для однихъ было пустой забавой, то для другихъ являлось научнымъ методомъ изслѣдованія. Подобной вопросо-отвѣтной формой широко пользовался, напр., Аристархъ при изъясненіи произведеній Гомера [2]). Эту же форму мы находимъ и у іудейскихъ эллинистовъ: Димитрія [3]) и Аристея [4]). Въ болѣе широкихъ размѣрахъ примѣнилъ эту форму къ изъясненію библейскаго текста Филонъ въ своихъ Quaestiones et Solutiones.

Сочиненіе это, какъ сказано, представляетъ объясненіе Пятокнижія въ вопросо-отвѣтной формѣ. Такимъ образомъ, по характеру своему, оно принадлежитъ къ группѣ экзегетическихъ трудовъ Филона. Это обстоятельство естественно ставитъ вопросъ объ отношеніи даннаго сочиненія къ другимъ, экзегетическимъ же произведеніямъ нашего автора.—Quaest. et Solut. существенно отличаются какъ отъ историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства, такъ и отъ аллегорическаго комментарія. Изложеніе Моисеева законодательства представляетъ одно стройное цѣлое, написанное по опредѣленному, напередъ задуманному плану [5]). Въ аллегорическомъ комментаріи такого плана мы, правда, не встрѣчаемъ, но отдѣльныя сочиненія этой группы представляютъ все же извѣстную цѣльность со стороны своего содержанія; нерѣдко въ нихъ ясно намѣчается и планъ [6]). Ничего подобнаго въ Quaest. мы не находимъ; это—комментарій въ самомъ

---

[1]) J. Freudenthal, op. cit., s. 44—46, 77.

[2]) ζητήματα (ἀπορήματα, προβλήματα) καὶ λύσεις, см. *K. Lehrs. De Aristarchi studiis Homericis, Regimonti 1833. Здѣсь—p. 200—229—довольно обширныя свѣдѣнія объ употребленіи этой формы и у другихъ писателей.

[3]) Praep. ev. IX, 21, p. 424d; 446d.

[4]) *Aristeae ad Philocratem epistula, ed. P. Wendland. Lipsiae. 1900, § 128 sqq. ср. Antt. Jud. VIII, 5. 3.

[5]) См. ниже, стр. 238—240.

[6]) Таковы, напр., de plantatione, de somniis и др.

прямомъ и буквальномъ значеніи этого слова. Плана здѣсь нѣтъ никакого. Авторъ слѣдуетъ обычно порядку главъ и стиховъ Пятокнижія; каждый вопросо-отвѣтъ имѣетъ извѣстную цѣльность и законченность [1]). Характеръ этого труда таковъ, что его гдѣ угодно можно начать и гдѣ угодно кончить.—Далѣе, хотя въ Quaest. — какъ и въ аллегорическомъ комментаріи — толкуется далеко не весь библейскій текстъ, слово за словомъ, однако, опущеніе нѣкоторыхъ отдѣловъ Пятокнижія объясняется здѣсь не тѣми причинами, что въ аллегорическомъ комментаріи (или изображеніи Моисеева законодательства). Тамъ авторъ избиралъ для толкованія лишь тѣ отдѣлы Писанія, которые представляли извѣстную цѣльность по своему содержанію, повѣствовали объ одномъ и томъ же событіи, и потому могли давать основу для проведенія какой-либо *одной* идеи; въ этихъ рамкахъ избранный текстъ толковался очень подробно. Въ Quaest. же авторъ опускаетъ лишь тѣ мѣста, которыя или вообще не требовали объясненій [2]), или не предлагали матеріала для такового [3]); кое-что, наконецъ, опущено потому, повидимому, что подробно истолковано было уже ранѣе, въ аллегорическомъ комментаріи [4]).

Затѣмъ, отношеніе Филона къ толкуемому тексту Писанія въ Quaest. иное, чѣмъ въ аллегорическомъ комментаріи. Въ послѣднемъ сочиненіи авторъ широко пользовался параллельными мѣстами, привлекая ихъ для объясненія даннаго мѣста. Толкованіе этихъ (параллельныхъ) мѣстъ своимъ объемомъ нерѣдко превосходило толкованіе непосредственно интересующаго автора отдѣла; этимъ объясняются частыя уклоненія Филона въ сторону и отступленія отъ главнаго предмета. Въ Quaest. такого пріема мы не находимъ; какъ и въ изложеніи Моисеева законодательства, авторъ строго держится здѣсь д а н н а г о текста, очень рѣдко позволяя себѣ для объясненія его привлекать другіе библейскіе тексты [5]). Поэтому, отдѣльные вопросо-отвѣты пред-

---

[1]) Исключеніемъ являются Quaest. in Gen. II, § 1 sqq. (устройство ковчега) и Quaest. in Exod. II, § 51 sqq. (устройство скиніи и ея принадлежностей).

[2]) Напр., повторенія; Быт. 7_{6-9}; $_{12-15}$. Ср. $5_{2-5, 11}$; 8_{19}, ср. 8_{17}; 9_{7-10}, ср. $9_{1, 11-13}$ и мн. др.

[3]) Напр., генеалогическія таблицы, Быт. $7_{2, 4-21. 25-28. 30-31}$; 10_{11-32}.

[4]) Напр., Быт. 4_{16-22}, ср. de posterit. Caini; Быт. 11_{1-9}, ср. de confus. ling. и др.

[5]) См. Quaest. in Gen. I, § 55, 89, 90, 100; II, § 26, 43, 45, 64, 66, 76, 78, 82; III, § 46; IV, § 4, 5, 29, 87, 102, 114, 123, 129, 132, 147, 167, 233; in Exod. II, § 2, 76, 108.

ставляютъ гораздо бо́льшую выдержанность и цѣльность содержанія, чѣмъ тѣ, или иныя книги аллегорическаго комментарія.

Важною особенностью Quaestiones по сравненію съ аллегорическимъ комментаріемъ и изложеніемъ Моисеева законодательства является и методъ толкованія Писанія. Хотя взглядъ Филона на отношеніе между буквальнымъ и аллегорическимъ толкованіемъ во всѣхъ его сочиненіяхъ въ существѣ дѣла одинъ и тотъ же, но въ частностяхъ въ каждомъ сочиненіи есть свои особенности [1]). Въ аллегорическомъ комментаріи, какъ мы уже видѣли [2]), почти безраздѣльно царитъ аллегорія; въ изображеніи Моисеева законодательства, напротивъ, преобладаютъ буквальныя толкованія [3]). Quaestiones же занимаютъ средину между этими сочиненіями. Хотя и здѣсь Филонъ не только доказываетъ необходимость аллегорій [4]), но даже и полемизируетъ съ буквалистами [5]) тѣмъ не менѣе буквальныхъ толкованій въ Quaestiones гораздо больше, чѣмъ въ аллегорическомъ комментаріи [6]), а символическія толкованія высказываются нерѣшительно и съ оговорками [7]). Всюду, гдѣ буква Писанія неясна, Филонъ толкуетъ прежде всего ее и лишь послѣ этого переходитъ къ аллегоріямъ [8]); если же въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ предлагаетъ *только* аллегоріи, то не потому, что текстъ не допускаетъ буквальнаго толкованія, а потому, что буквальный смыслъ его ясенъ и самъ по себѣ [9]). Поэтому, планъ каждаго вопросо-отвѣта обыкновенно одинъ и тотъ же: сначала предлагается буквальное объясненіе даннаго мѣста [10]), а затѣмъ слѣдуютъ аллегоріи [11]).

Характеръ буквальныхъ и аллегорическихъ толкованій въ разсматриваемомъ сочиненіи опять-таки отличается отъ тѣхъ же тол-

---

[1]) См. выше, стр. 97—101.

[2]) См. выше, стр. 113—114.

[3]) См. ниже, стр. 241.

[4]) Quaest. in Gen. I, § 12, 39; II, § 39, 79; IV, § 9, 84, 91, 142, 230 и др.

[5]) Quaest. in Gen. III, § 3, 8; IV, § 196 и др.

[6]) И, напротивъ, меньше, чѣмъ въ изображеніи Моисеева законодательства.

[7]) Quaest. in Gen. I, § 13, 19, 52; II, § 7; III, § 3, 8, 46; IV, § 175 и мн. др.

[8]) Quaest. in Gen. I, § 94; II, § 9, 11, 12, 15, 21, 27, 29, 49 и мн. др.

[9]) Quaest. in Gen. II, § 34, 73; III, § 1, 28, 32, 45 и мн. др.

[10]) Littera,ad litteram, τὸ ῥητόν.

[11]) Simbolice, allegorice, ad mentem, ad sensum, ad sententiam, συμβολικῶς τροπικῶς, τὸ πρὸς διάνοιαν.

кованій въ аллегорическомъ комментаріи. Буквальныя толкованія послѣдняго содержатъ обыкновенно или нравственныя увѣщанія [1]), или полемику [2]); но въ томъ и другомъ случаѣ они представляютъ раскрытіе мыслей автора *по поводу* даннаго мѣста. Въ Quaestiones, напротивъ, Филонъ старается выяснить прямой смыслъ интересующаго его мѣста и только изрѣдка допускаетъ полемику [3]).—Затѣмъ, символическія толкованія аллегорическаго комментарія имѣютъ преимущественно нравственно-психологическій характеръ. Много такого рода аллегорій есть и въ Quaestiones, но, на ряду съ этимъ, авторъ часто даетъ объясненія космологическаго характера—останавливаясь, главнымъ образомъ, на устройствѣ неба [4])—и много мѣста удѣляетъ символикѣ чиселъ [5]); то и другое въ аллегорическомъ комментаріи встрѣчается очень рѣдко [6]).

Въ содержаніи сочиненія существенныхъ особенностей мы не встрѣчаемъ; авторъ развиваетъ здѣсь тѣ же, въ общемъ, идеи, что и въ изложеніи Моисеева законодательства и въ аллегорическомъ комментаріи; больше мѣста лишь онъ отводитъ здѣсь разсмотрѣнію чисто философскихъ положеній; а это обстоятельство, въ связи съ особымъ вниманіемъ автора къ символикѣ чиселъ, позволяетъ заключить, что читателями сочиненія были лица образованныя, стоявшія по своему развитію на одномъ, приблизительно, уровнѣ съ авторомъ [7]).

С. Историко-экзегетическое изображеніе Моисеева законодательства [8]).

Историко-экзегетическое изображеніе Моисеева законодательства задумано и написано по очень широкому плану, такъ что захватываетъ почти все существенное въ содержаніи Пятокнижія. Главная и

---

[1]) Напр., de somn. I, § 120 sqq.

[2]) De plant., § 141 sqq; de somn. II, § 123 sqq.

[3]) Quaest. in Gen. I, § 1. 21; III, § 33, 43, 53; IV, § 88, 90—92, 104, 131 и др.

[4]) См. особ. Quaest. in Exod. II, § 54—59, 69-71, 73—83, 88—92 и др.

[5]) Quaest. in Gen. I, § 83, 84, 91; II, § 5, 17, 31—33, 41, 46, 47 и мн. др.

[6]) Leg. alleg. I, § 3 sqq; de plant., § 17 sqq; quis rerum div. her. sit, § 226.

[7]) Ср. Quaest. in Gen. IV, § 8 (ср. § 69, 204, 206), 140, 143.—Отъ изложенія содержанія сочиненія мы отказываемся въ виду к р а й н е й дробности его.

[8]) Заглавіе всего сочиненія до нашего времени не сохранилось; быть можетъ его приводитъ Евсевій,—Praep. ev. VIII, 13, p. 384d—цитируя одно мѣсто изъ de opif. mundi (§ 7—12), какъ ἀπὸ τοῦ πρώτου εἰς τὸν νόμον. Впрочемъ,

общая цѣль труда — представить законодательство Моисея, какъ совершеннѣйшее, превосходящее законы всѣхъ другихъ народовъ. А такъ какъ совершеннѣйшими законами являются, по Филону [1]), тѣ, которые наиболѣе приспособлены къ природѣ человѣка и наиболѣе отвѣчаютъ ея требованіямъ, то конечною цѣлью всего труда Филона является—показать соотвѣтствіе требованій Моисеева закона устройству міра и природѣ человѣка.—Чтобы сдѣлать это положеніе возможно болѣе очевиднымъ, Филонъ начинаетъ свою рѣчь издалека. Сначала онъ доказываетъ самое общее положеніе: соотвѣтствіе общефилософскихъ законовъ и принциповъ устройству міра. Съ этою цѣлью онъ пишетъ сочиненіе de opificio mundi, гдѣ постоянно подчеркиваетъ эту мысль о согласіи мірового строя съ общими законами и принципами. Затѣмъ Филонъ переходитъ къ раскрытію мысли болѣе частной—о согласіи съ природой закона нравственнаго. Эту мысль Филонъ подтверждаетъ историческими примѣрами праотцевъ Еврейскаго народа, не знавшихъ закона писаннаго, но въ своей жизни предвосхитившихъ его требованія — и это потому, что они жили согласно указаніямъ своей природы.—Подготовивъ, такимъ образомъ, почву для обоснованія главной темы сочиненія, Филонъ переходитъ къ прямому предмету труда—показать согласіе съ природой и міровымъ строемъ законовъ Моисеевыхъ. Съ этою цѣлью Филонъ входитъ въ частнѣйшее разсмотрѣніе отдѣльныхъ предписаній закона, раскрываетъ ихъ внутреннее содержаніе, указываетъ причины, по которымъ они даны, цѣли, которыя они преслѣдуютъ и т. д.

Такимъ образомъ, весь разсматриваемый трудъ Филона въ цѣломъ естественно распадается на три — очень не равныя по объему— части: a) изображеніе міротворенія, b) біографіи патріарховъ, c) систематическое изображеніе законодательства въ собственномъ смыслѣ слова; причемъ, на первую и вторую части этого труда можно смотрѣть, какъ на обширное введеніе въ главный предметъ—изображеніе Моисеева законодательства.

Указанное дѣленіе разсматриваемаго сочиненія, полученное путемъ анализа его содержанія, находитъ себѣ подтвержденіе и въ за-

---

см. Schürer, III⁴,s. 663 и Harris, op. cit., p. 89.—Общій обзоръ содержанія труда даетъ *Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Leipzig 1895, s. 199—202; подробнѣе у Stade, Geschichte d. Volkes Israel II, s. 531—551.

[1]) De Abrah. § 5—6.

мѣчаніямъ самого Филона. Въ сочиненіи de proem. et poen. Филонъ, бросая общій взглядъ на содержаніе всего своего труда, посвященнаго изображенію Моисеева законодательства, различаетъ въ немъ три части: изображеніе исторіи міротворенія (κοσμοποιία), описаніе жизни добрыхъ и злыхъ (ἱστορικὸν μέρος) и, наконецъ, самое законодательство, въ свою очередь распадающееся на двѣ части: законы общіе (κεφάλαια νόμων) и частныя предписанія (εἴδη νόμων) [1]).

Каждая изъ частей разсматриваемаго труда имѣетъ свои, довольно значительныя особенности; духовный обликъ Филона, его міровоззрѣніе въ каждой части выступаютъ съ особой стороны. Поэтому если ни одна изъ нихъ въ отдѣльности не даетъ намъ цѣльнаго представленія о литературной физіономіи Филона, то весь трудъ въ цѣломъ прекрасно достигаетъ этой цѣли. Онъ даетъ намъ возможность судить и о томъ, каково было вліяніе на Филона греческихъ

---

[1]) De praem., et poen. § 1- 2: τῶν μὲν οὖν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε, τὴν μὲν περὶ κοσμοποιίας, τὴν δὲ ἱστορικήν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικήν. ἡ μὲν οὖν κοσμοποιία παγκάλως πᾶσα καὶ θεοπρεπῶς μεμύνηται, λαβοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν... τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος ἀναγραφὴ βίων ἐστὶ σπουδαίων καὶ πονηρῶν καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς. τοῦ δὲ νομοθετικοῦ τὸ μὲν καθολικωτέραν ὑπόθεσιν ἔχει, τὸ δ' ἕτερον (τῶν κατὰ) μέρος νομίμων εἰσὶν ἐντολαί· κεφάλαια μὲν δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ δι' ἑρμηνέως ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα καὶ ἀρθρώσιν ἔχοντα λογικήν, τὰ δ' ἄλλα τὰ κατ' εἶδος (μέρη) διὰ τοῦ προφήτου θεσπισθέντα.—Указанному раздѣленію всего сочиненія, повидимому, противорѣчатъ приводимыя Cohn'омъ—op. cit., Philologus VII Suppl. Bd., s. 406₂₃—и Siegfried'омъ—Zur Kritik d. Schriften Philos. ZWTh. 1874, s. 563—мѣста изъ de Abrah. § 2—3 и de decal. § 1, гдѣ Филонъ все сочиненіе по объясненію Моисеева законодательства дѣлитъ, повидимому, всего лишь на двѣ части. Но для правильнаго пониманія этихъ мѣстъ нужно имѣть въ виду, что въ двухъ послѣднихъ сочиненіяхъ Филонъ не ставитъ своею цѣлью дать обозрѣніе всего труда (какъ въ de praem. et poen.) касающагося Моисеева законодательства. Въ сочиненіи de Abrah. онъ указываетъ только отношеніе второй части разсматриваемаго труда (νόμοι ἄγραφοι), начинающейся сочиненіемъ de Abrah., къ первой (κοσμοποία); а въ de decal. говоритъ объ отношеніи между второй (νόμοι ἄγραφοι) и третьею частями (ἰδέαι τῶν ἀναγραφέντων νόμων) всего сочиненія. Такимъ образомъ, въ отдѣльности Филономъ указывается каждая изъ трехъ составныхъ частей труда по объясненію Моисеевыхъ законовъ.—Для уясненія плана сочиненія Siegfried—op. cit., ZWTh. 1874, s. 563—и Cohn—op. cit., Philologus Suppl. Bd. VII, s. 406₂₃—привлекаютъ еще одно мѣсто изъ de vita Mosis II, § 46—47, но привлекаютъ, какъ кажется, по простому недосмотру, такъ какъ приводимый ими текстъ касается распредѣленія матеріала въ одномъ только сочиненіи de vita Mosis (второй его части) и къ дѣленію законодательнаго труда Филона не имѣетъ никакого отношенія.

идей, и о томъ, что́ и въ какой формѣ онъ удержалъ изъ своей родной религіи. Такой характеръ разсматриваемаго сочиненія дѣлаетъ его особенно пригоднымъ для знакомства съ личностью Филона, тѣмъ болѣе, что и сохранилось оно гораздо полнѣе и совершеннѣе, чѣмъ другіе труды нашего автора.—Однако, это же разнообразіе въ характерѣ отдѣльныхъ частей разсматриваемаго труда лишаетъ его цѣльности, выдержанности и затрудняетъ его характеристику. Въ послѣдней должна быть такая масса оговорокъ и ограниченій, которыя дѣлаютъ ее крайне расплывчатой и неопредѣленной [1]). Единственно, что характерно для всего сочиненія въ цѣломъ, это—сравнительно слабое пользованіе аллегоріей. Обыкновенно Филонъ стоитъ здѣсь на почвѣ дѣйствительныхъ фактовъ; если онъ и прибѣгаетъ иногда къ аллегоріямъ, то для того преимущественно, чтобы сдѣлать тѣ, или иные нравственные выводы изъ повѣствованій библіи. Поэтому читатель вращается здѣсь въ гораздо болѣе здоровой атмосферѣ, чѣмъ въ аллегорическомъ комментаріи; ему не приходится блуждать въ дебряхъ символовъ, часто почти безъ надежды выбраться изъ нихъ. Вообще, если воспользоваться современной терминологіей, то нужно сказать, что этотъ трудъ Филона отличается своимъ болѣе, такъ сказать, „популярнымъ“, а иногда даже элементарнымъ характеромъ [2]). Эта особенность разсматриваемаго сочиненія въ значительной мѣрѣ объясняется его назначеніемъ; его предполагаемые читатели—не тѣсный и узкій кружокъ спеціалистовъ [3]), а широкіе, народные круги—*главнымъ образомъ* языческіе [4]). Для нихъ, *преимущественно*, Филонъ и пишетъ свое сочиненіе [5]), стараясь Моисеево законодательство изобразить совершеннѣйшимъ и тѣмъ привлечь язычниковъ на сторону Іудеевъ. Такое назначеніе сочиненія обнаруживается а) въ элементарности его содержанія. Филонъ нерѣдко подробно говоритъ здѣсь о многомъ такомъ, что Іудею было, несомнѣнно, хорошо извѣстно. Напр., его біографіи Авраама и, особенно,

---

[1]) Cohn—op. cit., Philologus Suppl. Bd. VII, s. 404—405—пытался дать нѣчто болѣе уловимое и ослзаемое и потому принужденъ былъ особенности отдѣльныхъ частей приписывать всему труду.

[2]) Въ отличіе, напр., отъ аллегорическаго комментарія, имѣвшаго, быть можетъ, для Филона и съ его точки зрѣнія значеніе „ученаго“ труда.

[3]) Какъ въ аллегорическомъ комментаріи, см. выше, стр. 113.

[4]) Только въ трехъ мѣстахъ мы находимъ у Филона обращенія къ іудеямъ: de spec. leg. I, § 312—313; II, § 79—85; III, § 29.

[5]) Иначе Massebieau, Le classement des oevres de Philon, p. 34, 38s.

Іосифа не даютъ ничего существенно новаго по сравненію съ библейскимъ текстомъ, а въ объясненіи Моисеева законодательства новое заключается только въ мотивировкѣ законовъ. Что касается нѣкоторыхъ сокращеній текста, допускаемыхъ въ послѣднемъ случаѣ Филономъ, то они объясняются не тѣмъ, что содержаніе Пятокнижія Филонъ предполагалъ извѣстнымъ для своихъ читателей [1]), а особыми цѣлями труда: дать изъясненіе законодательства Моисея, а не текста его книгъ. b) Оно сказывается въ частыхъ полемико-апологетическихъ выпадахъ Филона. Сюда относятся: противоположеніе нашего законодателя и законовъ языческимъ, панегирики Еврейскому народу, горячая полемика противъ идолопоклонства, защита обрѣзанія, обличенія лицъ, производящихъ аборты [2]) и т. д.—Нужно, впрочемъ, замѣтить, что далеко не во всѣхъ частяхъ разсматриваемаго труда эти черты выступаютъ съ одинаковою ясностью. Свое объясненіе Моисеевыхъ законовъ Филонъ началъ, повидимому, писать еще въ то время, когда положеніе Іудеевъ и отношеніе къ нимъ языческаго общества было, сравнительно, сноснымъ. Но, съ теченіемъ времени, ненависть язычниковъ становилась все сильнѣе, захватывая все болѣе широкіе круги, пока, наконецъ, не разразилась извѣстнымъ Александрійскимъ погромомъ. Это постепенное измѣненіе въ отношеніи къ Іудеямъ языческаго общества мы и можемъ прослѣдить на данномъ сочиненіи Филона. Въ de opif. mundi и біографіяхъ праотцевъ полемико-апологетическій элементъ выступаетъ сравнительно слабо, но чѣмъ дальше, тѣмъ онъ усиливается все болѣе и въ de spec. leg. достигаетъ особенно яркаго выраженія, такъ что это послѣднее сочиненіе уже близко примыкаетъ къ трудамъ апологетическимъ въ собственномъ смыслѣ слова.

Наконецъ, указанное назначеніе сочиненія обнаруживается въ тенденціозныхъ сокращеніяхъ, или дополненіяхъ библейскаго повѣствованія и въ самыхъ объясненіяхъ отдѣльныхъ законовъ, въ которыхъ

---

[1]) Какъ утверждаетъ, напр., іером. Гедеонъ въ одномъ изъ примѣчаній къ переводу сочиненія de septenario—Филонъ Іудеянинъ. О Субботѣ о прочихъ ветхозавѣтныхъ праздникахъ. Переведено съ эллино-греч. яз. Троицкія семинаріи Греч. и Евр. яз. учителемъ Іером. Гедеономъ. Москва 1783, стр. 49.

[2]) Въ послѣднемъ едва ли можно было упрекать Іудеевъ, см. *Theod. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme. Paris 1895, p. 19.

Филонъ оттѣняетъ преимущественно ихъ духовную сторону, ихъ человѣколюбіе, справедливость, благожелательность и т. д. [1]).

Первую часть труда по истолкованію Моисеева законодательства составляетъ, какъ сказано, сочиненіе

Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας—о твореніи міра по Моисею—de opificio mundi; ed. CW. I, p. 1—60.

Надписаніе сочиненія рукописями передается безъ существенныхъ различій. Послѣднія касаются или грамматическаго построенія фразы [2]), или изображенія отдѣльныхъ словъ [3]), что́ на смыслъ надписанія, конечно, не вліяетъ. Въ одной только рукописи (Laurentianus LXIXii) къ обычному заглавію—περὶ τῆς Μωσέως κοσμοποιίας—сдѣлано странное добавленіе: λόγος ε'. Какъ кажется, это объясняется тѣмъ, что указанный кодексъ въ послѣдней—третьей—своей части представляетъ копію съ Venetus gr. 41 [4]), гдѣ разсматриваемое сочиненіе занимаетъ пятое мѣсто, почему и имѣетъ надписаніе λόγος ε'. Переписчикъ Laurentianus LXIXii, копируя свой оригиналъ съ буквальною точностью, удержалъ и это добавленіе, хотя de opif. mundi занимаетъ у него уже не пятое мѣсто [5]).—Приведенное надписаніе сочиненія является древнѣйшимъ: его мы находимъ въ ркп. XI в. [6]) и въ древнѣйшихъ спискахъ (IX, X, XI вв.) sacra parallela [7]); кромѣ того, оно болѣе точно и ясно, чѣмъ простое τοῦ Μωσέως.

Главнымъ вопросомъ, останавливающимъ на себѣ вниманіе изслѣдователей при разсмотрѣніи сочиненія de opif. mundi, является вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи находится данное сочиненіе Филона къ другимъ его трудамъ, т. е. стоитъ ли оно въ связи съ

---

[1]) Едва ли все это нужно было доказывать Іудеямъ.

[2]) Τοῦ Μωσέως, Μωσέως, κατὰ Μωυσέως и др.

[3]) Μωσέως, Μωυσέος, Μωυσέως.

[4]) Ed. CW. I proleg., p. XXIX—XXX. *L. Cohn. Philonis Alexandrini libellus de opificio mundi. Vratislaviae 1889, proleg., p. XII—XV.

[5]) Ibid.

[6]) Ed. CW. I proleg., p. XXXV—XXXVII. Cohn. Libellus de opificio mundi, proleg., p. I—VII.

[7]) Ed. CW. I, примѣчанія къ pp. 7. 9. 23. 35. 43. 47.

сочиненіями законодательнаго характера (частнѣе—съ de Abrahamo), или же примыкаетъ къ аллегорическому комментарію на кн. Быт.—Въ наукѣ мы встрѣчаемся съ обоими взглядами. Во всѣхъ изданіяхъ сочиненій Филона de opif. mundi помѣщается непосредственно предъ аллегорическимъ комментаріемъ, чѣмъ, очевидно, указывается на его связь съ послѣднимъ [1]). Взглядъ этотъ впервые былъ обоснованъ Mangey, но болѣе подробно его развилъ Dähne [2]). Включая de opif. mundi въ составъ аллегорическаго комментарія, Dähne правильность своего взгляда доказываетъ преимущественно отрицательнымъ путемъ, стараясь подорвать значеніе тѣхъ данныхъ, на основаніи которыхъ de opif. m. ставятъ въ связь съ de Abrahamo. Данныя эти таковы.

Въ de Abrah. § 2 Филонъ пишетъ: ὃν μὲν οὖν τρόπον κοσμοποιία διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Центръ тяжести падаетъ здѣсь на выраженія κοσμοποιία и σύνταξις. Въ первомъ выраженіи Dähne видитъ указаніе на содержаніе всей кн. Быт., а во второмъ—на аллегорическій комментарій къ этой книгѣ. Однако, такое пониманіе даннаго мѣста едва-ли справедливо. Выраженіе κοσμοποιία и по буквальному его значенію (міротвореніе), и по обычному у Филона употребленію указываетъ или на исторію творенія міра (и человѣка), изображенную въ первыхъ главахъ кн. Быт.—въ отличіе отъ другихъ частей этой же книги [3])—или, частнѣе, относится къ Быт. 1—2$_5$ [4]), но никогда оно не прилагается ко всей книгѣ Быт. въ цѣломъ, или къ изъясняющему ее сочиненію [5]). Точно также и выра-

---

[1]) Въ одномъ только ed. CW. это сдѣлано по практическимъ, а не принципіальнымъ соображеніямъ,—ed. CW. I, proleg., p. LXXXII—LXXXIII.

[2]) Op. cit., Theol. St. u. Krit. 1833, s. 998—1004; cp. Ersch und Gruber's Encyclopädie, Art. Philon, s. 441.

[3]) De opificio mundi, § 3. 6. 170; de Abrah.. § 258; de spec. leg. IV, § 123.

[4]) De opif. mundi, § 129; cp. de fuga. § 178; de poster. Caini, § 64—65; de gigant. § 22; de plantat. § 86; de fuga, § 68; de vita Mosis II, § 37; de praem. et poen. § 1.

[5]) Исключеніемъ является, повидимому, de decal. § 97—λόγος δ' (т. е. почитанія субботы) ἐστὶν ἀναγραφεὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν κοσμοποιίαν, περιέχων αἰτίαν ἀναγκαίαν,—такъ какъ τοῖς естественнѣе всего восполняется συντάξειν, а это указываетъ на цѣлый рядъ сочиненій Филона по объясненію исторіи міротворенія. Но, по всей вѣроятности, выраженіе это является простою ошибкою греческихъ. ркп. (τοῖς вм τῷ), такъ какъ a) предметъ, по поводу котораго дѣлается ссылка на сказанное ἐν τοῖς κατὰ τὴν κοσμοποιίαν (почитаніе седьмого дня) ближайшее и подробнѣйшее раскрытіе находитъ въ de opif. mundi, § 89—128; b) краткое объясненіе этого же предмета въ de decal. § 97—98 даже съ лексической стороны

женіе σύνταξις всегда означаетъ отдѣльное сочиненіе, а не цѣлый трудъ, состоящій изъ нѣсколькихъ частей [1]).

Въ § 13 того же сочиненія de Abrah. Филонъ пишетъ: ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρά τε τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις... καὶ μάλιστα παρὰ Μωυσεῖ τῷ πανσόφῳ, ὃς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμὸν φησιν, ὅτι „ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός“ (Лев. 19 24) δι' ἃς δ' αἰτίας ἐλέχθη, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. Mangey, а за нимъ и Dähne видятъ здѣсь опять таки указаніе на аллегорическій комментарій, частнѣе—на de plantat. § 117 sqq. Едва ли это такъ. Въ de Abrah. § 13 рѣчь идетъ не о томъ, почему Моисей *называетъ* число четыре *святымъ*, но объ основаніяхъ превознесенія этого числа вообще. А если такъ, то въ de Abrah. § 13 естественнѣе видѣть указаніе не на de plantat.—гдѣ число четыре, хотя и называется святымъ, но ничего не говорится о причинахъ усвоенія ему этого эпитета—а на de opif. mundi, § 46 sqq. Правда, слова ἅγιος здѣсь мы не встрѣчаемъ, но зато тутъ приводятся различныя соображенія въ пользу почитанія этого числа [2]).

Наконецъ, указаніе на de opif. mundi мы находимъ въ de Abrah. § 258: смерть должно считать не σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης· ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ. Правда, Mangey и это мѣсто старается истолковать въ смыслѣ указанія на аллегорическій комментарій [3]), но попытка его безусловно неудачна, такъ какъ въ сочиненіи de gigantibus (§ 6—16), къ которому онъ отсылаетъ насъ въ данномъ случаѣ, рѣчь идетъ не о происхожденіи души человѣка отъ Бога,—что требуется смысломъ de Abrah. § 258—а о томъ, что весь воздухъ наполненъ духами, болѣе совершенные изъ которыхъ являются Божіими слугами—ангелами [4]).

стоитъ въ несомнѣнной зависимости отъ de opificio mundi, § 128; с) Армянскій переводъ, вообще отличающійся своимъ буквализмомъ, вмѣсто приведеннаго выраженія имѣетъ: ἐν τῇ (т. е. βίβλῳ) Μωυσέως κοσμοποιίᾳ—уклоненіе отъ подлинника слишкомъ замѣтное, чтобы считать его дѣломъ самого переводчика.

[1]) Quis rer. div. her. sit, § 1; de vita Mosis II, § 1 и мн. др.

[2]) Относительно выраженія σύνταξις см. выше.

[3]) О выраженіи κοσμοποιία см. выше.

[4]) Dähne осталось, повидимому, неизвѣстнымъ одно мѣсто изъ de decalogo, которое, во всякомъ случаѣ, имѣетъ не меньшее значеніе, чѣмъ разсмотрѣнныя выше. Въ de decal. § 101 мы читаемъ: πῶς δὲ λέγεται ἐν ἓξ ἡμέραις γεγενῆσθαι τὸν κόσμον ὑπὸ θεοῦ τοῦ μηδὲ χρόνων εἰς τὸ ποιεῖν δεομένου, μεμήνυται διὰ τῶν

Анализъ разобранныхъ нами мѣстъ изъ сочиненія de Abrah. показываетъ, насколько неосновательно стремленіе Dähne поставить de opif. m. въ связь съ аллегорическимъ комментаріемъ. Разсмотрѣніе положительныхъ данныхъ, приводимыхъ съ этою цѣлью Dähne, подтверждаетъ такое сужденіе. Данныя эти: 1) надписаніе leg. alleg. I, 2) нѣкоторыя наблюденія надъ содержаніемъ и характеромъ этого труда. Обычнымъ заглавіемъ аллегорическаго комментарія является νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τό πρῶτον... κτλ. Подъ ἑξαήμερον Dähne разумѣетъ de opif. m., которое, въ такомъ случаѣ, очевидно должно предшествовать leg. alleg. I. Но такой выводъ утверждается, съ одной стороны, на неправильномъ пониманіи выраженія ἑξαήμερον, а съ другой—на недостаточно ясномъ представленіи содержанія de opif. mundi. Выраженіе ἑξαήμερον Филонъ всегда относитъ къ первой главѣ кн. Быт., противопоставляя ее въ данномъ случаѣ второй и слѣдующимъ главамъ [1]), между тѣмъ какъ de opif. mundi. обнимаетъ содержаніе не только Быт. 1., но и нѣкоторые моменты второй и третьей главъ (паденіе прародителей). Поэтому, выраженіе ἑξαήμερον къ de opif. m. относиться не можетъ; не можетъ, слѣдовательно, de opif. m. быть и составной частью аллегорическаго комментарія [2]).

Правда, такой выводъ можетъ породить нѣкоторыя недоумѣнія. Если de opif. m. къ аллегорическому комментарію не принадлежитъ, то почему же этотъ комментарій начинается прямо съ изъясненія Быт. 2, начинается такъ отрывочно, почти съ полуфразы? Объясненіе этого очень простое. Аллегорическій комментарій, именно какъ ком-

---

ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις. Разсужденіе, на которое здѣсь дѣлается ссылка, мы находимъ въ двухъ мѣстахъ: de opif. m. § 13—14, ср. § 26—27 и leg. alleg. I, § 2—4, ср. § 16. Но, принимая во вниманіе выраженія ἀλληγορηθέντων и ἐν ἑτέροις, правильнѣе видѣть здѣсь указаніе на leg. alleg. I, § 2—4.

[1]) Leg. alleg. II, § 12: πρότερον μὲν ἐν τῇ ἑξαημέρῳ τὰ γένη τῶν παθῶν καὶ τὰς ἰδέας εἰργάζετο, νυνὶ δὲ τὰ εἴδη προσπλάττει; ср. Quaest. in Gen. I, § 19: cur iterum nunc creantur animantia et volatilia, quum jam antea denuntiata fuerit creatio eorum in ord'ne sex dierum? Forfasse illa, quae creata sex diebus fuere incorporeae erant symbolice declarati species animalium volatiliumque. Nunc vero producta reapse similitudines eorum sensibilia in sensibilium.

[2]) Смыслъ выраженія μετὰ τὴν ἑξαήμερον для непредубѣжденнаго читателя ясенъ; оно означаетъ, что въ leg. alleg. I будетъ говориться о томъ, что въ кн. Быт. слѣдуетъ непосредственно за шестодневомъ.

ментарій, не требуетъ какихъ-либо спеціальныхъ введеній; онъ прямо входитъ in medias res [1]).

Такимъ образомъ, несомнѣнно, что de opif. m. находится въ связи трудами, касающимися изъясненія Моисеева законодательства, а не съ аллегорическимъ комментаріемъ. Положеніе это станетъ еще очевиднѣе, если мы обратимъ вниманіе на содержаніе и характеръ de opificio mundi.

Сочиненіе de opif. mundi по своей важности для ознакомленія со взглядами Филона занимаетъ, несомнѣнно, одно изъ первыхъ мѣстъ въ ряду всѣхъ трудовъ нашего автора. Въ этомъ сочиненіи мы находимъ выраженіе основныхъ, принципіальныхъ сужденій Филона по вопросамъ о происхожденіи міра и отношеніи къ нему Бога, о природѣ и происхожденіи человѣка, о Божественномъ Логосѣ и т. д.— По характеру своему de opif. m. значительно отличается отъ остальныхъ трудовъ Филона, изъясняющихъ текстъ библіи. De opif. m. менѣе всего можно назвать комментаріемъ въ общепринятомъ смыслѣ этого слова [2]). Филонъ не слѣдуетъ здѣсь тексту Писанія стихъ за стихомъ, не объясняетъ отдѣльныхъ словъ и выраженій, не останавливаетъ своего вниманія на тѣхъ, или иныхъ особенностяхъ текста [3]), чтобы сдѣлать отсюда извѣстные выводы. Его отношеніе къ библейскому разсказу довольно свободное; въ этомъ разсказѣ онъ иное вовсе опускаетъ [4]), другое передаетъ вкратцѣ [5]), иногда даже не слѣдуетъ порядку библейскаго повѣствованія [6]). Вообще, Филонъ не разбрасывается здѣсь въ частностяхъ и мелочахъ, какъ это нерѣдко бывало въ аллегорическомъ комментаріи. Его цѣль — дать философски осмысленное изложеніе исторіи міротворенія въ ея цѣломъ; причемъ послѣдняя интересуетъ Филона опять таки не сама по себѣ, а со

---

[1]) См. выше, стр. 108—109.—Siegfried—op. cit. ZWTh. 1874, s. 562 sqq— полагаетъ, что Филонъ, написавъ первоначально de opif. m. какъ введеніе къ трудамъ законодательнаго характера, впослѣдствіе самъ съ этими послѣдними сочиненіями поставилъ въ связь аллегорическій комментарій. При этомъ, новомъ распредѣленіи сочиненій de opif. m. и оказалось во главѣ аллегорическаго комментарія. Утвержденіе—совершенно произвольное.

[2]) А потому нельзя и ставить его въ связь съ leg. alleg. I, какъ это дѣлаетъ Dähne.

[3]) Исключеніемъ являются de opif. m. § 15 и, отчасти, § 36.

[4]) Напр., Быт. 2_{10-18}; 3_{7-15}; $_{20-24}$.

[5]) Напр., Быт. 1_{10-23}, 2_{21-25}.

[6]) Напр., Быт. 2_{18} изъясняется раньше, чѣмъ Быт. 2_8.

стороны своей связи съ Моисеевымъ законодательствомъ, какъ введеніе въ него.

Основою для изображенія исторіи міротворенія является, какъ сказано, повѣствованіе Моисея. Послѣднее, за небольшими исключеніями, Филонъ понимаетъ въ буквальномъ смыслѣ [1]). Однако, это не спасаетъ библейскій разсказъ отъ привнесенія въ него элементовъ, совершенно чуждыхъ ему. Изъ повѣствованія Моисея Филонъ удерживаетъ только частности (количество творческихъ актовъ, ихъ порядокъ и проч.), но общая основа, на которой онъ утверждается, духъ, проникающій все его сочиненіе—не библейскій [2]). Въ формы библейскаго повѣствованія Филонъ старается втиснуть излюбленныя имъ идеи греческихъ философовъ; вслѣдствіе этого библейское повѣствованіе много теряетъ въ своей простотѣ и непосредственности, а философскія идеи оказываются чисто внѣшнимъ образомъ привязанными къ нему.

Какія философскія вліянія въ данномъ сочиненіи сказались сильнѣе всего—вліяніе ли Платона, стоиковъ, или пиѳагорейцевъ — сказать трудно. Весьма вѣроятнымъ представляется мнѣніе Schmeckel'я [3]), по которому въ de opif. m. Филонъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ идей Посидонія. Однако, съ другимъ утвержденіемъ того же Schmeckel'я [4]), —о вербальной будто бы зависимости Филона въ de opif. m. отъ комментарія Посидонія на Тимея—согласиться едва ли возможно. Тожество выраженій (въ рѣчи о значеніи числа семи), на которое указываетъ Schmeckel, объясняется, быть можетъ, не зависи-

---

[1]) Вотъ новое основаніе для отдѣленія de opif. m. отъ аллегорическаго комментарія; это—изображеніе дѣйствительныхъ событій, а не символы только ихъ. Аллегорическія объясненія текста мы находимъ лишь въ § 154—155; 157—166. Впрочемъ, аллегоріи эти носятъ особый характеръ, какого мы не замѣчаемъ въ другихъ законодательныхъ трудахъ Филона. Онѣ направлены не къ тому, чтобы выяснить сокровенный смыслъ Писанія, но чтобы вовсе устранить изъясняемое событіе, лишить его исторической достовѣрности.

[2]) Поэтому-то разсматриваемое сочиненіе, въ отличіе отъ другихъ трудовъ по изъясненію Моисеева законодательства, важно, главнымъ образомъ, для ознакомленія съ тѣми *греческими* вліяніями, подъ которыми находилась мысль Филона.

[3]) Die Philosophie d. mittleren Stoa... Berlin 1892, s. 431—432.

[4]) Ibid., s. 411—423.

мостью одного автора отъ другого (Филона отъ Посидонія), а тѣмъ, что это были обычныя фразы, общепринятыя опредѣленія (подобно опредѣленію времени), быть можетъ, даже техническіе термины. Притомъ и тожество это встрѣчается далеко не такъ часто, какъ это кажется Schmeckel'ю.

Съ внѣшней стороны de opif. m. принадлежитъ къ наиболѣе обработаннымъ трудамъ Филона; поэтому тамъ, гдѣ Филонъ не увлекается излишне идеями греческихъ философовъ [1]) и не впадаетъ въ крайности аллегоризма, сочиненіе сохраняетъ все свое значеніе. Поэтому имъ пользовались многіе отцы и учители церкви [2]), приводя или буквальныя выдержки изъ него, или довольно близко слѣдуя буквѣ текста.—Сочиненіе извѣстно было, повидимому, и въ раввинскихъ кругахъ; по крайней мѣрѣ ни къ одному изъ произведеній Филона нельзя подыскать столько параллелей изъ Талмуда и мидрашимъ, какъ къ настоящему. А въ одномъ изъ позднѣйшихъ мидрашимъ (такъ наз. мидрашъ Tadsche) указываютъ даже прямые слѣды пользованія de opif. m. [3]).

Яснаго и отчетливаго плана въ сочиненіи не замѣчается, но все же въ немъ можно различать три части: a) введеніе (§ 1—12), b) изображеніе творенія міра, человѣка и паденія послѣдняго (§ 13—169) и c) заключеніе (§ 170—172) [4]).

---

[1]) Какъ, напр., въ рѣчи о твореніи міра идеальнаго и значеніи числа семи.

[2]) Евсевій, Іоаннъ Дамаскинъ, Оригенъ, Василій Великій, Григорій Нисскій и, особенно, Амвросій Медіоланскій, см. прим. къ de opif. m. въ ed. CW. I, p. 1—60.

[3]) *A. Epstein. RdEJ. 1891, p. 80 sqq.

[4]) Изъ отдѣльныхъ изданій de opif. m. извѣстны: *Müller'a, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, herausgg. und erklärt von. J. G. Müller. Berlin 1841 и *L. Cohn'a, Philonis Alexandrini Libellus de opificio mundi. Vratislaviae 1889. Первое снабжено прекраснымъ комментаріемъ, достоинство второго заключается въ изданіи критически провѣреннаго текста. Нѣкоторыя замѣчанія къ этому тексту можно находить у Cohn'a,—Kritisch.-exegetische Beiträge zu Philo, Hermes XXXII (1897) s. 108—112—Hanssen'a—American Journal of Philology, vol. IX (1888), p. 463—и Kreuzer'a—op. cit., Deutsche Schriften, III, 2, s. 415. 432, 439—444. Изъ отдѣльныхъ переводовъ de opif. m. можно назвать только итальянскій: Agostino Ferentelli. La creatione del mundo descritta da Filone Hebreo et tradotta da etc. Aggiuntovi un discorso universale; nel quali si raccontano l' historie di tutte l' Età, Impery, Regni et Nationi cominciando dal principio del mondo etc. Venedig 1570, Gabr. Giolitto; ib. 1572—1574; ib. 1575.

Изображенію исторіи міротворенія Филонъ предпосылаетъ нѣсколько краткихъ замѣчаній, которыя должны служить введеніемъ какъ ко всѣмъ вообще его трудамъ по изъясненію Моисеева законодательства, такъ и къ de opif. m. въ частности (§ 1—3)[1]. — Одно изъ достоинствъ Моисея, какъ законодателя, Филонъ видитъ въ томъ, что онъ чуждъ двухъ крайностей, характеризующихъ прочихъ законодателей. Моисей не опутываетъ своихъ законовъ миѳическими вымыслами, но и не лишаетъ ихъ всякой мотивировки. Изложенію самихъ законовъ онъ предпосылаетъ исторію міротворенія, чтобы чрезъ это установить связь между міромъ (природою) и закономъ и показать, что человѣкъ, устрояющій свою жизнь согласно закону положительному, исполняетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и требованія закона природы[2]. Это стоическое положеніе о тожествѣ νόμος и φύσις красной нитью проходитъ чрезъ всѣ законодательные труды Филона, какъ истина очевидная и не требующая доказательствъ. Поэтому-то, въ концѣ концовъ, и оказывается, что жить по закону Моисея—то же, что жить согласно природѣ, и что вообще ἀνὴρ νόμιμος является вмѣстѣ и ἀνὴρ κοσμοπολίτης.

Затѣмъ, обращаясь къ данному сочиненію, Филонъ а) предупреждаетъ читателя, что его изображеніе исторіи міротворенія есть только слабое подобіе дѣйствительной исторіи (§ 4—6), б) указываетъ на главную особенность ученія Моисея по вопросу о происхожденіи міра (§ 7—8): міръ—не безначаленъ, но есть дѣло всеблагого Творца. Въ настоящемъ сочиненіи Филонъ касается этого вопроса только мимоходомъ[3], приводя всего лишь два соображенія въ пользу ученія о тварности міра: отрицательное — признаніе міра вѣчнымъ вело бы къ представленію о Богѣ, какъ существѣ недѣятельномъ, что, конечно, невозможно — и положительное: міръ, какъ бытіе видимое, чувственное — измѣняемъ: въ силу этого онъ также не можетъ быть вѣчнымъ (§ 9—12).

---

[1]) Подробный пересказъ введенія съ нѣкоторыми, относящимися сюда замѣчаніями даетъ *J. H. Hart. Philo of Alexandria JQR. vol, XVII (1904), octob., nr. 65, p. 81—84. Замѣчанія къ тексту сочиненія у Cohn'a, op. cit., Hermes XXXII (1896), s. 108—112 и Kreuzer'a, op. cit., Deutsche Schriften III, 2. s. 439—444.

[2]) Ср. de opif. mundi, § 142—143; подробнѣе—de vita Mosis II, § 48—51 и ниже.

[3]) Болѣе подробное раскрытіе его въ aeternit. mundi.

Послѣ этого краткаго введенія Филонъ переходитъ къ самой исторіи творенія міра—сначала идеальнаго, а, затѣмъ, и чувственнаго. Характерно здѣсь уже самое начало. Вмѣсто того, чтобы говорить, въ какомъ смыслѣ слово день понимается въ исторіи міротворенія (что такъ любятъ дѣлать теперь), Филонъ совершенно устраняетъ изъ этой исторіи понятіе времени, приводя различныя соображенія въ поясненіе того, почему говорится здѣсь о числѣ вообще и, въ частности, о числѣ 6 (§ 13—14, ср. § 26—27). Названіе перваго дня днемъ „единымъ“ даетъ Филону основаніе выдѣлить этотъ день изъ ряда остальныхъ, какъ день творенія міра идей (§ 15). Въ послѣднемъ вопросѣ Филонъ довольно близко примыкаетъ къ Платону. Богъ, говоритъ Филонъ, предвидѣлъ, что прекрасное отображеніе не можетъ существовать безъ прекраснаго образа. Поэтому, намѣреваясь устроить этотъ видимый міръ, Богъ напередъ предизобразилъ духовный, подобно архитектору [1]), который, прежде чѣмъ построить городъ, чертитъ (въ своей душѣ) планъ его (§ 16—19). И какъ этотъ послѣдній не занимаетъ никакого мѣста, такъ и міръ идей существуетъ только въ Божественномъ Логосѣ. Этотъ Логосъ заключаетъ въ себѣ всѣ Божественныя силы и, прежде всего, силу творческую, каковою является Божественная благость. Потому Богъ и сотворилъ міръ, что Онъ щедръ и благъ (§ 20—25 [2]).—Возвращаясь, затѣмъ, къ ранѣе высказанной мысли (§ 13—15) о невозможности къ творенію міра прилагать понятіе времени, Филонъ указываетъ причины этого [3]). Время, говоритъ онъ, образуется изъ промежутковъ въ движеніяхъ чего-либо; поэтому, прежде появленія движущагося не могло быть движенія (а, слѣдовательно, и времени). Если такъ, то выраженіе Моисея „въ началѣ“ нужно относить къ порядку появленія существъ (по степени ихъ совершенства). Сначала Богъ создалъ идеи неба, земли, воздуха („тьма“), пустоты („бездна“), затѣмъ воды, дыханія

---

[1]) *Müller. Flavius Josephus Schrift gegen Apion. Basel 1877, s. 243. Ср. Bereschit rabba c. I (*Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male ins Deutsche übertragen von dr. Aug. Wünsche. Zweite Lieferung: der Midrasch bereschit rabba. Leipzig. 1880, s. 1).

[2]) Филонъ ссылается здѣсь на Платона, но заимствованному у него выраженію ἀγαθόν сообщаетъ нѣсколько иной смыслъ. Müller, Des Juden Philo Buch v. d. Weltschöpfung, s. 156—157.

[3]) Здѣсь онъ пользуется положеніями стоиковъ, Müller, op. cit., s. 168—169; Cohn, de opificio mundi., p. 71.

жизни и, наконецъ, свѣта, какъ самаго совершеннаго (§ 27—31). Замѣчаніями объ отношеніи воздуха къ пустотѣ („тьма вверху бездны") и тьмы къ свѣту (Быт. 1₂-₅) Филонъ заканчиваетъ описаніе міра духовнаго и переходитъ къ изображенію міра чувственнаго (§ 32—35).

Въ этой части своего труда Филонъ вращается преимущественно въ области различныхъ свѣдѣній о природѣ, получившихъ научную форму со времени Аристотеля. Впрочемъ, онъ не чуждается здѣсь и пользованія народными взглядами по тому, или иному вопросу. Въ качествѣ особенностей его изложенія можно указать на постоянное желаніе автора поставить тѣ, или иные творческіе акты въ тѣсную и необходимую связь съ природою числа того дня, къ которому они пріурочиваются. Вліяніе въ данномъ случаѣ на Филона ученія Пиѳагорейцевъ (быть можетъ вліяніе непрямое) несомнѣнно.

Въ мірѣ идеальномъ первое мѣсто по своему совершенству занимаетъ небо; это же положеніе оно сохраняетъ и въ мірѣ чувственномъ; поэтому оно и творится Богомъ прежде всего (§ 36—37). Послѣ сотворенія неба Богъ отдѣляетъ отъ земли морскую (соленую) воду („какъ безплодную") и удерживаетъ въ ней сладкую въ качествѣ элемента, связывающаго землю („на подобіе клейстера") и питающаго растенія (§ 38—39) [1]).—Въ изображеніи творческой дѣятельности третьяго дня Филонъ, въ общемъ, слѣдуетъ Быт. 1₁₁.₁₂ [2]), но значительныя особенности представляетъ его описаніе четвертаго дня (§ 45—51). По взгляду Филона небо—чистѣйшая, совершеннѣйшая часть бытія; если такъ, то почему же лучшее (небо) творится послѣ худшаго (растеній)? Это недоумѣніе Филонъ устраняетъ а) указаніемъ на то, что Богъ, сотворивъ свѣтила небесныя послѣ растеній, хотѣлъ чрезъ это отнять у людей возможность обоготворенія свѣтилъ (§ 45—46) [3]), b) указаніемъ значенія тетрады, какъ наиболѣе соотвѣтствующей чистой и совершенной природѣ неба. Кромѣ нѣкоторыхъ преимуществъ общаго характера (§ 47), Филонъ указываетъ здѣсь на особенно важ-

---

[1]) Вѣроятное основаніе для такого различія сладкой и соленой воды Быт. 1₁₀.

[2]) Поясняя только, что растенія и деревья земля производитъ въ зрѣломъ видѣ, отягченныя плодами и проч., § 40—44.

[3]) Растенія существовали и до появленія свѣтилъ, слѣдовательно, наблюдаемая теперь зависимость міровой жизни отъ свѣтилъ принадлежитъ не послѣднимъ, но могуществу Божію.

ное значеніе числа 4-хъ въ музыкѣ (§ 48), геометріи (§ 49—50), ариѳметикѣ (§ 51) и естествознаніи (§ 52), а соотвѣтственно этому и на важность устроенныхъ въ четвертый день свѣтилъ, такъ какъ разсмотрѣніе ихъ порождаетъ вопросы философскаго характера (§ 53—54) и помогаетъ людямъ оріентироваться въ различныхъ явленіяхъ видимаго міра (§ 55—61) [1]).

Съ пятаго дня Богъ начинаетъ творить живыя существа, такъ какъ главная ихъ особенность (чувство) связано съ числомъ 5 (§ 62—63). Давъ водѣ и воздуху свойственные имъ виды существъ, Богъ снова обращается къ землѣ, производя различные виды земныхъ животныхъ и, въ заключеніе, человѣка. При этомъ Филонъ обращаетъ вниманіе на строгую послѣдовательность и постепенность творческихъ актовъ [2]): сначала рыбы—наименѣе развитыя существа, затѣмъ птицы, животныя и, наконецъ, человѣкъ (§ 64—68).—Рѣчь о происхожденіи человѣка въ разсматриваемомъ мѣстѣ (§ 69—88) отличается нѣкоторою неопредѣленностью, которая позволяетъ относить ее и къ идеальному человѣку, и къ чувственному. Сказавъ кратко о сотвореніи человѣка по образу (и подобію) Божію, заключающемуся въ умѣ (§ 69—71), объяснивъ множ. ч. „сотворимъ“ указаніемъ на Божественныя силы (§ 72—75) [3]), и замѣтивъ, что первый человѣкъ (т. е. идеальный) былъ андрогиномъ (§ 76) [4]), Филонъ болѣе подробно останавливается на причинахъ, по которымъ человѣкъ созданъ въ концѣ остальныхъ тварей (§ 77—88). Причины эти различны: 1) прежде творенія человѣка нужно было въ изобиліи приготовить все, необходимое для духовной и тѣлесной его жизни (§ 77—78) [5]), чтобы человѣкъ, наслаждаясь благами природы, на опытѣ позналъ, какъ щедра она для тѣхъ, кто живетъ согласно ея требованіямъ (§ 79—81) [6]), 2) необходимо было, чтобы въ началѣ и концѣ творенія

---

[1]) Анализъ библейскихъ выраженій (Быт. 1[14]): знаменія, времена, дни, лѣта.

[2]) Ср. de opif. m. § 27—31; 36—37; 45—46; 82.

[3]) Филонъ слѣдуетъ въ данномъ случаѣ Платону, хотя мотивы, побуждающіе Филона ввести въ свою систему ученіе о посредникахъ, иные, чѣмъ у Платона. У Филона—нравственное совершенство Божества; у Платона—Его безконечность См. Müller, op. cit., s. 68—69.

[4]) Мысль—очень распространенная въ древности, см. Freudenthal, op. cit., s. 68—69.

[5]) Сравненія, употребляемыя здѣсь Филономъ, обычны и у отцевъ церкви, напр. Григорія Нисскаго, см. ed. CW. I, p. 25.

[6]) Ср. введеніе, § 1—3.

стояли самые совершенные виды бытія (небо и человѣкъ, § 82), 3) чтобы неожиданное появленіе человѣка поразило животныхъ и заставило ихъ признать въ немъ своего господина (§ 83—86). Ясный примѣръ того, какъ послѣдніе по мѣсту являются первыми по достоинству мы видимъ въ кормчихъ, и возничихъ, стоящихъ обыкновенно позади, но по значенію занимающихъ первое мѣсто (§ 87—88).

Далѣе слѣдуетъ длинное (§ 89—128) разсужденіе о значеніи числа семи (по поводу Быт. 2₁—₃), въ которомъ Филонъ основывается на воззрѣніяхъ пиѳагорейцевъ [1]). Соотвѣтственно цѣли сочиненія—показать тожество νόμος и φύσις—Филонъ говоритъ только о тѣхъ свойствахъ числа семи, которыя вытекаютъ или изъ самой природы его (§ 84—100), или обнаруживаются въ различныхъ міровыхъ явленіяхъ (§ 101—128) [2]). Въ первомъ отношеніи число семь имѣетъ важное значеніе какъ основа диссонансовъ въ области музыки (§ 95—96), какъ основа поверхностей, тѣлъ и вообще формъ въ геометріи (планиметріи) и стереометріи (§ 97—98) и, наконецъ, какъ безматернее и нерождающее (§ 99—100). Не менѣе велико его значеніе и въ чувственномъ мірѣ; оно является здѣсь какъ τελεσφόρος въ фазахъ луны (§ 101—102), въ возрастахъ человѣческой жизни, какъ говорятъ Солонъ (§ 103—104) и Гиппократъ (§ 105), въ ариѳметикѣ, геометріи (§ 106) и музыкѣ (§ 106—110). Число 7 мы находимъ въ устройствѣ неба (§ 111—116), человѣка (§ 117—119), въ различныхъ явленіяхъ видимаго міра (§ 120—125) и, особенно, въ музыкѣ и грамматикѣ (§ 126—127). Этимъ-то важнымъ значеніемъ числа 7 и объясняется то почтеніе, которое воздаютъ ему всѣ народы и, особенно, Евреи (§ 128—130). Въ заключеніе, примѣнительно къ Быт. 2₄—₆, Филонъ снова говоритъ о мірѣ идеальномъ (§ 129—130) и отдѣленіи воды отъ земли (§ 131—133).

Вторая часть de opif. m. содержитъ исторію творенія (§ 134—150) и паденія (§ 151—169) человѣка чувственнаго, или, какъ выражается Филонъ, земнороднаго. Показавъ отличіе этого чело-

---

[1]) Schmekel, op. cit., s. 409 sqq. Müller, op. cit., s. 294—344.

[2]) Дальнѣйшее представляетъ собою только схему разсужденій Филона, по этому вопросу, такъ какъ передать ихъ вкратцѣ, вслѣдствіе массы техническихъ терминовъ и выраженій, представляется невозможнымъ. О символикѣ чиселъ въ de opif. m. подробно говоритъ *Carvallo, Paragraphes du livre de la creation de Philon relatifs aux propriétés des nombres. RdEJ. 1882, vol. VI p. 273—278.

вѣка отъ его идеальнаго первообраза (§ 134—135), Филонъ болѣе подробно останавливается на указаніи превосходства первозданнаго надъ его потомками. Первый человѣкъ превосходилъ послѣдующихъ какъ своимъ тѣломъ (устроеннымъ совершеннѣйшимъ образомъ изъ совершеннѣйшаго вещества, § 136—138), такъ и душою (созданной по образу Божію, § 139); и это превосходство вполнѣ понятно, ибо оно находится въ полномъ согласіи съ общимъ закономъ, по которому, чѣмъ дальше предметъ (копія) отъ своего оригинала, тѣмъ онъ хуже (§ 140—142). Дальнѣйшимъ отличіемъ первозданнаго (его потомкамъ присущимъ лишь въ слабой степени) является то, что онъ былъ истиннымъ гражданиномъ міра (§ 143—147) и его владыкою, всѣмъ вещамъ нарекающимъ приличествующія имъ имена (§ 148—150).

Далѣе Филонъ переходитъ къ изображенію исторіи паденія первыхъ людей. Отличительною особенностью его повѣствованія въ данномъ случаѣ является символическое пониманіе всей вообще исторіи паденія. Подъ видомъ рая, говоритъ Филонъ, Моисей изобразилъ разумъ (ἡγεμονικόν), наполненный, какъ деревьями, различными мнѣніями [1]); древо жизни—величайшая изъ добродѣтелей—богопочтеніе; древо познанія добра и зла—разсудительность (§ 153—154) [2]); змѣй, какъ животное, ползающее на груди, питающееся прахомъ и носящее въ зубахъ ядъ—символъ удовольствія (§ 157—160) [3]),—отъ котораго всячески должно удаляться (§ 161—164). При такомъ способѣ толкованія оказывается, что паденіе прародителей состояло въ преобладаніи у нихъ влеченій къ удовольствію надъ влеченіями къ добродѣтели и воздержанію (§ 165—166). Слѣдствіемъ этого было извращеніе природы какъ самихъ прародителей, такъ и всего міра (§ 167—169).

Въ заключеніе сочиненія Филонъ въ пяти положеніяхъ резюмируетъ главные пункты его содержанія [4]): а) существуетъ Богъ,

---

[1]) Ср. leg. aleg. I, § 43—46. Quaest. in Genes. I, § 6.

[2]) Ср. leg. I, § 59—62; Quaest. in. Genes. I, § 6. 10. 11.

[3]) Ср. leg. alleg. I, § 72 sqq. Quaest. in Genes. I, § 31.

[4]) *Stein—Sieben Bücher zur Geschichte d. Platonismus. Göttingen 1875, III, s. 14₁—совершенно справедливо утверждаетъ, что это резюме не обнимаетъ *всего* содержанія труда; но упрекать въ этомъ Филона вовсе не слѣдуетъ, такъ какъ онъ самъ говоритъ: „сказанное о твореніи міра научаетъ насъ и многому иному, но п р е и м у щ е с т в е н н о пяти главнымъ положеніямъ"...(§ 170).

b) Онъ единъ, c) міръ сотворенъ Богомъ и d) также единъ (міръ не былъ бы вселенной, если бы не заключалъ въ себѣ всего вещества), e) Богъ промышляетъ о мірѣ. Кто усвоилъ эти положенія не на словахъ только, но и на дѣлѣ, тотъ, говоритъ Филонъ, наслѣдуетъ жизнь счастливую и блаженную (§ 170—172).

Вторую часть историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства образуютъ біографіи праотцевъ Еврейскаго народа: (Эноса, Эноха, Ноя) Авраама (Исаака, Іакова) и Іосифа [1]).—Въ de opif. m. Филонъ показалъ согласіе закона съ природою по ихъ основанію и происхожденію. Теперь эту же мысль о тожествѣ νόμος и φύσις онъ старается уяснить на примѣрахъ выдающихся дѣятелей Еврейской исторіи. Послѣдніе жили до дарованія закона (т. е. писаннаго) и не знали его [2]), а между тѣмъ ихъ жизнь находится въ полной гармоніи съ закономъ; они какъ бы предвосхитили его требованія [3]). Объясняется это тѣмъ, что въ своей жизни патріархи руководились „неписаннымъ законодательствомъ“ [4]), т. е. слѣдовали влече-

[1]) Siegfried, op. cit., ZWTh. 1874, s.566—и Gfrörer—op. cit. I, s. 25—склонны отнести сюда и біографію Моисея, какъ воплотившаго въ своей жизни добродѣтели, въ отдѣльности осуществленныя праотцами. Ср. Ewald—Geschichte VI², s. 275—276. Взглядъ этотъ безусловно неправиленъ, см. ниже, гл. IV.

[2]) De Abrah. § 6.

[3]) Въ такомъ взглядѣ на патріарховъ нельзя не видѣть стремленія возвысить ихъ значеніе. Нѣчто подобное этому мы находимъ и у раввиновъ, которые также утверждаютъ, что патріархи исполняли требованія закона до дарованія самаго закона. *F. Weber. Die Lehren des Talmud. (System d. altsynagogalischen—palästinischen Theologie) Leipzig 1886, s. 255 sqq.

[4]) ἄγραφος νομοθεσία. Называя законы, которыми пользовались патріархи, неписаннымъ законодательствомъ—de Abrah. § 5—а ихъ самихъ неписанными законами,—de decal. § 1—Филонъ пользуется въ этомъ случаѣ выраженіями, очень распространенными въ его время. При этомъ взгляды Филона отражаютъ на себѣ все то различіе мнѣній, которое существовало въ древности по этому вопросу. У предшественниковъ Филона ἄγραφος νόμος означало или законы природы общіе, обязательные для всѣхъ людей, или частные нравы, обычаи того, или иного народа въ отличіе отъ писанныхъ законовъ его же. См. *Hirzel, Ἄγραφος νόμος. Abhandl. d. philol.-hist. classe d. Königl. Sächsisch. Gesellschaft d. Wissenschaften. Leipzig 1903. Bd. XX, nr. I, s. 1—31.—Въ de Abrah. § 4—6, de Josepho. § 28—31, QOPL § 15, ed. T. V, p. 305=ed. M. II, p. 461 Филонъ слѣдуетъ первому пониманію; въ другихъ мѣстахъ—quis rer. div. her. sit, § 295; de special. leg. IV, § 149—150; de virtut. § 194; hypothetica, Praep. ev. VIII, 7. p. 358 sqq.—онъ склоняется ко второму. Возможно, впрочемъ, что Филонъ находится въ близкой зависимости и отъ одного лишь Аристотеля, ср. Hirzel, op. cit. s. 17₁.

ніямъ своей природы, этого основного и старѣйшаго закона. Вслѣдствіе этого они являются образцами и примѣрами подражанія для остальныхъ людей [1]), а жизнь каждаго изъ нихъ представляетъ главные формы и типы (τρόποι τῆς ψυχῆς) нравственной жизни, начиная съ ея зарожденія (Энохъ) и до послѣднихъ вершинъ (Исаакъ). Изъ патріарховъ Филонъ, какъ сказано, избираетъ 6 и дѣлитъ ихъ на двѣ тріады, повторяющія однѣ и тѣ же фазы нравственной жизни, но въ различной степени совершенства: первая ступень—μάθησις-διδασκαλία (низшая ея ступень—Энохъ, высшая—Авраамъ), далѣе слѣдуетъ ἄσκησις (низшая ступень—Энохъ, высшая—Іаковъ) и, наконецъ, εὐφυία-φύσις (низшая ступень—Ной, высшая—Исаакъ) [2]). Впрочемъ, такое различіе формъ нравственной жизни не составляетъ оригинальнаго достоянія Филона; это дѣленіе мы находимъ уже у Аристотеля [3]). Филонъ только раскрылъ его болѣе подробно и болѣе послѣдовательно примѣнилъ къ жизни отдѣльныхъ лицъ [4]).—При указанномъ взглядѣ Филона на патріарховъ его βίοι σοφῶν нельзя назвать біографіями въ собственномъ смыслѣ слова. Въ жизни патріарховъ Филона интересуютъ лишь тѣ черты, въ которыхъ 1) сказалось согласіе природы съ закономъ Моисея, 2) обнаружились добродѣтели патріарховъ. Поэтому, въ своихъ біографіяхъ праотцевъ Филонъ пользуется далеко не всѣмъ, что даетъ для изображенія ихъ жизни библія. Иное въ библейскомъ разсказѣ онъ сокращаетъ, иное опускаетъ вовсе, иногда дѣлаетъ собственныя добавленія и проч. Вообще, то свободное отношеніе Филона къ тексту библіи, которое замѣчалось уже въ de opif. m., въ біографіяхъ праотцевъ обнаруживается гораздо сильнѣе.

---

[1]) Какъ живые и мыслящіе законы—ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι. Такой же взглядъ на патріарховъ мы находимъ и въ IV Маккав., а затѣмъ у Евсевія, Praep. ev. VII, 8, p. 309c.

[2]) De Abrah. § 47; 52; de Joseph. § 1; de somn. I, § 166—172; de praem. et poen. § 9—51. О мѣстѣ, занимаемомъ здѣсь Іосифомъ, см. ниже, стр. 271—273.

[3]) Diog. Laert. V, 18. Wittenbach ad Plut. Moral., p. 2a. См. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger d. Alten Testaments. Jena 1875, s. 257. Въ позднѣйшее время, вѣроятно не безъ вліянія Филона, это дѣленіе повторяютъ Климентъ и Оригенъ. Siegfried, op. cit., s. 349—350; 360—361.

[4]) Насколько велико было въ данномъ случаѣ вліяніе на Филона греческихъ идей, видно изъ того, что патріарховъ онъ называетъ и сближаетъ съ греческими харитами, de Abrah. § 54. Впрочемъ, на самомъ распредѣленіи патріарховъ (Исаакъ выше Авраама и Іакова) сказались іудейскія вліянія. Siegfreid, op. cit., s. 202.

Для уясненія философскихъ взглядовъ Филона сочиненіе имѣетъ очень небольшое значеніе. Въ большинствѣ случаевъ это простой перифразъ библейскаго разсказа [1]).

Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων (τὸ πρῶτον) ὅ ἐστι περὶ Αβραάμ—жизнь мудраго, достигшаго совершенства путемъ ученія, или неписанныхъ законовъ (первая, т. е. книга), т. е. объ Авраамѣ—de Abrahamo; ed. CW. IV, p. 1—60.

Таково надписаніе сочиненія въ лучшихъ рукописяхъ [2]). Это же надписаніе мы находимъ и у Евсевія [3]); общій смыслъ его сохранятся также у Іеронима [4]) и Свиды [5]).—Заглавіе сочиненія не вполнѣ отвѣчаетъ его содержанію, такъ какъ послѣднее предлагаетъ исторію не только Авраама, но и другихъ патріарховъ (Эноса, Эноха, Ноя). Въ сочиненіи можно различать введеніе (§ 1—6) и двѣ части: a) краткая характеристика Эноса, Эноха, Ноя (§ 7—47), b) болѣе подробное разсужденіе о личности Авраама (§ 48—276) [6]).

Исторія Авраама, родоначальника Еврейскаго народа, издавна привлекала къ себѣ вниманіе Іудейскихъ писателей; результатомъ этого былъ цѣлый рядъ обработокъ, относящихся сюда библейскихъ повѣствованій [7]). Сильно интересовала личность Авраама и самого

---

[1]) Характеристика историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства, дѣлаемая Cohn'омъ,—op. cit., s. 404—405—справедлива только въ отношеніи къ этой части труда Филона.

[2]) Ed. CW. IV, proleg. p. XXVIII—XXIX.

[3]) Περὶ βίου σοφοῦ τοῦ κατὰ δικαιοσύνην τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων. Hist. eccl. II, 8, 4. Слово δικαιοσύνη представляетъ въ данномъ случаѣ несомнѣнную описку—Schürer, III⁴, s. 665; Cohn, op. cit., s. 408,—такъ какъ самъ Филонъ представителемъ δικαιοσύνη называетъ Ноя,—de Abrah. § 27 sqq.—а Авраамъ является у него символомъ добродѣтели по ученію. Впрочемъ, de Abrah. § 208 и Быт. 15₆ могутъ, до нѣкоторой степени, оправдывать и надписаніе Евсевія.

[4]) De vita Sapientis, de vir. illustr. XI.

[5]) Περὶ βίου φιλοσόφου, v. Φίλων. Въ sacra parallela: περὶ βίου σοφοῦ, ed. CW. IV, p. 59.

[6]) Послѣднимъ и объясняется указанное названіе сочиненія.

[7]) Жизнь Авраама изображалась или въ историческихъ сочиненіяхъ общаго характера—различные труды περὶ Ἰουδαίων іудейскихъ эллинистовъ: Гекатея изъ Абдеры (Schürer II⁴, s. 404—405; III⁴, s. 596—597; 603—608), Артапана (ibid. III⁴, s. 477—480), Клеодема, или Малха (ibid. III⁴, s. 481), Филона

Филона; Аврааму онъ удѣляетъ едва ли не больше мѣста и вниманія, чѣмъ самому Моисею [1]). Въ какомъ же отношеніи сочиненіе Филона de Abrah. находится 1) къ трудамъ его предшественниковъ, 2) къ другимъ сочиненіямъ на эту тему самого же Филона. Къ сожалѣнію, вполнѣ ясный и опредѣленный отвѣтъ на первый вопросъ затрудняется скудостью относящихся сюда данныхъ. Приходится, поэтому, ограничиться замѣчаніями общаго характера.

Почти всѣ писатели, такъ, или иначе касавшіеся личности Авраама, въ своихъ сочиненіяхъ старались, главнымъ образомъ, удовлетворить любопытству своихъ читателей, вызываемому краткостью и неясностью нѣкоторыхъ пунктовъ библейскаго повѣствованія объ Авраамѣ; свое вниманіе они сосредоточивали, главнымъ образомъ, на томъ, чтобы дать какія-либо *новыя*, дотолѣ неизвѣстныя *фактическія* свѣдѣнія изъ жизни Авраама. Вслѣдствіе этого въ свой разсказъ они принуждены были внести многое такое, на что библейскій текстъ едва ли могъ ихъ уполномочивать; а при томъ почетѣ, которымъ пользовалась среди Іудеевъ личность Авраама, и томъ характерѣ, какой приняла духовная жизнь позднѣйшаго Іудейства, эти новыя свѣдѣнія или вращались въ области чудеснаго и баснословнаго, или надѣляли Авраама чертами общенародными, лишающими его всего, что характерно для него, какъ праотца именно Еврейскаго народа. Такимъ образомъ, большинство Іудейскихъ писателей въ своемъ стремленіи возвысить Авраама приспособлялось ко вкусамъ и требованіямъ своихъ читателей, обращая все вниманіе на внѣшне-фактическую сторону жизни праотца.—Сочиненіе Филона de Abrahamo

---

Старшаго (ibid. III⁴, s. 497—499), I. Флавія (Autt. Jud. I, 7—17), Самаританскаго Анонима (Schürer, III⁴, s. 482)—или въ истолковательныхъ трудахъ и замѣткахъ къ пятокнижію (Schürer II⁴, s. 336—339). Выраженіе народныхъ взглядовъ на Авраама представляетъ Апокалипсисъ Авраама, сохранившійся только въ славянскомъ переводѣ. Schürer III⁴, s. 336—356. Довольно полное собраніе отрывковъ изъ вышеуказанныхъ сочиненій даетъ *Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti. Hamburgi et Lipsiae 1713, I, p. 341—428. Литературную обработку различныхъ Еврейскихъ и (отчасти) арабскихъ сказаній объ Авраамѣ даетъ Beer. Das Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859. Еще литературу см. Schürer II⁴, s. 405₃₈.

[1]) De migr. Abrah. (Быт. 12_{1-6}); quis rer. div. her. sit (Быт. 15_{2-18}); de congressu erud. gratia (Быт. 16_{1-6}); de fuga et inventione (Быт, $16,_{6-14}$); de mutatione nominum (Быт. 17_{1-22}); Quaest. in Gen. III; IV, § 1—153. Общій краткій обзоръ жизни Авраама, какъ добродѣтельнаго, Филонъ даетъ въ de virtut. § 212—219.

занимаетъ, въ данномъ случаѣ, совершенно особое мѣсто [1]). Что Филонъ былъ знакомъ съ тѣми сказаніями объ Авраамѣ, которыми питалось религіозно-національное чувство его соплеменниковъ,—это несомнѣнно [2]). Но всѣ эти новыя детали къ жизни Авраама, всѣ эти частности, мелочи Филона не интересуютъ. Онъ хочетъ сказать новое не въ области фактовъ, но въ области идей. Поэтому, тѣ или иныя фактическія свѣдѣнія важны для Филона не сами по себѣ, а лишь со стороны ихъ внутренняго смысла и значенія. Вообще, онъ не столько описываетъ, изображаетъ жизнь Авраама, сколько разсуждаетъ по поводу отдѣльныхъ событій ея. При такихъ пріемахъ изслѣдованія сочиненіе Филона выгодно отличается отъ другихъ произведеній, касающихся этого же предмета а) отсутствіемъ въ немъ сказочнаго, легендарнаго матеріала, b) стремленіемъ показать высокое значеніе Авраама не путемъ сближенія его съ тѣми, или иными выдающимися дѣятелями языческой исторіи (какъ философа, астронома и проч.), а преимущественно чрезъ указаніе высокаго религіозно-нравственнаго значенія его личности [3]). Такимъ образомъ, Филонъ главное вниманіе обращаетъ на внутреннюю сторону жизни Авраама, на ея смыслъ. Авраамъ является для него образцомъ человѣка, достигшаго добродѣтели и совершенства путемъ ученія. Очевидно, что съ этой точки зрѣнія Филонъ долженъ былъ бы разсматривать и отдѣльные моменты жизни праотца. Однако, послѣдовательно проведеннаго взгляда на Авраама, какъ символъ „διδασκαλικῆς ἀρετῆς“ у Филона мы не находимъ. Филонъ ограничивается здѣсь разъясненіемъ только нѣкоторыхъ пунктовъ исторіи Авраама. А сравнивая данное сочиненіе съ другими трудами Филона, касающимися этого же предмета, мы видимъ, что въ de Abrah. Филонъ старается дать объясненіе тѣхъ, преимущественно, пунктовъ исторіи Авраама, которые или вовсе не

---

[1]) То, что далѣе говорится объ Авраамѣ, почти въ такой же степени приложимо и къ исторіи Эноха, Эноса, Ноя.

[2]) Слѣды этого знакомства можно видѣть въ томъ, что Филонъ, временами, склоненъ смотрѣть на Авраама, какъ на астронома или астролога. De Abrah. § 68—88; de cherub. § 4, 7; de gigant. § 62—64; de migr. Abrah. § 176—195; de mut. nom. § 66—68; de praem. et poen. § 24—27.

[3]) Въ обрисовкѣ личности Авраама—равно какъ и другихъ патріарховъ—Филонъ допускаетъ много стоическихъ элементовъ. De Abrah. § 256 sqq.

были затронуты имъ ранѣе, или только мимоходомъ упомянуты [1]); наоборотъ, онъ проходитъ полнымъ молчаніемъ то, о чемъ уже трактовалось въ другихъ сочиненіяхъ [2]).

Пріемъ, которымъ Филонъ пользуется при разъясненіи отдѣльныхъ событій исторіи Авраама, очень простъ и несложенъ. Изложивъ соотвѣтствующій отдѣлъ кн. Быт., Филонъ предлагаетъ свои объясненія къ нему, такъ что въ сочиненіи постоянно чередуются пересказъ текста съ толкованіемъ его. Пересказъ представляетъ собою обычно простое сокращеніе библейскаго текста съ нѣкоторыми замѣчаніями психологическаго (преимущественно), или полемико-апологетическаго характера (принесеніе Исаака въ жертву). При объясненіи изложеннаго событія Филонъ обращается къ аллегоріямъ, но 1) пользуется ими довольно умѣренно, 2) старается уяснить преимущественно общій смыслъ даннаго событія, а не тѣ, или иныя частности его. При этомъ Филонъ не придерживается строго ни внѣшняго, хронологическаго порядка событій жизни Авраама [3]), ни идейнаго, систематическаго; онъ избираетъ какой-то средній путь: иногда онъ держится порядка библейскаго разсказа, а иногда слѣдуетъ тѣмъ, или инымъ духовнымъ качествамъ Авраама [4]).

Въ литературномъ отношеніи сочиненіе очень несовершенно. Болѣе обработанною (сравнительно, конечно) является первая часть (введеніе и характеристики Эноса, Эноха, Ноя); только эта часть и написана съ точки зрѣнія общаго взгляда Филона на жизнь праотцевъ, какъ τρόποι τῆς ψυχῆς. Чѣмъ дальше, тѣмъ эта цѣль все болѣе забывается, обработка сочиненія дѣлается все небрежнѣе, такъ что исторія Авраама представляетъ собою просто рядъ краткихъ, ничѣмъ между собою не связанныхъ, очерковъ отдѣльныхъ его добродѣтелей. Естественно, что при такомъ характерѣ сочиненія, оно не привлекало къ себѣ большого вниманія позднѣйшихъ писателей [5]).

---

[1]) Напр., путешествіе Авраама въ Египетъ, плѣнъ Лота и его освобожденіе Авраамомъ, явленіе Аврааму трехъ странниковъ, гибель Содома и Геморры, принесеніе Исаака въ жертву.

[2]) Исторія Агари (de congr. erud. gr., de fuga et invent.) и Быт. 15 (quis rer. div. her. sit).

[3]) Напр., о разлученіи Авраама съ Лотомъ говорится послѣ разсказа о принесеніи Исаака въ жертву. О перемѣнѣ Аврааму имени говорится тотчасъ же по переселеніи его въ Ханаанъ и проч.

[4]) Напр., его отношеніе къ Богу и людямъ, de Abrah. § 208.

[5]) См. примѣчанія въ ed. CW. IV, p. 1—60. Замѣчанія къ тексту сочиненія даетъ Cohn., op. cit., Hermes. Bd. XXXVIII (1903), s. 528—531. Краткій

Въ началѣ сочиненія de Abrah. Филонъ предлагаетъ нѣсколько замѣчаній, которыя должны служить введеніемъ къ изображенію жизни праотцевъ. Филонъ объясняетъ здѣсь смыслъ названія первой книги Моисеевой бытіемъ (§ 1—2), а затѣмъ, давъ общую характеристику жизни праотцевъ, какъ образцовъ нравственности (§ 3—6) [1]), переходитъ къ характеристикѣ каждаго патріарха въ отдѣльности и сначала—Эноса, Эноха, Ноя, жизнь которыхъ представляетъ рядъ послѣдовательныхъ (начальныхъ) ступеней въ процессѣ нравственнаго совершенствованія человѣка. Началомъ участія въ благахъ является надежда на полученіе ихъ; эта надежда есть отличительное свойство человѣка; поэтому надѣющійся и называется Эносомъ, т. е. человѣкомъ по преимуществу [2]); онъ является родоначальникомъ истиннаго человѣчества, подобно тому какъ и сама надежда является началомъ другихъ добродѣтелей, какъ бы привратницею при входѣ въ нихъ (§ 7—16).

Вторую ступень въ процессѣ нравственнаго развитія образуетъ раскаяніе, или исправленіе, олицетворяемое Энохомъ [3]). Въ Быт. 5_{22}

переѣказъ сочиненія у Hart'a, op. cit., JQR. 1904, vol. XVII (octob.), nr. 65, p. 84—90.

[1]) Ср. выше, стр. 256—257.

[2]) Такъ переводитъ Филонъ Евр. „Носъ"=LXX, Быт. 4_{26}: „сей *упова* призывати имя Господа Бога", но ср. Евр. Ср. Siegfried, op. cit., s. 257—258; эту же этимологію мы находимъ въ quod. det. pot. insid. sol. § 138—139; de praem. et poen. § 14; ее повторяетъ и Евсевій, praep. ev. VII, 8, p. 306 d—307 d. Ср. Fabricius, codex pseudep. I, p. 157—158.

[3]) Ср. de mut. nom. § 34—38; de praem. et poen. § 15—21. Народная фантазія надѣляла личность этого праотца чертами сказочными и баснословными. См. Fabricius, cod. pseud. I, p. 160—199. *А. Смирновъ. Книга Эноха... Казань 1888, стр. 176—185, 367, 474; его же *Книга Юбилеевъ, или Малое Бытіе. Казань 1885, стр. 16—17. Schürer II⁴, s. 404; III⁴, s. 268—294, 482. Взгляды народа Филону, несомнѣнно, были извѣстны (ср. Quaest. in Gen. I, § 84, 86), но онъ заимствуетъ изъ нихъ только одинъ пунктъ (опуская всѣ фактическія подробности), наиболѣе пригодный для его цѣлей, именно: взглядъ на Эноха, какъ символъ покаянія и исправленія (о вѣроятныхъ основаніяхъ такого взгляда см. *Frankel. Ueber Einfluss d. palästinischen Exegese auf die Alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851, s. 43—45). Это воззрѣніе мы находимъ уже въ кн. I. с. Сир. 44_{16} (греч.), въ раввинскихъ мидрашимъ—Beresch. rabba, ed. Wünsche, s. 112—113; отголоски его встрѣчаемъ въ Каббалѣ—Siegfried, op. cit. s. 299—и у Климента Александрійскаго, Stromat. II, 15, 70, p. 461. Siegfried, op. cit., s. 350. Слово Энохъ (חנוך) Филонъ передаетъ чрезъ κεχαρισμένος, ср. Frankel, op. cit., s. 45. Еще болѣе странную этимологію этого имени онъ даетъ въ de confus. ling. § 123; de post. C. § 33 sqq. Ср. Frankel, s. 45. *Siegfried, Philonische Studien. Merx' Archiv f. Erforschung d. Alten Testaments. 1872. II, 2, s. 149. 156.

о немъ говорится, что его „не обрѣташеся“. Это выраженіе Филонъ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что или не оказалось прежней, порочной жизни Эноха, или, что его самого трудно было найти (послѣ его исправленія), такъ какъ добродѣтель вообще явленіе рѣдкое. Только порочные толкутся всюду: на площадяхъ, рынкахъ, въ театрахъ, наполняя ихъ нестройнымъ крикомъ и шумомъ; добродѣтельный же любитъ уединеніе; свой досугъ онъ проводитъ въ чтеніи произведеній великихъ поэтовъ и мыслителей, облагораживающихъ его душу (§ 17—25)[1]. Впрочемъ, не смотря на свою важность, раскаяніе для жизни души имѣетъ такое же значеніе, какъ для тѣла выздоровленіе; послѣ раскаянія необходимо положительное утвержденіе (и ростъ) въ добродѣтели; примѣромъ ея и является Ной[2], т. е. отдыхъ (покой) и „праведный“[3]. Праведнымъ Ной называется потому, что справедливость вообще царица въ ряду остальныхъ добродѣтелей, а покоемъ—потому что добродѣтели прилично спокойствіе и миръ (въ этомъ именно смыслѣ и седьмой день называется субботою—покоемъ). Впрочемъ, праведность Ноя имѣетъ относительный характеръ; онъ совершенъ „въ родѣ своемъ“, т. е. совершенъ только по сравненію съ нечестіемъ своихъ современниковъ[4]. Поэтому-то и его спасеніе отъ потопа есть дѣло Божественной милости[5], а не правды (§ 39—46).

Такова первая троица добродѣтелей; за нею слѣдуетъ вторая, болѣе совершенная; первая подобна наукамъ, проходимымъ въ дѣтскомъ возрастѣ; вторая — упражненіямъ зрѣлыхъ мужей (атлетовъ), вполнѣ

---

[1]) Въ de Abrah. § 87 Филонъ даетъ даже нѣчто въ родѣ метафизическаго оправданія этого уединенія добродѣтельнаго; онъ находитъ его въ стремленіи подражать одиночеству (единству) Божію; ср. de opif. m. § 151, 171—172. Quaest. in Gen. IV, § 140.

[2]) Нѣкоторыхъ моментовъ изъ исторіи Ноя Филонъ касался уже раньше, въ quod Deus sit immut., de agricultura, de plantat., de ebriet., de sobriet. Съ нѣкоторыми народными воззрѣніями на личность Ноя можно познакомиться по Малому Бытію; Смирновъ, op. cit., стр. 17—37; ср. Fabricius, cod. pseud. I. p. 229—283.

[3]) Первая этимологія утверждается на значеніи слова נוח; вторая основывается на Быт. 7_1, ср. Сир. 44_{16}: 2 Петр. 2_5. Такую же этимологію слова Ной Филонъ предлагаетъ въ leg. alleg. III, § 77—78; de congressu erud. gr. § 90; ее мы находимъ у Ѳеофила, Оригена, Евсевія, Ѳеодорита, Амвросія и Іеронима. Siegfried, op. cit., s. 340; 360—361; 364; 369; 385; 394.

[4]) Это же почти буквально Beresch. rabba, ed. Wünsche, s. 131; впослѣдствіе—Оригенъ, см. Siegfried, op. cit., s. 361; иное обоснованіе этой же мысли въ quod Deus sit immut. § 109.

[5]) Этотъ же взглядъ и въ Beresch. rabba, ed. Wunsche, s. 127.

приготовившихся къ священнымъ играмъ (§ 47—48)[1]. Представителями этой группы добродѣтельныхъ являются Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ. Сдѣлавъ (§ 49—55) общую характеристику ихъ[2] и установивъ ихъ связь и превосходство надъ Ноемъ въ томъ отношеніи, что они являются родоначальниками новаго, превосходнаго народа—Израиля[3], Филонъ переходитъ къ болѣе подробной характеристикѣ личности Авраама (§ 60—276).

Св. Писаніе указываетъ намъ много примѣровъ благочестія Авраама и его повиновенія Божественнымъ приказаніямъ. Первымъ по времени является его переселеніе изъ Халдеи въ Харранъ. У человѣка всегда сильна привязанность къ родинѣ; не даромъ законодатели пользуются изгнаніемъ, какъ наказаніемъ, уступающимъ лишь смерти. Дѣйствительно, куда бы ни забросила человѣка судьба, онъ всегда жаждетъ вернуться домой. Между тѣмъ Авраамъ быстро и безпрекословно повинуется велѣнію Божію (§ 60—67).—Понимаемый въ буквальномъ смыслѣ этотъ разсказъ относится къ Аврааму, а по законамъ аллегоріи—къ добродѣтельной душѣ, ищущей Бога[4]. Халдеи занимаются астрономіей; имѣя постоянно дѣло съ внѣшнимъ и чувственнымъ, они ничего не знаютъ о духовномъ; поэтому Бога они отожествляютъ съ міромъ. Въ своемъ процессѣ познанія Бога душа человѣка слѣдуетъ первоначально этому взгляду, но, спустя нѣкоторое время, оставляетъ его[5] и приходитъ къ мысли о существованіи особаго міроправителя и кормчаго. Чтобы упрочить въ душѣ эту настроенность, Богъ указываетъ ей переселиться въ Харранъ (символъ чувствъ), т. е. обратиться къ разсмотрѣнію собственной природы. Слѣдуя этому велѣнію, человѣкъ находитъ у себя умъ, которому,

---

[1]) Объ этомъ дѣленіи добродѣтелей на высшія и низшія, дѣленіи, характерномъ для александрійцевъ вообще и болѣе подробно развитомъ въ послѣдующее время, см. *Dähne, Geschichtliche Darstellung d. judisch—alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle 1834, 1, s. 88 ff. 369—370.

[2]) См. выше, стр. 256—257; ср. de praem. et poen. § 24—51; 58—66.

[3]) „Израиль“ Филонъ переводитъ „видящій Бога“ (отъ איש ראה אל, ср. Siegfried, op. cit., Merx'Archiv f. Erforsch. d. A. T. 1872, II, 2, s. 151); зрѣніе—лучшее изъ чувствъ; Богъ—лучшее изъ всего, что наблюдается зрѣніемъ, слѣд., Израильскій народъ—лучшій какъ бы въ квадратѣ (§ 56—59).

[4]) Подробнѣе о значеніи переселенія изъ Халдеи въ Харранъ см. de migr. Abrah. § 1—29, см. выше, стр. 184—185.

[5]) Ср. Beresch. rabba, ed. Wünsche, s. 204.

какъ владыкѣ, повинуются его чувства и тѣло; существованіе такого же—какъ умъ, невидимаго—владыки онъ предполагаетъ и во вселенной. Когда человѣкъ въ познаніи Бога достигнетъ этой ступени, на помощь къ нему приходитъ Самъ Богъ (Быт. 12₇, „явися Господь“ Аврааму, а не Авраамъ увидѣлъ Бога), сообщая ему, возможное для него, знаніе о Себѣ. Выраженіемъ этого совершенства человѣка является перемѣна имени [1]): Аврама („отецъ высокій“, т. е. занимающійся астрономіей) на Авраама („избранный отецъ звука“, т. е. совершенный умъ, проявляющійся во внѣ—въ словахъ), а также второе его переселеніе изъ города въ пустыню, ибо только мудрый любитъ и ищетъ одиночества (§ 68—88).—

Далѣе Филонъ переходитъ къ изображенію путешествія Авраама въ Египетъ. Его разсказъ чуждъ тѣхъ прикрасъ, которыя мы находимъ, напр., у I. Флавія [2]), но все же, въ значительной мѣрѣ, тенденціозенъ. Филонъ опускаетъ, напр., Быт. 12 11—13, 16, 18—20, а затѣмъ дѣлаетъ добавленія противорѣчащія тексту (§ 95). Притомъ, такъ какъ буквальный смыслъ этой исторіи былъ особенно дорогъ національному чувству Филона, то аллегорическое объясненіе его онъ предлагаетъ не отъ своего лица, а какъ слышанное имъ отъ „мужей свѣдущихъ въ природѣ“. Именно: мужъ—символъ добраго ума, а жена—добродѣтели. Въ духовномъ бракѣ ихъ добродѣтель занимаетъ мѣсто мужа (она даетъ сѣмена добрыхъ желаній и мыслей), а умъ—мѣсто жены (онъ ограничивается воспринятіемъ этихъ сѣмянъ). Царь Египта—умъ, любящій тѣло [3]); поэтому, его попытки къ совмѣстной съ добродѣтелью (Саррой) жизни оказываются—вслѣдствіе полной противоположности ихъ стремленій—неудачными, и добродѣтель, въ концѣ концовъ, покидаетъ его (§ 89—106).—

Непріятности, которыя Аврааму пришлось претерпѣть въ Египтѣ, должны были бы развить у него непріязнь и подозрительность въ отношеніи къ людямъ. Однако, этого не случилось. Исторія посѣщенія Авраама тремя странниками показываетъ обратное. Библейскій разсказъ объ этомъ событіи Филонъ передаетъ кратко, но безъ существенныхъ пропусковъ и искаженій; съ особенной настойчивостью онъ

---

[1]) Подробнѣе см. de mut. nom. § 57—70, см. выше, стр. 209.
[2]) Antt. Jud. I, 8.
[3]) Обычное у Филона толкованіе.

оттѣняетъ только мысль о тѣсной связи гостепріимства съ добродѣтелью и о великой чести, оказанной Аврааму этимъ посѣщеніемъ (§ 107—118).—Въ символическомъ смыслѣ явленіе трехъ странниковъ указываетъ на познаніе Сущаго и двухъ главныхъ силъ Его: творческой (Богъ) и царственной (Господь). Эта форма познанія Бога свойственна несовершеннымъ; они чтутъ Бога, или ожидая отъ Него милостей, или боясь Его гнѣва. Не отвергаетъ Богъ и этихъ формъ почтенія, но бо́льшей награды Онъ удостаиваетъ тѣхъ, которые чтутъ и познаютъ Его, какъ единаго и Самаго по Себѣ (§ 119—130). Указавъ основанія такого пониманія разсматриваемаго событія въ буквальномъ смыслѣ разсказа (§ 131—132), Филонъ возвращается назадъ, къ изображенію гибели Содома и Гоморры. Опуская всѣ подробности библейскаго разсказа (бесѣда Господа съ Авраамомъ, посѣщеніе ангелами Содома), Филонъ останавливаетъ свое вниманіе на изображеніи развращенности жителей—чревоугодіе и сладострастіе, о вредѣ которыхъ Филонъ говоритъ при всякомъ удобномъ случаѣ—и ея причинѣ—изобиліи благъ,—а также на описаніи самой гибели городовъ (§ 133—141). При этомъ Филонъ подчеркиваетъ то обстоятельство, что казнь Содома и Гоморры совершена не самимъ Богомъ (лично цари предлагаютъ только милости, а совершеніе наказаній предоставляютъ своимъ слугамъ), а Его силами и именно силою царственной (§ 142—146) [1]).—Изложивъ разсказъ, предназначенный для многихъ, Филонъ переходитъ къ указанію сокровеннаго смысла событія. Символическое объясненіе гибели Содома и Гоморры, предлагаемое Филономъ, сводится къ превознесенію зрѣнія надъ прочими чувствами (пять городовъ—символъ пяти чувствъ, органовъ удовольствій), основаніе для чего даетъ Быт. 19 20—22. Превосходство зрѣнія Филонъ видитъ въ его особенной близости къ душѣ, въ силу чего 1) тѣ, или иныя душевныя движенія отображаются въ глазахъ, какъ зеркалѣ; 2) подобно душѣ зрѣніе наиболѣе активно и, такъ сказать, одухотворенно, поэтому 3) оно наблюдаетъ свѣтъ и чувственный и духовный; 4) доставляя человѣку воспріятія отъ внѣшняго міра, оно пробуждаетъ у него философскіе вопросы, такъ что „мудрость и философія начало берутъ отъ зрѣнія“ (§ 147—166) [2]).—

---

[1]) То же и Beresch. rabba, ed. Wünsche, s. 237.

[2]) Въ своихъ сочиненіяхъ Филонъ очень часто развиваетъ эту мысль. См. de spec. leg. I, § 339—343; III, § 185—194.

Кульминаціоннымъ пунктомъ исторіи Авраама является принесеніе имъ въ жертву Исаака. Библейское повѣствованіе объ этомъ событіи Филонъ передаетъ [1]) въ общихъ чертахъ (§ 167—176) [2]), но подробно останавливается на изображеніи его значенія. Онъ возмущается поведеніемъ тѣхъ лицъ, которыя не хотятъ видѣть здѣсь ничего замѣчательнаго и данному событію подыскиваютъ параллели въ исторіи другихъ народовъ (§ 177—183). Всѣ указываемые ими примѣры, говоритъ Филонъ, къ исторіи Авраама не подходятъ. Дѣйствительно, люди часто приносятъ въ жертву своихъ дѣтей, дѣлая это или въ силу обычая, или по необходимости, или изъ жажды славы. Но эти мотивы и сами по себѣ не сообщаютъ вызываемому ими дѣйствію нравственной цѣнности (§ 184—187), къ исторіи же Авраама они вовсе не приложимы (§ 188—190). Поведеніе Авраама похвально и достойно подражанія. Исполняя повелѣніе Божіе, онъ приноситъ въ жертву сына любимаго, единственнаго, рожденнаго въ старости; притомъ, самъ выражаетъ намѣреніе заколоть его. Въ этомъ одномъ дѣйствіи обнаружилось все благочестіе Авраама (§ 191—199). При такой важности событія по буквальному его смыслу, Филонъ лишь кратко касается его символическаго значенія. Исаакъ — значитъ „смѣхъ“ [3]); отсюда, принесеніе Исаака въ жертву показываетъ, что истинная, чистая радость свойственна единому Богу, у людей же она всегда соединена съ печалью (§ 200—207).—

До сихъ поръ рѣчь шла о благочестіи Авраама, т. е. о его отношеніи къ Богу; теперь, говоритъ Филонъ, нужно коснуться и его отношеній къ людямъ. Останавливаясь, прежде всего, на исторіи разлученія Авраама съ Лотомъ [4]), Филонъ особенно подчеркиваетъ здѣсь двуличность и неуживчивость Лота (которыя и были истинной причиной раздора, ср. Быт. 13$_6$) и противопоставляетъ имъ миролюбіе и уступчивость Авраама, добровольно отказывающагося отъ лучшихъ пастбищъ (§ 208—216). Сокровенный смыслъ этой исторіи

---

[1]) Стараясь здѣсь, какъ и ниже,—§ 256 sqq.—отмѣтить твердость и самообладаніе Авраама.

[2]) Извѣстный разговоръ Авраама съ Исаакомъ происходилъ, по Филону, не дорогою,—Быт. 22$_{6-8}$—а уже по прибытіи ихъ на мѣсто и устроеніи жертвенника. То же и у I. Флавія, Antt. Jud., I, 13. 2. Ср. вообще de Abrah. § 167—176 и Antt. Jud. I, 13, 2.

[3]) Ср. leg. alleg. III, § 85—87; 217—219; de praem. et poen. § 31—35.

[4]) Быт. 13$_{5-11}$; о Лотѣ см. de migr. Abrah. § 148 sqq.

Филонъ видитъ въ постоянной борьбѣ, которая происходитъ между влеченіями къ добродѣтели и внѣшнимъ благамъ (стада Авраама и Лота—символъ разнообразія тѣхъ и другихъ), слѣдствіемъ чего бываетъ окончательное разлученіе ихъ (§ 217—224).—Другою добродѣтелью Авраама, проявленною имъ въ отношеніи къ тому же Лоту, является его мужество и храбрость. Изложивъ (съ этой точки зрѣнія) въ самыхъ общихъ чертахъ библейскій разсказъ о плѣнѣ Лота и его освобожденіи Авраамомъ (§ 225—236) [1]), Филонъ переходитъ къ указанію символическаго смысла событія. Замѣтивъ, что 9 царей означаютъ 4 страсти (удовольствіе, желаніе, печаль, страхъ) и 5 чувствъ, Филонъ примѣнительно къ этому объясняетъ и все событіе. Пять царей подвластны и платятъ дань четыремъ, т. е. чувства подчинены и доставляютъ матеріалъ для дѣятельности страстей; борьба пяти царей противъ четырехъ означаетъ нарушеніе нормальныхъ отношеній между чувствами и страстями (въ старости, когда чувства ослабѣваютъ); побѣда Авраама, это—торжество добродѣтельнаго разума надъ страстями и чувствами (§ 236—244).—

Изобразивъ отношенія Авраама къ Лоту, Филонъ высказываетъ нѣсколько замѣчаній въ похвалу Саррѣ. Онъ подчеркиваетъ не только ея любовь и привязанность къ мужу (въ силу чего она дѣлила съ нимъ и горе, и радости жизни; участвовала даже въ военныхъ походахъ), но и ея разсудительность и полное отсутствіе ревности (§ 245—254) [2]), а затѣмъ говоритъ о поведеніи Авраама по случаю смерти Сарры. Замѣчанія Филона по этому поводу очень интересны. Еврейскому патріарху онъ приписываетъ то, что рекомендуется на случай страданій стоиками [3]). Авраамъ, говоритъ Филонъ, чуждъ былъ, какъ неумѣреннаго горя [4]), такъ и полнаго равнодушія; онъ

---

[1]) Для de Abrah. § 223 ср. Antt. Jud. 1, 10, 1.

[2]) Исторіи отношеній Сарры къ Агари Филонъ касается очень кратко, хотя при томъ толкованіи этой исторіи, которое мы находимъ у Филона,—de congr. erud. gr. и de fuga—она весьма подходила бы къ общему взгляду Филона на Авраама, какъ символъ διδασκαλικῆς ἀρετῆς. Очевидно, исторія эта опущена не только потому, что она объяснена уже ранѣе, но и въ виду предполагаемыхъ читателей сочиненія—язычниковъ, которымъ она могла бы показаться соблазнительной.

[3]) Для дальнѣйшаго см. P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, s. 56—61.

[4]) Эта же мысль и въ Quaest. in Gen. IV, § 73, ср. Быт. 23₂₋₃.

обнаруживаетъ такъ называемую метріопатію [1]). Свою скорбь онъ старается преодолѣть, усиливая размышленіе (λογισμόν). Послѣднее говоритъ ему, что смерть—не гибель души, а только ея разлученіе съ тѣломъ и возвращеніе къ первоисточнику, что жизнь, какъ и всѣ вообще блага, мы получили въ долгъ отъ Бога [2]) и потому при первомъ же Его требованіи обязаны возвратить ее. Такое поведеніе Авраама, рѣзко отличающееся отъ народныхъ обычаевъ, вызываетъ изумленіе и уваженіе къ нему со стороны сыновей хеттеевыхъ, предлагающихъ ему даже царскую власть (§ 255—261).—

Но величайшею похвалою мудраго, вѣнцомъ его добродѣтелей, является то, что онъ вѣрилъ Богу [3]). Человѣкъ никогда не можетъ достигнуть прочнаго и полнаго обладанія внѣшними благами. Власть, слава, богатство и сами по себѣ непрочны, и обладаніе ими случайно; силою тѣла человѣкъ никогда не сравняется съ животными, а по красотѣ его превосходятъ часто произведенія искусства [4]). Въ виду этого, единственнымъ неложнымъ и прочнымъ благомъ является вѣра въ Бога, отрада жизни, обиліе благъ; она ведетъ человѣка по удобному и твердому пути добродѣтелей къ созерцанію Бога (§ 262—269). Поэтому и Авраамъ, какъ вѣрящій Богу, называется (Быт. 24₁), старѣйшимъ (т. е. старѣйшимъ по совершенству) и получаетъ клятвенное подтвержденіе прежнихъ обѣтованій.—

Такова жизнь нашего родоначальника, которую нѣкоторые называютъ законною, но правильнѣе утверждать, что она сама есть неписанный законъ (§ 270—276).—

За сочиненіемъ de Abrah. должны были слѣдовать біографіи двухъ другихъ праотцевъ Еврейскаго народа: Исаака и Іакова. Что Филономъ онѣ были написаны, это можно заключать какъ изъ общаго плана второй части историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства [5]), такъ и изъ относящихся сюда спеціальныхъ за-

---

[1]) Тоже leg. alleg. III, § 132—133 (но ср. leg. alleg. III, § 129—131; 134). Въ данномъ случаѣ Филонъ уклоняется отъ взглядовъ большинства стоиковъ, слѣдуя воззрѣніямъ Крантора, см. Wendland, op. cit., s. 56—58.

[2]) Ср. de cherub. § 116—119; Quaest. in Gen. III, § 10; Ср. Wendland, op. cit., s. 59.

[3]) Для дальнѣйшаго см. leg. alleg. III, § 81; quis rer. div., her. sit, § 18—22; de migr. Abrah. § 9; de mut. nom. § 33—34; de praem. et poen. § 28—30; de virtut. § 216.

[4]) Подробнѣе см. de providentia II, § 16 sqq.

[5]) De Abrah. § 1—6;

мѣчаній самого Филона.—Давъ въ de Abrah. § 48—59 общую характеристику („ταῦτα μὲν οὖν κοινῇ...“) Авраама, Исаака и Іакова, какъ представителей трехъ типовъ и стадій добродѣтели, Филонъ продолжаетъ (§ 60): λεκτέον δ'ἑξῆς ἐν οἷς ἕκαστος ἰδίᾳ προήνεγκεν, ἀπὸ τοῦ πρώτου τὴν ἀρχὴν λαβόντας, [1]) и далѣе подробно излагаетъ исторію Авраама, Исаака и Іакова не касаясь вовсе. Но что свое намѣреніе говорить въ отдѣльности объ этихъ праотцахъ Филонъ осуществилъ, это видно изъ его замѣчаній въ сочиненіяхъ de Joseph̃o [2]) и de decalogo [3]). Впрочемъ, названныя біографіи утеряны были очень рано; уже Евсевій не знаетъ ихъ. Между тѣмъ, для знакомства со взглядами Филона, эти біографіи имѣли бы, кажется, гораздо больше значенія, чѣмъ, напр., de Abrah. Въ жизнеописаніи Іакова можно было бы найти болѣе подробное раскрытіе мысли о значеніи для нравственной жизни аскетическихъ подвиговъ [4]), а жизнь Исаака—символъ естественной, природной добродѣтели—могла бы дать (и, вѣроятно, дала) Филону поводъ къ яснѣйшему раскрытію стоическаго положенія о согласіи закона съ природою [5])—Въ существующихъ изданіяхъ за сочиненіемъ de Abrahamo непосредственно слѣдуетъ

---

[1]) Ср. de somn. I, § 168.

[2]) § 1: τρεῖς μέν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις, τρεῖς δὲ καὶ σοφῶν οἱ πρεσβύτατοι κατὰ Μωυσῆν ἐπώνυμοι τούτων· ὧν τοὺς βίους ἀναγεγραφώς, τόν τε ἐκ διδασκαλίας καὶ τὸν αὐτομαθῆ καὶ τὸν ἀσκητικόν, τέταρτον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν...

[3]) § 1: τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν τοῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω...

[4]) Въ своихъ сочиненіяхъ Филонъ довольно часто касается личности Іакова, но ограничивается обыкновенно лишь краткими замѣчаніями. Іаковъ является для него символомъ аскета (leg. alleg. III, § 18; de somn. I, § 168—170; de Abrah. § 52—54), человѣка, вся жизнь котораго проходитъ въ непрерывной борьбѣ со страстями и удовольствіями, почему онъ и называется „запинателемъ“, т. е. запинателемъ страстей (leg. alleg. II, § 59, 89; de migr. Abrah. § 26). Борьбу со страстями аскетъ ведетъ непрерывно и со всею энергіей, но побѣда далеко не всегда оказывается на его сторонѣ; часто онъ принужденъ искать спасенія въ бѣгствѣ (leg. alleg. III, § 15 sqq.), а нерѣдко, уже достигши извѣстнаго совершенства, онъ снова низвергается въ область „человѣческихъ и смертныхъ мнѣній“ (quod Deus... § 119—120). Вообще, предоставленный своимъ собственнымъ силамъ, онъ никогда не достигъ бы совершенства, если бы на помощь къ нему не приходилъ Самъ Богъ (de migr. Abrah. § 201). Онъ переименовываетъ Іакова въ Израиля, видящаго Бога (de ebriet. § 82; de migr. Abrah. § 38—39, ср. de confus. ling. § 72—74; 147—148), даетъ ему побѣду надъ страстями (de agricult. § 42) и удостаиваетъ небесныхъ созерцаній.

[5]) Личности Исаака, не смотря на то, что онъ былъ символомъ добродѣтели высшей, чѣмъ Авраамъ и Іаковъ, Филонъ касается, сравнительно

Βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ—жизнь государственнаго дѣятеля, т. е. объ Іосифѣ—de Josepho; ed. CW. IV, p. 61—118.

Таково надписаніе сочиненія въ огромномъ большинствѣ рукописей [1]), его же предлагаютъ Фотій [2]) и Suidas [3]); у Евсевія—ὁ πολιτικός [4]); въ sacra parallela сочиненіе цитируется съ формулой ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ἰωσήφ [5]).

Согласно общему плану второй части историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства [6]) Филону надлежало дать характеристики двухъ группъ добродѣтельныхъ мужей: низшей—Эноса, Эноха, Ноя и высшей—Авраама, Исаака, Іакова. Планъ этотъ Филономъ и былъ осуществленъ. Но съ біографіями названныхъ праотцевъ Филонъ ставитъ въ связь [7]) предлагаемое имъ теперь сочиненіе de Josepho. У читателя естественно возникаетъ мысль, что помѣщеніе указаннаго сочиненія въ настоящемъ мѣстѣ нарушаетъ планъ всего труда [8]). Возможность такого недоумѣнія чувствовалась, повидимому, и самимъ Филономъ; по крайней мѣрѣ онъ считаетъ нужнымъ показать отношеніе Іосифа къ другимъ патріархамъ [9]), а, слѣдовательно, и отношеніе сочиненія de Jos. къ біографіямъ Авраама, Исаака и

рѣдко. Въ различныхъ сочиненіяхъ онъ старается оттѣнить ту, преимущественно, мысль (на основаніи этимологіи имени Исаака--leg. alleg. III, § 217—219; de mut. nom. § 157 sqq., de Abrah. § 200—207), что радость свойственна одной добродѣтели (но ср. leg. alleg. III, § 86 sqq.) и очень кратко, почти безъ всякихъ разъясненій, бросаетъ замѣчанія, что Исаакъ—символъ природы совершенной (leg. alleg. III, § 219), самоученой (de ebriet. § 94, de confus. ling. § 74; de migr. Abrah. § 29, de mut. nom. § 88, de somn. II, § 167—172, de Abrah. § 53—54), рожденной Самимъ Богомъ (leg. alleg. III, 219).

[1]) Ed. CW. IV, proleg. p. 1, ll. IV—VI, VIII—IX, ср. p. 61. Надписаніе βίος σοφοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ—ed. CW. IV, proleg. p. 1, ср. p. 118— очевидная описка.

[2]) Biblioth., cod. 103: περὶ βίου πολιτικοῦ.

[3]) Lex. v. Ἀβραάμ: Φίλων ἐν τῷ τοῦ πολιτικοῦ βίῳ; v. Φίλων: περὶ ἀγωγῆς βίου.

[4]) Hist., eccl. II, 18. 6.

[5]) Ed. CW. IV, p. 61, 79, 114.

[6]) См. выше, стр. 239.

[7]) De Joseph. § 1... κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω.

[8]) Ewald — Geschichte VI², s. 275—думаетъ устранить это недоумѣніе указаніемъ на то, что сочиненіе de Josepho представляетъ собою простой переходъ ко временамъ Моисея (и de vita Mosis), ср. выше, стр. 256ı.

[9]) De Josepho, § 28—31.

Іакова. Мотивировка, предлагаемая въ данномъ случаѣ Филономъ, такова.

Міръ, разсматриваемый въ цѣломъ, съ идеальной точки зрѣнія, представляетъ собою одно великое государство, пользующееся однимъ устройствомъ и управляемое однимъ закономъ—разумомъ природы. Этотъ законъ одинаково проявляется какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и нравственномъ. Лучшимъ, живымъ примѣромъ и выраженіемъ этого единства мірового закона являются двѣ тронцы праотцевъ Еврейскаго народа. Ихъ жизнь ясно показываетъ, что требованія закона нравственнаго не противорѣчатъ естественнымъ влеченіямъ человѣческой природы [1]), но находятся въ полномъ согласіи съ нею. Однако, обращаясь отъ идеальнаго міропорядка къ наличной дѣйствительности, мы видимъ здѣсь массу отдѣльныхъ государствъ, каждое съ различнымъ устройствомъ и различными законами; въ объясненіе этого явленія часто указываютъ на различіе жизненныхъ условій (климатъ, почва и т. д.), т. е. это различіе хотятъ свести къ самой же природѣ. Филону такой взглядъ представляется совершенно ошибочнымъ. Причину разнообразія формъ государственной жизни и устройства онъ видитъ въ коварствѣ и взаимномъ недовѣріи людей, которые не довольствуются естественными установленіями (θεσμοῖς) природы, но объявляютъ еще законами (νόμοις) и свои собственныя мнѣнія (τὰ δόξαντα), признаваемыя только ихъ единомышленниками. Въ силу этого, законы различныхъ государствъ, а также ихъ устройство являются для Филона лишь прибавленіемъ (случайнымъ и неправильнымъ) къ единому устройству и закону природы, а государственный дѣятель (πολιτικὸς ἀνήρ)—прибавленіемъ (προσθήκη) къ живущему по природѣ (κατὰ φύσιν) [2]). Такимъ прибавленіемъ и является Іосифъ [3]). Слѣдовательно, сочиненіе de Josepho должно изобразить поведеніе мудраго въ различныхъ формахъ современной государственной жизни [4]).—Такъ мотивируетъ Филонъ появленіе сочиненія de Josepho. Однако, указанныя соображенія были, можно думать, у Филона не единственными и, во всякомъ слу-

---

[1]) De Abrah. § 4—6.

[2]) О значеніи πολιτικός см. Brandstätter, De notionum πολιτικός et σοφιστής usu rhetorico (Leipziger Studien zur class. Philol. XV (1894), s. 133—203).

[3]) Отъ יהוה и ד ם—κύριου πρόσθεσις, de Jos. § 28; ср. de mut. nom. § 89—90, de somn. II, § 47; ср. Siegfried, op. cit., Merx' Archiv f. Erforsch. d. A. T. 1872, II, 2, s. 153.

[4]) Ср. Siegfried, op. cit., ZWTh. 1874, s. 566.

чаѣ, не главными. Предметъ сочиненія de Joseph̃o далеко не входилъ въ кругъ симпатій Филона. На общественную дѣятельность Филонъ всегда смотрѣлъ съ нелишеннымъ презрительнаго оттѣнка сожалѣніемъ; его гораздо больше привлекала жизнь созерцательная [1]. Естественно, поэтому, что и къ личности Іосифа Филонъ относится съ плохо скрываемымъ несочувствіемъ. Его нерасположеніе къ Іосифу замѣтно и въ настоящемъ сочиненіи [2]); но въ гораздо бо́льшей степени оно проявилось въ другихъ трудахъ, гдѣ подъ „прибавленіемъ“ Филонъ разумѣетъ уже не государственную жизнь и дѣятельность только, но и всю вообще область внѣшняго и чувственнаго. Поэтому Іосифъ является для него образомъ человѣка, отдавшагося служенію внѣшнимъ благамъ [3]), любящаго тѣло [4]) и вообще чувственное [5]), который, поэтому, жаждетъ роскоши [6]) и только богатыхъ считаетъ блаженными [7]); въ государственной жизни онъ является софистомъ [8]), виновникомъ ποικίλου δόγματος [9]), склоннымъ скорѣе ко лжи, чѣмъ къ истинѣ [10]).—При такомъ взглядѣ Филона на Іосифа едва-ли посвященіе ему особой книги объясняется т о л ь к о указанными выше соображеніями. Вѣдь если политическая жизнь и дѣятельность есть только нездоровый наростъ на міровомъ организмѣ [11]), то описаніе жизни Іосифа безъ ущерба для дѣла можно было бы опустить. И если Филонъ не дѣлаетъ этого, то потому, очевидно, что сверхъ указанныхъ руководится и другими соображеніями.

Предназначая разсматриваемый трудъ (весь въ цѣломъ) для читателей—язычниковъ [12]), Филонъ преслѣдуетъ въ немъ полемико-апо-

---

[1]) De Abrah. § 22—33; de spec. leg. III, § 1—6.

[2]) Дѣятельность Іосифа самостоятельнаго значенія не имѣетъ; она только случайный придатокъ—de Jos. § 30—къ истинной и совершенной жизни.

[3]) De mut. nom. § 89—90; хотя ему и извѣстно различіе между небеснымъ и земнымъ; de migr. Abrah. § 17.

[4]) Quod Deus sit immut. § III, 120, de agric. § 56; de somn. II, § 10—12.

[5]) De migr. Abrah. § 203.

[6]) De somn. II, § 47 sqq.

[7]) De mut. nom. § 91.

[8]) Leg. alleg., III, § 179.

[9]) Quod deter. pot. insid. sol. § 28, ср. § 6 и de somn. II, § 15.

[10]) De migr. Abrah. § 158—159. Совершенно особнякомъ стоитъ взглядъ на Іосифа, какъ символъ воздержанія и удаленія отъ удовольствій, leg. alleg. III, § 237—242.

[11]) De Joseph. § 30.

[12]) См. выше, стр. 241—243.

логетическія цѣли. Онъ старается показать превосходство Евреевъ надъ язычниками и высоту ихъ закона. А такъ какъ самъ Филонъ жилъ въ Египтѣ, то для него естественно было считаться съ условіями жизни Египетскихъ Іудеевъ и изъ библейскихъ повѣствованій останавливаться на такихъ, гдѣ обнаруживалось превосходство Евреевъ надъ Египтянами же. Исторія Іосифа какъ нельзя лучше соотвѣтствовала этой цѣли; поэтому Филонъ подробно останавливается на ней, забывая и свое несочувствіе ко всякаго рода политической дѣятельности, и свое нерасположеніе къ личности Іосифа и, наконецъ, даже планъ всего труда [1]).—Что таковы были главные мотивы, руководившіе въ данномъ случаѣ Филономъ, это видно какъ изъ содержанія разсматриваемаго сочиненія, такъ и изъ его отношенія къ другимъ трудамъ Филона, касающимся (по мѣстамъ) отдѣльныхъ моментовъ жизни Іосифа. Прежнее свое сужденіе объ Іосифѣ, какъ любителѣ внѣшняго и чувственнаго [2]) Филонъ въ данномъ сочиненіи не только значительно смягчаетъ, суживая содержаніе προσθήκη [3]), но и высказываетъ его въ выраженіяхъ общихъ и неопредѣленныхъ [4]). Затѣмъ, и этотъ, въ значительной мѣрѣ уже смягченный взглядъ Филонъ не проводитъ въ сочиненіи послѣдовательно, не прилагаетъ его къ отдѣльнымъ событіямъ жизни Іосифа; свою задачу онъ видитъ лишь въ томъ, чтобы изобразить благочестіе Іосифа, указать его административные таланты, подчеркнуть почетъ и уваженіе, которымъ онъ пользовался со стороны язычниковъ (Египтянъ!), вообще—дать тенденціозно-хвалебное описаніе его жизни [5]). Эти полемико-апологетическія цѣли замѣтны уже въ de Abrah., но тамъ онѣ выражены слабо, здѣсь же сказываются рѣзко и опредѣленно. Поэтому, многое, что въ de Abrah. находится какъ бы въ зародышѣ, здѣсь достигаетъ полнаго развитія и, наоборотъ: что въ de Abrah. выражено ясно и опредѣленно, здѣсь сглаживается, затушевывается. Вообще, различіе между сравниваемыми сочиненіями не качественное, а количественное; оно

---

[1]) См. выше, стр. 238—239; ср. стр. 256—257.

[2]) См. выше, стр. 273.

[3]) Іосифъ—προσθήκη только въ отношеніи къ политической дѣятельности.

[4]) De Jos. § 28—31.

[5]) Эта же цѣль выступаетъ въ различнаго рода сказаніяхъ объ Іосифѣ раввинской письменности и апокрифовъ, но здѣсь предлагается такая масса сказочнаго, легендарнаго матеріала, что ставитъ эти сказанія въ параллель

сводится къ „больше“ и „меньше“. Напр., аллегорическое толкованіе текста при преслѣдуемыхъ здѣсь Филономъ (особенно настойчиво) полемико-апологетическихъ цѣляхъ было для него неудобно [1]); поэтому Филонъ почти оставляетъ его, удерживая лишь въ первой половинѣ сочиненія (§ 1—156) [2]). А это обстоятельство отразилось и на пріемахъ построенія труда. Въ de Abrah. пересказъ библейскаго текста чередуется съ объясненіями его; здѣсь же (вслѣдствіе устраненія объясненій, внесенныхъ въ самый разсказъ) мы видимъ связное (въ большинствѣ случаевъ) изложеніе текста библіи (особенно § 157—270). Отношеніе Филона къ послѣднему, въ общемъ, такое же, какъ и въ de Abrah. Филонъ не ставитъ здѣсь своею цѣлью воспроизвести то, или иное событіе во всѣхъ его подробностяхъ и частностяхъ; фактическая сторона дѣла его вообще мало интересуетъ; поэтому-то онъ и относится къ ней очень свободно, гораздо свободнѣе, чѣмъ въ de Abrah.; многое въ библейскомъ разсказѣ онъ сокращаетъ; иное вовсе опускаетъ [3]), но, взамѣнъ этого, дѣлаетъ и свои добавленія къ нему. Послѣднія особенно характерны. Библейскій разсказъ Филонъ расцвѣчиваетъ такими украшеніями, которыя сообщаютъ ему совершенно особый колоритъ [4]). Слѣдуя риторическимъ пріемамъ современныхъ ему историковъ, Филонъ влагаетъ длинныя рѣчи въ уста дѣйствующихъ лицъ разсказа [5]), притомъ рѣчи не всегда удачныя [6]);

съ трезвымъ, сравнительно, изложеніемъ Филона нѣтъ никакой возможности. См. *И. Порфирьевъ. Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Казань 1872, стр. 52—54, 84, 269—288. Fabricius. cod. pseud. I, p. 380—381, 774—784. Schürer III[4], s. 359—360, 399—402; 477; 497—498.

[1]) Уже въ нѣкоторыхъ частяхъ de Abrah. (принесеніе Исаака въ жертву) аллегоріи очень кратки.

[2]) Притомъ, самыя аллегоріи здѣсь еще проще и доступнѣе, чѣмъ даже въ de Abrah.

[3]) Преимущественно то, что уже ранѣе было объяснено, напр., Быт. $37_{15\text{-}17}$, но встрѣчаются иногда и пропуски тенденціознаго характера, напр., Быт. 43_{32}.

[4]) Въ краткомъ пересказѣ невозможно удержать всѣ характерныя особенности изложенія Филона, поэтому предлагаемый ниже пересказъ сочиненія оттѣняетъ только наиболѣе существенное.

[5]) Эта черта въ слабой степени замѣчалась и въ de Abrah. (§ 128—130, 204, 248—252); ее мы находимъ и у I. Флавія въ соотвѣтствующихъ частяхъ его археологіи. Antt. Jud. II, 2—8.

[6]) Напр., Іосифъ въ своей рѣчи женѣ Потифара ссылается на законъ Моисеевъ (§ 43), а самую рѣчь произноситъ въ тотъ моментъ, когда жена Потифара держитъ его за платье.

даетъ много замѣчаній характера психологическаго (преимущественно), нравственнаго и т. д. Большинство этихъ замѣчаній современному читателю могутъ показаться странными и необычными, но иногда они очень интересны, касаясь тѣхъ, или иныхъ частныхъ чертъ событія, обычно оставляемыхъ безъ вниманія.

Въ литературномъ отношеніи сочиненіе обработано гораздо лучше, чѣмъ de Abrah., но въ виду указанныхъ особенностей содержанія послѣдующими писателями оно использовано сравнительно слабо [1]).—Изъ отдѣльныхъ переводовъ сочиненія существуетъ только итальянскій [2]).

Ставя своею цѣлью изобразить жизнь Іосифа, какъ политическаго дѣятеля, Филонъ изъясняетъ въ этомъ смыслѣ всѣ относящіяся сюда библейскія повѣствованія. Уже первые шаги Іосифа обнаруживаютъ въ немъ человѣка, предназначеннаго къ власти и управленію. Іосифъ занимается пастушествомъ [3]), а оно, какъ извѣстно, является лучшей школой для правителей, почему цари и называются обыкновенно „пастырями народовъ“ (§ 1—3) [4]).—Дарованія Іосифа обратили на него вниманіе отца, который старался содѣйствовать ихъ развитію (ср. Быт. 37₃), тѣмъ болѣе, что онъ и любилъ Іосифа болѣе прочихъ дѣтей. Естественнымъ слѣдствіемъ этого была зависть и вражда со стороны братьевъ, особенно усилившіяся послѣ извѣстнаго разсказа Іосифа о его снахъ (§ 4—5) [5]). Поэтому Іаковъ, опасаясь раздора между сыновьями, братьевъ Іосифа отсылаетъ пасти стада, а его самого оставляетъ дома (ср. Быт. 37₁₂), зная, что время—лучшій врачъ отъ болѣзней души (страстей). Затѣмъ, полагая, что вражда

---

[1]) См. ed. CW. IV, p. 61—118. Буквальныя выдержки изъ сочиненія находятся лишь въ sacra parallela и у Прокопія Газскаго.

[2]) Piet. Franc. Zino. Il ritratto del vero e perfetto gentiluomo espresso da Filone Ebreo nella vita di Guiseppe Patriarca e fatto volgare de etc. Venedig 1574. Bolognin Zaltiero.—Il ritratto del vero et perfetto Gentil'huomo, espresso da Filone Hebreo nella vita di Guiseppe Patriarca: e fatto volgare da M. Pier. Franc. Zino: La forma del perfetto Christiano descritta da S. Gregorio Vescovo Nissano, fratello del grange Basilio. Venedig 1575. Franc. Rampazetto.—Замѣчанія къ тексту сочиненія въ ed. CW. предлагаетъ L. Cohn, op. cit., Hermes, Bd. XXXVIII (1903), s. 531—537.

[3]) Очень неблагопріятное для Іосифа толкованіе Быт. 37₂—ср. quod Deus sit immut. § 119—121; de sobriet. § 12—14—Филонъ опускаетъ.

[4]) Ср. de agricult. § 41; de vita Mosis I, § 61.

[5]) Быт. 37₅₋₁₁ Филонъ передаетъ очень кратко (§ 6—9), почти безъ поясненій,—быть можетъ потому, что подробнѣе говорилъ объ этомъ раньше, de somn. II, § 17—154.

братьевъ утихла, онъ посылаетъ Іосифа провѣдать ихъ [1]), но тѣ, по совѣту Іуды, продаютъ его Аравійскимъ купцамъ (§ 12—15) [2]). Поступокъ братьевъ вызываетъ у Рувима негодованіе и скорбь. Вы поступили, говоритъ онъ, хуже работорговцевъ, такъ какъ продали не чужого, но брата; отцы наши всюду оставили послѣ себя памятники калокагаѳіи, мы же оставимъ памятники человѣконенавистничества и коварства. А какъ приметъ это извѣстіе отецъ?... Впрочемъ, заключаетъ Рувимъ, „лучше успокоиться, чтобы не погибнуть и самому, ибо вы скоры на гнѣвъ и неумолимы“ (§ 16—21). Такою же рѣчью разражается и Іаковъ, узнавъ о гибели Іосифа; его печалитъ не столько смерть сына вообще, сколько образъ ея. Если бы ты умеръ, говоритъ онъ, у себя дома, то утѣшеніемъ для меня служили бы тѣ заботы, которыми я могъ бы окружить прахъ твой; если бы умеръ на чужбинѣ, то и тамъ твой трупъ похоронили бы съ честію... Я атлетъ и къ ударамъ судьбы привыкъ, но настоящее несчастіе тяжелѣе всѣхъ (§ 22—27).

Къ буквальному смыслу должно присоединить и то, что получается путемъ аллегорій, ибо законодательство въ большей своей части имѣетъ аллегорическій смыслъ. Іосифъ означаетъ прибавленіе Господне, такъ какъ политическій дѣятель является прибавленіемъ къ истинной жизни согласно природѣ (§ 28—32) [3]). На такой характеръ дѣятельности Іосифа указываютъ отдѣльныя событія его жизни: разноцвѣтный хитонъ—на разнообразіе его дѣятельности, а продажа въ рабство—на порабощеніе политическаго дѣятеля чернію, которой онъ старается угождать, увлекаемый губящею его страстію къ призрачной славѣ (καινοδοξία—Іосифъ растерзанъ звѣремъ, § 33—36).

Купленный въ Египтѣ евнухомъ Фараона, Іосифъ скоро становится во главѣ его домашняго хозяйства, а это опять-таки имѣло для него важное значеніе въ смыслѣ приготовленія къ будущему управленію государствомъ, ибо государство есть ничто иное, какъ большой домъ (§ 37—39). Излагая, далѣе, извѣстную исторію съ женою Пентефрія, Филонъ влагаетъ въ уста Іосифа длинную рѣчь, въ значительной степени проникнутую націоналистическими тенденція-

[1]) Быт. 37_{15-17} Филонъ вовсе опускаетъ, ср. quod deter. pot. insid. sol. § 5—28; de fuga, § 126—131.

[2]) Быт. 37_{18-28} Филонъ излагаетъ очень кратко.

[3]) Подробнѣе см. выше, стр. 272.

ми [1]). Іосифъ старается показать не только неблаговидность предлагаемаго ему поступка (при милостяхъ, которыми осыпалъ его господинъ), но и въ особенности то подчеркнуть, что онъ—Еврей, а къ Евреямъ обычная мѣрка не приложима; объ ихъ нравахъ нельзя судить по поведенію другихъ народовъ. Въ результатѣ оклеветанный Іосифъ бросается въ тюрьму (§ 39—53).—Изложенныя событія опять таки очень важны для характеристики будущаго правителя; помимо другихъ добродѣтелей онъ долженъ обладать и воздержаніемъ, ибо большинство войнъ, являющихся несчастіемъ и гибелью для государствъ, происходитъ изъ-за неумѣренныхъ влеченій къ женщинамъ [2]) (§ 54—57). Купившій Іосифа называется евнухомъ и начальникомъ поваровъ; то и другое имѣетъ глубокій смыслъ, ибо чернь, порабощающая политическаго дѣятеля, испытываетъ извѣстныя желанія и стремленія; часто у нея рождаются и мысли дѣльныя, но силы, необходимой для осуществленія ихъ, она лишена (этимъ, между прочимъ, и объясняется то, что у евнуха есть жена); съ другой стороны, эта чернь постоянно имѣетъ дѣло (подобно поварамъ) съ удовольствіями, ласкающими слухъ, но разслабляющими души (§ 58—63), подобно тому, какъ приправы къ пищѣ разслабляютъ тѣло.—Приглашеніе жены Пентефрія „пребуди со мною“ означаетъ приглашеніе политическаго дѣятеля вожделѣніями черни къ совмѣстной съ ними жизни. Вожделѣніе обращается къ политику съ рѣчью, изображая преимущества жизни съ нимъ, какъ легкой и пріятной (§ 64—66), но послѣдній отказывается отъ этого приглашенія и въ отвѣтъ рисуетъ свой идеалъ правителя [3]); послѣдній долженъ быть независимъ отъ черни; онъ долженъ поступать согласно требованіямъ разума и думать объ одномъ лишь благѣ управляемыхъ, подобно врачу, который не колеблется причинить своему паціенту и боль, если это необходимо для его пользы (§ 66—79).

Библейское повѣствованіе о пребываніи Іосифа въ тюрьмѣ Филонъ излагаетъ довольно подробно, но въ такихъ чертахъ, которыя сообщаютъ ему совершенно особую окраску. Все въ этомъ разсказѣ

---

[1]) Другія уклоненія Филона отъ библейскаго текста незначительны.

[2]) Ближайшимъ образомъ Филонъ, вѣроятно, имѣетъ здѣсь въ виду событія, описанныя въ Иліадѣ, но возможно, что онъ намекаетъ и на исторію Египта.

[3]) Этотъ разговоръ значительно походитъ на извѣстную бесѣду добродѣтели и порока въ de sacrif. Ab. et Caini, § 20 sqq.; см. выше, стр. 136.

направляется Филономъ къ возвеличенію Іосифа [1]). Возвышеніе Іосифа Филонъ объясняетъ его личными достоинствами (ср. Быт. 39$_{21}$), и, соотвѣтственно этому, особенно подчеркиваетъ дикость и суровость темничныхъ стражей, а затѣмъ показываетъ, какое благотворное вліяніе на преступниковъ имѣло пребываніе Іосифа въ тюрьмѣ; стыдясь его, они начали воздерживаться отъ пороковъ, такъ что и самая тюрьма превратилась какъ бы въ училище воздержанія (σωφρονιστήριον); вмѣсто прежнихъ тяжелыхъ наказаній, заключенные вразумлялись здѣсь ученіями и наставленіями философіи и особенно—личнымъ примѣромъ учившаго.—Во время пребыванія въ тюрьмѣ у Іосифа обнаружилось новое дарованіе—способность разгадывать сны. Впервые онъ примѣнилъ ее къ истолкованію сновъ виночерпія и хлѣбодара (§ 88—98) [2]), а затѣмъ и къ сну Фараона (§ 99—105) [3]). Повѣствованіе Филона представляетъ въ данномъ случаѣ сжатый пересказъ библейскаго текста съ нѣкоторыми, большею частію, незначительными уклоненіями [4]) тенденціознаго (преимущественно) [5]) характера. Кое-что новое онъ даетъ лишь при объясненіи сна Фараона. Хлѣбъ на голодные годы Іосифъ рекомендуетъ оставлять необмолоченнымъ (въ снопахъ) [6]), такъ какъ 1) въ такомъ видѣ его удобнѣе сохранять; 2) оставленіе извѣстной части хлѣба въ снопахъ напоминаетъ о томъ, что настоящій годъ—годъ урожая, а это усиливаетъ радость; 3) необмолоченный хлѣбъ не поддается исчисленію, почему уменьшеніе его незамѣтно, а это предохраняетъ отъ унынія; 4) кромѣ зеренъ необходимо было и сохраненіе половы для скота. Въ отвѣтъ на эти совѣты Іосифа, Фараонъ ему же самому и поручаетъ дѣло заготовленія припасовъ на голодные годы, руководясь тѣмъ, весьма вѣрнымъ соображеніемъ [7]), что лишь человѣкъ, убѣжденный въ неизбѣжности предсказаннаго Іосифомъ, исполнитъ это дѣло какъ слѣдуетъ (§ 106—124) [8]).

---

[1]) Ср. quod Deus sit immut., § 111—115.

[2]) Ср. de somn. II, § 159—214.

[3]) Ср. de somn. II, § 215—300.

[4]) Быт. 41$_{7}$, ср. de Jos., § 103; Быт. 41$_{29-30}$, ср. de Jos. § 109.

[5]) Быт. 40$_{4}$, ср. de Jos. § 88; Быт. 40$_{18-19}$, ср. de Jos. § 94—95; Быт. 41$_{14}$, ср. de Jos. § 106.

[6]) Это же и Beresch. rabb., ed. Wünsche, s. 440, 548.

[7]) Ср. Быт. 41$_{38}$.

[8]) Быт. 41$_{39-45}$ Филонъ передаетъ кратко, ср. de Josepho, § 119—124.

Изложивъ буквальный смыслъ разсказа, Филонъ присоединяетъ къ нему нѣкоторыя поясненія, направленныя къ тому, чтобы оправдать высказанный имъ (и для нѣкоторыхъ, быть можетъ, странный) взглядъ на политическаго дѣятеля, какъ снотолкователя. Этого Филонъ думаетъ достигнуть, разсматривая всю нашу жизнь, какъ одинъ непрерывный сонъ (§ 125—142). Точка зрѣнія, на которой онъ, въ данномъ случаѣ, утверждается, несомнѣнно скептическая, но болѣе детальный и тщательный анализъ разсматриваемаго мѣста (его произвелъ Arnim) позволяетъ ближе опредѣлить и источникъ заимствованій. Таковымъ являются сочиненія Энезидема и, въ частности, тотъ, быть можетъ, его трудъ, отрывки изъ котораго Секстъ Эмпирикъ цитируетъ какъ Αἰνησιδήμος κατὰ Ἡράκλειτον λέγει... Въ этомъ сочиненіи указывалась, вѣроятно, особенная близость къ пирронизму философіи Гераклита, соотвѣтственно чему предлагалось и изложеніе послѣдней [1]). Пользованіемъ Филона этимъ именно сочиненіемъ и объясняется его близость къ идеямъ Гераклита (даже въ лексическомъ отношеніи) [2]).—Жизнь людей есть ничто иное, какъ сонъ. Какъ во снѣ наши представленія не соотвѣтствуютъ дѣйствительности, такъ этотъ же характеръ они сохраняютъ и у бодрствующихъ; они приходятъ, уходятъ, являются, изчезаютъ и ускользаютъ прежде, чѣмъ ясно познаются. Пусть каждый изслѣдуетъ себя самого и онъ убѣдится въ справедливости сказаннаго. Въ жизни человѣка господствуетъ законъ непрерывнаго измѣненія, по которому начало каждаго новаго возраста жизни всегда совпадаетъ съ концомъ и какъ бы смертію прежняго. Этимъ природа, говоритъ Филонъ, научаетъ насъ спокойно относиться къ смерти, ибо мы испытывали ее и ранѣе (при переходѣ дитяти въ отрока, отрока—въ юношу и т. д.). Такое же непостоянство Филонъ подмѣчаетъ и въ области разнаго рода благъ, относящихся къ тѣлу (здоровье, красота, сила) и особенно къ внѣшнему положенію человѣка. Здѣсь Филонъ приводитъ цѣлый рядъ примѣровъ, какъ изъ жизни отдѣльныхъ лицъ (Крезъ, Діонисій Коринѳскій), такъ и изъ исторіи цѣлыхъ государствъ (Египетъ, Маке-

---

[1]) *H. Arnim. Quellenstudien zu Philo von Alexandria. Philolog. Untersuch. herausgg. von. A. Kiessling und Wilamowitz 1888, I, s. 52—100. Здѣсь (s. 94—100) Philo und Aenesidem. Cp. Natorp. Neue Schriften zur Skepsis d. Alterthums. Philos. Monatshefte, Bd. XXVI (1890), s. 68—75.

[2]) Arnim, op. cit., s. 94—100.

донія, Персія), показывающихъ непрочность человѣческой судьбы. При этомъ онъ замѣчаетъ, какъ часто люди, стремясь къ благу, находятъ зло; думая получить награду, подвергаются наказанію; ожидая неминуемой гибели, торжествуютъ спасеніе. Вообще, вся наша жизнь окутана непроницаемою тьмой; мы блуждаемъ, какъ въ глубокомъ снѣ, не будучи въ силахъ познать что-либо ясно и опредѣленно. Какъ первые ряды торжественной процессіи скоро ускользаютъ отъ взоровъ зрителей, какъ стремительное теченіе бурнаго потока упреждаетъ его воспріятіе, такъ и все окружающее насъ быстро несется впередъ, ускользая отъ нашего вниманія и только кажется неподвижнымъ. Поэтому и бодрствующіе по ненадежности ихъ воспріятій (τὸ ἐν ταῖς καταλήψεσι ἀβέβαιον) ничѣмъ не отличаются отъ спящихъ; они обольщаются, думая, что вѣрно познаютъ природу вещей, такъ какъ чувства всегда обманываютъ разумъ; притомъ, и самые предметы обладаютъ нерѣдко противоположными свойствами, а это еще болѣе усиливаетъ путаницу воспріятій (§ 125—142).—При такомъ волненіи, безпорядкѣ и непрочности, наполняющихъ нашу жизнь, необходимъ политическій дѣятель, который разгадалъ бы сонъ жизни, указалъ что́ хорошо и худо, что́ полезно и вредно, и къ первому побудилъ, а отъ второго отвратилъ. Необходимо это потому, что только небеснымъ тѣламъ и явленіямъ присущи порядокъ и гармонія, земныя же исполнены неустройства; они окутаны глубокою тьмою, между тѣмъ какъ первыя находятся въ чистѣйшемъ и совершеннѣйшемъ свѣтѣ; поэтому, кто оставитъ настоящую дѣйствительность, тотъ найдетъ вѣчный, небесный день, непричастный ночи и вообще тьмѣ, освѣщаемый неугасимыми лучами, исполненный покоя. Средину между небеснымъ и земнымъ и занимаетъ Іосифъ (в т о р о й за царской колесницей); перстень—знакъ взаимнаго довѣрія между политическимъ дѣятелемъ и народомъ, а золотая цѣпь—символъ милости и наказанія (§ 143—150).

Къ этому „популярному“ объясненію текста Филонъ присоединяетъ аллегоріи и болѣе спеціальнаго характера. Причемъ, какъ въ de Abrah. аллегоріи событій близкихъ его національному чувству Филонъ предлагаетъ кратко[1]) и отъ лица другихъ [2]), такъ и въ данномъ сочиненіи объясненіе событій Египетскаго періода жизни

[1]) De Abrah. § 200 sqq.
[2]) De Abrah. § 99.

Іосифа Филонъ предлагаетъ, какъ слышанное имъ отъ изслѣдовавшихъ это мѣсто библіи [1]). Фараонъ—символъ ума, любящаго тѣло; поэтому онъ заботится объ удовольствіяхъ и имѣетъ въ своемъ распоряженіи начальниковъ надъ тремя видами ихъ: архимагира, виночерпія и хлѣбодара. Судьба ихъ различна: архимагиръ сохраняетъ свою власть и положеніе, такъ какъ въ его распоряженіи находятся приправы, безъ которыхъ можно обойтись; наоборотъ, виночерпій и хлѣбодаръ завѣдуютъ областью необходимаго; поэтому, за небрежное исполненіе своихъ обязанностей они наказываются, но опять таки наказываются различно, вслѣдствіе неодинаковой важности для жизни хлѣба и вина. Виночерпій подвергается временному заключенію въ тюрьмѣ, а хлѣбодаръ—смерти (§ 151—156).

Приведенныя аллегоріи являются въ de Joseph̃o послѣдними; остальная часть сочиненія представляетъ простой пересказъ (съ указанной выше цѣлью и тенденціей) библейскаго текста.—Быт. 41_{46}—$_{49}$; $_{53}$—$_{57}$—43_{15} Филонъ излагаетъ очень сжато (§ 157—195) [2]), хотя и дѣлаетъ нѣкоторыя поясненія [3]), преимущественно психологическаго характера [4]). Существенныхъ уклоненій отъ библейскаго разсказа изложеніе Филона не представляетъ [5]).—Въ такомъ же духѣ ведется изложеніе и дальнѣйшихъ событій исторіи Іосифа [6]). Чѣмъ ближе къ концу сочиненія, тѣмъ изложеніе Филона становится болѣе сжатымъ [7]) и близкимъ къ тексту библіи. Только рѣчи тѣхъ или

---

[1]) Въ de somn. II, § 215—300 Филонъ иначе объясняетъ это мѣсто, заходя еще дальше въ дебри аллегорій.

[2]) Особенно ср. Быт. 43_{1}—$_{15}$ и de Jos. § 190—195.

[3]) Быт. 41_{46}, ср. de Jos. § 157; Быт. 41_{56} и de Jos. § 162; Быт. 42_{6} и de Jos. § 164; Быт. 42_{8} и de Jos. § 166; Быт. 42_{24} и de Jos. § 176—177; Быт. 43_{11} и de Jos. § 193.

[4]) De Jos. § 179, 182 и др.

[5]) Наиболѣе свободно онъ передаетъ собственныя слова того, или иного лица, напр, Быт. 42_{21} и de Jos. § 170—172; Быт. 42_{30}—$_{34}$ и de Jos. § 183—186; Быт. 42_{36} и de Jos. § 187; Быт. 42_{37} и de Jos. § 188. Впрочемъ, ср. Быт. 42_{16} и de Jos. § 169 (Быт. 42_{18}?).

[6]) Быт. 43_{15}—$_{34}$; 44_{1}—$_{14}$; $_{17}$; $_{21}$—$_{32}$; 45_{1}—$_{9}$; $_{16}$—$_{19}$; $_{26}$—$_{28}$; 46_{1}—$_{6}$; $_{29}$. 47_{1}—$_{10}$, $_{13}$—$_{14}$; 50_{15}—$_{28}$=de Jos. § 196—268.

[7]) Сокращенія Филона касаются обыкновенно тѣхъ, или иныхъ, замѣчаемыхъ въ библейскомъ текстѣ, повтореній, но есть и пропуски тенденціознаго характера. Напр. опускается Быт. 43_{32} (почему евреи были помѣщены за столомъ отдѣльно отъ Египтянъ), Быт. 45_{10}—$_{11}$ (опускается указаніе на приглашеніе Іакова въ Египетъ Іосифомъ, вслѣдствіе чего на первый планъ выступаетъ приглашеніе Фараона), Быт. 47_{15} – $_{26}$.

иныхъ, выступающихъ въ исторіи Іосифа лицъ онъ передаетъ пространно и свободно [1]), а въ остальномъ его отступленія отъ библейскаго текста ограничиваются лишь краткими [2]) и вскользь бросаемыми замѣчаніями психологическаго [3]), или тенденціозно-апологетическаго [4]) характера.

Въ заключеніе сочиненія Филонъ кратко (§ 269—270) перечисляетъ достоинства Іосифа: о его красотѣ свидѣтельствуетъ эпизодъ съ женою Пентефрія, о его разсудительности—одинаковое въ различныхъ случаяхъ жизни поведеніе; о силѣ разума—способность разгадывать сны и краснорѣчіе въ застольныхъ бесѣдахъ.

Третьею и послѣднею частью историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства является изложеніе и объясненіе самихъ законовъ Моисея. Общая тенденція всего труда—изобразить Моисеево законодательство какъ совершеннѣйшее и гуманнѣйшее, наиболѣе соотвѣтствующее природѣ человѣка и превосходящее всѣ другія законодательства—тенденція, которая давала себя знать уже въ de opif. m. и яснѣе сказалась въ біографіяхъ праотцевъ, здѣсь обнаруживается съ особенною силою. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь наиболѣе замѣтны и тѣ усилія, которыя приходилось дѣлать Филону, чтобы законодательство Моисея, носящее временно-національный характеръ, изобразить какъ законодательство универсальное, сохраняющее свое значеніе для всѣхъ народовъ, во всѣ времена и при всѣхъ условіяхъ жизни. Осуществить эту задачу было, конечно, гораздо труднѣе, чѣмъ установить близость и согласіе тѣхъ, или иныхъ пунктовъ у ч е н і я Моисея (о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ—въ de opif. m.; о характерѣ нравственной дѣятельности—въ de Abrah. и de Jos.) со взглядами греческихъ фило-

---

[1]) Быт. 44_{18}—$_{34}$ ср., de Jos. § 222—231; Быт. 50_{19}—$_{21}$, ср. de Jos. § 262—266.

[2]) Ср., впрочемъ, de Jos. § 232—236—причины поведенія Іосифа, указаннаго въ Быт. 42—44.

[3]) Быт. 44_3, ср. de Jos. § 209—210; Быт. 44_7, ср. de Jos. § 214; Быт. 44_{12}, ср. de Jos. 217; Быт. 44_{14}, ср. de Jos. § 219; Быт. 45_3, ср. de Jos. § 239; Быт. 44_{15}, ср. de Jos. § 246—249.

[4]) Быт. 44_{15}, $_{17}$, ср. de Jos. § 220—221; Быт. 44_{20}, ср. de Jos. § 223: Быт. 44_{31}, ср. de Jos. § 229—230; Быт. 45_{15}, ср. de Jos. § 249; Быт. 47_1—$_{10}$, ср. de Jos. § 257—258.

софовъ. Здѣсь Филонъ долженъ былъ погрузиться въ самыя нѣдра національной Іудейской жизни, долженъ былъ коснуться такихъ законовъ и обычаевъ, которые, являясь наиболѣе характерными для Іудейства, какъ такового (обрѣзаніе, жертвы и т. д.), служили вмѣстѣ съ тѣмъ главнымъ предметомъ удивленія и насмѣшекъ со стороны языческаго общества. Поэтому, если философскія произведенія Филона и его аллегорическій комментарій (въ связи съ Quaestiones и de opif. m.) важны для знакомства съ философскимъ ученіемъ Филона (преимущественно), важны для уясненія того, какой видъ приняла у этого Іудея греческая философія, то труды Филона по изъясненію Моисеева законодательства имѣютъ значеніе для знакомства съ Іудейскими элементами въ міросозерцаніи Филона; они показываютъ, что́ и въ какой мѣрѣ Филонъ удержалъ изъ своихъ національныхъ вѣрованій [1]).—Опредѣляя тотъ характеръ, какой принялъ Юдаизмъ у Филона, изслѣдователи ограничиваются обыкновенно общими фразами о томъ, что религія Моисеева является у него религіей универсальной; законодательство—гуманнѣйшимъ, совершеннѣйшимъ и т. п., не указывая ближе, какимъ путемъ и какими жертвами былъ достигнутъ этотъ универсализмъ, во что превратилось подъ вліяніемъ греческой философіи самое законодательство Моисея, что́ отъ *него* осталось у Филона,—т. е. ограничиваются преимущественно формальной характеристикой [2]). Между тѣмъ только опредѣленно отвѣтивъ на этотъ

[1]) До послѣдняго времени вниманіе изслѣдователей сосредоточивалось преимущественно на аллегорическомъ комментаріи и философскихъ произведеніяхъ Филона, какъ дающихъ болѣе матеріала для уясненія его этико-догматическихъ воззрѣній. Отчасти это объясняется тѣмъ, что Филонъ вообще интересовалъ изслѣдователей не самъ по себѣ, не какъ представитель извѣстнаго духовнаго теченія въ средѣ позднѣйшаго—Александрійскаго—Іудейства, а только со стороны своего отношенія къ христіанству (подробнѣе объ этомъ во введеніи). Поэтому, труды, касающіеся Моисеева законодательства, какъ мало пригодные для этой цѣли, оставлялись безъ вниманія. Между тѣмъ, для болѣе правильнаго и полнаго знакомства съ литературной физіономіей Филона въ ея цѣломъ эти произведенія имѣютъ гораздо бо́льшее значеніе, чѣмъ, напр., его философскія сочиненія и, во всякомъ случаѣ, не меньшее, чѣмъ аллегорическій комментарій.

[2]) Ср. даже Schürer III³, s. 550₂₃. Попытку сойти съ этой дороги и болѣе опредѣленно показать отношеніе Филона къ Моисееву законодательству, попытку не вполнѣ, впрочемъ, удачную сдѣлалъ *L. Treitel. Die religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos. Theol. St. und Krit. 1904, III, s. 380—401. Ср. его же: *Der Nomos, insonderheit Sabbath und Feste in Philonischen Beleuchtung. MGWJ 1903, s. 214—231; 317—321; 399—417; 490—514. Еще литературу объ Іудейскихъ элементахъ въ ученіи Филона см. ниже, гл. V.

вопросъ, мы въ состояніи будемъ правильно указать степень вліянія на Филона не только Юдаизма, но и греческой философіи.

Излагая ученіе Моисея о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, Филонъ задачу свою видѣлъ въ томъ, чтобы примирить и сблизить это ученіе съ являвшимися для него несомнѣнной истиной взглядами греческихъ философовъ. Иное мы видимъ при изображеніи Моисеева законодательства. Если несомнѣнной истиной были для Филона системы греческой философіи, то далеко не являлись для него идеаломъ правовыя нормы современнаго язычества и вообще строй его жизни — общественной и частной. Поэтому онъ старается не столько сблизить и указать сходство между ними и Моисеевымъ законодательствомъ [1]), сколько, напротивъ, подчеркнуть ихъ различіе и даже противоположность, какъ со стороны исходнаго пункта, такъ и частнѣйшаго приложенія его къ жизни [2]). Рѣшающее значеніе въ данномъ случаѣ имѣли, конечно, религіозно-національныя чувства Филона; они побудили его оставить прежній способъ возвышенія юдаизма и опредѣлили характеръ и направленіе новаго. Въ этомъ сознательномъ противопоставленіи законовъ Моисея законодательству язычниковъ (при стремленіи сблизить эти два міра въ области этико-догматическихъ воззрѣній), мы видимъ, какъ широко было вліяніе того законническаго направленія, центромъ котораго была Палестина; отголоски его мы находимъ даже у космополитическихъ Іудеевъ Александріи.

Къ греческому законодательству Филонъ, какъ сказано, относится безусловно отрицательно. Какъ же послѣ этого онъ достигаетъ своей цѣли—изобразить Моисеево законодательство совершеннѣйшимъ? Путь, избранный Филономъ, находится въ полномъ согласіи съ тѣмъ срединнымъ направленіемъ, которое онъ занялъ въ вопросѣ объ отношеніи между греческой философіей и юдаизмомъ вообще. Не чуждаясь аллегорическаго пониманія тѣхъ, или иныхъ законовъ [3]), попрежнему

---

[1]) Даже сходство Филонъ объясняетъ простымъ „списываніемъ“ греческихъ законодателей у Моисея. de spec. leg. IV, § 61.

[2]) De spec. leg. II, § 244—248; III, § 13—24; 72—73; 163—168; 181—183; IV, § 150—157; de virtut. § 86, 139—140.

[3]) Преимущественно ритуальнаго характера, см. de spec. leg. I. Характеръ аллегорій здѣсь—за немногими исключеніями—тотъ же, что и въ de Abrah., см. выше, стр. 461. Замѣчательно, что здѣсь Филонъ только обѣщаетъ не оставлять безъ вниманія аллегорій, если онѣ окажутся. См. de decal. § 1, ср. leg. alleg. I, § 1 и de praem. et. poen. § 57—66.

ставя его выше буквальнаго пониманія [1]), Филонъ не рѣшается, однако, все законодательство понимать только аллегорически. Онъ, повидимому, чувствуетъ, что, если и къ законамъ Моисея примѣнить аллегоріи въ той полнотѣ, въ какой онъ примѣнилъ ихъ къ его ученію,—съ цѣлью достигнуть согласія съ греческой философіей—то Іудейство совершенно растаетъ, отъ него ничего не останется. Поэтому, какъ утопающій за соломинку, хватается онъ за Моисеево законодательсво [2]), отстаивая необходимость соблюденія всѣхъ частныхъ предписаній Моисеева закона [3]) и стараясь только уяснить ихъ смыслъ и значеніе. То, какъ Филонъ достигаетъ послѣдняго и является для него особенно характернымъ. Хотя онъ и стоитъ за точное соблюденіе всего, указаннаго въ законѣ, но на уясненіи содержанія самихъ законовъ останавливается, въ общемъ, мало, ограничиваясь краткимъ—въ большинствѣ случаевъ, впрочемъ, точнымъ [4])—пересказомъ соотвѣтствующихъ частей Пятокнижія. Обычно же, слѣдуя принятой имъ манерѣ говорить больше по поводу предмета, чѣмъ о самомъ предметѣ, онъ и здѣсь всюду спѣшитъ отъ изложенія законовъ перейти къ уясненію ихъ значенія, цѣли, мотивовъ, которыми руководился законодатель, и т. д. Здѣсь онъ чувствуетъ себя въ родной сферѣ. Характерно въ этихъ объясненіяхъ то, что Филонъ рѣшительно ничего не говоритъ о религіозномъ значеніи тѣхъ или иныхъ институтовъ, какъ формъ выраженія завѣта Іеговы со Своимъ народомъ; теократическая идея при объясненіи законовъ имъ совершенно игно-

---

[1]) De spec. leg. I, § 8, 212—214; II, § 147, 159—160; III, § 24—32; 134: IV, § 5—11.

[2]) Замѣчательно, что здѣсь Филонъ вовсе не полемизируетъ (ср., напротивъ, de somn. I, § 93 sqq. и мн. др.) съ тѣми, кого въ аллегорическомъ комментаріи онъ презрительно называлъ τοὺς τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστὰς καὶ λίαν τὰς ὄφρῦς ἀνεσπακότας, de somn. I, § 102. Очевидно, въ области закона онъ тяготѣлъ скорѣе къ этимъ представителямъ популярнаго его пониманія,—ср. de Abrah. § 147—а не къ аллегористамъ, тѣмъ болѣе крайнимъ.

[3]) De spec. leg. I, § 76, 154; de vita Mosis II, § 14—16; de migr. Abrah. § 89; de legat. ad Cajum, § 29, ed. T. VI, p. 128—129=ed. M. II, p. 574. Съ психологической точки зрѣнія это вполнѣ понятно, такъ какъ, чѣмъ болѣе слаба и тускла въ человѣкѣ живая, сердечная вѣра, тѣмъ сильнѣе онъ привязывается къ мелочамъ, ко внѣшнему, стараясь удержать хотя видимость религіи и недостатокъ въ одномъ восполнить избыткомъ въ другомъ (ср. I Кор. 8$_{4-7}$).

[4]) Исключенія см. ниже.

рируется. Моисеево законодательство является для него только системой совершеннѣйшей соціальной этики [1]), все значеніе которой сводится къ тому, чтобы указать такія формы общественной и частной жизни, которыя устранили бы современныя нестроенія [2]). Главную причину этихъ нестроеній Филонъ видитъ не въ томъ, что тѣ или иные народы не исполняютъ своихъ законовъ; нѣтъ, корень всѣхъ бѣдствій заключается въ пренебреженіи Моисеевымъ закономъ; поэтому, достаточно сдѣлать послѣдній общеобязательной нормой жизни, чтобы въ мірѣ водворились порядокъ и гармонія. Въ справедливости усвоенія такого значенія законамъ отдѣльнаго народа Филонъ нимало не сомнѣвается. И если самая мысль объ универсальномъ значеніи Моисеевыхъ законовъ была подсказана ему національнымъ чувствомъ, то элементы для обоснованія ея онъ находитъ по прежнему въ греческой, частнѣе—въ стоической философіи [3]).

---

[1]) Поэтому Филонъ особенно старается подчеркнуть нравственныя цѣли, преслѣдуемыя закономъ—de spec. leg. II, § 61—64, 89 sqq., 147, 171 sqq., 108, 186—187, 201—202, 208—209; ibid. III, § 58—59; ibid. IV, § 100 sqq., 106—180, 137—139—, а также его пользу и высокое значеніе для благоустройства жизни общественной и частной—de spec. leg. I, § 111, 127, 152; ibid. II, § 60—139, ibid. III § 11, 13—32, 37—42, 51, 63—204; ibid. IV, § 1—95, 100, 119, 149—202, 219—229; de virtut. § 23—33; 82—124; 148—154; 161—174.

[2]) То, что Филонъ въ этомъ, именно, а не въ иномъ чемъ видитъ значеніе Моисеева законодательства объясняется, какъ характеромъ его времени вообще, когда ненормальность жизненныхъ отношеній ощущалась особенно остро и мучительно и потому вопросы нравственно-соціальнаго порядка особенно интересовали людей (философія стоиковъ, подъ сильнымъ вліяніемъ которой находился Филонъ), такъ, въ частности, и условіями спеціально Александрійской жизни съ роскошью и развращенностью высшихъ классовъ общества и бѣдностью и угнетенностью низшихъ. Этимъ и объясняется то, почему Филонъ въ сочиненіяхъ, касающихся Моисеева законодательства, такъ много говоритъ о необходимости умѣренности, воздержанія—см., напр., особенно характерныя въ этомъ отношеніи de spec. leg. III, § 8—82, § 169—180—и сострадательности въ отношеніи къ рабамъ и наемникамъ—см., напр., de spec leg. IV, § 137—149; 184—203; de virtut. § 88—89.—Безусловно несправедливымъ представляется взглядъ на Филона, какъ продолжателя пророковъ (Siegfried, а за нимъ и L. Treitel, op. cit., Theol. St. und Krit. 1904, s. 387). Хотя онъ, подобно послѣднимъ (ср. Исаію), и оттѣняетъ духовную сторону въ законѣ, но его взглядъ на законъ, въ существѣ дѣла, совершенно иной. Притомъ же, къ тому времени, когда Филонъ обратился къ изученію закона—не школьному и поверхностному, а самостоятельному и болѣе глубокому—философскія положенія успѣли уже глубоко запасть въ его душу; поэтому и самый законъ Филонъ читалъ и понималъ при свѣтѣ не пророческихъ, а этихъ, именно, положеній.

[3]) Для дальнѣйшаго см. Schmekel, op. cit. s. 191—192, 361; de opif. m. § 3, de Josepho, § 29—31; ср. выше, стр. 239.

Міръ представляется Филону стройнымъ, одушевленнымъ цѣлымъ, отдѣльныя части котораго тѣснѣйшимъ образомъ пригнаны одна къ другой, такъ что разстройство и безпорядокъ въ какой-либо о д н о й области бытія влечетъ за собой нарушеніе гармоніи и во в с е м ъ міровомъ организмѣ. Слѣдовательно, тѣ или иныя формы жизни и отношенія людей не безразличны для гармоніи цѣлаго; порядокъ въ мірѣ можетъ существовать тогда только, если законы жизни людей будутъ находиться въ согласіи съ общимъ разумомъ природы (ὀρθὸς λόγος φύσεως), какъ дальнѣйшее развитіе и болѣе частное примѣненіе общеміровыхъ законовъ [1]). А таковыми и являются законы Моисея [2]) и только они, ибо одни они находятся въ согласіи съ общеміровымъ разумомъ [3]), въ силу чего исполняющій ихъ (ἀνὴρ νόμιμος) и является гражданиномъ вселенной (ἀνὴρ κοσμοπολίτης) [4]). Законы Моисея для того и даны, чтобы научить насъ этому слѣдованію природѣ [5]) и тѣмъ поддержать въ мірѣ гармонію [6]). Поэтому, историческаго значенія тѣхъ, или иныхъ законовъ Филонъ касается рѣдко и вскользь [7]), стараясь, притомъ, и здѣсь найти нѣчто такое, что имѣло бы значеніе для

---

[1]) De spec. leg. IV, § 232—237.

[2]) De spec. leg. II, § 13, 45, 129, 150; ibid. IV, § 119, 123, 210, 215; de virtut. § 18 sqq., 129, 132—133. Мысль о согласіи частныхъ предписаній закона съ общимъ разумомъ природы Филонъ яснѣе выражаетъ въ de vita Mosis II, § 51—52. Указавъ на то, что законы вообще представляютъ ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας, онъ продолжаетъ: τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν, ἐυελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας καὶ τῷ λόγῳ τῆς ἀιδίου φύσεως συνᾳδούσας, а далѣе—§ 53—55—приводитъ и примѣры наказанія нечестивыхъ силами природы. Ср. de opif. m. § 2; de vita Mosis II, § 211.

[3]) Филонъ отрицаетъ возможность сохраненія міровой гармоніи при иномъ жизненномъ строѣ, чѣмъ тотъ, который опредѣляется Іудейскимъ закономъ.

[4]) De opif. m. § 3, ср. выше, стр. 239.

[5]) De spec. leg. I, § 154—155, 191, 202, 306; ibid. II, § 142, 150; ibid. IV, § 55; de virtut. § 127.

[6]) De spec. leg. II, § 52, 130, 177—178. Этою-то связью различныхъ частей мірового организма Филонъ и объясняетъ необходимость спеціальныхъ указаній, касающихся отношенія людей къ животнымъ—de spec. leg. III, § 46—48, 203; de virtut. § 125—130; 134—147—и даже къ неодушевленной природѣ—de spec. leg. IV, § 212—218; de virtut. § 149—160,—ибо ненадлежащее обращеніе съ ними вноситъ дисгармонію въ весь міръ—de spec. leg. III, § 43—45, 48—50; ibid. IV, § 203—204, 211.

[7]) Преимущественно при объясненіи праздниковъ—de spec. leg. I, § 79; ibid. II, § 146, 150, 158, 160, 168—170, 188—189, 206—207.

всѣхъ людей [1]). Гораздо болѣе онъ говоритъ о значеніи тѣхъ, или иныхъ установленій Моисея для общежитовой жизни [2]), или соціальнаго благоустройства, какъ основного начала имущественнаго и классового равенства [3]).—Такимъ образомъ, Филонъ, какъ видимъ, хочетъ осмыслить Моисеево законодательство, отталкивавшее отъ себя язычниковъ массою мелочныхъ и для нихъ часто странныхъ предписаній, онъ хочетъ раскрыть его руководящія идеи и тѣмъ показать необходимость точнаго исполненія его требованій всѣми людьми [4]). Поэтому-то при объясненіи Моисеева законодательства Филона интересуетъ не историческая практика его времени—данныхъ по этому вопросу у него гораздо меньше, чѣмъ въ Талмудѣ и даже у I. Флавія [5])—также—

---

[1]) De spec. leg. II, § 158—161, 189, 207—208; ср. Treitel, op. cit., Theol. St. und Krit. 1904, s. 390.

[2]) De spec. leg. I, § 84—96, 177—182; ibid. II, § 97—107, 140, 142—144, 151—154, 160—161, 190—192, 210—213; ibid. III, § 152, ср. выше, стр. 288.

[3]) De spec. leg. II, § 71, 83, 90—91, 106—107.

[4]) Этимъ само собою устраняются два предположенія: 1) будто возможны различныя формы согласія съ λόγος'омъ φύσεως, т. е. что наряду съ Моисеевымъ законодательствомъ безъ ущерба для жизни цѣлаго могутъ существовать и законы другихъ народовъ, см. выше, стр. 272; 2) будто можно и вовсе обойтись безъ законовъ, такъ сказать перешагнуть чрезъ нихъ и слѣдовать непосредственно λόγος' у φύσεως.—Изъ сказаннаго, думается, видна также и неосновательность мнѣнія Treitel'я—op. cit., Theol. Stud. und Krit. 1904, s. 389,—который особенную заслугу Филона видитъ въ томъ, будто онъ *выдѣлилъ* изъ тѣла закона его душу и тѣмъ обезпечилъ за нравственными мотивами возможность самостоятельнаго существованія. Внимательнѣе вчитываясь въ сочиненія Филона, мы находимъ совершенно иное: Филонъ, напротивъ, старается *связать* тѣло закона съ его душею—вопреки крайнимъ аллегористамъ, видѣвшимъ въ законѣ *только образы* высшей истины—и показать присутствіе души въ тѣлѣ—противъ „софистовъ буквальнаго смысла". Если же въ своемъ изъясненіи закона онъ и оттѣняетъ преимущественно его духовную сторону, то это—помимо общаго характера духовной жизни Александрійскаго Іудейства—объясняется начавшейся въ его время реакціей противъ буквализма, но вовсе не указываетъ на то, что исполненіе требованій закона (даже обрядоваго) онъ считалъ ненужнымъ, или несущественнымъ, ср. de migr. Abrah. § 89. Еще менѣе справедливымъ представляется другое утвержденіе Treitel'я, будто, по взгляду Филона, жизненныя отношенія (а, слѣдовательно, и законы?), существовавшія въ царствѣ Израильскомъ, болѣе не повторятся и только нравственные принципы всегда будутъ дѣйствовать одинаково, ср. de vita Mosis II, § 14—15.—Указанныя сужденія Treitel'я вытекаютъ не столько изъ изученія самихъ сочиненій Филона, сколько 1) изъ тенденціознаго взгляда его на отношеніе Филона къ христіанству, 2) изъ стремленія снять съ Іудейства упреки въ партикуляризмѣ.

[5]) О достоинствѣ археологическихъ свѣдѣній Филона см. Chr. W. Thalemann, De nube super arca foederis. Lipsiae 1771. Здѣсь—pp. 133 sqq.—de auctoritate Philonis et Josephi in historia rituum sacr.

не изображеніе культа въ томъ его видѣ, какъ онъ изложенъ у Моисея. Цѣлей полноты Филонъ здѣсь не преслѣдуетъ. Если онъ и изъясняетъ иногда законы, на практикѣ значенія не имѣвшіе [1]), то потому, что они особенно ясно доказываютъ общій защищаемый Филономъ тезисъ. Руководясь (ближайшимъ образомъ) полемико-апологетическими цѣлями, онъ стремится связать Моисеево законодательство съ нравственными принципами греческой философіи [2]) и такимъ путемъ приблизить его къ духовному складу языческаго общества, а вмѣстѣ съ тѣмъ показать неосновательность упрековъ и обвиненій Іудеевъ въ партикуляризмѣ и человѣконенавистничествѣ. Имѣя въ виду опровергнуть эти обвиненія, Филонъ всюду подчеркиваетъ человѣколюбіе и кротость закона, а потому нерѣдко высказываетъ удивленіе тому, „какъ можно обвинять въ безчеловѣчіи народъ, отличающійся по сравненію съ остальными народами, такою общительностью и благорасположенностью, что онъ за весь родъ человѣческій совершаетъ молитвы, празднества, приноситъ начатки и истинному Богу служитъ за себя и за другихъ, чуждающихся должнаго богопочтенія“ [3]). Вообще, всѣ сочиненія Филона по изъясненію Моисеева законодательства проникнуты этими цѣлями и потому предполагаемыми читателями ихъ были, вѣроятно, язычники [4]).—

Все содержаніе Моисеева законодательства Филонъ раздѣляетъ на двѣ неравныя части: κεφάλαια τῶν νόμων и νόμοι ἐν τῷ μέρει (εἴδει, κατὰ μέρος). Первыя являются какъ бы краткимъ резюме всего содержанія законодательства; отдѣльные, частные законы его сведены здѣсь къ десяти основнымъ положеніямъ, или рубрикамъ [5]), такъ что каждая

---

[1]) Cp. Ritter, op. cit., p. VII—VIII.

[2]) Особенно много Филонъ говоритъ о добродѣтеляхъ мудрости, мужества, воздержанія и справедливости, слѣдуя опять таки воззрѣніямъ стоиковъ. Изложивъ, напр., съ этой т. зр. законодательство Моисея въ de decal. и de spec. leg. I—IV, Филонъ пишетъ еще особое сочиненіе de virtutibus.

[3]) De spec. leg. II, § 167, ср. de spec. leg. I, § 97; ibid. IV, § 224; de virtut., § 141.

[4]) Данныя, приводимыя въ подтвержденіе противоположнаго мнѣнія Massebieau,—op. cit., p. 383—едвали могутъ быть признаны основательными. Взятыя въ контекстѣ рѣчи, они вовсе не подтверждаютъ его взгляда.—Неосновательность насмѣшекъ надъ Іудейскимъ обрѣзаніемъ Филонъ хочетъ устранить указаніемъ на существованіе его у Египтянъ (de spec. leg. I, § 2); это еще болѣе расширяетъ кругъ читателей сочиненія.

[5]) De decal. § 18—19, 154, 175; de spec. leg. IV, § 132—133; quis rer. div. heres sit, § 167—168, 173; de congressu, § 120.

изъ заповѣдей обнимаетъ довольно обширный кругъ относящихся къ ней (и только къ ней) частныхъ предписаній [1]). Примѣнительно къ такому дѣленію законодательства естественно раздѣлить и сочиненія, касающіяся его. Филонъ такъ и поступаетъ. Изложенію отдѣльныхъ законовъ онъ предпосылаетъ общій обзоръ всего законодательства съ точки зрѣнія намѣченныхъ въ немъ же самомъ принциповъ (10 заповѣдей) и уже послѣ этого приступаетъ къ болѣе детальному и подробному объясненію его. Такимъ образомъ, третью часть историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства образуютъ 1) de decalogo, 2) de specialibus legibus I. II. III. IV (въ связи съ de virtutibus и de praemiis et poenis).—

Περὶ τῶν δέκα λογίων, ἃ κεφάλαια νόμων εἰσίν — о десятословіи, являющемся основою законовъ—de decalogo; ed. CW. IV, p. 269—307.

Въ изданіяхъ сочиненій Филона послѣ біографій праотцевъ помѣщается обыкновенно de vita Mosis; однако, этотъ трудъ сюда не принадлежитъ; за сочиненіемъ de Josepho непосредственно слѣдуетъ de decal., какъ это видно изъ начальныхъ словъ сочиненія [2]).

Приведенное заглавіе сочиненія не вполнѣ отвѣчаетъ его содержанію [3]),

---

[1]) De spec. leg. IV, § 132—133; de decal. § 155—174; de spec. leg. II, § 1; III, § 7. Понятно, что размѣщеніе тѣхъ, или иныхъ частныхъ законовъ по отдѣльнымъ рубрикамъ носитъ у Филона субъективный и даже произвольный характеръ. Напр., къ седьмой (по нашему счету восьмой) заповѣди Филонъ относитъ Вт. $25_{11. 12}$ (de spec. leg. III, § 169—183), Чис. $19_{11. 12. 14. 15. 22}$ (ibid., § 204—209) и т. д.

[2]) De decal. § 1: τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω...

[3]) Различныя надписанія сочиненія въ ркп. и у церковныхъ писателей можно разбить на три группы: 1) περὶ νόμων ἰδέας, 2) εἰς [τήν, τόν, τὴν θείαν—или вовсе безъ члена] δεκάλογον [Μωσέως, Μωυσέως—иногда λόγος α'], 3) περὶ τῶν δέκα λογίων [λόγων, νόμων], ἃ [δή] κεφάλαια νόμων εἰσίν. Первое надписаніе находится въ одной только рукописи—ed. CW. I, proleg., p. XXXII—и основу для себя имѣетъ, несомнѣнно, въ de decal. § 1—νόμων ἰδέας ἀκριβώσω; второе является, очевидно, простымъ сокращеніемъ болѣе сложнаго надписанія, почему и прилагается не только къ de decal. въ собственномъ смыслѣ, но и къ de spec. leg.—ed. CW. I, proleg., p. XXIX; ibid. v. V, p. 26. Кромѣ нѣкоторыхъ рукописей его мы находимъ у Іеронима—de vir. illustr. XI,—Suidas—v. Φίλων,—а также въ sacra parallela—ed. CW. IV, p., 280, 287, 290, 299, 300.—Наиболѣе правильнымъ является

такъ какъ объясненіе десятословія составляетъ немногимъ болѣе половины сочиненія (§ 52—153), а остальная часть (§ 1—51; 154—178) содержитъ разнаго рода вводныя замѣчанія. Притомъ же и самое объясненіе десятословія не является характерной особенностью даннаго именно труда; эти объясненія мы находимъ и въ de spec. leg., притомъ объясненія, болѣе даже подробныя, чѣмъ въ de decal. [1])— Сравнивая толкованія Филона въ томъ и другомъ сочиненіи, мы видимъ, что въ de decal. онъ беретъ только о б щ у ю мысль заповѣди (политеизмъ, идолопоклонство, прелюбодѣяніе и проч.), трактуя ее притомъ съ о б щ е й же точки зрѣнія; между тѣмъ въ de spec. leg. онъ входитъ въ болѣе частный анализъ самаго содержанія заповѣди (въ той формѣ выраженія, какую она получила у Моисея) и вообще желаетъ утверждаться преимущественно на текстѣ Писанія. Поэтому объясненіе 10 заповѣдей въ de decal. не имѣетъ самостоятельнаго значенія; оно сдѣлано для того только, чтобы дать читателю руководящую нить, которая помогла бы ему разобраться въ предлагаемомъ затѣмъ болѣе подробномъ и детальномъ изображеніи законодательства. Такимъ образомъ, на de decal. естественно смотрѣть, какъ на введеніе къ четыремъ книгамъ de spec. leg.—

Въ содержаніи сочиненія не замѣтно внутренней связи (см., напр., § 32, 36, 50 и др.); оно представляетъ собою рядъ отрывочныхъ замѣтокъ по тѣмъ, или инымъ вопросамъ. Аллегоріями Филонъ здѣсь вовсе не пользуется; онъ избѣгаетъ ихъ даже тамъ, гдѣ необходимость въ нихъ могла бы чувствоваться [2]). Планъ сочиненія очень простъ. Послѣ предварительныхъ замѣчаній (см. § 50) о мѣстѣ и

послѣднее надписаніе: π. τ. δ. λ. ἃ. κ. ν. εἰ. Нѣкоторыя разночтенія ркп. (λόγων, λογίων, νόμων) существеннаго значенія не имѣютъ, тѣмъ болѣе, что и у Филона одинаково встрѣчается какъ λόγων—ed. CW. III, p. 39$_5$, 161$_6$; IV, p. 307$_4$—такъ и λογίων—ed. CW. IV, p. 280$_2$; 306$_{23}$; v. V, p. 238$_{28}$; 239$_8$. Въ изданіи CW. мы находимъ первое выраженіе, у Schürer'a, III^4, s. 666 и Cohn'a—op. cit., Philologus Suppl. Bd. VII, s. 410—второе. Первое ближе къ нашему тексту LXX (Ср. Исх. 34$_{28}$; Вт. 4$_{13}$; 10$_4$); второе удержалъ Евсевій, hist. eccl. II, 18,5: περὶ τῶν δέκα λογίων. Мы избираемъ послѣднее 1) въ виду указанія Евсевія, 2) свидѣтельства болѣе древнихъ ркп.—ed. CW, proleg., p. XXXVI.

[1]) De decal. § 53—64; ср. de spec. leg. I, § 13—20; de decal., § 65—81; ср. de spec. leg. I, § 21—31; de decal. § 82—96, ср. de spec. leg. II, § 1—23; de decal. § 106—120, ср. de spec. leg. II, § 224—230; de decal. § 142—153, ср. de spec. leg. IV, § 79—94.

[2]) Исх. 19$_{13}$; 20$_{18}$, ср. de decal. § 32—35, ср. § 1.

образѣ дарованія законовъ, а также ихъ числѣ, дѣленіи и формѣ выраженія (§ 1—49), Филонъ предлагаетъ конспективный обзоръ содержанія десятословія (§ 50—153), а въ заключеніе указываетъ относящіяся къ каждой заповѣди частныя предписанія и проч. (§ 154—178) [1].—

Прежде всего Филонъ пытается отвѣтить на вопросъ, почему законы даны Богомъ въ пустынѣ. 1) Города, говоритъ онъ, исполнены невыразимыхъ пороковъ и преступленій. Особенно процвѣтаютъ въ нихъ гордость и высокомѣріе, рождающія въ людяхъ вражду и ненависть другъ къ другу и дѣлающія ихъ „дѣтьми блудницы", т. е. идолопоклонниками, ибо какъ первыя, не зная настоящаго отца, называютъ отцомъ всякаго любовника матери, такъ и послѣдніе, не зная истиннаго Бога, обоготворяютъ множество ложныхъ[2]). При такой развращенности городовъ, для дарованія закона естественно избрать пустыню (§ 2—9), тѣмъ болѣе, что 2) принять законы можетъ только чистая душа; въ противномъ случаѣ и самые законы принесутъ не пользу, а вредъ, какъ приноситъ его пища больному человѣку. Очистить же душу можно только въ уединеніи, т. е. въ пустынѣ (§ 10—13). 3) Намѣревающимся жить государственною жизнію заранѣе нужно запастись законами для нея; вѣдь и моряки на берегу приготовляютъ корабль къ плаванію, а не тогда, когда выйдутъ въ открытое море (§ 14). 4) Народъ нужно было убѣдить въ томъ, что законы—не изобрѣтеніе человѣка, но изреченія Божіи. И вотъ, въ дикой и безплодной пустынѣ, при отсутствіи естественнаго удовлетворенія его нуждъ, онъ воспитывается въ той мысли, что сохраненіемъ своей жизни (τὸ ζῆν) онъ обязанъ исключительно Богу; естественно послѣ этого ему предположить, что и благоустройствомъ ея (τὸ εὖ ζῆν), т. е. законами онъ также обязанъ Богу (§ 15—17).

---

[1]) Текстуально-критическія замѣчанія къ разсматриваемому сочиненію у L. Cohn'a, Beiträge z. Textgeschichte und Kritik d. Philon. Schriften. Hermes, Bd. XXXVIII (1903), s. 542—545.—Существуетъ отдѣльное изданіе латинскаго перевода разсматриваемаго сочиненія—Joh. Vaenraeus. Philonis liber de divinis decem oraculis, quae summa sunt legum capita. Paris 1554—и еврейскаго: Jos. Flesch. חַיֵּי מֹשֶׁה. Das Leben Mosis von Philon oder über die jüd. Theologie u. Prophetie ins Hebraische übersetz. Praga 1838; Здѣсь: סֵ' מַעֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת das Buch Philons uber den Decalog (de divinis decem oraculis, oder de X praeceptis).

[2]) Ср. de spec. leg. I, § 332.

Установивъ послѣ этого различіе между заповѣдями десятословія и остальными предписаніями закона въ томъ отношеніи, что первыя изречены самимъ Богомъ, а вторыя—чрезъ Моисея (§ 18—19), Филонъ отмѣчаетъ важное значеніе самаго количества заповѣдей (10). Здѣсь онъ встрѣчается съ одной изъ любимыхъ своихъ темъ, а потому останавливается на ней довольно подробно. Декада, говоритъ онъ, является совершеннѣйшей изъ чиселъ; она заключаетъ въ себѣ всѣ отношенія ариѳметики, геометріи, гармоніи и музыкальныхъ созвучій [1]), почему древніе справедливо назвали ее декадой (отъ δέχομαι). Болѣе того: декада тѣснѣйшимъ образомъ связана и съ міромъ чувственнаго бытія, такъ какъ содержитъ числа, являющіяся основою точки, линіи, поверхности, тѣла (1, 2, 3, 4) и всѣ категоріи (§ 20—31).

Десять заповѣдей изрекъ самъ Богъ, т. е. Онъ произвелъ въ воздухѣ невидимый звукъ, не бездушный и не изъ души и тѣла состоящій, но душу разумную, которая, принявъ форму, протяженіе и видъ огня, изрекла, какъ бы посредствомъ трубы, членораздѣльные звуки, слышимые одинаково всюду, независимо отъ разстоянія [2]), ибо она не была связана законами и условіями чувственнаго бытія (§ 32—35).—Форма заповѣдей—обращеніе къ одному лицу; избрана она 1) потому что одинъ праведникъ равняется цѣлому народу и даже всему міру [3]), 2) съ толпою обычно говорятъ какъ съ однимъ лицомъ, 3) чтобы дать урокъ поведенія людямъ. Если безначальный и вѣчный Богъ снисходитъ къ слабому и смертному человѣку, то тѣмъ болѣе не должны гордиться и быть надменными мы (§ 36—43).—Голосъ, исходившій изъ огня, былъ настолько явственъ, что скорѣе можно было сказать: „народъ видѣлъ“ его, чѣмъ слышалъ. Впрочемъ, это выраженіе (т. е. Исх. 20 18) можетъ указывать и на то, что слова Божіи являются Его дѣлами и, какъ таковыя, они относятся, конечно, къ области зрѣнія, а не слуха (§ 44—49) [4]).—Послѣ этого, раздѣливъ заповѣди на двѣ части, по пяти въ каждой, и указавъ ихъ порядокъ (§ 50—51), Филонъ переходитъ къ ихъ объясненію [5]).

---

[1]) Къ § 22 ср. de opif. m. § 48.

[2]) Ср. de spec. leg. II, § 189; Quaest. in Exod. II, § 34.

[3]) Эта мысль у Филона встрѣчается очень часто, см., напр., de virtut. § 185.

[4]) Ср. de migr. Abrah. § 46—52.

[5]) Счетъ заповѣдей десятословія, предлагаемый Филономъ, уклоняется какъ отъ дѣленія Палестинскихъ (и Вавилонскихъ) Іудеевъ—Таргумъ Іонафана

Въ такомъ космополитическомъ городѣ, каковымъ была Александрія во время Филона, гдѣ на каждомъ почти шагу встрѣчались самыя разнообразныя вѣрованія и культы, это множество почитаемыхъ людьми боговъ особенно сильно должно было бросаться въ глаза и потому особенно возмущать Филона. Поэтому, онъ не только подробно останавливается на объясненіи 1-й и 2-й заповѣдей, но обнаруживаетъ необычную для него горячность, а по мѣстамъ даже иронію и сарказмъ [1]). Разсматривая первую и вторую заповѣди, какъ различныя степени одного и того же преступленія [2]), Филонъ и въ идолопоклонствѣ различаетъ еще частные виды. И въ томъ, и въ другомъ отношеніи сужденія его очень характерны [3]). Они показываютъ, какъ глубоко было вліяніе на Филона греческой литературы, не смотря на все его возмущеніе языческими пороками. Въ политеизмѣ Филонъ различаетъ три ступени. Одни обоготворяютъ стихіи міра, небесныя свѣтила, самый міръ и т. д. Ихъ заблужденіе извинительно, такъ какъ подъ различными ложными названіями они почитаютъ истиннаго Владыку міра. Болѣе нечестивы тѣ, которые въ своихъ богахъ видятъ Бога перваго и величайшаго, не зная, или не желая знать Бога истиннаго. Они подобны тѣмъ, кто почести, принадлежащія господину, воздаютъ его слугамъ. Но есть безумцы, которые не только не воздаютъ Богу *должнаго* почтенія, но *вовсе* не чтутъ Его и даже дерзаютъ хулить. Первая заповѣдь и имѣетъ

на Исх. $20_{2\,3}$. ср. bab. Makkoth. f. 24a—такъ и римско-католической (и лютеранской) церкви. Филонъ вмѣстѣ съ I. Флавіемъ—Antt. Jud. III, 5, 5, ср. quis rer. div. heres sit, § 167—173—является древнѣйшимъ свидѣтелемъ въ пользу того дѣленія, котораго держится православная (и реформатская) церковь. По Филону I заповѣдь—Исх. $20_{2.3}$; II—Исх. 20_{4-6}. У Евреевъ I заповѣдь—Исх. 20_2, II—Исх. 20_{3-6}; въ рим.-католической церкви Исх. 20_{2-6}—первая заповѣдь, а наша третья—вторая (вслѣдствіе чего Исх. 20_{17} дѣлится на двѣ части—9 и 10 заповѣди). Особнякомъ стоитъ счисленіе самарянъ; они въ Исх. 20_{2-17} насчитываютъ всего лишь 9 заповѣдей, 10-ю берутъ изъ Вт. 27_{2-17}, 11_{30}; ср. *A. Köhler. Lehrbuch d. biblischen Geschichte, Erlangen 1875, I, s. 267_1.

[1]) Полемика противъ политеизма и идолопоклонства составляла вообще любимый предметъ полемики іудейскихъ эллинистовъ. См. Schürer III[4], s. 155—156; *Freudenthal. Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdäischer und samaritanischen Geschichtswerke, Breslau 1875, s. 77—81; 89—90.

[2]) De decal. § 52, ср. § 65—66.

[3]) Сужденія Филона о политеизмѣ и идолопоклонствѣ (особенно о послѣднемъ) близко стоятъ къ сужденіямъ автора кн. Прем. Сол.; de decal. § 52—81, ср. Прем. 13_{14}, особ. 15_{14-19}.

въ виду удержать насъ отъ этого нечестія (§ 52—64).—Впрочемъ, почитающіе небесныя свѣтила и стихіи міра заблуждаются въ томъ лишь, что подданнымъ воздаютъ честь, принадлежащую владыкѣ [1]). Въ собственномъ смыслѣ нечестивыми являются тѣ, которые почитаютъ богами творенія рукъ человѣческихъ. Эти люди добровольно ослѣпили себя, а потому заслуживаютъ не сочувствія—какъ невольные слѣпцы—а наказанія. Даже неразумныя дѣти знаютъ, что художникъ всегда выше своего творенія, между тѣмъ они статуи украшаютъ золотомъ, драгоцѣнными камнями, назначаютъ къ нимъ цѣлый штатъ жрецовъ, а творцовъ ихъ оставляютъ въ бѣдности и безславіи. Нѣкоторые же доходятъ до такого безумія, что почитаютъ даже изображенія ими же самими сдѣланныя. Этимъ лицамъ слѣдовало бы дать такой совѣтъ: высшее блаженство—уподобленіе Богу; молитесь поэтому о томъ, чтобы вы уподобились своимъ богамъ, т. е. лишившись зрѣнія, слуха и т. д., въ концѣ концовъ, были бы заключены въ храмъ, гдѣ постоянно задыхались бы отъ жертвеннаго дыма... Но продолжаетъ Филонъ (вторая степень идолопоклонства) Египтянамъ не довольно было и этого, общаго всѣмъ странамъ заблужденія и вотъ они вводятъ у себя новое—почитаніе животныхъ и не только домашнихъ и ручныхъ (это было бы еще понятно), но даже самыхъ дикихъ и кровожадныхъ. Естественно поэтому, что иностранцы, глядя на воздаваемыя животнымъ почести, помираютъ со смѣху [2]). Эти-то виды нечестія и запрещаетъ вторая заповѣдь (§ 65—81).—Съ нею тѣснѣйшимъ образомъ связана и третья, ибо слово (не пріемли имени...) съ такою же необходимостью слѣдуетъ за предметомъ, какъ тѣнь за тѣломъ [3]). Идеальнымъ порядкомъ вещей Филону рисуется тотъ, когда истина настолько утвердилась въ жизни и сознаніи людей, что клятва является даже излишней, такъ какъ самое „слово есть уже клятва“. Послѣдняя, какова бы она ни была, всегда говоритъ объ отсутствіи довѣрія (она есть δεύτερος πλοῦς); поэтому, если ужъ нужда заставитъ клясться, то нужно быть очень осторож-

---

[1]) Филонъ мимоходомъ высказываетъ здѣсь взглядъ, подробнѣе и яснѣе развиваемый въ другихъ сочиненіяхъ, см. выше, стр. 64—65, 101₃.

[2]) Филонъ потому такъ свободно говоритъ о почитаніи египтянами животныхъ, ибо знаетъ, что греки въ этомъ случаѣ на его сторонѣ. Müller, Flavius Josephus Schrift gegen Apion, s. 185.

[3]) Ср. Schmekel, op. cit., s. 206, и ниже, гл. V.

нымъ и осмотрительнымъ, ибо нечестиво Бога призывать во свидѣтели лжи. Притомъ же, въ случаѣ ложной клятвы человѣка постоянно терзаетъ его совѣсть, этотъ судья и обвинитель его. И если, далѣе, мы друзей своихъ не рѣшаемся ставить свидѣтелями лжи, то неужели дерзнемъ свидѣтельствовать ложь именемъ Бога?!—Нѣкоторые клянутся слишкомъ часто; нечестиво и это, ибо частая клятва рождаетъ ложную клятву. Поэтому, въ заключеніе своего объясненія третьей заповѣди Филонъ рекомендуетъ строго сообразоваться съ тѣмъ, допустима и нужна ли клятва въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ (§ 81—95).—Послѣ этого Филонъ переходитъ къ 4-й заповѣди (§ 96—105), но здѣсь его объясненія не даютъ ничего новаго по сравненію съ тѣмъ, о чемъ болѣе подробно онъ говорилъ уже ранѣе [1]) и что повторяетъ затѣмъ ниже [2]); поэтому мы переходимъ прямо къ 5-й заповѣди. Въ десятословіи она занимаетъ среднее мѣсто, связывая первыя 4 заповѣди (объ отношеніи человѣка къ Богу) съ послѣдними 5-ю (о его отношеніи къ ближнимъ), ибо родители занимаютъ средину между Богомъ—уподобляясь Ему способностью производить живыя существа—и людьми, какъ смертные по природѣ [3]). Въ отношеніи къ исполненію этой заповѣди мы замѣчаемъ двѣ крайности: одни всю жизнь свою посвящаютъ на служеніе Богу; другіе, напротивъ, равно любя всѣхъ людей, и о родителяхъ заботятся не больше, чѣмъ объ остальныхъ людяхъ. И тѣ и другіе обладаютъ только половинной добродѣтелью. Однако, есть нечестивцы, которые вовсе не заботятся о родителяхъ. Дальнѣйшая рѣчь Филона направлена противъ этихъ именно лицъ. Указывая естественность и необходимость почитанія родителей, Филонъ становится на нѣсколько шаткую почву; онъ ссылается на примѣръ животныхъ (собаки часто умираютъ за своего господина) и птицъ (молодые аисты кормятъ старыхъ) и, такимъ образомъ, въ заботахъ дѣтей о родителяхъ видитъ просто взаимный обмѣнъ услугъ. Но, послѣ этого, онъ вдругъ заканчиваетъ свое объясненіе пятой заповѣди приведеніемъ стоическаго взгляда [4]), что родители—это видимые боги; поэтому, непочитающій

---

[1]) De opif. m. § 89—90, 99—101; de Abrah. § 28—30.
[2]) De spec. leg. II, § 56—70.
[3]) Ср. de spec. leg. II, § 224—225.
[4]) K. Praechter, Hierokles der Stoiker, s. 45 sqq. (ed CW. IV, p. 296).

родителей обнаруживаетъ непочтеніе и къ ихъ первообразу—Богу (§ 106—120).

Во второй группѣ заповѣдей первое мѣсто занимаетъ заповѣдь о прелюбодѣяніи [1]). Имѣя свой источникъ въ любви человѣка къ чувственнымъ удовольствіямъ, прелюбодѣяніе разслабляетъ его душу и тѣло, а, главное, въ семейную жизнь вноситъ разладъ и нестроенія [2]). У жены является ненависть къ мужу, которая, не проявляясь во внѣ, рождаетъ обманы и лицемѣріе; нормальныя семейныя отношенія гибнутъ, ибо невозможно опредѣлить настоящаго отца дѣтей и обманутый мужъ чужихъ дѣтей считаетъ своими, что является величайшей несправедливостью (§ 121—131) [3]).

Далѣе, послѣ краткаго (§ 132—137) указанія причинъ запрещенія человѣкоубійства и воровства [4]) Филонъ переходитъ къ объясненію 9-й заповѣди (§ 138—141). Нарушающіе ее погрѣшаютъ противъ истины, а въ жизнь людей вносятъ безпорядокъ, какъ бы окутывая всѣ предметы глубокою тьмой; особенно это замѣтно въ судахъ, гдѣ столь важное значеніе имѣютъ показанія свидѣтелей.

Десятая заповѣдь запрещаетъ пожеланіе, тягчайшую изъ всѣхъ страстей души, ибо оно проникаетъ въ душу не извнѣ, но рождается въ ней самой, притомъ рождается добровольно. Подтвердивъ такой взглядъ на пожеланіе путемъ анализа его возникновенія, Филонъ показываетъ всю силу и зло, приносимыя этой страстью. Охваченный ею, человѣкъ испытываетъ муки Тантала, такъ какъ неудовлетворенныя желанія все болѣе усиливаются, пока, наконецъ, не овладѣютъ

---

[1]) Это не ошибка Филона; въ нѣкоторыхъ рукописяхъ LXX указанъ, дѣйствительно, такой порядокъ заповѣдей. *Frankel, Ueber d. Einfluss d. palästinischen Exegese auf die Alexandrinische Hermeneutik. Leipsig 1851, s. 208 h. Ср. Римл. 13_9 и *Bousset. Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903, s. 401_3.

[2]) Такимъ образомъ, прелюбодѣяніе Филонъ понимаетъ только въ смыслѣ нарушенія супружеской вѣрности; причемъ и здѣсь все вниманіе свое онъ сосредоточиваетъ на практической сторонѣ дѣла, на вредѣ, приносимомъ прелюбодѣяніемъ. Нѣсколько шире онъ понимаетъ его въ de spec. leg. III, § 12 sqq., 20 sqq., 34, 37, 43, 65 sqq., 72 sqq., но и здѣсь нравственная точка зрѣнія отсутствуетъ. Какъ это не мирится съ тѣмъ, что говоритъ о Филонѣ Treitel; op. cit., Theol. St. und Krit. 1904, s. 389.

[3]) Вотъ въ какомъ только смыслѣ выступаетъ у Филона нравственная точка зрѣнія!

[4]) Эти же мысли Филонъ болѣе подробно развиваетъ въ de spec. leg. III, § 83 sqq.; IV, § 1 sqq.; почему изложеніе ихъ здѣсь мы опускаемъ.

всею душою и не прорвутся наружу неудержимымъ потокомъ бѣдствій. Средство, рекомендуемое Филономъ противъ пожеланія—то же, что указывали и стоики [1]), т. е. разумъ, побѣждающій страсти (§ 142—153).

Въ заключеніе сочиненія (§ 154—174) Филонъ перечисляетъ частныя предписанія, входящія въ составъ каждой заповѣди (какъ бы даетъ планъ для de spec. leg.) и указываетъ, почему за нарушеніе заповѣдей не опредѣлено наказаній: 1) Богъ хотѣлъ, чтобы люди исполняли Его заповѣди добровольно, а не по страху наказанія; 2) наказанія цари всегда предоставляютъ объявлять своимъ слугамъ, а сами возвѣщаютъ только милости. Соотвѣтственно этому поступилъ и Богъ (§ 175—178).

Вторую часть объясненія Моисеева законодательства составляютъ, какъ сказано, 4 книги de specialibus legibus. Общее надписаніе всего сочиненія сохранилъ Евсевій [2]):

Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων α' β' γ' δ' — о частныхъ законахъ, относящихся къ соотвѣтствующимъ частямъ (главнымъ) десятословія I. II. III. IV'— de specialibus legibus lib. I. II. III. IV' [3]).

Въ рукописяхъ же мы находимъ надписанія только отдѣльныхъ книгъ этого труда; впрочемъ, первая половина надписанія, приводимаго Евсевіемъ, совпадаетъ съ рукописнымъ. Первая книга содержитъ объясненіе законовъ, относящихся къ 1 и 2 заповѣдямъ; вторая—3-й, 4-й и 5-й; третья—6-й и 7-й; четвертая—8-й, 9-й и 10-й [4]). Каждая изъ 4-хъ книгъ de spec. leg. въ нашихъ рукопи-

[1]) Ср. Wendland. Philo und die kynisch-stoische Diatrybe, s. 56 sqq.

[2]) Hist. eccl. II, 18. 5.

[3]) Неизвѣстно, почему Cohn,—ed. CW. V', proleg., p. XIX — надписанію Евсевія предпочелъ сокращенное заглавіе (περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων), существующее въ одной только рукописи.

[4]) Каждая изъ книгъ de spec. leg. не представляетъ собою чего—либо цѣльнаго, законченнаго; по всей вѣроятности соображенія чисто внѣшняго характера (объемъ книгъ) руководили Филономъ, когда онъ дѣлилъ весь свой трудъ по изъясненію частныхъ законовъ на 4 книги; ср. de decal. § 50—51.

сяхъ и изданіяхъ (до Mangey включительно) дѣлится обыкновенно на множество отдѣльныхъ (въ собственномъ смыслѣ) сочиненій, съ особыми надписаніями. На эти послѣднія естественно смотрѣть просто какъ на надписанія главъ, параграфовъ, или отдѣловъ, первоначально помѣщаемыя на поляхъ и только впослѣдствіе внесенныя въ текстъ [1]). Впрочемъ, они восходятъ къ довольно раннему времени; ихъ знаетъ не только Дамаскинъ [2]), но и Евсевій [3]). Эта ранняя раздробленность сочиненія и была причиной того, что общее надписаніе его въ рукописяхъ вовсе не сохранилось, а надписанія отдѣльныхъ книгъ встрѣчаются очень рѣдко.

При указанномъ выше характерѣ Филоновскихъ толкованій Моисеева законодательства историко-археологическое значеніе труда не велико. Все почти сочиненіе наполнено похвалами законодательству и обще-философскими разсужденіями. Только въ нѣкоторыхъ пунктахъ Филонъ предлагаетъ болѣе трезвыя толкованія, дающія возможность судить о его отношеніи къ современному Іудейскому праву. Здѣсь его объясненія закона представляютъ обыкновенно довольно значительныя уклоненія отъ Палестинской галахи; поэтому естественно возникаетъ вопросъ: чѣмъ объясняются эти особенности толкованій Филона? Смотрѣть на нихъ только какъ на выраженіе его личныхъ взглядовъ едва-ли справедливо, такъ какъ самъ Филонъ указываетъ на зависимость своихъ толкованій отъ трудовъ предшественниковъ [4]).— Ritter [5]) въ представляемыхъ толкованіями Филона уклоненіяхъ отъ Палестинской галахи видитъ выраженіе судебной практики Александрійской герусіи, отличавшейся, несомнѣнно, въ силу мѣстныхъ условій, отъ постановленій Іерусалимскаго синедріона [6]). Неправильнымъ такой взглядъ назвать нельзя [7]). Но, быть можетъ, его слѣдуетъ

---

[1]) Wendland. Neu entdekte Fragmente Philos, s. 136.

[2]) Ed. CW. V, p. 30.

[3]) Hist. eccl. II, 18, 5. Быть можетъ они принадлежатъ самому Филону. Wendland, op. cit., s. 136.

[4]) De spec. leg. I, § 8; II, § 147, 159; III, § 178.

[5]) Philo und die Halacha, s. VIII, 15 sqq.

[6]) Болѣе сдержанно выражается Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 227—230 415; но ср. s. 496.

[7]) Еще со времени Августа въ Александріи существовала іудейская герусія съ довольно широкими функціями;—contra Flaccum, § 10; ed. T. VI, p. 60=ed M. II, p. 527—528; ср. Schürer, III⁴, s. 77—79—и Филонъ, какъ принадлежавшій къ фамиліи, которая играла очень видную роль въ жизни

нѣсколько расширить и въ особенностяхъ толкованій Филона видѣть вообще выраженіе Александрійскихъ традицій и условій мѣстной жизни, т. е. видѣть остатки Александрійской галахи [1]).

Первая книга de specialibus legibus надписывается:

· Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο κεφάλαια τῶν δέκα λόγων [2]) τό τε μὴ νομίζειν ἔξω τοῦ ἑνὸς θεοὺς ἑτέρους αὐτοκρατεῖς καὶ τὸ μὴ χειρότ(κ)μητα θεοπλαστεῖν—о частныхъ законахъ, относящихся къ двумъ заповѣдямъ десятословія: 1) о томъ, чтобы кромѣ единаго (Бога) не признавать иныхъ самостоятельныхъ боговъ, 2) чтобы не дѣлать изображеній Божества—de specialibus legibus I; ed. CW. V, p. 1—84.

Въ рукописяхъ сочиненіе разбито на множество отдѣльныхъ частей, каждая съ особымъ надписаніемъ; послѣднихъ здѣсь даже болѣе, чѣмъ принято помѣщать въ изданіяхъ; они находятся у каждой почти новой мысли [3]). Но если не особенно дробить сочиненіе, то его содержаніе можно свести къ семи основнымъ темамъ:

1) Περὶ περιτομῆς (de circumcisione) — объ обрѣзаніи (§ 1—12).

2) Οἱ περὶ μοναρχίας νόμοι (de monarchia)—законы о единовластительствѣ (Божіемъ) [4]) (§ 13—65).

іудейской общины Александріи, могъ быть близко знакомъ съ тѣми или иными постановленіями герусіи.

[1]) Подробнѣе объ источникахъ сочиненія у Heinemann'a, въ предисловіи къ переводу de spec. leg. Die Werke Philos von Alexandria in deutschen Uebersetzung. Breslau 1910, s. 5—8.

[2]) Въ ed. CW. V, proleg., p. XIX—λογίων, хотя рукописи, которымъ слѣдуетъ Cohn, имѣютъ λόγων; ed. CW. I, proleg., p. XXII, XXIII; ср. Wendland, op. cit., s. 136.

[3]) Особыя надписанія указываются къ §§: 32, 36, 56. 60, 226, 280, 285; см. примѣчанія къ стр. 8_{15}; 9_{18}; 14_{6}; 15_{11}; 55_{14}; 67_{20}; 69_{1}, (ed CW. V).

[4]) Нѣкоторыя рукописи имѣютъ надписанія: π. μ. λόγοι, просто π. μ., или, наконецъ, π. μ. λόγος πρῶτος; послѣднее надписаніе и дало, повидимому, поводъ обозначить de spec. leg. I, § 66—130, какъ π. μ. λόγος β', или π. μ. ἔτι—заглавіе совершенно къ этой части не подходящее; см. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, s. 136.

3) Περὶ ἱεροῦ (de templo)—о храмѣ (§ 66—78).

4) Περὶ ἱερέων (de sacerdotibus)—о священникахъ [1]) (§ 79—130).

5) Γέρα ἱερέων (de sacerdotibus honoribus)—вознагражденіе священниковъ [2]) (§ 131—161).

6) Περὶ ζῴων τῶν εἰς [τὰς] ἱερουργίας καὶ τίνα τῶν θυσιῶν [τὰ] εἴδη (de victimis)—о жертвенныхъ животныхъ и видахъ жертвъ [3]) (§ 162—256).

7) Περὶ θυόντων (de sacrificantibus)—о приносящихъ жертвы [4]) (§ 257—345).

Конечно, такое дѣленіе является условнымъ; оно имѣетъ характеръ компромисса, такъ какъ старается примирить содержаніе сочиненія съ рукописными данными, причемъ бо́льшее вниманіе обращаетъ на послѣднія, а между тѣмъ надписанія рукописей помимо того, что шатки, не всегда обнимаютъ все содержаніе извѣстнаго отдѣла (см., напр., пг. 7).—Въ изданіи CW. de spec. leg. I является въ значительно исправленномъ видѣ; кое-что (περὶ τοῦ μίσθωμα πόρνης εἰς τὸ ἱερὸν μὴ κομίζειν) выброшено, какъ не принадлежащее сюда, но взамѣнъ этого сдѣланы и добавленія изъ неизвѣстныхъ дотолѣ рукописей [5]) (IX—X вв.).

---

[1]) I. Дамаскинъ цитируетъ одно мѣсто изъ этой главы—ed. CW. V, p. 30—какъ ἐκ τῶν περὶ τοῦ ἱεροῦ. Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ стоитъ περὶ ἱερέως—ed. CW. V, p. 21,—или περὶ ἱερωσύνης—ibid., p. 24; ср. Wendland, op. cit., s 136 О надписаніи εἰς τὸν δεκάλογον—ed. CW. V, p. 26—см. выше, стр. 291₃.

[2]) Позднѣйшія рукописи предлагаютъ болѣе полное надписаніе [τίνα] [περὶ τοῦ τίνα] γέρα ἱερέων. Въ армянскомъ переводѣ: περὶ ἱερέων. Wendland, op. cit., s. 137.

[3]) Евсевій—Hist. eccl. I¹, 18. 5—въ этомъ отдѣлѣ видитъ самостоятельное сочиненіе, упоминая наряду съ de spec. leg. и сочиненіе περὶ τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας ζῴων καὶ τίνα τὰ τῶν θυσιῶν εἴδη. Въ надписаніяхъ, передаваемыхъ рукописями, есть различія, но несущественныя. § 177—193 впервые изданы Wendland'омъ, op. cit., s. 1—14.

[4]) За сочиненіемъ de sacrificant. ранѣе (Gfrörer и др.) ставили de mercede meretricis и только Wendland (op. cit., s. 125—138) показалъ, что этотъ отдѣлъ сюда не относится и что настоящее его мѣсто въ de sacrif. Ab. et C., ср. выше, стр. 135. Нѣкоторыя дополненія къ de sacrificantibus даетъ Conybeare. Emendations of Philo de sacrificantibus. Classical Review. X (1896), p. 281—284.

[5]) Ed. CW. V, proleg., p. XIX—XX. Критическія замѣчанія къ тексту de spec. leg. I см. у. Cohn'a, Neue Beiträge zur Textgeschichte und Kritik der Philonischen Schriften. Hermes Bd. XLIII (1908), s. 184—192.

Первая книга de spec. leg. открывается главой объ обрѣзаніи (de circumcisione) [1]. Признавая самъ, что обрѣзаніе не имѣетъ непосредственной связи съ прямымъ предметомъ de spec. legibus [2], Филонъ, однако, въ началѣ сочиненія касается его, такъ какъ „обрѣзаніе многими подвергается осмѣянію“ [3]. Ставя своею цѣлію защитить обрѣзаніе отъ насмѣшекъ язычниковъ, Филонъ указываетъ на существованіе его у другихъ народовъ и, между прочимъ, у Египтянъ—народа, признаваемаго самымъ мудрымъ, древнимъ и многочисленнымъ (§ 1—3). Столь широкое распространеніе этого обычая объясняется его важнымъ значеніемъ, какъ средства предохраняющаго отъ заболѣваній и способствующаго плодородію (§ 4—7) [4].— Помимо этого оно имѣетъ и высокое нравственное значеніе. Такъ какъ половое влеченіе въ ряду чувственныхъ удовольствій занимаетъ первое мѣсто, то обрѣзаніе указываетъ на необходимость удаленія и какъ бы отсѣченія ихъ (§ 8—9) [5]. Затѣмъ, такъ какъ способность производить живыя существа (которою обладаетъ человѣкъ) можетъ привести къ гордости, высокомѣрію и даже обоготворенію людей, то обрѣзаніе является символомъ смиренія (§ 10—11) [6].—Послѣ этого Филонъ переходитъ къ прямому предмету de spec. legibus I, т. е., прежде всего, къ объясненію 1-й заповѣди [7].

Здѣсь онъ подробно развиваетъ мысль, кратко высказанную имъ уже ранѣе [8]. Почитающіе небесныя свѣтила, говоритъ Филонъ, по-

---

[1]) Непосредственная связь de spec. leg. I съ de decal. видна изъ § 1: τὰ μὲν γένη τῶν ἐν εἴδει νόμων, οἱ προσαγορευόμενοι δέκα λόγοι, διὰ τῆς προτέρας ἠρίβωνται συντάξεως, τὰ δ' ἐν μέρει διατάγματα κατὰ τὴν τῆς γραψῆς ἀκολουθίαν νῦν ἐπισκεπτέον, ср. de decal. § 19—20.

[2]) De spec. leg. I, § 12.

[3]) См. *Krüger, Philo und Josephus, als Apologeten des Judentums. Leipzig 1906, s. 6. 54.

[4]) Ср. Josephus. c. Apionem II, 13, 4—6 и комментарій Müller'a, s. 283—285. Филонъ, какъ видимъ, является родоначальникомъ такъ называемаго гигіеническаго пониманія обрѣзанія, см. Соколовъ, Обрѣзаніе у Евреевъ. Казань 1892, стр. 258—272.

[5]) Ср. Лев. 26₄₁; Іер. 4₄; Іезек. 4₄; Περιτομή=περιττοῦ (ἐκ) τομή.

[6]) Ср. Quaest. in Gen. III, § 47. Пересказъ de circumcis.—не отчетливый, а въ одномъ мѣстѣ (§ 5) и неправильный—даетъ Соколовъ, op. cit., стр. 262—263+250—251. Анализъ § 2—7 предлагаетъ*Wendland. Die hellenistische Zeugnisse über die ägyptische Beschneidung. Archiv. f. Papyrus-Forsch. 1902, II, 1, s. 22—25.

[7]) Связь de circumcis. съ de monarchia видна изъ § 12—13.

[8]) De decalogo, § 61, 66.

винны въ томъ, что вмѣсто Владыки чтутъ Его слугъ, ибо несомнѣнно, что какъ нашъ умъ является владыкою чувствъ, такъ и совершеннѣйшій міровой Разумъ есть владыка всего чувственнаго (§ 13—20).—Нѣчто новое Филонъ даетъ въ объясненіи второй заповѣди; указавъ буквальный смыслъ ея въ запрещеніи дѣлать изображенія Божества (изъ чего бы то ни было), Филонъ обличаетъ какъ богачей, которые въ своихъ сокровищахъ видятъ источникъ всѣхъ благъ, такъ и бѣдняковъ, съ благоговѣніемъ взирающихъ на чужое богатство (въ домъ богатыхъ они входятъ какъ въ храмъ); и тѣ и другіе поклоняются идоламъ, т. е. тѣни и призраку, ибо богатство всегда шатко и непрочно (§ 21—27). Идоломъ является и все, что изображаютъ живопись, скульптура, или поэзія, прельщая человѣка красотою внѣшнихъ формъ, или гармоніей стиховъ [1]). Поэтому, кто ревнуетъ о благочестіи, тотъ долженъ удаляться всего этого и чтить единаго Бога, Создателя и Творца вселенной (§ 28—31).

„Въ изслѣдованіяхъ относительно Бога мысль философствующаго неложно встрѣчается съ двумя вопросами": 1) что Богъ есть и 2) что̀ Онъ есть. Первое почти очевидно. Разсматривая устройство міра, человѣкъ съ такою же необходимостію приходитъ къ признанію Бога, какъ разсматривая статую, городъ и т. д.—къ мысли о скульпторѣ и архитекторѣ (§ 32—35) [2]). Но далеко не такъ ясно для человѣка существо Божіе. При стремленіи познать его, умъ человѣка помрачается и какъ бы слѣпнетъ. Впрочемъ, отказываться вслѣдствіе этого отъ познанія Бога не должно. Вѣдь и атлеты, потерявъ надежду на полученіе первой награды, не перестаютъ добиваться второй. А стремленіе познать Бога и само по себѣ (даже если оно не увѣнчивается успѣхомъ) доставляетъ человѣку невыразимое наслажденіе [3]). (§ 36—40). Поэтому Моисей, придя къ мысли о бытіи Бога чрезъ разсмотрѣніе устройства міра (!), существо Божіе проситъ открыть Самого Бога (Исх. 33 13) [4]). Богъ одобряетъ желаніе Мои-

---

[1]) De gigant. § 59, ср. contra Ap. II, Зъ. 2. Премудр. Сол. 14, 8-14, 18; 15, 4-6.

[2]) Космологическое доказательство бытія Божія встрѣчается у Филона довольно часто, см. leg. alleg. III, § 97—99; de post. C. § 167—168; quis rerum div. h. sit, § 111 и др.

[3]) Ср. de poster. Caini, § 16, ср. § 21.

[4]) Діалоги Моисея съ Господомъ встрѣчаются и въ другихъ частяхъ разсматриваемаго труда, напр. de virt. § 57—65.

сея, но отказываетъ въ его удовлетвореніи, ибо оно превышаетъ силы человѣка. Тогда Моисей проситъ показать ему хотя славу Божію, т. е. Его силы, но эта просьба также остается безуспѣшной [1]); и однако, не смотря на это, стремленіе Моисея познать Бога не только не ослабѣваетъ, но, напротивъ, еще усиливается (§ 41—50).—У нѣкоторыхъ лицъ (такъ наз. прозелитовъ) это желаніе познать истиннаго Бога настолько велико, что ради удовлетворенія его они оставляютъ родныхъ, друзей и проч. Чтобы не оттолкнуть ихъ, Моисей и запрещаетъ злословить чужихъ боговъ (§ 51—53) [2]). Впрочемъ, кто истинному Богу не воздаетъ должныхъ почестей, тотъ безъ всякаго суда долженъ быть убитъ. Такъ поступилъ нѣкогда съ нечестивцами Финеесъ и удостоился за это похвалы отъ Бога (§ 54—58).

Сочиненіе de monarchia Филонъ заканчиваетъ изложеніемъ законовъ противъ прорицателей и волшебниковъ (§ 59—65); этого предмета онъ касается еще разъ въ de spec. leg. IV, § 48—52 (по поводу 9-й заповѣди!), гдѣ мы и приведемъ его разсужденія. Далѣе же Филонъ переходитъ къ разсмотрѣнію предписаній закона относительно внѣшней стороны Богопочитанія [3]) и прежде всего ведетъ рѣчь о храмѣ.—Здѣсь онъ не ставитъ своею цѣлію дать описаніе его

---

[1]) Мысль о непостижимости Бога Филонъ доводитъ здѣсь до крайнихъ предѣловъ; непостижимы даже силы Его. Ср. de mut. nom. § 7—9.

[2]) Апологетико-миссіонерскія тенденціи труда сказываются здѣсь очень ясно. Филонъ (какъ и Іосифъ Флавій) единственнымъ условіемъ для прозелитовъ ставитъ вѣру въ Бога и ничего не говоритъ о другихъ, предъявляемыхъ къ нимъ со стороны Евреевъ, требованіяхъ; см. Schürer, Geschichte II⁴, s. 181 sqq.—Впрочемъ, такое пониманіе Исх. 22₂₈ объясняется не только указанными тенденціями: оно стоитъ въ связи съ общимъ взглядомъ Филона на языческихъ боговъ. Ср. de vita Mosis II, § 205—208; Евсевій, praep. ev. VIII, 14, p. 392 cd; Antt Jud. IV, 8, 10; contra Ap. II, 23. 2; I, 22. 3 и комментарій Müller'a, s. 162—163; Ritter, op. cit., 131; Freudenthal, op. cit., s. 218. Frankel, op. cit., s. 130—132; Krüger, op. cit., s. 44. *M. Friedländer, Geschichte d. Jüdischen Apologetik, als Vorgeschichte d. Christenthums. Zürich 1903, s. 426 sqq, Анализъ сужденій Филона о прозелитахъ см. *Bertholet, Die Stellung d. Israeliten und der Juden zu den Fremden. Freiburg 1896, s. 285—290. Ср. *Eb. Nestle, Zur aramaischen Bezeichnung der Proselyten, ZAW. V, s. 263 ff.

[3]) Въ de spec. leg. I, § 65 Филонъ пишетъ: ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια τῆς τοῦ ἑνὸς θεοῦ καὶ ὄντως ὄντος ἐννοίας ὑπειπών, ὃν χρὴ τρόπον ἀπονέμειν αὐτῷ τὰς τιμὰς ἐξῆς ὑπογράφει. Соотвѣтственно этому все сочиненіе de spec. leg. I естественно было бы раздѣлить на двѣ части: 1) почитаніе истиннаго Бога, 2) внѣшнія формы выраженія его; но, къ сожалѣнію, въ рукописяхъ мы не находимъ никакихъ данныхъ для подтвержденія такого дѣленія.

внѣшняго вида, или внутренняго устройства; и того и другого онъ касается между прочимъ; касается лишь настолько, насколько это требовалось полемико-апологетическими цѣлями сочиненія. Въ началѣ главы онъ останавливается на указаніи важнаго значенія храма въ жизни Іудеевъ, причемъ настойчиво оттѣняетъ ту мысль, что какъ Богъ единъ, такъ и храмъ Его также одинъ [1]); со всѣхъ странъ собираются въ него Евреи для молитвы и принесенія жертвъ (§ 66—70). Затѣмъ, указавъ на богатство и роскошь внѣшняго двора храма и на простоту внутреннихъ его частей, Филонъ разрѣшаетъ недоумѣніе (язычниковъ, а можетъ быть и Іудеевъ) относительно того, почему около храма нѣтъ рощъ [2]). Онъ объясняетъ это отчасти—назначеніемъ храма, чуждымъ цѣлей удовольствія, а, главнымъ образомъ, практическими соображеніями (рощи загрязняли бы дворъ, могли бы служить убѣжищемъ разбойникамъ и пр.) (§ 71—75). Въ заключеніе главы Филонъ указываетъ средства содержанія храма [3]), подчеркиваетъ готовность, съ какою они даются Евреями, описываетъ способъ ихъ доставленія [4]) и, затѣмъ, переходитъ къ законамъ относительно священниковъ (§ 76—78). Здѣсь ясно выступаетъ его стремленіе возможно выше поставить первосвященника [5]), рѣзко обособивъ его отъ священниковъ вообще. Съ этою цѣлію строгость законовъ относительно послѣднихъ Филонъ старается смягчить и, напротивъ, усиливаетъ ее въ отношеніи къ первосвященнику.—Опредѣливъ кругъ лицъ, имѣющихъ право совершать священнодѣйствія (колѣно Левіино) [6]) и ихъ качества (чистота тѣла, а тѣмъ болѣе души) (§ 79—81), Филонъ подробнѣе останавливается на описаніи одеждъ первосвященника и ихъ символическаго значенія [7]) (§ 82—97). Затѣмъ указываетъ на необходимость воздержанія отъ вина для приступаю-

---

[1]) Очевидно, ни храма Оніи, ни Элефантинскаго (если онъ существовалъ) Филонъ не признавалъ законнымъ святилищемъ.

[2]) Въ храмѣ Соломоновомъ онѣ были. См. *А. А. Олесницкій. Ветхозавѣтный храмъ въ Іерусалимѣ. СПБ. 1889, стр. 438.

[3]) Доходы съ земли и такъ наз. полусиклевую подать, ср. Schürer II^4, s. 314

[4]) Тотъ же, что и въ Schecalim II, 1.

[5]) Ср. выше, стр. 81.

[6]) Подробнѣе см. de vita Mosis II, § 160—173=Исх. 32.

[7]) Детальнѣе эту мысль Филонъ развиваетъ въ de vita Mosis II, § 109—135, гдѣ мы и изложимъ его разсужденія.

щихъ къ жертвеннику [1]) и далѣе излагаетъ законы о бракѣ (§ 101—111), обнаруживая, мѣстами, довольно значительныя уклоненія отъ палестинской галахи. Первосвященнику [2]) запрещено жениться на оскверненной и блудницѣ, хотя бы онѣ и раскаялись—ибо какъ на тѣлѣ остаются рубцы отъ ранъ, такъ въ душѣ слѣды пороковъ,— а также на вдовѣ и разведенной, ибо въ этомъ случаѣ ему трудно преодолѣть вліяніе прежняго мужа, первое по времени и, потому, болѣе сильное. Мягки и легко доступны вліянію души дѣвъ, поэтому первосвященникъ и долженъ жениться на непорочной дѣвѣ,— непорочной не только по тѣлу, но и въ томъ смыслѣ, что она ни съ кѣмъ еще не была обручена [3]).—Законы о бракѣ священниковъ менѣе строги; священники могутъ жениться не только на вдовѣ, но и на разведенной [4]); на послѣдней, впрочемъ, только по смерти ея мужа [5]). Возвращаясь послѣ этого снова къ бракамъ первосвященниковъ, Филонъ вводитъ новое для нихъ ограниченіе: жена первосвященника должна быть изъ священническаго же рода [6]).—Далѣе слѣдуютъ законы объ отношеніи священниковъ къ умершимъ (§ 112—116). Здѣсь Филонъ буквально слѣдуетъ тексту Лев. 21 1—4 [7]) и 21 10—12. Священникамъ позволяется прикасаться къ трупу близкихъ и носить по нимъ трауръ потому, что священниковъ много и, въ случаѣ осквернения одного, его можетъ замѣнить другой, а первосвященникъ одинъ и потому онъ всегда долженъ быть чистъ и готовъ къ священнодѣйствіямъ. Притомъ же, и по самому назначенію своему, какъ

---

[1]) Ср. Taanith II, 7. Müller, op. cit., s. 177.

[2]) Въ ed. CW. ἱερεύς, но, конечно, нужно ἀρχιερεύς; это видно какъ изъ содержанія § 101—104, такъ—и особенно изъ сопоставленія ихъ съ § 105 и 108.

[3]) Послѣднія слова (§ 107) почти буквально въ Jebamoth VI, 4.

[4]) Требованіе Iезекіиля 44$_{22}$ игнорируется какъ Филономъ, такъ и галахой.

[5]) Галаха здѣсь строже: на разведенной священнику вообще нельзя жениться. Jebamoth, ср. Ritter, op. cit., s. 74.

[6]) Такое пониманіе Лев. 21$_{13}$—принадлежность не Филона только. Уже LXX עַם (ст. 13) перевели не чрезъ λαός, а γένος; то же и у Іосифа, Antt. Jud. III, 12. 2, contra Apionem I, 7, 1; ср. Müller, op. cit., s. 98; Ritter, op. cit., s. 73. Frankel, op. cit., s. 160. Галаха такого требованія къ первосвященнику не предъявляетъ.

[7]) Галаха нѣсколько снисходительнѣе, позволяя священникамъ трауръ и по женѣ. Schürer II^4, 283$_{17}$.

всецѣло посвященный Богу, онъ долженъ забыть всѣхъ близкихъ и потому ничѣмъ не выражать своей скорби по случаю ихъ смерти [1]); онъ всегда долженъ быть безпечаленъ, какъ бы занимая средину между Богомъ и людьми.—Послѣ этого Филонъ указываетъ лицъ, которыя могутъ пользоваться начатками и тѣхъ, кому это запрещено (§ 117—130). Здѣсь онъ кратко излагаетъ [2]) Лев. 21$_{17-23}$; 22$_{1-7. 10. 11. 13}$, присоединяя только собственную мотивировку законовъ. Въ ней онъ на первый планъ выдвигаетъ или отвлеченный принципъ порядка, или практическія соображенія. Каждое сословіе, говоритъ Филонъ, обладаетъ извѣстными привилегіями, ему только принадлежащими; есть онѣ и у священниковъ; это различнаго рода приношенія; послѣдними, поэтому, не могутъ пользоваться лица Лев. 22$_{10}$; что же касается рабовъ священника (купленныхъ) и его домочадцевъ, то для нихъ сдѣлано исключеніе потому, между прочимъ, что, если самъ господинъ не будетъ давать имъ пищи, то они будутъ красть ее.—Это разсужденіе о лицахъ, имѣющихъ право пользоваться приношеніями, назначенными священникамъ, служитъ переходомъ къ болѣе подробному объясненію средствъ содержанія священническаго сословія вообще.—Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, Филонъ не ставитъ своею цѣлію дать подробное изложеніе относящихся сюда узаконеній; онъ намѣчаетъ только основныя группы ихъ, почему и выражается очень неопредѣленно, давая этимъ поводъ къ упрекамъ въ противорѣчіи самому себѣ.

Указавъ кратко причины, по которымъ священникамъ не дано особаго удѣла, Филонъ перечисляетъ средства ихъ содержанія. Онъ отмѣчаетъ здѣсь 1) начатки отъ пшеничнаго и ячменнаго тѣста, т. е. такъ называемую халу [3]), въ виду многочисленности народа очень значительную [4]); 2) начатки отъ вина, хлѣба, маслинъ и иныхъ пло-

---

[1]) Галаха,—вопреки даже Лев. 21$_{10}$—опять-таки снисходительнѣе: первосвященникъ можетъ надорвать нижній край одежды. Horajoth III, 5; то же и въ Тосефтѣ, Переферковичъ IV, стр. 518.

[2]) Это же, въ общемъ, даетъ и Сифра къ Лев. 22$_{10-14}$, см. Талмудъ. Мишна и Тосефта. Критич. перев. Н. Переферковича, т. I, СПБ. 1899, стр. 217—218.

[3]) Подробнѣе объ этомъ см. Мишна, Chala,—гдѣ указаны не два, какъ у Филона, а пять видовъ начатковъ. Chala 1, 1. Іосифъ—Antt. Jud. IV 4, 4—говоритъ почему-то о πέμματα, ср. Ritter, op. cit., s. 118.

[4]) Эту мысль Филонъ повторяетъ и далѣе, § 136, 141, 151.

довъ [1]), 3) первородное отъ чистаго скота [2]), замѣняемое въ отношеніи ко всякому нечистому скоту [3]) выкупомъ, равнымъ дѣйствительной стоимости животнаго [4]); такой же выкупъ назначается и взамѣнъ первородныхъ мужескаго пола у людей,—выкупъ, одинаковый для бѣдныхъ и богатыхъ; 4) десятину отъ всѣхъ [5]) новыхъ плодовъ и $^1/_{10}$ приплода у скота [6]) (§ 132—144).

Другой видъ средствъ содержанія священниковъ составляютъ доходы отъ жертвъ. Изъ жертвъ, приносимыхъ на жертвенникѣ, священники получаютъ: правое плечо—символъ силы, мужества и законнаго дѣйствія—и жиръ съ груди—символъ мягкости во гнѣвѣ. Съ жертвъ, закалаемыхъ дома, священникамъ принадлежитъ: плечо, челюсть—символъ слова—и утроба—символъ пожеланій [7]). Съ жертвы всесожженія священникъ (только тотъ, который приноситъ ее) [8]) получаетъ кожу (§ 145—152).

---

[1]) Филонъ говоритъ очень неопредѣленно—ср. Antt. Jud. IV, 4. 4;—однако, нѣкоторыя его выраженія (λαγὼν οἶνον, ἄλωνα σίτου τε καὶ κριθῆς) при сопоставленіи ихъ съ тѣмъ, что говорится въ Мишнѣ о терумѣ—Terumoth—несомнѣнно указываютъ на то, что и Филонъ имѣетъ здѣсь въ виду эту послѣднюю; ср. Ritter, op. cit., s. 122.

[2]) Объ исключеніи животныхъ съ пороками Филонъ, какъ и галаха (Bechoroth II, 2. IV, 1), не упоминаетъ; ср. Ritter, op. cit., s. 118.

[3]) Филонъ, какъ и Іосифъ—Antt. Jud. IV, 4.4—слѣдуетъ Чис. 18_{15}.; Галаха—Bechoroth I, Тосефта I, 3, 4. (=Талмудъ. Мишна и Тосефта. Критич. перев. Н. Переферковича, т. V, СПБ. 1903, стр. 236)—Исх. 13_{13}; 34_{20}; этимъ и объясняется то, что Филонъ и Іосифъ говорятъ о всякомъ животномъ нечистомъ, а Галаха объ одномъ только ослѣ, пытаясь въ этомъ смыслѣ истолковать и Чис. 18_{15}. Ср. Ritter, op. cit., s. 119—120; 136—137.

[4]) Іосифъ—Antt. Jud. IV, 4. 4—какъ и Галаха—Тосефта Bechoroth I, 15 (Переферковичъ V, стр. 249.) — указываютъ опредѣленную плату (сикль). О выкупѣ нечистаго животнаго агнцемъ, а въ противномъ случаѣ объ убіеніи его Филонъ также не говоритъ. Ср. Bechoroth. I.

[5]) Ср. Maaseroth V, 8.

[6]) Къ такому пониманію этого мѣста склоняются Gelenius въ своемъ перев.—ed. Francfurti, p. 831 E; 832 A — и Schürer II[4], s. 305_{21}; 306_{22} (2). Въ текстѣ слова „десятина“ нѣтъ; вмѣсто него стоитъ—ed. CW. V, p. 34_{18}—непонятное ἕκαστον. Не является ли оно ошибкой—вмѣсто ἑκατοστόν, какъ имѣетъ Армянскій переводъ? (Ср. de mut. nom. § 2, 191) Дѣйствительно, священники получали $^1/_{10}$ десятины левитовъ; въ общемъ, слѣдовательно, $^1/_{100}$. Schürer II[4], s. 300—305 - 306. Во всякомъ случаѣ, видѣть въ первой половинѣ § 141 указаніе на biccurim, какъ дѣлаетъ Ritter,—op. cit., s. 122—едва ли правильно. Это рождаетъ лишнія недоумѣнія, ср. de virtut. § 95; de spec. leg. II, § 265 sqq.

[7]) Такое толкованіе встрѣчается и въ Галахѣ. Ritter, op. cit., s. 125.

[8]) Это же и въ Лев. 7_8, но иначе Галаха—Tosephta, Sebachim XI, 16; (Переферковичъ V, стр. 80); ср. Ritter, op. cit., s. 126. Впрочемъ, можетъ быть и въ Sebachim имѣется въ виду то же, что и въ de spec. leg. I, § 142.

Такимъ образомъ, законъ прекрасно обезпечилъ священниковъ и, потому, если они нуждаются, это, говоритъ Филонъ, — наша вина. Въ заключеніе указываются средства содержанія храмовыхъ служителей [1]) и вообще левитовъ: десятина и такъ называемыя города убѣжища [2]) (§ 153—161).—Далѣе слѣдуетъ глава о жертвенныхъ животныхъ и видахъ жертвъ. Въ общемъ Филонъ довольно близко слѣдуетъ здѣсь соотвѣтствующимъ отдѣламъ кн. Исх., Лев. и Числъ. Особенностью сочиненія являются лишь предлагаемыя авторомъ аллегорическія объясненія предмета. Въ жертву приносятся птицы и животныя; изъ птицъ—горлицы и голуби, какъ наиболѣе смирныя и ручныя; изъ животныхъ—преимущественно быки, овцы и козы, какъ не только ручныя, но и наиболѣе полезныя (§ 162—165). Приносятся они только послѣ тщательнаго изслѣдованія, нѣтъ-ли въ нихъ какого-либо порока, а это указываетъ на необходимость чистоты и у приносящихъ жертвы (§ 166—167). Послѣ этихъ вводныхъ замѣчаній Филонъ переходитъ къ разсмотрѣнію самихъ жертвъ. Всѣ жертвы онъ дѣлитъ на двѣ группы: общія и частныя [3]) и затѣмъ разсматриваетъ жертвы той и другой группы въ отдѣльности. Изложивъ кратко Исх. 29 38—39 (=Числъ 28 3—4), Числъ 28 9 и Исх. 30 6—9 (§ 169—171), т. е. узаконенія о жертвахъ ежедневныхъ (тамидъ) и субботнихъ, Филонъ подробнѣе останавливается на значеніи 12 хлѣбовъ предложенія. Они—символъ умѣренности и воздержанія, а полагаемыя на нихъ ливанъ и соль [4])—символы удовольствія, доставляемаго мудрому воздержаніемъ (ливанъ) и его постоянства (соль) въ послѣднемъ (§ 172—176).—Въ новомѣсячіе закалаются 10 животныхъ; 2 тельца—символъ двоякаго движенія луны: возрастанія и уменьшенія; 1 овенъ—указаніе на постоянство и равномѣрность этого движенія; 7 агнцевъ—7 фазъ луны.—Далѣе Филонъ довольно близко къ тексту Писанія [5]) перечисляетъ жертвы, возносимыя въ священномѣсячіе, праздникъ опрѣсноковъ, начатковъ, день очищенія и кущей

---

[1]) Ср. Ritter, op. cit., s. 116, 126.

[2]) О послѣднихъ Филонъ подробнѣе говоритъ въ de spec. leg. III, § 125 sqq., гдѣ мы и изложимъ его сужденія.

[3]) Ср. de vita Mosis II, § 159; такое же дѣленіе и у Іосифа Флавія, Antt. Jud. III, 9. 1.

[4]) Ср. Лев. 24 7 по LXX и Евр. Ср. Frankel, op. cit., s. 157, 237. Herzfeld, Geschichte III, s. 529, 548.

[5]) Ср., впрочемъ, Числъ 29 2-6 и § 180.

(§ 180—189), а затѣмъ объясняетъ, почему къ жертвамъ всесожженія въ праздники присоединяется еще и жертва о грѣхѣ [1]). Праздникъ есть время радости; истинная радость пріобрѣтается утвержденіемъ въ душѣ разсудительности, а ее можно пріобрѣсти только очистившись отъ грѣховъ; съ другой стороны, праздникъ является обыкновенно временемъ неумѣренности и невоздержанія; для освобожденія отъ нихъ и умѣстна жертва о грѣхѣ (§ 190—193).

По своему характеру и назначенію жертвы дѣлятся на три группы: жертва всесожженія, спасенія и жертва о грѣхѣ [2]). Такое дѣленіе и наименованіе жертвъ отвѣчаетъ самому существу предмета, ибо жертвы закалаются или въ честь Бога, или ради людей. Богу, конечно, должно посвящать все (жертва всесожженія), а людямъ свойственно стремиться къ благу (жертва спасенія) и избѣгать зла (жертва о грѣхѣ) (§ 194—197). Описавъ, затѣмъ, кратко практику жертвъ всесожженія, Филонъ указываетъ сокровенный смыслъ ея. „Мужескъ полъ“ (ст. 3) означаетъ необходимость посвятить Богу лучшее, что есть у насъ—умъ; возложеніе рукъ (ст. 4)—символъ освященія ума, а затѣмъ и всей жизни человѣка. Пролитіе крови кругомъ жертвенника указываетъ на то, что душа вся должна отдаться служенію Богу; омовеніе утробы (ст. 9)—символъ удаленія вождѣленій; омовеніе ногъ—указаніе на имѣющее послѣдовать вознесеніе души къ небеснымъ свѣтиламъ и къ Богу. Таково традиціонное толкованіе жертвы всесожженія, предлагаемое Филономъ. Однако, оно не удовлетворяетъ его при объясненіи ст. 6. Раздробленіе членовъ жертвеннаго животнаго указываетъ, по взгляду Филона, на необходимость благодарить Бога за каждое Его благодѣяніе въ отдѣльности, притомъ благодарить соотвѣтственно значенію тѣхъ областей бытія, къ которымъ эти благодѣянія относятся (§ 198—211).

При жертвѣ спасенія сожигается нижняя часть печени, тукъ и почки, какъ вмѣстилища всѣхъ пороковъ; въ частности: тукъ—питаетъ внутренности; почки—имѣютъ ближайшее отношеніе къ органамъ рожденія, а печень поддерживаетъ жизнь всего организма, такъ какъ сокомъ желчи она раздробляетъ пищу и, превративъ ее въ

---

[1]) О возношеніи вина и елея Филонъ не упоминаетъ.

[2]) Іосифъ—Antt. Jud. III, 9. 1—дѣлитъ жертвы на два вида: ὁλόκαυτον и χαριστήριον. Ср. Ritter, op. cit., s. 107₁.

кровь, разсылаетъ по всему организму. Кромѣ того, гладкая и блестящая поверхность печени является какъ бы зеркаломъ, въ которомъ отображается будущее (§ 212—219).—Жертву спасенія можно ѣсть только два дня, т. е. возможно скорѣе: первый день за здравіе тѣла, а второй—души (§ 220—223).

Частнымъ видомъ жертвы спасенія является жертва хвалы, какъ благодареніе Богу за мирную и счастливую жизнь; ее можно ѣсть только въ самый день принесенія, что указываетъ на необходимость немедленнаго благодаренія Богу за Его благодѣянія (§ 224—225).—Далѣе слѣдуютъ жертвы о грѣхѣ. Онѣ бываютъ различны—въ зависимости отъ лицъ согрѣшившихъ и характера самаго грѣха[1]) (§ 226—238). Ихъ отличіе отъ жертвъ спасенія заключается въ мѣстѣ принесенія, времени его и лицахъ пользующихся жертвою. Мѣсто—храмъ, чтобы избѣжать домашнихъ раздоровъ; пожираютъ жертву священники, ибо этимъ оказывается уваженіе къ принесшимъ жертву и дается увѣренность въ дѣйствительности ея; время ѣды—одинъ день—символъ быстроты раскаянія. Впрочемъ, жертвы о винѣ (πλημμελεία) первосвященника и народа сожигаются цѣликомъ, чѣмъ указывается на ихъ совершенство и на случайность сдѣланнаго ими грѣха (§ 239—246).

Всѣ перечисленные виды жертвъ обнимаются и входятъ въ составъ такъ называемаго великаго обѣта (назорейство). Изложивъ его сущность (§ 247—250=Чис. 6 2–7), Филонъ указываетъ жертвы, приносимыя при произнесеніи его (ср. Чис. 6 13–14) и ихъ значеніе (§ 251—254), а затѣмъ, послѣ краткихъ замѣчаній о жертвахъ, приносимыхъ священниками за себя самихъ (§ 255—256=Лев. 6 20–23), переходитъ къ лицамъ, приносящимъ жертвы.

Здѣсь Филонъ не придерживается строго рамокъ поставленной темы и относящихся къ ней библейскихъ указаній. Прибѣгая для извлеченія изъ библейскаго текста нужнаго ему содержанія къ помощи аллегорій, онъ нерѣдко затемняетъ этимъ самую сущность по-

---

[1]) Филонъ излагаетъ здѣсь кратко содержаніе Лев. 4 и 6₂-₇. Обращаетъ на себя вниманіе его взглядъ на первосвященника, какъ на лицо безгрѣшное,—ср. ниже, de spec. leg. III, § 135—136; IV, § 191—192; ср. Ritter, op. cit., s. 31₁.—и противопоставленіе истиннаго первосвященника ложному. Подъ послѣднимъ Frankel—op. cit., s. 157—158—разумѣетъ первосвященника храма Оніи; ср. впрочемъ, Ritter, op. cit., s. 109₂, 112.

ставленнаго вопроса [1]), а мѣстами предлагаетъ просто общія разсужденія касательно добродѣтельной жизни (§ 299—314).

Кто приноситъ жертвы, говоритъ Филонъ, тотъ долженъ быть чистъ тѣломъ и душею; на необходимость очищенія души законъ указываетъ, когда опредѣляетъ качества животныхъ, приносимыхъ въ жертву, а чистота тѣла достигается омовеніями, не исполнивъ которыхъ нельзя войти и въ самый храмъ (§ 257—261) [2]). Впрочемъ, Моисей указываетъ и новое средство очищенія тѣла—кропленіе очищаемыхъ особо приготовленнымъ прахомъ, растворенным въ водѣ. Вода и пепелъ указываютъ на составъ и происхожденіе человѣка и этимъ научаютъ его смиренію (§ 262—266). Описавъ, далѣе, кратко способъ полученія этого очистительнаго средства (§ 267—268= Чис. 19_{2-9}), Филонъ подробно развиваетъ ту мысль, что чистоту души нужно предпочитать чистотѣ тѣлесной. Богу, говоритъ онъ, все принадлежитъ, поэтому въ жертвахъ самихъ по себѣ Онъ не нуждается и, слѣдовательно, кто не можетъ принести въ жертву животнаго, пусть принесетъ взамѣнъ его чистую душу и непорочную жизнь (§ 269—272). Справедливость такого предпочтенія душевной чистоты тѣлесной видна изъ устройства двухъ жертвенниковъ: одинъ—каменный, на дворѣ, для кровавыхъ жертвъ; другой—изъ золота, въ самомъ храмѣ, для куренія θиміама. Слѣдовательно, кровавыя жертвы по своему значенію уступаютъ безкровнымъ [3]) и потому, въ частности, онѣ могутъ быть приносимы только послѣ того, какъ воскуренъ θиміамъ [4]) (§ 273—276). Вслѣдствіе такого значенія душевной чистоты, запрещается дѣлать приношенія, добытыя неправеднымъ путемъ—обманомъ, грабежемъ (§ 277—279), или прелюбодѣяніемъ (§ 280—282). Вообще, и душа приносящаго жертвы и мотивы принесенія послѣдней должны быть чисты и непорочны (§ 283—284). На это же символически указываютъ и различныя постановленія, касающіяся

---

[1]) § 285—298, ср. ниже, стр. 314_1.

[2]) То же de spec. leg. III, § 205 и галаха. Ср. Ritter, op. cit., s. 130—131; Siegfried, Philo v. Alexandria als Ausleger d. A. T., s. 145; Frankel, op. cit.; s. 200. Такъ поняли позднѣйшіе іудеи предписаніе Чис. 19_{11}.

[3]) Захарія получилъ откровеніе во время кажденія, Лук. I_{2-9}; ср. Antt. Jud. XIII. 10,3.

[4]) Ср. § 171 и Joma III, 5. Такова была практика позднѣйшихъ іудеевъ; ср. Исх. 30_7.

жертвенника [1]). Такъ, неугасимый огонь—символъ вѣчныхъ и непрестанныхъ милостей Божіихъ человѣку и таковой же благодарности послѣдняго за нихъ. Этотъ огонь всѣ жертвы соединяетъ какъ бы въ одну непрерывную жертву благодарности Богу. Въ болѣе таинственномъ смыслѣ жертвенникомъ является душа мудраго, въ которой горитъ неугасимый свѣтъ мудрости (§ 285—288).—Соль, которою посыпаются жертвы и самое названіе жертвенника (θυσιαστήριον=θυσίας διατηρεῖν) указываютъ на постоянство, а оно опять таки приложимо только къ душѣ, ибо мясо жертвъ уничтожается огнемъ. Запрещается возносить на жертвенникъ медъ и квасное тѣсто; медъ, какъ символъ чувственныхъ удовольствій [2]), а квасное тѣсто (которое, вскисая, поднимается)—какъ символъ гордости и высокомѣрія (§ 289—295).—На ночь въ храмѣ зажигаются свѣтильники [3]), чтобы связать священный свѣтъ съ дневнымъ и ночную благодарность Богу съ дневной (§ 296—298).

Таковы увѣщанія и наставленія закона; къ нимъ, говоритъ Филонъ, должно присоединить и то, что предлагаетъ философія. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи этихъ „философскихъ“ увѣщаній и наставленій оказывается, что въ первой половинѣ своей (§ 299—314) они представляютъ ничто иное, какъ свободный пересказъ Втор. 10_{12-21}; 12_{31}, 30_{13},—пересказъ, отличающійся обычными у Филона уклоненіями въ сторону, внесеніемъ въ библейскій текстъ чуждыхъ ему философскихъ идей и проч.—Указавъ легкость соблюденія Божественныхъ заповѣдей и милосердіе Божіе, Филонъ увѣщаетъ читателей неустанно стремиться къ добродѣтели и угожденію Богу. Поэтому, говоритъ Филонъ, если даже родственники будутъ стараться увлечь тебя къ служенію инымъ богамъ, считай ихъ врагами, ибо

---

[1]) Переписчики ркп. не подмѣтили связи того, что Филонъ говоритъ о жертвенникѣ, жертвенномъ огнѣ, свѣтильникахъ и проч. съ главной темой сочиненія и потому § 285 надписываютъ: τὰ ἄλλα α περὶ τὸ θυσιαστήριον. Почему-то это надписаніе,—какъ и выше, при § 280—удержано и Cohn'омъ (ed. CW. V, p. 69), хотя другія, имѣющія столько же правъ на существованіе, надписанія справедливо опущены имъ. Ср. выше, стр. 301_3.

[2]) Ср. Tosephta, Bechoroth 1. 6 (=Переферковичъ, V, стр. 236—237).

[3]) Филонъ слѣдуетъ предписаніямъ Исх. 27_{20-21}: 30_{7-8}; Лев. 24_{1-4}; Чис. 8_{1-4}. Иначе Іосифъ—Antt. Jud. III, 8, 3—и галаха, Taanith III, 9; VI, 1.

родство обусловливается не кровными связями, а единеніемъ въ благочестіи (§ 315—319 [1]). Съ этой цѣлію Моисей запрещаетъ и другихъ посвящать въ языческія мистеріи и самимъ принимать посвященіе въ нихъ [2]). Если то, что вы дѣлаете, говоритъ Филонъ, обращаясь мистикамъ, хорошо, дѣлайте это открыто, на глазахъ у всѣхъ, не прибѣгая для своихъ собраній къ покрову ночи (§ 319—323).

Въ заключеніе сочиненія Филонъ снова ближе подходитъ къ главной темѣ и указываетъ лицъ, которымъ положительно запрещенъ входъ въ храмъ. Сюда принадлежатъ: евнухи, оскопленные и дѣти блудницы [3]). Подъ первыми разумѣются тѣ, которые отрицаютъ существованіе первообразныхъ идей, говоря, что идеи—пустой звукъ. Какъ отрицаніе существованія идей вноситъ въ міръ безкачественность, смѣшеніе и проч., такъ и евнухи лишены надлежащаго вида и качества (§ 320—329). Другіе отвергаютъ бытіе не только идей, но и самого Бога; они называются скопцами, какъ безплодные мудростью (§ 330). Иные вмѣсто истиннаго Бога признаютъ множество ложныхъ; это—дѣти блудницы [4]) (§ 331—332). Четвертую группу образуютъ тѣ, которые въ своей жизни полагаются только на разумъ и его сужденія [5])—земледѣльцы, мореплаватели, философы [6]) и проч. Пятую составляютъ лица, отдающія преимущественное значеніе чувствамъ [7]). Признавая вкусъ и обоняніе необходимыми для поддержанія существованія (τὸ ζῆν), они основу разумной жизни (τὸ εὖ ζῆν) видятъ въ зрѣніи и слухѣ [8]) (§ 333—343). Всѣ эти лица изгоняются изъ собранія Божія. Но мы, говоритъ Филонъ, будемъ слѣдовать истинно Сущему, познаніе Котораго даетъ жизнь счастливую и блаженную (§ 344—345).

---

[1]) Развитію этой мысли Филонъ посвятилъ цѣлое сочиненіе de nobilitate (=de virtut. § 187—227).

[2]) Филонъ, несомнѣнно, слѣдуетъ здѣсь чтенію, находящемуся въ нѣкоторыхъ рукописяхъ Втор. 23_{18}; ср. Ritter, op. cit., s. 132. При особенностяхъ Александрійской жизни и отношеній это вполнѣ понятно.

[3]) Втор. 23_2, ср. de virtut. § 108. Иначе галаха, ср. Ritter, op. cit., s. 92.

[4]) Ср. de decal. § 8.

[5]) Ср. leg. alleg. Ш, § 81; de poster. C. § 177.

[6]) Ср. § 327. И философовъ Филонъ причисляетъ къ „нечестивцамъ“, ср. de vita cont., § 7; ed. T. V, p. 332—334=ed. M. П. p. 480—481.

[7]) Ср. leg. alleg. Ш, § 81; de poster. C. § 177.

[8]) См. выше стр. 266_2.

Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον, τὸ περὶ εὐορκίας καὶ σεβασμοῦ τῆς ἱερᾶς ἑβδόμης καὶ γονέων τιμῆς [1])—о частныхъ законахъ, относящихся къ тремъ заповѣдямъ десятословія—третьей, четвертой, пятой: о соблюденіи клятвы, о благоговѣніи предъ святой субботой, о почитаніи родителей—de specialibus legibus II; ed. CW., p. 85—149.

Предметомъ de spec. leg. II является объясненіе частныхъ законовъ, обнимаемыхъ 3-й, 4-й и 5-й заповѣдями десятословія; соотвѣтственно этому и самое сочиненіе распадается на три части [2]):

1) Περὶ εὐορκίας (de jure urando)—о клятвѣ (и обѣтахъ), § 1—78.

2) Περὶ ἑβδόμης [3]) (de septenario et diebus festis)—о субботѣ (и прочихъ праздникахъ), § 79—223.

3) Περὶ γονέων τιμῆς (de colendis parentibus)—о почитаніи родителей, § 223—262.

Общій характеръ разсужденій Филона въ этомъ сочиненіи тотъ же, что и въ предшествующемъ; только нравственныя и соціальныя тенденціи выступаютъ сильнѣе. Особенно важной является центральная часть сочиненія—о праздникахъ и, въ частности, о субботѣ, такъ какъ здѣсь наиболѣе ярко выражено отношеніе Филона къ Моисееву законодательству. Текстъ сочиненія послѣ отдѣльныхъ публи-

---

[1]) Различія въ надписаніи сочиненія очень незначительны, см. ed. CW. proleg. vol. I, p. XVI, XXII, XXXII—XXXIII; vol. II, p. IV. Непонятнымъ представляется только заглавіе, стоящее въ одной рукописи: περὶ τῶν ἐν εἴδει νόμων τὸ ε; ed. CW. V, p. 85.

[2]) Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ мы встрѣчаемъ болѣе дробное дѣленіе сочиненія съ соотвѣтствующими на поляхъ надписаніями; см. примѣчанія (ed. CW. V) къ стр. 88_{12}. 93_{3}. 93_{9}. 94_{17}. 95_{8}. 96_{1}. 100_{13}. 106_{4}. 107_{13}. $112_{13.\ 19}$. 113_{18}. 114_{19}. $115_{6.\ 21}$. 116_{3}. 117_{17}. 119_{3}. 120_{16}. 122_{3}. 124_{6}. 125_{9}. 128_{2}. 130_{9}. 132_{15}. 134_{1}. 137_{7}. 140_{1}. 147_{21}.

[3]) Болѣе отвѣчаетъ содержанію этого отдѣла надписаніе: περὶ τῶν δέκα ἑορτῶν; ed. CW. V, p. 96_{1}.

каціи A. Mai [1]) въ цѣломъ видѣ впервые изданъ К. Тишендорфомъ [2]) (хотя и на основаніи одной только рукописи), а теперь съ болѣе обширнымъ критическимъ аппаратомъ и на основаніи болѣе древнихъ (IX—X в.) рукописей CW. Впрочемъ, нѣкоторые пробѣлы въ текстѣ есть и теперь [3]).—Для установленія текста сочиненія (собственно отдѣла de septenario) большое значеніе имѣютъ катены на Евангеліе отъ Луки Никиты Серранскаго [4]) и, отчасти, Антонія Мелисскаго.

Первый отдѣлъ (§ 1—38) de spec. leg. II содержитъ объясненіе предписаній закона о клятвѣ и обѣтахъ. Вопроса о клятвѣ Филонъ касался уже въ de decal., при объясненіи 3-й заповѣди (§ 82—95), и еще ранѣе въ аллегорическомъ комментаріи [5]). Теперь онъ возвращается къ нему снова, но разсматриваетъ его съ особой точки зрѣнія. Въ аллегорическомъ комментаріи Филона занималъ вопросъ объ умѣстности клятвы для самого Бога [6]); рѣшивъ тамъ этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ, Филонъ дѣлаетъ теперь дальнѣйшіе выводы изъ него по отношенію къ клятвѣ людей; въ de decal. онъ высказываетъ о б щ і я соображенія нравственно-психологическаго характера; въ de spec. leg. II—болѣе ч а с т н ы я: о видахъ дозволенныхъ клятвъ, о клятвахъ ложныхъ и. т. д. [7]). Внутренней послѣдователь-

[1]) Philonis Judaei de cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Jona. Editore ac interprete Angelo Maio. Ad Leopoldum principem Etruriae heredem. Mediolani regiis typis 1818. Scriptorum classicorum Auctorum e Vaticanis Codicibus editorum Collectio Curante Angelo Maio, t. IV (typ. Vaticanis, Romae 1831) completens scripta aliquot Oribasii, Procopii, Isaei, Themistii, Porphyrii. *Philonis*, Aristidis et alia quaedam; p. 402-407: Φίλωνος περὶ καρτάλλου ἑορτῆς; p. 430—441: Φίλωνος περὶ γονέων τιμῆς.

[2]) Philonea inedita altera, altera nunc demum recte et vetere scriptura. eruta. Ed. Constantinus Tischendorf. Lipsiae 1868; cp. Hermes, Bd XLIII (1908), s. 194—195.

[3]) Ed. CW. V, p. 139$_{19}$.

[4]) Въ прежнихъ изданіяхъ, начиная съ Парижскаго 1614 г., вплоть до Таухницевскаго стереотипнаго (не исключая и Mangey!), отрывки изъ труда Никиты помѣщались даже въ качествѣ подлиннаго Филоновскаго текста. См. ed. CW. V, proleg., p. XX—XXV; Hermes, Bd. XLIII (1908), s. 193.—Текстуально-критическія замѣчанія къ de spec. leg. II см. у Cohn'a, op. cit., Hermes Bd. XLIII (1908), s. 195—204, и Holwerda, I. H. Annotatio critica in Philonem Judaeum. Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschapen. Afdeel. Letterkunde, 2 Reeks, 3 Deel. Amsterdam 1873, p. 271—288.

[5]) Leg. alleg. III, § 203 sqq. de sacrif. Ab. et. C. § 89 sqq.

[6]) Отчасти по соображеніямъ полемическаго характера; leg. alleg. III, § 204; de sacrif. Ab. et. C. § 91; ср. Quaest. in Gen. IV, § 180.

[7]) Хотя, мѣстами, сходство между de decal. и de spec. leg. II доходитъ до буквальности; напр., de decal. § 84=de spec. leg. II, § 2; de decal. § 86=de

ности въ теченіи мыслей здѣсь не замѣчается, переходы бываютъ самые случайные и неожиданные.

Разсматривая клятву, какъ уступку требованію обстоятельствъ, Филонъ указываетъ сначала дозволенные виды, или формулы клятвъ—клятва здоровьемъ, памятью или страхомъ родителей [1]), простое клятвенное утвержденіе или отрицаніе („νή τόν", „μά τόν"), клятва міромъ и его частями [2]) (§ 1—5), а затѣмъ опредѣляетъ условія допустимости клятвъ вообще. Сюда относится осторожное обращеніе съ клятвою, т. е. строгое сообразованіе съ временемъ и мѣстомъ произнесенія клятвы, степенью ея необходимости, чистотою тѣла, души и т. д. Поэтому безразсудно поступаютъ тѣ, которые нагромождаютъ одну клятву на другую: они забываютъ, что гдѣ много клятвъ—тамъ мало довѣрія. Если уже нужда заставитъ клясться, то это нужно дѣлать по здравомъ размышленіи, а не подъ вліяніемъ минуты,—клясться для подтвержденія истины („ибо нечестиво Бога призывать во свидѣтели лжи") и вообще всего, что клонится къ утвержденію добраго и полезнаго (§ 6—12).—Нѣкоторые клянутся, что намѣрены совершить преступленіе; другіе клятвенно отказываютъ въ помощи ближнему; иные, обладая богатствомъ, даютъ клятву пользоваться имъ для жизни роскошной,—причемъ всѣ эти лица въ свое оправданіе ссылаются на данную ими клятву, какъ будто соблюденіе клятвы выше добродѣтелей [3]). Такимъ лицамъ нужно молить Бога о смягченіи ихъ грубой и жестокой природы (§ 13—19). Впрочемъ, тотчасъ же послѣ этого Филонъ дѣлаетъ исключеніе для знатной аристократіи, для начальниковъ, которыхъ добрые наслѣдственные навыки и хорошее воспитаніе удерживаютъ отъ безумной роскоши и заставляютъ все вниманіе обращать на благо подданныхъ. Только къ людямъ недавно разбогатѣвшимъ („νεοπλούτοις") относится приведенный выше примѣръ злоупотребленія клятвою (§ 20—23).

---

spec. leg. II, § 10; de decal. § 94=de spec. leg. II, § 6.—Резюме сужденій Филона о клятвѣ даетъ Löw: Die Lehre Philos vom Eide въ Gesammelte Schriften I. Szegidin 1889, s. 213—221.

[1]) По соображеніямъ, сходнымъ съ de decal. § 119—120; см. стр. 296—297.

[2]) Me. 23_{22}, Schebuoth IV, 13. (=Переферковичъ, IV, стр. 381—382). Характерно, что Филонъ, вопреки Галахѣ, считаетъ недопустимой клятву именемъ Божіимъ; § 6, ср. Ritter, op. cit., 45_2.

[3]) Ср. Nedarim II, 2 (Талмудъ. Мишна и Тосефта. Критич. перев. Н. Переферковича, т. III, СПБ. 1901, стр. 188), Schebuoth III, 6 (=Переферковичъ, IV, стр. 275).

Однимъ изъ видовъ клятвъ являются обѣты. Поэтому далѣе Филонъ касается предписаній закона объ обѣтахъ дѣвъ, женъ и вдовъ. Изложивъ кратко относящіяся сюда предписанія закона (Чис. 30_4 sqq.) и упомянувъ о томъ, что покрывающій ложно клянущагося подлежитъ такому же наказанію, какъ и этотъ послѣдній [1]), Филонъ предлагаетъ аллегорическое объясненіе Чис. 30_4 sqq. Подъ мужемъ, или отцемъ, говоритъ онъ, разумѣется здравый разумъ природы; а подъ дѣвой, женой и вдовой—мысль человѣка, которая или охраняется этимъ разумомъ отъ страстей (дѣва), или принимаетъ отъ него сѣмена добродѣтели (жена), или, наконецъ, стоитъ вдали отъ него (вдова). Этимъ и объясняется то, почему только вдовы, т. е. мысли души), стоящія вдали отъ этого разума, могутъ вполнѣ свободно располагать собою (§ 24—31).

Въ заключеніе своей рѣчи объ обѣтахъ Филонъ передаетъ съ краткими поясненіями содержаніе Лев. 27. Лица, посвященныя Богу, могутъ быть выкупаемы за извѣстную сумму денегъ, одинаковую для всѣхъ лицъ даннаго пола и возраста (Лев. 27_{3-7}). Причины этого: 1) одинаковое достоинство обѣта, независимо отъ положенія лица, давшаго его; 2) нежеланіе посвященныхъ Богу уподобить выкупаемымъ изъ рабства (гдѣ обращается вниманіе на крѣпость тѣла и другія свойства, почему и оцѣнка производится различная); 3) особенная честь равенства у Бога.—Подобно людямъ могутъ быть выкупаемы животныя (за исключеніемъ чистыхъ) и неодушевленные предметы, но подъ условіемъ уплаты сверхъ цѣны, указанной священникомъ, еще $^1/_5$ части ея (Лев. 27_9 sqq.). Эта прибавка является какъ бы наказаніемъ за небрежность и легкомысліе въ отношеніи къ Богу (§ 32—38).

---

[1]) Филонъ различаетъ наказаніе, слѣдуемое послѣ собственнаго сознанія въ ложной клятвѣ и наказаніе—въ случаѣ обличенія виновнаго другими лицами. Въ первомъ случаѣ имѣетъ мѣсто Лев. 5_{15-16}—de spec. leg. I, § 235—238; то же Baba kamma IX, 8, 9. (=Переферковичъ, IV, стр. 67—68); во второмъ—казнь или публичное бичеваніе (соотвѣтственно тяжести грѣха). Въ Св. Писаніи судебнаго наказанія за ложную клятву не указано. Галаха—Schebuoth III, 7 (=Переферковичъ, IV, стр. 275—276) опредѣляетъ бичеваніе. Если же Филонъ присоединяетъ сюда еще и смертную казнь, то потому, можетъ быть, что ложную клятву онъ относитъ къ преступленіямъ Лев. 24_{16}, или Втор. 17_{2-6}. Обоснованіе своего взгляда Филонъ предлагаетъ ниже (§ 252—256). Почти то же (повидимому) и у Іосифа Флавія. Contra Ap. II, 30; ср. Ritter, op. cit., s. 45—48.

Вслѣдъ за этимъ Филонъ предлагаетъ обширное разсужденіе о праздникахъ, которые обнимаются общимъ требованіемъ четвертой заповѣди о почитаніи седьмого дня. Частные предметы, подлежащіе здѣсь обсужденію, намѣчены были Филономъ уже ранѣе, въ de decal. § 158—164; тамъ же высказаны были общія соображенія о высокомъ значеніи числа 7 [1]) и сдѣлана была попытка поставить всѣ праздники въ связь съ этимъ числомъ. Поэтому теперь, ограничившись ссылкой на сдѣланное ранѣе, Филонъ прямо переходитъ къ объясненію каждаго праздника въ отдѣльности. Объясненія эти очень характерны для Филона; въ нихъ особенно ясно выступаетъ какъ общая тенденція всего труда по объясненію Моисеева законодательства—изобразить это законодательство, какъ систему совершеннѣйшей соціальной этики,—такъ и частныя особенности литературныхъ пріемовъ Филона. Здѣсь мы видимъ и символику чиселъ, и примѣры аллегорическаго толкованія закона, и психологическія соображенія, и нравственныя увѣщанія и проч.; и всюду, вѣрный обычной своей манерѣ, Филонъ больше говоритъ о смыслѣ и значеніи праздника, чѣмъ о самомъ порядкѣ и формахъ празднованія. Поэтому, важное для знакомства съ религіозно-философскимъ міровоззрѣніемъ Филона, сочиненіе содержитъ сравнительно мало данныхъ культового характера [2]).

Названіе праздниковъ и самый перечень ихъ у Филона представляютъ довольно значительныя особенности, которыя являются уклоненіемъ не только отъ библейскаго текста, но и отъ богослужебной

---

[1]) De decal. § 102—105; подробнѣе de opif. mundi, § 89—128.

[2]) Изъ отдѣльныхъ переводовъ сочиненія можно отмѣтить: латинскій— Fed. Morelle: Philonis Judaei de septenario, nunc primum latine cum notis, Paris 1614—и русскій: *Филонъ Іудеянинъ: о субботѣ и прочихъ ветхозавѣтныхъ праздникахъ. Переведено съ еллиногреческаго яз. Троицкія семинаріи Греческаго и Еврейскаго яз. учителемъ Іеромонахомъ Гедеономъ. Иждивеніемъ Н. Новикова и компаніи. Въ Москвѣ, въ Университетской типографіи у Н. Новикова 1783. Въ основу перевода, не всегда буквальнаго, но въ *общемъ* вѣрно передающаго мысль подлинника, (все наиболѣе характерное для Филона какъ эллиниста—символика чиселъ—здѣсь опущено) положено было *повидимому* изданіе не Mangey, но одно изъ Парижскихъ, или Франкфуртскихъ. Тщательный анализъ содержанія сочиненія даетъ *L. Treitel, Der Nomos, insonderheit Sabbath und Feste in philonischen Beleuchtung an der Hand von Philos Schrift De septenario. MGWJ. 1903, s. 214—231; s. 317—321; s. 399—417; s. 490—514. Очень характерны указываемыя Treitel'емъ частыя совпаденія—иногда даже буквальныя—толкованій Филона съ толкованіями Маймонида.

практики позднѣйшихъ Іудеевъ. Удивленіе вызываетъ уже первый праздникъ, указываемый Филономъ; и это удивленіе тѣмъ сильнѣе, что Филонъ думаетъ, въ данномъ случаѣ, утверждаться на библейскомъ текстѣ (§ 42, ср. § 41). Подъ очевиднымъ вліяніемъ идей стоической философіи, Филонъ объявляетъ праздникомъ каждый день. Для людей, слѣдующихъ природѣ и ея законамъ, говоритъ онъ, вся жизнь является однимъ непрерывнымъ праздникомъ. Исполненные всего добраго и прекраснаго, пренебрегающіе страданіями тѣла и внѣшними бѣдствіями, чуждающіеся суетной общественной дѣятельности, эти ревнители мудрости, истинные граждане міра проводятъ жизнь счастливую и блаженную [1]); и если бы съ этими немногими были согласны всѣ, то въ городахъ царила бы постоянная радость и веселіе и вся жизнь превратилась бы въ сплошной праздникъ (§ 41—48). Но число такихъ лицъ не велико. Суетная и порочная жизнь увлекаетъ людей въ свой водоворотъ, наполняя ихъ душу тревогою и безпокойствомъ. Поэтому, истинный праздникъ и истинная праздничная радость для людей недоступны; отсюда Моисей и назвалъ праздники Господними (Лев. 23₂), ибо одинъ Богъ счастливъ и блаженъ; Ему одному свойственна чистая и безпримѣсная радость [2]) (§ 49—55).—Послѣ этихъ общихъ разсужденій, имѣвшихъ въ виду скорѣе должное, чѣмъ дѣйствительное [3]), Филонъ спускается на реальную почву и переходитъ къ объясненію праздниковъ въ собственномъ смыслѣ. На первомъ мѣстѣ, какъ и слѣдовало ожидать, онъ ставитъ субботу [4]), хотя и трактуетъ ее со своей особой точки зрѣнія [5]).

---

[1]) Conybeare—op. cit., p. 262—263—подъ ревнителями мудрости, существующими среди (грековъ и) варваровъ, разумѣетъ Іудейскихъ терапевтовъ. Едва ли такое утвержденіе правильно. Тотъ типъ мудреца, который Филонъ рисуетъ въ de spec. leg. II, § 44—47 (уклоненіе отъ судовъ, удаленіе отъ общественной дѣятельности и проч.) носитъ болѣе греческихъ, чѣмъ Іудейскихъ чертъ. Да и странно было бы, чтобы Филонъ подъ „варварами“ разумѣлъ какъ это полагаетъ Conybeare) своихъ соплеменниковъ—іудеевъ. Если въ данномъ мѣстѣ Филонъ и говоритъ о терапевтахъ, то, очевидно, въ самомъ общемъ и широкомъ значеніи этого слова. Ср. de vita C. § 2; ed. T. V, p. 323 - 324=ed. M. II, p. 474. Treitel., op. cit., MGWJ, 1903, s. 220.

[2]) De cherubim, § 84—86, 90; de sacrif. Ab. et. C. § 110—111.

[3]) Ср. de spec. leg. II, § 215.

[4]) Въ зависмость отъ субботы, или, точнѣе, отъ числа 7 Филонъ ставитъ и всѣ остальные праздники. De spec. leg. II, § 214.

[5]) О субботѣ см. de opif. m. § 128 de decal. § 95—105; de vita Mosis II, § 209—220; de execrat. § 155 sqq.; Евсевій, Praep. Ev. VIII, 7, p. 359c—360b.

Суббота для Филона—не видимый знакъ завѣта Іеговы со своимъ народомъ [1]), а институтъ, имѣющій по преимуществу практическое, культурное значеніе. Въ личной жизни человѣка суббота является основою гигіены тѣла и духа. Предписывая воздерживаться въ 7-й день отъ физическаго труда, законъ даетъ этимъ необходимый отдыхъ тѣлу, а назначая этотъ день для религіозныхъ собесѣдованій, укрѣпляетъ душу въ добродѣтеляхъ [2]); такимъ образомъ, взаимно чередуются совершеннѣйшіе виды жизни: созерцательный и дѣятельный; когда трудится тѣло—отдыхаетъ душа; и когда занята душа—покоится тѣло (§ 56—64) [3]).—Еще важнѣе соціальное значеніе субботы. 7-й день назначенъ для отдыха не только господамъ, но и слугамъ; вслѣдствіе этого первые имѣютъ возможность поддерживать навыкъ къ самостоятельному труду, а вторые—надѣяться на улучшеніе своей участи; а такимъ путемъ всего скорѣе можно провести въ общественную жизнь начала равенства: свободные начнутъ исполнять дѣла рабовъ, а рабы станутъ участвовать въ свободѣ (§ 65—70).

Важное значеніе субботы, какъ культурнаго фактора, съ особенною ясностію выступаетъ въ опредѣленіяхъ касательно 7-го и 50-го года. Эти времена Филонъ также включаетъ въ понятіе 7-го дня, разсматривая ихъ какъ отображеніе субботняго покоя.—Къ числу особенностей 7-го года Филонъ, прежде всего, относитъ прощеніе долговъ и отпущеніе на волю рабовъ [4]). Не касаясь связи этихъ опредѣленій съ седьмымъ именно годомъ, Филонъ говоритъ вообще объ отношеніи заимодавцевъ къ должникамъ и господъ къ слугамъ, при-

---

[1]) Мысль о теократическомъ значеніи субботы Филонъ высказываетъ въ другомъ мѣстѣ и высказываетъ случайно, мимоходомъ; de migr. Abr. § 91—92. Ср. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 224. О жертвахъ, приносимыхъ въ субботу, была рѣчь раньше, de spec. leg. I, § 170—176.

[2]) „Въ 7-й день въ каждомъ городѣ открываются тысячи училищъ мудрости воздержанія, мужества и справедливости"; предметомъ ученія является здѣсь „отечественная философія"—de vita Mosis II [III], § 216,—т. е. аллегорическое объясненіе текста Писанія, дающее возможность извлекать изъ него различныя философскія положенія—de decal. § 98, 100; QOPL. § 12; ed. T. V, p. 30=ed. M. II, p. 458;—въ одномъ только мѣстѣ Филонъ говоритъ объ ученіи закона въ собственномъ смыслѣ. Hypothetica. Praep. ev., VIII, 7, p. 359 d., 360aB. Подробнѣе Treitel. op. cit., MGWJ. 1903, s. 225—228. Ср. Muller, op. cit., s. 303. Friedländer, op. cit., s. 223—229.

[3]) Ср. de decal. § 101. Установленіе субботы язычники объясняли лѣнью іудеевъ. Schürer III[4], s. 153.

[4]) Послѣднее—на основаніи Втор. 15[11] sqq.

чемъ въ обоихъ случаяхъ, наряду съ нравственными мотивами (великодушіе и состраданіе), выразительно подчеркиваетъ и практическую пользу опредѣленій закона. Бѣдные, обязанные чувствомъ благодарности въ отношеніи къ богатымъ, окажутъ имъ посильную помощь, когда судьба тѣхъ измѣнится къ худшему; точно также и слуги, не изнуряемые тяжелыми работами, добросовѣстнѣе будутъ исполнять свои обязанности; здѣсь, такимъ образомъ, происходитъ взаимный обмѣнъ услугъ: богатые помогаютъ бѣднымъ, а бѣдные—богатымъ (§ 71—85).—Нѣсколько подробнѣе Филонъ останавливается на объясненіи Исх. 23$_{11}$ [1]). Заповѣдь оставлять въ 7-й годъ землю невоздѣланной имѣетъ, по мысли Филона, ближайшее отношеніе къ людямъ и введена въ цѣляхъ ихъ наставленія въ добродѣтели. Законъ хочетъ этимъ: 1) удержать людей отъ излишней привязанности къ богатству, побуждая добровольно отказываться отъ возможной пользы; 2) показать, что никто вообще не долженъ изнурять и отягощать человѣка. „Ибо если землѣ, которая по природѣ неспособна ни къ удовольствію, ни къ страданію, должно давать отдыхъ, то тѣмъ болѣе людямъ, у которыхъ и горе и радость особенно сильны, такъ какъ сопровождаются сознаніемъ“. Пусть, поэтому, господа престанутъ отъ тяжкихъ и неудобоисполнимыхъ приказаній рабамъ, а правители городовъ—отъ неумѣренныхъ даней и поборовъ, взиманіе которыхъ сопровождается обыкновенно различными жестокостями (§ 86—96). И тѣ и другіе пусть берутъ примѣръ съ природы, которая, какъ заботливая мать, раздѣлила время между трудомъ и отдыхомъ (день и ночь), чтобы укрѣпить этимъ тѣла людей и сдѣлать ихъ болѣе сильными въ работѣ (§ 96—103).

Выросшее въ 7-й годъ на поляхъ и въ садахъ должно принадлежать бѣднымъ; этимъ имѣется въ виду не только оказать нуждающимся матеріальную поддержку, но вообще—сгладить существующее экономическое неравенство и ослабить преувеличенное представленіе о правѣ собственности (§ 104—109).

Наиболѣе полнаго своего выраженія идея субботняго покоя достигаетъ въ опредѣленіяхъ касательно 50-го года. Здѣсь со всею ясностію обнаруживается высокое соціальное значеніе Моисеевыхъ законовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—присущія имъ начала справедливости и

[1]) Ср. Евсевій, Praep. Ev. VIII, 7, p. 360b—361b; de virtut. § 97—98.

человѣколюбія. Желая особенно рельефно оттѣнить эти начала, а также полнѣе представить 50-й годъ, какъ время, когда все должно возвращаться къ своему первоначальному состоянію [1]), Филонъ говоритъ о нѣкоторыхъ такихъ вещахъ, которыя прямого отношенія къ 50-му году не имѣютъ.—Въ 50-й годъ имущества проданныя и невыкупленныя должны возвращаться ихъ прежнимъ владѣльцамъ, чтобы сохранялись указанные закономъ удѣлы колѣнъ. При этомъ, въ интересахъ купившихъ, заповѣдуется продавать не самое имущество, а только прибыль съ него, ибо „вся земля есть достояніе Божіе, а достоянію Божію нечестиво указывать иныхъ владыкъ“ (§ 110—115). Исключеніе составляютъ: 1) поля, посвященныя Богу по обѣту, на подобіе возношеній (=Лев. 27$_{16.\,20.\,21}$); 2) дома въ городахъ, обнесенныхъ стѣнами [2]) 3) и территорія, принадлежащая левитамъ (Лев. 25$_{32-43}$; § 111—121).—Къ 50-му году Филонъ относитъ почему-то (кромѣ отпущенія на волю рабовъ) и запрещеніе давать деньги на проценты [3]) (§ 122—123); сюда же онъ включаетъ и довольно подробное изложеніе законовъ о наслѣдствѣ [4]). Въ суще-

---

[1]) Главное значеніе 50-го года по Филону—экономическое: предотвращеніе обнищанія позднѣйшихъ поколѣній путемъ возстановленія первоначальнаго порядка вещей. См. § 111, 122, 126, 129—130.

[2]) Лев. 26$_{29-31}$. Интересно обоснованіе этого закона у Филона. Вмѣсто того, чтобы объяснять его особенностями Еврейскаго государства, какъ земледѣльческаго, Филонъ видитъ въ немъ отображеніе историческихъ отношеній времени дарованія закона. Первоначальные поселенцы Ханаана (Евреи) жили на поляхъ—въ хижинахъ и шалашахъ; чужеземцевъ не было; но когда построены были города, то явились и эти послѣдніе; и вотъ, чтобы прикрѣпить ихъ къ землѣ и данъ былъ разсматриваемый законъ. Такое уклоненіе Филона отъ библейскихъ историческихъ данныхъ (ср., напротивъ, § 170) объясняется, повидимому, его стремленіемъ устранить упреки въ исключительности Моисеева законодательства: оно заботится даже объ иноземцахъ—прозелитахъ.

[3]) Ср. Лев. 25$_{8-17;\ 23-41}$. I. Флавій—Antt. Jud. III, 12. 3—говоритъ прямо о прощеніи долговъ.

[4]) О правахъ и порядкѣ наслѣдованія Филонъ говоритъ и въ de vita Mosis II [III], § 233—245. Но тамъ его изложеніе законовъ переплеталось съ извѣстнымъ разсказомъ о дочеряхъ Салпаада и участіи въ ихъ дѣлѣ Моисея, поэтому носило отрывочный и случайный характеръ. Теперь тѣ же почти законы Филонъ передаетъ болѣе подробно и систематически. Непонятнымъ представляется только, почему Филонъ нашелъ возможнымъ заговорить о правахъ наслѣдства въ данномъ именно мѣстѣ.—Treitel'ю—op. cit., MGWJ. 1903, s. 408—это обстоятельство дало даже поводъ высказать (хотя и очень осторожно) сомнѣніе въ принадлежности разсматриваемаго отрывка Филону;

ственномъ разсужденія Филона сходны съ Галахою, но въ нѣкоторыхъ частностяхъ отступаютъ отъ нея.—Первыми наслѣдниками являются сыновья, а если ихъ нѣтъ, то—дочери [1]), далѣе слѣдуютъ братья, дяди по отцу и т. д. О правѣ наслѣдованія отцовъ дѣтямъ законъ прямо ничего не говоритъ, ибо онъ во всемъ слѣдуетъ природѣ, а обычный порядокъ вещей таковъ, что родители умираютъ раньше дѣтей. Но это право предполагается само собой. Если братья отца наслѣдуютъ своимъ племянникамъ, наслѣдуютъ именно въ силу своего родства съ ихъ отцемъ, то тѣмъ болѣе, конечно, правъ на наслѣдство имѣетъ самъ отецъ [2]) (§ 124—133).—Въ заключеніе Филонъ предлагаетъ краткое обоснованіе преимуществъ первенцевъ въ отношеніи къ наслѣдству (съ рожденіемъ перваго сына бракъ становится семействомъ, а мужъ и жена—отцемъ и матерью; этимъ полагается начало продолженію человѣческаго рода), выясняетъ человѣколюбіе и справедливость закона въ опредѣленіи Втор. 21_{15-17} (§ 134—139) [3]) и, затѣмъ, переходитъ къ третьему виду праздниковъ—новомѣсячію.—Оставляя въ сторонѣ библейскій текстъ, Филонъ приводитъ собственныя соображенія въ пользу признанія этого дня праздникомъ. Онъ указываетъ 1) но то, что начало мѣсяца, какъ и вообще начало числа и времени, священно; 2) на то, что луна, ранѣе невидимая, съ этого дня начинаетъ посылать землѣ свой свѣтъ; послѣднее имѣетъ, по Филону, ближайшее значеніе для людей; по-

---

повидимому настоящая его рѣчь связана съ предыдущимъ тою мыслію, что законами о наслѣдствѣ, равно какъ и возвращеніемъ земли прежнимъ ея владѣльцамъ, одинаково имѣется въ виду сохранить первоначальные удѣлы колѣнъ.

[1]) Особенностью разсужденій Филона является то утвержденіе, что, если послѣ смерти отца останутся невыданныя замужъ дочери, которымъ отецъ, къ тому же, не опредѣлилъ суммы приданаго, то онѣ получаютъ часть, *равную* со своими братьями. Ср. Іовъ 42_{15}. Ср. Ritter, op. cit., s. 96 Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 409.

[2]) Въ данномъ случаѣ Филонъ вполнѣ согласенъ съ раввинами. Даже методъ доказательства у него тотъ же самый (a minori ad majus). См. Сифре къ Чис. 27_8. (=Переферковичъ IV, стр. 203). Неизвѣстно только въ какомъ порядкѣ наслѣдуютъ отцы, т. е. ихъ права преимуществуютъ предъ правами ихъ братьевъ и сыновей, или стоятъ ниже. Ср., впрочемъ, de vita Mosis II [III], § 245 и Ritter, op. cit., s. 95_1.

[3]) Для сравненія толкованій Филона въ данномъ сочиненіи съ его же толкованіями въ аллегорическомъ комментаріи см. объясненія Втор. 21_{15-17} въ de sacrif. Abel. et. C. § 19 sqq., de sobrietate, § 21 sqq, quis rerum div. heres sit, § 49 sqq.

добно лунѣ и люди не должны тапть своихъ сокровищъ; подобно ей они должны заботиться о томъ, чтобы конецъ всегда соотвѣтствовалъ у нихъ началу (луна оканчиваетъ движеніе съ того пункта, съ котораго начала) (§ 140—144) [1].

Четвертый праздникъ—Пасха, или прехожденіе [2]. Къ особенностямъ праздника принадлежитъ, по Филону, то, что каждый Израильтянинъ имѣетъ въ этотъ день право самъ закалать жертвы [3]—въ благодарное воспоминаніе о событіяхъ исхода изъ Египта [4] и въ знаменіе очищенія души отъ страстей (§ 145—149).—

Съ праздникомъ Пасхи стоитъ въ связи праздникъ опрѣсноковъ [5]. О самомъ праздникѣ Филонъ говоритъ очень мало; гораздо болѣе интересуетъ его вопросъ о томъ, почему мѣсяцъ, на который приходится этотъ праздникъ, называется первымъ (тогда какъ въ порядкѣ солнечнаго круга онъ—седьмой) [6]. „Весеннее равноденствіе, говоритъ Филонъ, есть отображеніе того начальнаго времени, когда устроенъ былъ настоящій міръ“... „И вотъ, вспоминая каждый годъ происхожденіе міра, Богъ являетъ весну, во время которой все цвѣтетъ и распускается“ (§ 150—154). Такимъ образомъ, мѣсяцъ весенняго равноденствія называется первымъ по своему значенію для жизни природы; вслѣдствіе этого и самый праздникъ опрѣсноковъ получаетъ у Филона значеніе не

---

[1]) Ср. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 411—412. О жертвахъ въ новомѣсячіе—de spec. leg. I, § 177—179.

[2]) Наименованіе Пасхи прехожденіемъ—διαβατήρια—впервые, повидимому, встрѣчается у Филона; LXX его не знаютъ. Ср. de sacrif. Ab. et Caini, § 63; de migr. Abrah. § 25; de congres. § 106.

[3]) Ср. de vita Mosis II [III], § 224; decal. § 159; то же Pesachim V. 6. (Талмудъ. Мишна и Тосефта. Критич. перев. Н. Переферковича, т. II, СПБ. 1899, стр. 221). Въ иное время всѣ жертвы закалаются, по Филону, священниками - de spec. leg. I, § 199 (ср. II Пар. 35_{10-14}).—Въ этомъ послѣднемъ сужденіи Филонъ уклоняется и отъ постановленій закона—Лев $1_{5-7.\ 11}$; $3_{2.\ 8.\ 13}$—и отъ опредѣленій раввиновъ—см. Sifre къ указаннымъ мѣстамъ Левитъ; то же, повидимому, и у I. Флавія—Antt. Jud. III, 9. 1,—хотя, быть можетъ, это и находится въ согласіи съ дѣйствовавшей въ то время практикой. Различныя объясненія этихъ особенностей воззрѣній Филона см. у Ritter'a, op. cit., s. 111—113.

[4]) Болѣе подробно Филонъ говоритъ о Пасхѣ въ Quaest. in. Exod. I. Ср. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 413—417.

[5]) Филонъ строго различаетъ эти два праздника. Ср., напротивъ, Antt. Jud. XIV. 2. 1; XVII, 9. 3. Мѳ. 26_{17}; Мрк. 14_{12}.

[6]) Ср. de vita Mosis II, § 222—223.

столько праздника исторіи [1]) (какъ у Палестинскихъ Іудеевъ), сколько праздника природы.—Празднованіе продолжается 7 дней [2]); первый и послѣдній дни его называются „святыми“ съ цѣлью показать, что вся жизнь добродѣтельнаго должна быть равночестной празднику; на это же указываетъ и употребленіе прѣсной пищи. Послѣдняя является воспоминаніемъ о томъ простомъ и суровомъ образѣ жизни, который вели древнѣйшія человѣческія поколѣнія—современники первовесны, т. е. времени творенія міра (§ 155—161) [3]).—Непосредственно за первымъ днемъ опрѣсноковъ слѣдуетъ праздникъ снопа—ἑορτὴ δράγματος [4]). Въ этотъ день приносятся къ жертвеннику начатки отъ произведеній земли не только за народъ Іудейскій, но и за весь человѣческій родъ, ибо народъ Іудейскій стоитъ въ такомъ же отношеніи ко вселенной, въ какомъ священникъ къ отдѣльному городу [5]). Избравъ служеніе Безначальному и Вѣчному [6]), онъ не только приноситъ жертвы за очищеніе всего міра [7]), но и научаетъ заблуждающихся познанію истиннаго Бога и должному служенію Ему (§ 162—168).—Къ частнымъ причинамъ установленія праздника (имѣющимъ отношеніе только къ Іудейскому народу) принадлежитъ благодарность Богу 1) за милости, оказанныя Имъ Евреямъ въ прошломъ—наслѣдіе плодородной земли—и блага, ожидающія ихъ въ будущемъ—свои города и своя земля [8]); 2) за то, что Богъ сдѣлалъ всю землю обильной трапезой, доставляющей человѣку (кромѣ необходимаго) даже предметы роскоши [9]) (§ 168—175).

---

[1]) Объ историческихъ причинахъ установленія праздника Филонъ говоритъ вскользь, въ 2—3-хъ словахъ.

[2]) По Іосифу Флавію—Antt. Jud. II, 15, 1—8 дней. Различіе въ показаніяхъ Іосифа и Филона объясняется, повидимому, тѣмъ, что первый, какъ историкъ, изображаетъ современную ему практику, а второй, какъ экзегетъ, изъясняетъ библейскій текстъ.

[3]) Ср. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 490—492.

[4]) Въ данномъ случаѣ Филонъ, какъ и Іосифъ Флавій—Antt. Jud. III, 10. 5.—свидѣтельствуютъ въ пользу фарисейской практики. Саддукеи же (Бетусеи) утверждали, что праздникъ снопа долженъ падать на день, который слѣдовалъ за субботой, случавшейся въ теченіе 7 дней опрѣсночныхъ.

[5]) De vita Mosis II, § 109—135.

[6]) Ср. de Abrahamo, § 98; de spec. leg. IV, § 179—181; de execrationibus, § 162—164.

[7]) De vita Mosis. I, § 149; de spec. leg. I. § 97, 168.

[8]) Ср. de praem. et poen. § 79—126; 162—172.

[9]) Ср. de opif. mundi, § 78—79; ср. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 493—498.

Праздникъ снопа является предпразднествомъ иного, бо́льшаго праздника—падающаго на священное 50-е число [1]),—который свое названіе (начатки) получилъ отъ возносимыхъ въ этотъ день на жертвенникѣ въ благодарность Богу за новые плоды двухъ (благодарность за настоящее и прошедшее) квасныхъ (квасное = поднимающееся—символъ радости, которою сопровождается благодарность) пшеничныхъ (=все лучшее) хлѣбовъ (§ 176—187) [2]).—Слѣдующій за пятидесятницею праздникъ—день новаго года—носитъ у Филона (и, кажется, только у него) нѣсколько необычное названіе—ἱερομηνία. Самъ Филонъ на объясненіи этого названія не останавливается [3]); все свое вниманіе онъ сосредоточиваетъ на другомъ названіи праздника—„праздникъ трубъ", „ибо въ этотъ день существуетъ обычай трубить въ храмѣ при принесеніи жертвъ" [4]). Обычай этотъ является воспоминаніемъ—съ одной стороны,—о дарованіи закона, происходившемъ при трубномъ звукѣ,—а съ другой—указаніемъ на наступленіе въ природѣ мира (звукъ трубы—сигналъ къ прекращенію борьбы), которымъ человѣкъ обязанъ Богу [5]). (§ 188—192).

За праздникомъ трубъ слѣдуетъ праздникъ, называемый постомъ (день очищенія) [6]). Такое названіе очень характерно для Филона; оно показываетъ, что главное вниманіе Филонъ обращаетъ на внѣшнюю

---

[1]) Священное—такъ какъ 1) состоитъ изъ $7\times7+1$—чиселъ, имѣющихъ у Филона мистическое значеніе; 2) является суммой квадратовъ сторонъ прямоугольнаго треугольника ($3^2+4^2+5^2$)—основы всего бытія. Ср. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 498—500.

[2]) О ритуальной сторонѣ праздника Филонъ говорилъ въ de spec. leg. I, § 183—185.

[3]) Ср. de spec. leg. I, § 180.

[4]) Это неожиданное—ср. Rosch haschana IV, 1, 2 (=Переферковичъ, II, стр. 436) утвержденіе Филона объясняется тѣмъ, что онъ или имѣетъ въ виду тотъ случай, когда новолѣтіе совпадало съ субботой—ibid. IV, 1,—или, утверждаясь на Чис. 10_{10}, смѣшиваетъ трубный звукъ при принесеніи жертвъ—ср. Tamid VII, 3 (=Переферковичъ, V, стр. 596)—съ трубнымъ звукомъ новолѣтія или, наконецъ, отображаетъ Александрійскую практику своего времени.

[5]) Ср. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 502—504.

[6]) Непонятно, почему Treitel—op. cit., MGWJ. 1903, s. 506—названіе дня очищенія постомъ считаетъ исключительной принадлежностію Филона; это названіе мы находимъ и въ Дѣян. 27_7, и у I. Флавія—Antt. Jud. XVII, 6. 4. XVIII, 4. 3—и даже въ Мишнѣ—Menachot XI, 9 (=Переферковичъ, V, стр. 160).

сторону праздника [1]), на ту, которая прежде всего бросается въ глаза [2]).

При этомъ самый постъ является у Филона чѣмъ то въ родѣ стоическаго ἐγκράτεια; вслѣдствіе этого и день поста (день очищенія) теряетъ значеніе національнаго института и получаетъ характеръ универсальный.—Назначеніе для праздника 10-го дня осенняго мѣсяца имѣетъ, по Филону, глубокое значеніе. Осенью всѣ плоды въ изобиліи; поэтому, воздерживаться отъ употребленія ихъ въ это именно время---значитъ показывать, что причиной нашего существованія мы считаемъ не эти тлѣнную пищу и питье, но Бога, Который питаетъ и хранитъ насъ; кромѣ того, постъ освобождаетъ душу человѣка отъ порабощенія тѣлу и даетъ ей возможность безпрепятственно отдаваться тому, что достойно зрѣнія и слуха. Такимъ образомъ, въ совершеннѣйшее число (10) человѣкъ питается и совершеннѣйшей пищей [3]) (§ 193—203).

Послѣдній изъ годовыхъ праздниковъ называется к у щ и [4]). Совершается онъ во время осенняго равноденствія съ цѣлью побудить къ благодарности Богу за собранные осенью плоды, а также указать, что равенство должно предпочитать неравенству. „Во время праздника указывается пребывать въ кущахъ"—съ одной стороны—потому, что жизнь подъ открытымъ небомъ является необходимостью для земледѣльца, а съ другой—въ качествѣ воспоминанія о долголѣтнемъ странствованіи нашихъ предковъ по пустынѣ, когда они жили въ кущахъ (§ 204—213).—Въ заключеніе сочиненія Филонъ описываетъ кратко порядки, наблюдавшіеся при принесеніи къ храму плодовъ новаго урожая [5]) и затѣмъ переходитъ къ объясненію частныхъ предписаній, обнимаемыхъ пятою заповѣдію.

---

[1]) Этому не противорѣчитъ § 196, такъ какъ понятія раскаянія, покаянія и здѣсь отсутствуютъ. Ср. de spec. leg. I, §§ 186—188.

[2]) Ср. de vita Mosis. II, § 23—24.

[3]) Ср. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 505—509.

[4]) Іоан. 7_2 и I. Флавій, Antt. Jud. IV, 8. 12: σκηνοπηγία.

[5]) Въ общемъ—согласно съ Мишною; ср. § 216 и Biccurim I, 1. 2; III, 7. (=Переферковичъ, I, стр. 373, 383). Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 509—514. Вопросъ объ отношеніи указаній Филона къ даннымъ Мишны подробно разсматриваетъ Graetz. Das Korbfest der Erstlinge bei Philo. MGWJ. 1877, s. 432—442.

Планъ для этой части своего труда—и планъ довольно широкій—Филонъ намѣтилъ въ de decal. § 165—167. Пятая заповѣдь, говоритъ онъ тамъ, обнимаетъ законы, относящіеся къ родителямъ и дѣтямъ, старцамъ и юношамъ, начальникамъ и подчиненнымъ, благодѣтелямъ и благодѣтельствуемымъ, господамъ и слугамъ (§ 165). Но въ de spec. leg. II, 224—241 Филонъ говоритъ только о почитаніи родителей; остальныхъ же предметовъ, подлежавшихъ здѣсь обсужденію, онъ касается лишь съ цѣлью лучше уяснить необходимость почитанія родителей. Вообще, рѣчь Филона здѣсь отрывочна, конспективна [1]) и существенно новаго въ предшествующія разсужденія [2]) вноситъ не много.—Сдѣлавъ, сначала, общее замѣчаніе о томъ, что родители занимаютъ средину между Божественной и человѣческой природой и стоятъ въ такомъ же отношеніи къ дѣтямъ, въ какомъ—Богъ къ міру [3]), Филонъ раскрываетъ затѣмъ это положеніе въ 4-хъ частныхъ пунктахъ: родители являются для дѣтей 1) наставниками и старцами; 2) благодѣтелями, не только укрѣпляющими тѣло, но и развивающими умъ; 3) начальниками, которымъ принадлежитъ право жизни и смерти надъ дѣтьми [4]) и 4) господами. Поэтому, кто не оказываетъ родителямъ должнаго почтенія, тотъ сразу нарушаетъ всѣ 4 заповѣди (§ 224—236). Законъ внушаетъ питать къ родителямъ страхъ (Лев. 19з)—не потому, конечно, что страхъ выше любви, но потому, что любовь къ родителямъ предполагается сама собою, какъ нѣчто требуемое природой, а страха многіе не имѣютъ, между тѣмъ для дѣтей непочтительныхъ онъ прямо таки необходимъ (§ 237—241).

§§ 242—262 составляютъ общее заключеніе къ de spec. leg. I. II. Сначала Филонъ говоритъ здѣсь о наказаніяхъ (§ 242—256) за нарушеніе первыхъ пяти заповѣдей, а затѣмъ о наградахъ (§ 257—262) за исполненіе ихъ. Конечная цѣль всѣхъ его разсужденій сво-

---

[1]) Возможно, что когда Филонъ писалъ de spec. leg. II, безпорядки въ Александріи уже зрѣли и потому онъ торопился окончить сочиненіе.

[2]) De decalogo, § 106—120.

[3]) De decalogo, § 107 sqq. Ср. quis rerum divinarum heres sit, § 171. Отецъ и мать являются какъ бы органами рожденія для Бога.

[4]) Въ данномъ случаѣ Филонъ—то же почти и у I. Флавія, Antt. Jud. IV, 8, 4. Contra Apionem II, 30—рѣшительно уклоняется и отъ предписаній Втор. 21$_{18-22}$—и отъ опредѣленій раввиновъ—Sanhedrin VIII (=Переферковичъ, IV, стр. 295 сл.). Подробнѣе см. Ritter, op. cit, s. 42—45.

дится къ тому, чтобы оправдать не только степень наказаній, указываемыхъ въ законѣ, но и форму ихъ.—Кто бьетъ отца или мать, долженъ быть побитъ камнями [1]). У нѣкоторыхъ законодателей наказаніемъ является отсѣченіе рукъ; но понятно, что наказывать орудія вмѣсто виновниковъ—наивно и смѣшно: въ такомъ случаѣ и награждать слѣдовало бы не воина, а его доспѣхи; не музыканта, а лиру; не борца, а его руки [2]). — Злословящій и вообще непочитающій родителей также предается смерти [3]). Смерти повинны преступающіе субботу (примѣромъ чего является Чис. 15 32—36), ложно клянущіеся [4]) и вообще всѣ тѣ, кто вмѣсто Жизнодавца Бога почитаетъ бездушныя твари [5]) (§ 242—256).—Награды за исполненіе заповѣдей въ законѣ прямо—ῥηταῖς προστάξεσι—не указаны, такъ какъ въ самомъ исполненіи заповѣдей—равно какъ и слѣдованіи всякой добродѣтели—заключается уже награда. Впрочемъ, почитающимъ родителей обѣщается Исх. 20 12 (§ 257—262).

Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ ἕκτον καὶ τὸ ἕβδομον, τὸ κατὰ μοιχῶν καὶ παντὸς ἀκολάστου καὶ τὸ κατὰ ἀνδροφόνων καὶ πάσης βίας [6])—о частныхъ законахъ, относящихся къ двумъ заповѣдямъ десятословія—шестой и седьмой: противъ прелюбодѣевъ и всѣхъ (вообще) невоздержанныхъ, противъ человѣкоубійцъ и всякаго насилія—de specialibus legibus III; ed. CW. V, p. 150—208.

Третья книга de spec. leg. состоитъ изъ объясненія частныхъ предписаній закона, относящихся къ 6-й и 7-й заповѣдямъ десято-

---

[1]) Mechilta къ Исх. 21 15 (Талмудъ. Критич. перев. Н. Переферковича, т. VII, 1. СПБ. 1906, стр. 163) указываетъ удушеніе—притомъ только за удары, сопровождаемые ранами. Ср. Baba Kamma VIII, 3. 5. (=Переферковичъ, IV, стр. 56, 58).

[2]) Ср., напротивъ, de spec. leg. III, § 175, 181—182.

[3]) Повидимому чрезъ побіеніе камнями, ср. § 232. По Галахѣ смерть только въ случаѣ злословія именемъ, ср. Sanhedrin VII, 8 (=Переферковичъ, IV, стр. 290), Mechilta къ Исх. 21 15 (=Переферковичъ, VII, стр. 164—165), ср. Schebuoth IV, 13 (=Переферковичъ, IV, стр. 381—382).

[4]) Наказаніе—побитіе камнями.

[5]) Послѣднее утвержденіе является выводомъ изъ Втор. 19 16—19, хотя есть и прямое опредѣленіе относительно этого—Втор. 17 2—6—(Филономъ, *нигдѣ*, кажется, не приводимое), ср. выше, стр. 310 4.

[6]) Надписаніе сочиненія рукописями передается, въ общемъ, одинаково: π. τ. ἀ. ἐ. εἴ. νομων (λογίων) εἰ. δύο (β') γ. τ. δέκα (ι) λ. τ. ἕκτον (ϛ') κ. τ. ἕβδομον

словія и потому распадается на двѣ главныя части: 1) § 1—82; 2) § 83—209. Въ изданіи CW. сочиненіе дробится на болѣе мелкіе отдѣлы—тѣ именно, которые завѣряются в с ѣ м и, относящимися къ данному сочиненію рукописями [1]). Вслѣдствіе такого чисто внѣшняго, механическаго принципа въ выборѣ надписаній [2]) и произошло то, что нѣкоторые—и очень значительные—отдѣлы сочиненія (§ 1—64) вовсе лишены заглавій, а надписанія другихъ частей не соотвѣтствуютъ ихъ содержанію [3]). Остается, поэтому, одно изъ двухъ: или принять всѣ надписанія, завѣряемыя рукописями, или всѣ ихъ игнорировать и довольствоваться тѣмъ дѣленіемъ сочиненія, которое предлагается въ самомъ названіи его. Болѣе удобнымъ представляется послѣднее, такъ какъ настоящее сочиненіе (и оно по преимуществу) лишено цѣльнаго, систематическаго характера; поэтому дробить его можно безъ конца и все таки безъ надежды получить твердые результаты.— Одного опредѣленнаго плана и вообще порядка въ развитіи мыслей въ сочиненіи не замѣчается [4]); оно представляетъ рядъ отрывковъ, соединенныхъ между собою чисто механически и имѣющихъ иногда даже мало отношенія къ главной темѣ сочиненія [5]).

(ζ') [+καὶ] τ. κ. [+τῶν] μ. κ. π. ἀ. κ. τ. κατὰ [+τῶν] ἀ. κ. πάσης βίας (ἀσεβείας). Ed. CW. I, proleg., p. V, IX, XI, XII, XVIII, XXI, XXVI, XXXII, XXXIV; ibid. vol. V, p. VII. Въ Барберниновскихъ катенахъ pp. 184_2—185_7 приводятся почему-то съ надписаніемъ: περὶ εὐσεβείας—ed. CW. V, p. 184.—Кромѣ небольшихъ отрывковъ сочиненія, приводимыхъ въ катенахъ Никиты Серранскаго—ed. CW. V, p. 152_4—153_8; 173_7—174_9; ср. proleg., p. XVI—XVII—и Максима Исповѣдника—ibid., p. 204_{15-17}—значительная часть сочиненія—p. 150_1—168_{16}—сохранилась въ Армянскомъ переводѣ, гдѣ она надписывается: de decem verbis—ed. CW. vol. V, proleg., p. XII—XIII.

[1]) Такъ proleg. ed. CW. V, p. XXV, по ср. примѣч. къ pp. 168, 170, 184, 189, 190, 197.

[2]) Наибольшее количество надписаній находится въ наиболѣе древнихъ рукописяхъ M. (XIII в.) и S. (X в.); въ позднѣйшихъ ихъ гораздо менѣе. Между тѣмъ CW. изъ свидѣтельствъ древнѣйшихъ и лучшихъ рукописей—ср. proleg. v. I, p. XXXII; v. V, p. X—принимаютъ только то, что подтверждается позднѣйшими!

[3]) Ср., напр., надписанія къ § 72—82 и содержаніе § 79—82; надписаніе къ § 144—168 и содержаніе § 147—168; надписаніе къ § 169—209 и содержаніе 184—209; ср. § 64 и 65 sqq.

[4]) Объ одномъ и томъ же предметѣ Филонъ говоритъ нерѣдко въ различныхъ мѣстахъ; § 79—82, ср. § 52—63; § 120—136, ср. § 104—108; § 184—204, ср. § 137—143.

[5]) Ср. § 46—47; 204—209. Критическія замѣчанія къ тексту de spec. leg. III, см. у L. Cohn'a, op. cit., Hermes Bd. XLIII (1908), s. 204—207.

Спокойный, сдержанный тонъ, которымъ Филонъ говорилъ ранѣе, здѣсь его покидаетъ; обсужденіе предмета получаетъ характеръ страстнаго негодующаго протеста противъ ненормальныхъ явленій современной жизни. Отчасти это объясняется, конечно, настроеніемъ, въ которомъ писано Филономъ сочиненіе [1]). Тревожныя событія $^{38}/_{39}$ гг. нарушили спокойствіе Филона, вывели его изъ обычнаго равновѣсія и, естественно, заставили заговорить нѣсколько инымъ языкомъ; но многое въ данномъ случаѣ должно отнести и насчетъ характера самой темы. Въ богатомъ торговомъ городѣ, каковымъ была Александрія во времена Филона, особенно рѣзко бросалась въ глаза половая распущенность [2]) и неуваженіе къ личности человѣка [3]). Говорить объ этихъ предметахъ спокойно, при видѣ всего зла, которое они причиняли, было трудно. И если ранѣе, при обсужденіи этой темы въ другихъ сочиненіяхъ, у Филона только случайно проскальзывали негодующія нотки, то теперь этотъ тонъ становится господствующимъ. Обычная у Филона мягкая иронія переходитъ здѣсь въ сарказмъ (§ 163), тихая грусть о людскомъ неразуміи смѣняется горячимъ возмущеніемъ; обличеніе пороковъ теряетъ прежній характеръ общихъ, теоретическихъ разсужденій, становится живымъ и конкретнымъ. Поэтому-то, единственнымъ наказаніемъ, которое Филонъ признаетъ здѣсь, является смерть. Въ этомъ случаѣ онъ строже не только галахи, но и библейскаго текста. Всюду здѣсь чувствуется, что исходной точкой для автора были факты современной ему Александрійской жизни (преимущественно); многія его разсужденія прямо какъ бы списаны съ натуры (§ 169 sqq., 37 sqq.). Понятно, что при такомъ отношеніи Филона къ предмету сочиненія аллегорическія толкованія закона были неумѣстны [4]); на первый планъ у него выдвигается непосредственная практическая польза предписаній Моисеева закона [5]) и его отличіе въ этомъ отношеніи отъ другихъ законодателей [6]). Поэтому, даже любимой своей темы—согласія частныхъ предписаній за-

---

[1]) Сочиненіе написано послѣ Еврейскаго погрома въ Александріи, см. выше, стр. 92—93.

[2]) Обличеніе половой распущенности язычниковъ въ Іудейской письменности встрѣчается очень часто. См. Bousset, op. cit., s. 401—402.

[3]) „Десять мѣръ нечестія въ мірѣ: девять изъ нихъ въ Александріи", см. Midrasch Esther, p. 119 c, ed. Francfurti 1691. Ritter, op. cit., s. 70$_2$.

[4]) Ихъ мы находимъ только въ двухъ случаяхъ: § 52—63; 179—180.

[5]) Ср. § 11—21; 28—29; 39; 90—91; 101, 102, 139—140, 143.

[6]) Ср. § 20, 24, 46, 168.

кона съ общею жизнію природы—Филонъ касается только вскользь (§ 32—33, 48), притомъ въ формѣ сравненій.—Для уясненія религіозно-философскихъ воззрѣній Филона матеріала здѣсь сравнительно немного; зависимость отъ языческихъ мыслителей обнаруживается только въ нѣкоторыхъ пунктахъ. Сильнѣе вліяніе на Филона греко-римскаго права [1]).

Сочиненіе открывается небольшимъ введеніемъ (§ 1—6), которое для насъ тѣмъ болѣе цѣнно, что содержитъ очень рѣдкія у Филона признанія автобіографическаго характера. Филонъ съ сожалѣніемъ вспоминаетъ о томъ счастливомъ времени, когда онъ, чуждый треволненій политической жизни, свободно могъ отдаваться занятіямъ философіей и созерцанію. Скоро обстоятельства измѣнились къ худшему: волны житейскаго моря увлекли его въ свой водоворотъ и готовы были захлестнуть окончательно. Только теперь онъ можетъ вернуться снова къ прежнимъ занятіямъ.

Послѣ этихъ краткихъ вступительныхъ замѣчаній, которыми Филонъ имѣетъ въ виду объяснить перерывъ въ своей литературной дѣятельности, а можетъ быть и оправдать недостатки настоящаго труда, слѣдуетъ объясненіе 6-й заповѣди—о прелюбодѣяніи [2]). Этого предмета Филонъ касался уже ранѣе, въ de decal. § 121—131; но тамъ подъ прелюбодѣяніемъ онъ разумѣлъ обольщеніе чужой жены, нарушеніе святости чужого брака; здѣсь онъ обнаруживаетъ болѣе глубокое пониманіе его. Прелюбодѣяніе имѣетъ, по Филону, мѣсто при всякомъ половомъ общеніи (съ кѣмъ бы оно ни происходило—даже съ собственной женой), цѣлью котораго является не рожденіе дѣтей, а наслажденіе [3]); вмѣстѣ съ тѣмъ Филонъ входитъ здѣсь въ болѣе подробное объясненіе законовъ, регулирующихъ половую жизнь человѣка вообще [4]).—Указавъ кратко (§ 7—11) причину помѣщенія

---

[1]) См. предисловіе къ сочиненію въ ed. M. и примѣчанія къ нѣмецкому переводу сочиненія у Heinemann'a. Die Werke Philos v. Alexandria in deutscher Uebersetzung. Breslau 1910, s. 183 sqq.

[2]) Ср. выше, стр. 298$_1$.

[3]) De spec. leg. III, § 34—36; 112—113; de Josepho, § 43; ср. Мѳ. 5$_{27—28}$. Возможно, что въ данномъ случаѣ сказалось вліяніе аскетическихъ наклонностей Филона, въ силу которыхъ онъ хочетъ изгнать изъ брака всякую страстность чувства. Вообще же Филонъ ставитъ бракъ не особенно высоко, ср. quod deterius pot. § 101—102; de gigant. § 29 sqq.; de spec. leg. I, § 105—107.

[4]) Главная тема для настоящихъ разсужденій намѣчена была Филономъ въ de decal. § 168—169.

шестой заповѣди первою во второй группѣ (наслажденіе, соединенное съ половымъ общеніемъ, господствуетъ всюду, среди всѣхъ живыхъ существъ), Филонъ болѣе подробно останавливается на объясненіи запрещенныхъ для брака степеней родства [1]). Кромѣ указанія на практическій вредъ, причиняемый такими браками,—женитьба на матери влечетъ за собой вражду дѣтей и непрерывныя войны (примѣръ—Персы и Греки), а бракъ на двухъ родныхъ сестрахъ сопровождается семейными неурядицами (вслѣдствіе ревности сестеръ)—Филонъ приводитъ еще и то соображеніе, что цѣлью брака является распространеніе общенія между людьми [2]) и потому, если замыкать бракъ тѣснымъ кругомъ родственниковъ, то эта цѣль его не будетъ достигнута (§ 12—28).—Кромѣ того, запрещается брать жену изъ чужого народа, чтобы ея обычаи не заглушили въ мужѣ или дѣтяхъ вѣры въ Бога истиннаго [3]), а также—вступать въ бракъ съ прежней женою, однажды разведенною, вышедшею замужъ и снова ставшей вдовой [4]).—Послѣ этого Филонъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній относительно Лев. 20$_{18}$, поясняя ихъ сравненіемъ мужа съ пьянымъ, или безумнымъ земледѣльцемъ, который бросаетъ сѣмена въ болото, или бурный потокъ, устанавливаетъ истинную цѣль брака—рожденіе дѣтей—и, по связи съ послѣднимъ, порицаетъ браки съ завѣдомо безплодными женщинами [5]) (§ 29—39). Съ особенной горячностію онъ обрушивается на широко распространенную въ его время педерастію. Ранѣе объ этомъ порокѣ и говорить было стыдно, а теперь имъ даже гордятся. Жертвъ этой страсти, говоритъ Филонъ, можно встрѣтить всюду; ходятъ они важно, одѣты въ пурпуровыя платья, на окружающихъ смотрятъ гордо, какъ спасители отечества. Такихъ лицъ слѣдовало бы казнить безъ всякихъ оправданій, ибо они—ви-

---

[1]) Въ общемъ онъ указываетъ тѣ же почти степени, что и Лев. 18$_{7-18}$. Нѣкоторыя частныя особенности разсматриваетъ Ritter, op. cit., s. 69$_3$ и W. Loock. Philos' interpretation of Leviticus XVIII 18. The Journal of Theological Studies 1908, vol. IX, (Jannuary) nr. 34, s. 300—301.

[2]) Ср. выше, стр. 334$_3$.

[3]) Ср. Ritter, op. cit., s. 71—72.

[4]) Ср. Ibid., s. 69—70. Интересно, что о Левиратномъ бракѣ Филонъ не говоритъ ничего.

[5]) Ср. Jebamoth VI, 6. (=Переферковичъ, II, стр. 50—51) Тосефта 8, 4. (=Переферковичъ, III, стр. 51).

новники неисчислимыхъ золъ (§ 37—42)[1]. Казни заслуживаютъ и нарушающіе опредѣленіе Лев. 18$_{22-23}$, ибо, если законъ запрещаетъ соединять животныхъ различныхъ породъ, то тѣмъ болѣе онъ не дозволяетъ людямъ имѣть общеніе съ животными[2]. Подобную же строгость, строгость, которой законъ не знаетъ[3], Филонъ обнаруживаетъ и въ отношеніи блудницъ (§ 43—51).

Далѣе слѣдуетъ обширное объясненіе Чис. 5$_{12}$ sqq. По характеру своему эти разсужденія Филона значительно отличаются какъ отъ предшествующихъ его рѣчей, такъ и отъ послѣдующихъ. Обнаруживая мѣстами согласіе съ Галахой, Филонъ главное вниманіе обращаетъ здѣсь на то, чтобы путемъ аллегорій осмыслить соотвѣтствующія библейскія опредѣленія.—Жена, подозрѣваемая мужемъ въ измѣнѣ, приводится сначала на судилище святого города; здѣсь ей предъявляютъ обвиненія и она оправдывается въ нихъ[4]. Въ случаѣ, если дѣло окажется спорнымъ, ее ведутъ въ храмъ и здѣсь очередной священникъ[5], взявъ принесенную мужемъ ячменную муку, предлагаетъ ее женѣ, снимая вмѣстѣ съ тѣмъ съ ея головы покрывало. Послѣднеее является символомъ лишенія цѣломудрія[6], а ячменная мука, которою питаются животныя, указываетъ на то, что невѣрная жена ничѣмъ не отличается отъ послѣднихъ[7]. Послѣ этого священникъ наливаетъ въ глиняный сосудъ (=легко разбивающійся—указаніе на прелюбодѣяніе, за которымъ слѣдуетъ смерть) воды, смѣшанной съ землей (вода и земля—символъ очищенія отъ обвиненія)[8], омываетъ въ ней свитокъ съ написанными на немъ Чис. 5 $_{19-22}$

---

[1]) О полемикѣ Филона противъ педерастіи и о вліяніяхъ, подъ которыми она слагалась, см. P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, s. 33 sqq.

[2]) Эти положенія Филонъ иллюстрируетъ примѣрами изъ греческой миѳологіи (Позифая) и современной ему жизни.

[3]) Ср. Ritter, op. cit., s. 91—92.

[4]) То же и въ Мишнѣ, Sota I, 3. 4 (=Переферковичъ III, стр. 270—271). Чис. 2$_{12}$ sqq. знаетъ только обрядъ ревнованія въ собственномъ смыслѣ слова.

[5]) По Тосефтѣ—Sota I, 5 (=Переферковичъ III, стр. 272)—священники бросаютъ между собою жребій.

[6]) То же Sota I, 7 (=Переферковичъ III, стр. 272—273).

[7]) То же Sota II, 1 (=Переферковичъ III, стр. 281).

[8]) Въ Чис. 5$_{12}$ sqq. порядокъ иной: священникъ сначала наливаетъ въ сосудъ воды съ землей, потомъ открываетъ женѣ голову и, наконецъ, предлагаетъ жертву.

и воду предлагаетъ выпить женѣ. Послѣдствія этого Филонъ указываетъ согласно Чис. 5$_{27}$—$_{28}$ [1]).

Меньшимъ, сравнительно съ прелюбодѣяніемъ, преступленіемъ является изнасилованіе; поэтому за него полагается и меньшее наказаніе. Кто изнасилуетъ вдову или разведенную, тотъ долженъ—въ зависимости отъ рѣшенія суда—или уплатить денежный штрафъ, или подвергнуться бичеванію [2]). Изнасиловавшій дѣвицу (не обрученную) долженъ тотчасъ же жениться на ней—если на это согласенъ отецъ дѣвицы; въ противномъ же случаѣ—заплатить денежный штрафъ. Если у дѣвицы нѣтъ отца, то право рѣшенія принадлежитъ ей самой [3]) и послѣдствія его тѣ же, что и въ предыдущемъ случаѣ. — Наказанія заслуживаетъ и тотъ, кто изнасилуетъ дѣвицу обрученную. Въ соотвѣтствующемъ библейскомъ текстѣ—Втор. 22$_{23}$—$_{27}$—фактъ изнасилованія устанавливается мѣстомъ совершенія преступленія (поле, или городъ). Филонъ, повторяя почти буквально это опредѣленіе закона, въ дальнѣйшемъ значительно уклоняется отъ него: не мѣсто изнасилованія удостовѣряетъ фактъ изнасилованія, а отношеніе къ нему самой потерпѣвшей [4]). На это послѣднее и должно обращать главное вниманіе (§ 64—78).—Объясненіе законовъ, относящихся къ 7-й заповѣди Филонъ оканчиваетъ краткимъ замѣчаніемъ относительно Второз. 22$_{13}$—$_{21}$. Для разбора обвиненія Втор. 22$_{17}$ собирается „вся герусія“ [5]); присутствуютъ и родители обвиняемой, такъ какъ они повинны въ томъ, что не усмотрѣли за своей дочерью и обманули ея мужа. Если обвиненіе не подтвердится, то мужъ подвергается бичеванію и платитъ денежный штрафъ [6]), а самый бракъ—въ случаѣ согласія жены [7])—сохраняетъ свою силу и на будущее время (§ 79—82).

---

[1]) Ср. Ritter, op. cit., s. 81—84.

[2]) Ни въ библіи, ни въ Галахѣ такого закона нѣтъ; возможно, что онъ вызванъ условіями спеціально Александрійской жизни.—CW, слѣдуя надписаніямъ рукописей, отдѣляютъ этотъ § отъ наиболѣе близко стоящихъ къ нему дальнѣйшихъ и присоединяютъ его къ обряду ревнованія!

[3]) Этого послѣдняго закона библія не знаетъ; но онъ есть въ Мишнѣ, Kethouboth IV, 1 (=Переферковичъ III, стр. 127—128).

[4]) Это же и у I. Флавія. Antt. Jud. IV, 8. 23. Contra Ap. II, 24. Ср., вообще, Ritter, op. cit., s. 85—91.

[5]) Такъ и Sanhedrin I, 1. (=Переферковичъ IV, стр. 235).

[6]) То же и Тосефта. Kethouboth I, 5 (=Переферковичъ III, стр. 115). Второз. 22$_{19}$ знаетъ только этотъ послѣдній.

[7]) Ср. Втор. 22$_{19}$.

Объясненію отдѣльныхъ законовъ, стоящихъ въ связи съ 7-ю заповѣдію [1]), Филонъ предпосылаетъ нѣсколько замѣчаній общаго характера, имѣющихъ цѣлью выяснить сущность человѣкоубійства и справедливость полагаемаго за него наказанія. Въ мірѣ, говоритъ Филонъ, нѣтъ существа выше человѣка [2]); поэтому, кто лишаетъ жизни ближняго, долженъ быть убитъ самъ [3]). Впрочемъ, смерти подлежитъ не только тотъ, кто убилъ человѣка, но и тотъ, кто хотѣлъ убить его, или строилъ съ этою цѣлью различныя козни [4]). Для такихъ лицъ даже алтарь не можетъ служить убѣжищемъ; болѣе того: даже родственникамъ и друзьямъ ихъ не разрѣшается входить въ храмъ [5]) изъ опасенія какъ бы здѣсь не произошло убійство и кровь убитаго не смѣшалась съ кровью жертвъ (§ 83—91).— Убійцами являются и тѣ, которые приготовляютъ средства для этого—маги и колдуны (соб. φαρμακεῖς). Ихъ преступленіе тѣмъ тяжелѣе, что, подмѣшивая въ пищу ядъ, они незамѣтно приносятъ человѣку смерть, или болѣзнь. Поэтому, какъ видя ядовитую змѣю, мы не ждемъ, пока она укуситъ, но сразу убиваемъ ее, такъ немедленно должно убивать и всѣхъ приготовителей ядовъ [6]) (§ 92—103).— Бываетъ иногда, что убійство совершается въ порывѣ гнѣва, неожиданно для самого убившаго. Въ этомъ случаѣ должно обращать вниманіе на то, когда послѣдовала смерть [7]): 1) тотчасъ же послѣ удара,

---

[1]) Общій перечень этихъ законовъ Филонъ сдѣлалъ въ de decal. § 170.

[2]) Подробнѣе эту мысль Филонъ развиваетъ въ de decal. § 132—134.

[3]) Повидимому, Филонъ стоитъ вообще за буквальное пониманіе Исх. 21_{22-25},—ср. de spec. leg. III, § 95, 105, 181—182, 195—хотя и не выдерживаетъ этотъ принципъ до конца; ср. de spec. leg. II, § 244—247, ср. Ritter, op. cit., s. 18—23.

[4]) Галаха знаетъ наказаніе за дѣйствительное, притомъ намѣренное убійство. Sanhedrin IX, 2 (=Переферковичъ IV, стр. 303). Ср. Mechilta къ Исх. 21_{14} (=Переферковичъ VII, стр. 162); Филонъ же хочетъ юридически учесть самыя мысли и желанія человѣка (ср., напротивъ, Мѳ. 5_{21-22}). Возможно, что основаніемъ для него является, въ данномъ случаѣ, какъ полагаетъ Ritter, Втор. 19_{19}; ср. Ritter, op. cit., s. 23—27.

[5]) Библія послѣдняго закона не знаетъ. Ср. de conf. ling. § 161.

[6]) Такая строгость Филона объясняется, повидимому, современными ему условіями Александрійской (Египетской) жизни. Въ Галахѣ подобныхъ законовъ, кажется, нѣтъ; но принципіальную точку зрѣнія ея по этому вопросу можно выяснить на основаніи Sanhedrin IX. 1 (=Переферковичъ IV, стр. 301—302); ср. Ritter, op. cit., s. 27—29.

[7]) Галаха обусловливаетъ наказаніе предметомъ и мѣстомъ нанесенія удара. Sanhedrin IX, 2 (=Переферковичъ IV, стр. 303), ср. Mechilta къ Исх. 21_{18} (=Переферковичъ VII, стр. 165—166).

или во время слѣдовавшей за нимъ болѣзни; 2) послѣ выхода больного—хотя бы и не вполнѣ оправившагося [1])—изъ дому. Смерть ударившему полагается только въ первомъ случаѣ (§ 104—107) [2]).— Къ разряду убійствъ, влекущихъ за собою высшую мѣру наказанія, Филонъ относитъ и случай, указанный въ Исх. 21 22—23 [3]). Утверждаясь на этомъ опредѣленіи закона, Филонъ горячо возстаетъ противъ широко, очевидно, практиковавшихся въ его время—ближайшимъ образомъ, конечно, въ Александріи—искусственныхъ выкидышей и убійствъ новорожденныхъ дѣтей [4]). Такія лица повинны не только въ человѣкоубійствѣ и человѣконенавистничествѣ—они лишаютъ ребенка благъ, ожидающихъ его въ мірѣ,—но и въ прелюбодѣяніи, такъ какъ сходятся съ женою ради одного удовольствія. И если законъ (разумѣется, очевидно, Исх. 21 22) опредѣляетъ смерть устраивающимъ искусственный выкидышъ зародыша, еще находящагося во чревѣ матери и составляющаго часть ея, то тѣмъ естественнѣе наказывать смертью лишающихъ жизни дѣтей уже родившихся (§ 108—119).

Перечисленные выше виды убійствъ Филонъ относитъ къ категоріи сознательныхъ и, въ соотвѣтствіе съ закономъ, полагаетъ за нихъ высшую мѣру наказанія—смертную казнь. Другую группу составляютъ убійцы невольные [5]). Суду Божію подлежатъ и они, но судъ человѣческій ихъ не касается. Невольные убійцы являются слугами Божіими для наказанія нечестивыхъ [6]). Поэтому имъ предоставляется даже возможность спасенія отъ мести родственниковъ убитаго въ одномъ изъ спеціально назначенныхъ для этого городовъ колѣна Левіина. Послѣднее объясняется тѣмъ, что и Левиты въ нѣкоторомъ

---

[1]) Такъ понимаетъ Филонъ библейское „ἐπὶ ῥᾳδίου“. Mechilta къ Исх. 21 19 (=Переферковичъ VII, стр. 166)—„въ полномъ здравіи“.

[2]) Обоснованіе вставки, которую Филонъ дѣлаетъ въ библейскій текстъ—нанесетъ ударъ въ животъ—предлагаетъ Mechilta къ Исх. 21 22 (=Переферковичъ VII, стр. 168); ср. Ritter, op. cit., s. 35—37.

[3]) Ср. Ritter, op. cit., s. 32—34.

[4]) Ср. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, s. 37 sqq.

[5]) О невольныхъ убійцахъ Филонъ говорилъ и ранѣе, de spec. leg. I, § 158—161; de sacrif. Ab. et Caini, § 128—133; особенно подробно—de fuga et inventione, § 86—118.

[6]) Ср. de sacr. Ab. et C. § 131—133. Такой же точно выводъ и на основаніи того же мѣста Исх. 21 13 предлагаетъ Mechilta Mischphatim (=Переферковичъ IV, стр. 332).

родѣ убійцы (см. Исх. 32). И если имъ за убійство сознательное дарована награда, то тѣмъ болѣе основаній ожидать, что убійцы невольные получатъ если не награду, то, по крайней мѣрѣ—сохраненіе жизни [1]). Кромѣ того, здѣсь имѣется въ виду и практическое соображеніе: законъ надѣется, что уваженіе къ священнымъ городамъ вѣрнѣе сохранитъ убійцу отъ мести родственниковъ убитаго (§ 120—130).—Пребываніе невольнаго убійцы въ городѣ убѣжища оканчивается со смертію первосвященника, ибо первосвященникъ стоитъ въ такомъ же отношеніи ко всему народу, въ какомъ родственники къ убитому; онъ—родственникъ всѣхъ, поэтому его смерть означаетъ прекращеніе вражды и права на месть вообще; притомъ же, первосвященникъ чистъ отъ всѣхъ грѣховъ, а невольный убійца все-таки виновенъ, поэтому онъ и не можетъ являться (выходить) предъ лицо первосвященника (§ 131—136) [2]).

Законовъ объ убійствѣ рабовъ Филонъ касается очень кратко. Рабы являются таковыми по положенію, а не по природѣ; законъ же всегда обращаетъ вниманіе на послѣднее; поэтому онъ и внушаетъ обращаться съ рабами кротко и милостиво, тѣмъ болѣе, что подобное отношеніе къ нимъ въ интересахъ самихъ же господъ. Поэтому, если господинъ убьетъ раба и на судѣ обнаружится, что это сдѣлано умышленно, то смерти подлежитъ и господинъ (§ 137—143 [3]).— Далѣе Филонъ указываетъ различные несчастные случаи, сопрово-

---

[1]) Ср. de fuga, § 90—92; de sacr. Ab. et C. § 130. Въ послѣднихъ сочиненіяхъ Филонъ указываетъ и иныя причины того, почему города убѣжища находятся въ колѣнѣ Левіиномъ: это—сходство въ положеніи Левитовъ и невольныхъ убійцъ; и тѣ и другіе бѣглецы: они оставили родину, друзей, родныхъ и т. д., а бѣглецамъ естественно находить пріютъ у бѣглецовъ же (de fuga, § 88—89; de sacr. Ab. et C. § 128—129); 2) и левиты и невольные убійцы слуги Божіи: первые—для награды добрымъ; вторые для наказанія злыхъ. Наконецъ, согрѣшившимъ вообще естественно искать очищенія у освященныхъ; а ими и являются левиты—de sacr. Ab. et C. § 128.

[2]) То же, въ общемъ, (безъ указанія на безгрѣшность первосвященника) и Sifre къ Чис. 35_{25} (=Переферковичъ IV, стр. 334), ср. Makkoth II, 6. (=Переферковичъ IV, стр. 342). Въ de fuga, § 106—108 Филонъ указываетъ только различныя затрудненія при буквальномъ пониманіи Чис. 35_{25} и затѣмъ переходитъ къ аллегоріямъ. Подъ первосвященникомъ онъ разумѣетъ Божественное слово, присутствіе котораго въ душѣ человѣка устраняетъ возможность появленія въ ней даже невольныхъ грѣховъ (§ 108—118). Ср. Ritter, op. cit., s. 29—32.

[3]) То же и Mechilta къ Исх. 21_{20} (=Переферковичъ VII, стр. 167), но ср. Исх. 21_{20}.

ждаемые смертью человѣка и опредѣляетъ наказаніе для прямого и косвеннаго виновника ихъ. Въ общемъ онъ почти буквально слѣдуетъ здѣсь опредѣленіямъ Исх. 21 28—30. 32. 36. 33. 34, позволяя себѣ лишь небольшія отступленія отъ библейскаго текста, тенденція которыхъ—усилить строгость наказаній, полагаемыхъ закономъ [1]) (§ 144—149). Въ этихъ же цѣляхъ Филонъ особенно подчеркиваетъ опредѣленіе Чис. 35 31—32. Снисходительное отношеніе къ преступникамъ, говоритъ онъ, можетъ давать лишь поводъ къ новымъ убійствамъ; кровь очищается только кровью, притомъ—кровью самого виновника преступленія (§ 150—152). Поэтому законъ и запрещаетъ сына наказывать за грѣхъ отца и отца—за грѣхъ сына. Опредѣленіе это сохраняетъ свою силу даже и въ томъ случаѣ, если родители, или дѣти добровольно соглашаются умереть одинъ за другого, такъ какъ здѣсь имѣетъ мѣсто уже не любовь [2]), а слабость, которая преступна вдвойнѣ; виновный избѣгаетъ наказанія, а невинный страдаетъ. Впрочемъ, замѣчаетъ Филонъ, такія лица могутъ находить для себя нѣкоторое оправданіе въ томъ, что ихъ поведеніе совершенно безкорыстно; безусловнаго осужденія заслуживаютъ тѣ, кто какъ, напримѣръ, сборщики податей—подвергаютъ мученіямъ чьихъ либо друзей, или близкихъ, съ цѣлью извлечь изъ этого выгоду для себя [3]). Поведеніе такихъ лицъ тѣмъ преступнѣе, что основу свою имѣетъ въ дѣйствующемъ у язычниковъ законодательствѣ (лишеніе жизни родственниковъ измѣнника, тиранна и т. д.) (§ 153—168).

Къ разряду частныхъ законовъ, обнимаемыхъ 6-ю заповѣдію, относятся и различные виды тѣлесныхъ поврежденій. Свою рѣчь объ этихъ предметахъ Филонъ начинаетъ нѣсколько необычными разсужденіями. Желая шире освѣтить опредѣленіе Втор. 25 11. 12, Филонъ устанавливаетъ сначала принципіальный взглядъ на положеніе мужчины и женщины. Мужчинѣ принадлежитъ общественная дѣятельность, а женщинѣ—домашняя, семейная. Поэтому, напр., женщина должна сидѣть дома, а не бродить по улицамъ; выходя въ храмъ, должна

---

[1]) Нѣкоторыхъ мелкихъ особенностей касается Ritter, op. cit., s. 48—53.

[2]) Выше кровнаго родства—родство по добродѣтели. Подробнѣе эту мысль Филонъ развиваетъ въ de nobilitate.

[3]) Къ § 159—169, ср. de specialibus legibus II, § 92—95.

избѣгать людныхъ площадей, не должна вмѣшиваться въ споры и драку мужчинъ и проч. Вслѣдствіе этого особенно виновной является она, если нарушаетъ опредѣленіе Второз. 25₁₁. Такой женщинѣ должно отсѣчь руку, ибо она обнаруживаетъ сознательное безстыдство (§ 169—177).—Оправдавъ справедливость этого наказанія аллегорическимъ объясненіемъ Втор. 25₁₁. ₁₂ (§ 178—183)[1], Филонъ переходитъ къ прямому предмету темы—о тѣлесныхъ поврежденіяхъ.—Господинъ, выбившій своему рабу глазъ, долженъ отпустить его на свободу. Кажущаяся строгость этого наказанія объясняется важнымъ значеніемъ зрѣнія въ ряду другихъ чувствъ[2]. Зрѣніе даетъ намъ возможность познавать міръ и даже Творца его, т. е. вообще—заниматься философіей (§ 184—191). Кромѣ того, зрѣніе стоитъ въ наиболѣе тѣсной связи съ душою; свойства и состоянія души лучше всего отражаются въ глазахъ (§ 192—194). Поэтому, если строго держаться принципа возмездія, то слѣдовало бы утверждать, что выбившій ближнему глазъ и самъ долженъ претерпѣть это. Въ отношеніи къ свободнымъ такой принципъ дѣйствительно имѣетъ мѣсто, но для рабовъ сдѣлано исключеніе (ихъ должно отпускать на свободу) — не потому, конечно, что одинъ и тотъ же поступокъ въ отношеніи къ рабамъ болѣе извинителенъ, чѣмъ въ отношеніи къ свободнымъ, а съ цѣлью избавить раба отъ мести, которой онъ естественно могъ бы подвергнуться со стороны наказаннаго за него господина (§ 195—197).—Если господинъ выбьетъ своему рабу зубъ, то также долженъ отпустить его на свободу, потому что зубы являются такимъ же необходимымъ для человѣка органомъ, какъ и зрѣніе. Лишить человѣка зубовъ—значитъ отнять у него возможность употреблять пищу, и, такимъ образомъ, поддерживать свою жизнь (§ 198—203). Съ этимъ послѣднимъ опредѣленіемъ закона Филонъ ставитъ въ связь и Втор. 24₆[3], а затѣмъ—въ качествѣ заключенія ко всему сочиненію—выясняетъ подлинный смыслъ Чис. 19₁₁. ₁₂. ₁₄. ₁₅. ₂₂. Филонъ видитъ здѣсь проявленіе особенной заботливости законодателя о душѣ человѣка, которую оскверняетъ все, что лишено образа Божія (§ 204—209).

---

[1]) Ср de somniis II, § 68—70.

[2]) Ср. выше, стр. 266 и Beresch. rab., c. LXVII, ed. Wünsche I, s. 322.

[3]) Ср. Ritter, op. cit., s. 54₂.

Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ ὄγδοον καὶ τὸ ἔνατον καὶ τὸ δέκατον τὸ περὶ τοῦ μὴ κλέπτειν, καὶ [μὴ] ψευδομαρτυρεῖν καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν καὶ περὶ τῶν εἰς ἕκαστον ἀναφερομένων καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἣ πᾶσι τοῖς δέκα λογίοις ἐφαρμόζει, ὅ ἐστι τῆς ὅλης συντάξεως τέλος [1]).—О частныхъ законахъ, относящихся къ тремъ заповѣдямъ десятословія: восьмой, девятой, десятой; о томъ, чтобы не воровать, не лжесвидѣтельствовать, не завидовать, и о томъ, что относится къ каждой (изъ этихъ заповѣдей), и о справедливости, которая прилична всѣмъ заповѣдямъ—т. е. окончаніе всего сочиненія—de specialibus legibus IV; ed. CW. V, p. 209—265.

Четвертая книга de spec. leg. состоитъ изъ объясненія частныхъ предписаній закона, относящихся къ 8-й, 9-й и 10-й заповѣдямъ десятословія (§ 1—135) и довольно обширнаго (§ 136—238) разсужденія о справедливости, являющагося общимъ заключеніемъ ко всѣмъ четыремъ книгамъ de spec. leg. Поэтому сочиненіе распадается на 4 части: [2])

---

[1]) Различія въ надписаніи сочиненія несущественны: π. τ. ἀ. ἐ. εἴ. ν. εἰ. τρία (γ') γένη τ. δέκα (ι) λ. τ. ὄγδοον (ή) κ. τ. ἔνατον (υ') κ. τ. δέκατον [κ. τ. δ.—опущены, но+καὶ] π. τ. μ. κ. κ. μὴ (μ.—опуск.) ψ. κ. μ. ἐ. κ. περὶ τῶν (π. τ. опуск., но+τῶν) εἴ. ἓ. ἀ. κ. π. δ. ᾗ. π. τ. δέκα (ι) λ. ἐ. ὅ. ἐ. τ. ὅλης (ὅ.—опуск.) σ. (τ.). Въ цѣломъ видѣ сочиненіе сохранилось только въ двухъ рукописяхъ, но для отдѣльныхъ частей, или отрывковъ его рукописнаго матеріала достаточно. См. ed. CW. proleg. V, p. XIV—XV; XXV—XXVI. Небольшія выдержки изъ сочиненія приводятся въ катенахъ Никиты Серрапскаго—p. 211$_{22}$—212$_{22}$; 213$_{11-13}$; 213$_{22}$—214$_{1}$; ср. proleg., p. XVI—и въ sacra parallela i. Дамаскина—p. 221$_{12-19}$; 261$_{6}$, ср. proleg., p. XVII.—Сочиненіе впервые было издано Mangey (II, p. 335—358) по cod. Seldenianus, который, по замѣчанію L. Cohn'a, (Philologus LI s. 266 sqq., ср. Hermes XXXI, s. 455—456) стоитъ въ такомъ же отношеніи къ Клименту, въ какомъ Vind. Theol. graec. 29—къ Евсевію; ed. CW. proleg. I, p. XXXVI—XXXVII. Критическія замѣчанія къ тексту de spec. leg. IV, см. у L. Cohn'a, op. cit., Hermes XLIII (1908), s. 207—210.

[2]) Въ рукописяхъ мы находимъ болѣе дробныя дѣленія сочиненія. См. примѣчанія къ ed. CW. V, p. 210$_{23}$; 211$_{22}$; 212$_{11}$; 214$_{4}$; 215$_{1}$; 216$_{1}$; 222$_{10}$; 223$_{5.20}$; 225$_{1.15}$; 230$_{25}$; 231$_{10}$; 232$_{17}$; 232$_{22}$; 234$_{5.22}$; 235$_{6.16}$; 236$_{1}$; 237$_{8}$; 241$_{11}$; 242$_{14}$; 224$_{21}$; 249$_{10}$; 253$_{12}$; 254$_{5.16}$; 256$_{11}$; 257$_{2.13.17}$; 261$_{6}$.

1) περὶ κλοπῆς (de furto)—о кражѣ (§ 1—10).

2) οὐ ψευδομαρτυρήσεις (de falso testimonio)—не лжесвидѣтельствуй (§ 41—78)[1]).

3) οὐκ ἐπιθυμήσεις (de concupiscentia)—не пожелай (§ 79—135).

4) περὶ δικαιοσύνης (de justitia)—о справедливости (§ 136—238)[2]).

Общій характеръ разсужденій Филона въ de spec. leg. IV тотъ же, что и въ предыдущихъ книгахъ этого труда. По прежнему мы встрѣчаемъ здѣсь указанія на практическую важность требованій закона[3]), подчеркиваніе его человѣколюбія[4]), его отличія отъ законовъ языческихъ[5]), и зависимость послѣднихъ отъ законодательства Моисея[6]) и т. д. Но есть въ этомъ сочиненіи и свои особенности—правда, незначительныя, притомъ за исключеніемъ § 1—40.—Въ de spec. leg. I. II. III Филонъ все свое вниманіе сосредоточивалъ на объясненіи частныхъ предписаній закона, вслѣдствіе чего—при мелочности и разнообразіи этихъ послѣднихъ—самое сочиненіе носило дробный характеръ, лишено было цѣльности; Филонъ весь тонулъ здѣсь въ частностяхъ и мелочахъ; его объясненія закона переходили временами[7]) въ простой перечень соотвѣтствующихъ опредѣленій. Въ de spec leg. IV объясняются тѣ же частные законы, но объясняются со стороны главнаго и существеннаго въ нихъ; поэтому, въ отдѣльныхъ частяхъ этого труда гораздо болѣе стройности и связности; больше здѣсь и

---

[1]) § 54—78 въ рукописяхъ надписываются [κεφάλαια νόμων] τὰ πρὸς δικαστήν, или τὰ περὶ δικαστοῦ; ed. CW. V, p. 221.

[2]) Такое названіе для всего даннаго отдѣла (т. е. § 151—238) вполнѣ отвѣчаетъ его содержанію и предлагается самимъ Филономъ (de spec. leg. IV, § 134—136, ср. § 203—204). Въ рукописяхъ этотъ отдѣлъ надписывается περὶ καταστάσεως ἀρχόντων (ἄρχοντος) или κατάστασις ἀρχόντων, хотя это названіе можетъ относиться только къ § 151—157 (Ed. CW. proleg. v. I, p. V, IX, X, XVIII, XXI, XXXIV и v. V, p. XXIV). У I. Дамаскина (sacra parallela)—περὶ ἀρχόντων, περὶ καταστάσεως (ed. CW. V, p. 261 примѣч.) и περὶ κ τὰ (+στασεως?) ἀρχόντων. Schürer III⁴, s. 669₉₃.

[3]) § 26—27, 100, 119, 207, 212; ср. выше, de spec. leg. I, § 71—75, 111—113; II, § 71—83 и т. д.

[4]) § 4, 23—24, 72—76, 97, 121, 177—178.

[5]) § 55, 102, 120, 151—157.

[6]) § 61.

[7]) Ср. особенно de spec. leg. I, § 168 sqq.; ib. II, § 32 sqq.; ib. III, § 26 sqq., 104 sqq.

разсужденій общаго характера [1]); символическія и аллегорическія объясненія текста также встрѣчаются чаще [2]). Тонъ сочиненія—спокойный и сдержанный и только изрѣдка проскальзываютъ мысли, навѣянныя, очевидно, событіями $^{38}/_{39}$ гг. [3]).

Въ качествѣ заключенія ко всѣмъ вообще 4 кн. de spec. leg. Филонъ присоединяетъ довольно обширное разсужденіе о справедливости. Мотивы, побудившіе его къ этому, кратко указываются имъ самимъ [4]). Общая цѣль, которую преслѣдуютъ и частные законы и заповѣди десятословія это—побудить людей къ добродѣтели и этимъ сообщить гармонію и цѣльность всей вообще духовной жизни человѣка. При объясненіи частныхъ предписаній закона Филонъ всегда имѣлъ эту цѣль въ виду, но понятно, что тамъ онъ не могъ раскрыть ее съ желательною ясностію и полнотой и, по необходимости, долженъ былъ довольствоваться лишь краткими и случайными замѣчаніями. Поэтому теперь Филонъ рѣшается заняться этимъ предметомъ спеціально, посвятивъ ему особую главу и соединивъ въ ней все, что раньше было разбросано въ различныхъ мѣстахъ [5]). Останавливается же онъ т о л ь к о на справедливости потому, что другихъ добродѣтелей касался уже ранѣе [6]). Таково собственное сужденіе Филона по данному вопросу; однако, съ нимъ едва-ли можно согласиться. О справедливости Филонъ говорилъ—и говорилъ, быть можетъ, даже болѣе подробно, чѣмъ объ остальныхъ добродѣтеляхъ—на протяженіи всего сочиненія de spec. leg. [7]). Поэтому, для него едва-ли нужно было выдѣлять рѣчь объ этомъ предметѣ въ особую главу. Въ виду этого болѣе правильнымъ является то предположеніе, что Филонъ въ

---

[1]) Напр., § 46—53, 79—96 и др.

[2]) § 59, 105—115; 137—140, 142.

[3]) § 179: весь іудейскій народъ является сиротою, такъ какъ, хотя онъ и живетъ вмѣстѣ съ другими народами, но не находитъ среди нихъ поддержки и помощи; § 224: Іудейскій народъ миролюбивъ и дружественно относится къ другимъ народамъ.

[4]) De spec. leg. IV, § 133—135. Объ отношеніи de justitia къ de virtutitibus, ср. ниже, стр. 356 сл.

[5]) Ср. de virtut. § 15—16. Этимъ и объясняется нѣкоторое сходство содержанія de justitia съ de spec. leg. вообще.

[6]) Εὐσεβείας и ὁσιότητος въ de spec. leg. I, § 1—II, § 223; σωφροσύνης и φρονήσεως въ de spec. leg. II, § 224—IV, § 131.

[7]) См., наприм., его собственное признаніе въ de spec. leg. IV, § 136 (=§ 55—78); кромѣ того, отдѣльныя замѣчанія о справедливости разсѣяны по всѣмъ IV кн. de spec. leg.

данномъ случаѣ руководился просто бо́льшими симпатіями къ этой стоической добродѣтели, чѣмъ къ добродѣтелямъ чисто религіознымъ [1]).

De spec. leg. IV открывается, какъ сказано, объясненіемъ 8-й заповѣди десятословія. Общій свой взглядъ на воровство Филонъ установилъ ранѣе—de decalogo, § 135—137; поэтому, въ de spec. leg. IV, выяснивъ различіе между грабежемъ и кражей [2]), Филонъ прямо приступаетъ къ объясненію соотвѣтствующихъ опредѣленій закона [3]). Сначала (§ 1—6) онъ указываетъ и оправдываетъ наказаніе, полагаемое закономъ за кражу вообще — воръ долженъ возмѣстить украденное вдвойнѣ, а въ случаѣ несостоятельности—проданъ въ рабство [4])—, а затѣмъ разбираетъ нѣкоторые частные случаи видоизмѣненія этого наказанія. Прежде всего сюда относится опредѣленіе Исх. 22₁. ₂. ₃. Филонъ понимаетъ это опредѣленіе буквально и мотивируетъ его тѣмъ, что ночью хозяинъ самъ является судьею, а днемъ, когда функціонируютъ суды, онъ лишенъ этой власти и потому, пользуясь ею, показываетъ необузданность своего гнѣва и неуваженіе къ существующимъ законамъ [5]) (§ 7—10). Строгость наказанія увеличивается и для укравшаго овцу или тельца; въ первомъ случаѣ—до четырехъ (овца приноситъ: 1) молоко, 2) сыръ, 3) приплодъ и 4) шерсть), во второмъ—до пяти разъ (телецъ приноситъ молоко, сыръ, приплодъ, кромѣ того: 4) пашетъ землю и 5) употребляется въ пищу [6]) (§ 11—12).—Въ общее понятіе воровства Филонъ вклю-

---

[1]) Въ de spec. leg. II, § 242—262, въ заключеніе своего объясненія первыхъ пяти заповѣдей Филонъ говорилъ о наградахъ и наказаніяхъ за нарушеніе ихъ. Въ настоящемъ случаѣ спеціальной рѣчи объ этомъ предметѣ мы не находимъ. Объясняется это тѣмъ, что наказанія за нарушеніе однихъ заповѣдей указаны были Филономъ ранѣе (de spec, leg. III, IV), а спеціальныхъ наказаній за нарушеніе другихъ не указано и въ самомъ библейскомъ текстѣ.

[2]) Нѣкоторыя подробности см. у Ritter'a, op. cit., s. 56₁.

[3]) Кратко они указаны были въ de decal. § 171.

[4]) Ср. Исх. 22₃. ₄ и Ritter, op. cit., s. 56. 58—59.

[5]) Совершенно иное (символическое), притомъ болѣе глубокое пониманіе этого закона предлагаетъ Тосефта, Sanhedrin 11,9 (=Переферковичъ IV, стр. 299), Mechilta къ Исх. 22₁. ₂ (=Переферковичъ IV, стр. 178); ср. Ritter, op. cit., s. 37—39.

[6]) Галаха въ такія мелочи не входитъ; Baba kamma VII, 1 (=Переферковичъ IV, стр. 42—43) и Тосефта ib. 7,1 (=Переферковичъ IV, стр. 43)=Mechilta къ Исх. 22₁ (=Переферковичъ VII, стр. 177).—Ограниченія, указываемаго въ Исх. 22₁—„заколетъ или продастъ"—Филонъ не знаетъ. Подробнѣе см. Ritter, op. cit., s. 56—57.

чаетъ и торговлю людьми. Похитившій и продавшій (необходимо соединеніе этихъ двухъ преступленій) иноплеменника платитъ денежный штрафъ; поступившій такимъ образомъ съ Израильтяниномъ—повиненъ смерти (§ 12—19)[1]. Послѣ этого Филонъ кратко указываетъ различные случаи имущественнаго поврежденія и неправильнаго присвоенія чужой собственности. Выпасъ нивы, произведенный по небрежности пастуха, долженъ быть возмѣщенъ въ равной суммѣ[2]. Въ такомъ же размѣрѣ долженъ быть возмѣщенъ и вредъ, причиненный неосторожнымъ обращеніемъ съ огнемъ[3] (§ 20—29). Вещь, отданная на храненіе, должна быть возвращена ея прежнему владѣльцу,—даже при отсутствіи свидѣтелей—людей, ибо всегда присутствуетъ невидимый свидѣтель—Богъ[4]. Воръ, похитившій эту вещь, подлежитъ наказанію Исх. 22_7, а если онъ не найденъ, то получившій вещь на храненіе долженъ поклясться, что онъ не утаилъ ея, не передалъ другому и вообще не лжетъ, когда въ свое оправданіе ссылается на происшедшее воровство[5]. Если вещь дана для пользованія и испортилась, или погибла, то отвѣтственности не полагается тогда только, если это произошло въ присутствіи самого хозяина (§ 30—38)[6].—Объясненіе 8-й заповѣди Филонъ заканчиваетъ краткимъ увѣщаніемъ исполнять ея требованія (§ 39—40) и затѣмъ переходитъ къ объясненію 9-й заповѣди.—Въ decal.—§ 138—141—нарушеніе ея онъ разсматривалъ какъ преступленіе противъ истины вообще; здѣсь же онъ говоритъ о тѣхъ только сторонахъ ея, которыя имѣютъ отношеніе къ судебной дѣятельности—о лжесвидѣтеляхъ и судьяхъ. Лжесвидѣтель болѣе, чѣмъ клеветникъ, достоинъ наказанія, ибо онъ обманываетъ судью своимъ мнимымъ безпристрастіемъ и, такимъ образомъ,

---

[1]) То же и Галаха. Sanhedrin XI, 1 (=Переферковичъ IV, стр. 317) и Mechilta къ Исх. 21_{15} (=Переферковичъ VII, стр. 164).

[2]) Ср. Ritter, op. cit., 60_1.

[3]) То же, только детальнѣе и конкретнѣе, высказываетъ Галаха, Baba kamma VI, 4—6 (=Переферковичъ IV, стр. 39—41), Mechilta къ Исх. 22_6 (=Переферковичъ VII, стр. 180—181). Ritter, op. cit., s. 60—61; ср. Исх. 22_6.

[4]) Почти буквально то же Sifre къ Левитъ 5_{22} (=Переферковичъ VII, стр. 282).

[5]) Ritter—op. cit., s. 63—64—видитъ здѣсь клятвенную формулу, употреблявшуюся въ подобныхъ случаяхъ въ Александрійскомъ синедріонѣ. Иначе Галаха, см. Ritter, op. cit., s. 65.

[6]) Совершенно иное пониманіе Исх. $22_{14.15}$ даетъ Галаха, Baba mezia VIII, 1 (=Переферковичъ IV, стр. 140).

является виновникомъ несправедливаго приговора. Лжесвидѣтелями, по взгляду Филона, являются и всѣ вообще, занимающіеся мантикой, какъ ложно выдающіе себя за провозвѣстниковъ воли Божіей. Подобно кораблю, плавающему по морю безъ балласта, они лишены необходимой прочности и устойчивости. Однако, совершенно скрыть истину они не могутъ; скоро она возсіяетъ и возсіяетъ съ такою же силой, съ какой блеститъ солнце, померкшее во время затмѣнія (§ 41—52) [1]).—Послѣ этого небольшого уклоненія въ сторону, Филонъ возвращается къ прежней темѣ, о лжесвидѣтеляхъ въ собственномъ смыслѣ; обосновываетъ опредѣленіе Втор. 19$_{15}$ (одинъ свидѣтель можетъ ошибаться; голосъ многихъ имѣетъ больше значенія, § 53—54) и переходитъ къ указанію качествъ и обязанностей судіи [2]).—Судьѣ необходима справедливость при разборѣ дѣла и мужество при вынесеніи приговора. Въ частности, судья не долженъ 1) принимать „слуха суетна“, т. е. не только не долженъ вѣрить различнымъ вздорнымъ разсказамъ, но и вообще тому, что засвидѣтельствовано слухомъ, а не зрѣніемъ, ибо слухъ—свидѣтель ненадежный (§ 55—61) [3]); 2) судья не долженъ принимать подарковъ—даже въ томъ случаѣ, если послѣдніе даются съ цѣлью побудить его къ справедливому рѣшенію дѣла. Праведнаго, по закону, должно и искать праведными путями [4]). И если люди обычно нарушаютъ это требованіе закона, то потому, что уже съ ранняго дѣтства они опутаны ложью; Моисей же настолько высоко ставитъ истину, что образъ ея онъ запечатлѣлъ на платьѣ первосвященника (урим и туммим) (§ 62—69) [5]). 3) Судья долженъ быть нелицепріятенъ, для него не должно существовать ни друзей, ни враговъ; онъ долженъ разсматри-

---

[1]) Отъ этихъ ложныхъ пророковъ Филонъ отличаетъ истиннаго, который ничего не говоритъ отъ себя, но передаетъ слова Божіи. Отдѣльныя замѣчанія о пророкахъ разсѣяны по многимъ мѣстамъ сочиненій Филона, напр., quis rer. div. her. sit, § 70, 259—266; de vita Mosis I, § 277 sqq.; de migr. Abr. § 38 sqq.; de spec. leg. I, § 65, 315—316; IV, § 192, de praem. et poen. § 55.

[2]) Этого же предмета Филонъ касается и ниже, de spec. leg. IV, § 170 sqq. Дѣльныя замѣчанія къ трактату de judice предлагаетъ Rolandus Petreus (въ ed. Hösch.—предъ index'омъ).

[3]) Ср. de confus. ling. § 141; Quaest. in Exod. II, § 9.

[4]) De cherubim, § 14—15; quod deterius, § 18 sqq., de spec. leg. IV, 168—169.

[5]) Leg. alleg. III, § 118; de vita Mosis II [III], § 122—126. Quaest. in Exod. II, § 146.

вать поступокъ самъ по себѣ (ἁπλαστον καὶ γυμνήν) (§ 70—71). 4) Судья не долженъ оказывать снисхожденія бѣднымъ. Хотя все вообще законодательство Моисея исполненно милости, человѣколюбія и побуждаетъ къ нему всѣми возможными средствами, но на судѣ этой милости оно не даетъ мѣста, ибо для судьи есть просто виновный, т. е. порочный, а не виновный бѣднякъ; и таковымъ излишне ссылаться на свою бѣдность (§ 72—78) [1]).

Объясненіе частныхъ предписаній закона, относящихся къ заповѣдямъ десятословія, Филонъ заканчиваетъ довольно обширнымъ разсужденіемъ о пожеланіи. Въ de decal. Филонъ опредѣлилъ природу пожеланія, показалъ условія его возникновенія (§ 142—150) и кратко исчислилъ причиняемыя имъ бѣдствія (§ 151—152, ср. § 173—174). Поэтому, въ de spec. leg. IV ему слѣдовало бы сразу же заняться объясненіемъ частныхъ предписаній, обнимаемыхъ 10-ю заповѣдію. Однако, Филонъ находитъ почему-то нужнымъ снова возвратиться къ прежней темѣ и предложить довольно обширное разсужденіе о пожеланіи вообще. Повторивъ кратко (§ 79—85) разсужденія de decal. § 142, 150—153 (съ тѣми же почти сравненіями и примѣрами), Филонъ старается—путемъ уясненія отношенія желанія къ другимъ душевнымъ состояніямъ—показать, что источникомъ всѣхъ бѣдствій является именно желаніе. Все, къ чему оно ни прикоснется, тотчасъ же переходитъ въ худшее состояніе: направленное на имущество—оно рождаетъ кражи и грабежи; направленное на славу—гордость, высокомѣріе, хвастовство; направленное на власть—войны, бунты и т. д. Такое значеніе за желаніемъ признаютъ и философы—мѣсто для желанія указывающіе возможно дальше отъ разума [2])—и въ особенности Моисей. Правда, онъ говоритъ только о желаніяхъ, касающихся чрева, но подъ послѣдними имъ разумѣются и всѣ остальныя (§ 86—97).—Предписавъ вообще не вкушать ничего отъ новыхъ плодовъ, пока начатки ихъ не принесены ко храму (§ 98—99) [3]), Моисей указываетъ и самые виды дозволенной пищи. Филонъ въ этихъ законахъ Моисея старается найти особый, высшій

---

[1]) Ср. Quaest. in Exod. II, § 10.

[2]) § 91—94 содержатъ извѣстный Платоновскій взглядъ на размѣщеніе душевныхъ силъ въ тѣлѣ человѣка, ср. leg. alleg. III, § 115 sqq.

[3]) Подробнѣе см. de spec. leg. II, § 215—222.

смыслъ, старается проникнуть въ мысли и намѣренія законодателя. Этихъ же законовъ касается и Аристей въ извѣстномъ письмѣ къ Филократу [1]). При нѣкоторомъ сходствѣ разсужденій того и другого, между ними есть и различіе. У Аристея на первый планъ выступаетъ принципъ справедливости. Люди должны питаться мясомъ тѣхъ птицъ и животныхъ, которыя по своимъ свойствамъ (кроткія, ручныя и т. д.) особенно близки человѣку. У Филона общая точка зрѣнія иная,—въ законахъ Моисея онъ видитъ послѣдовательно проведенный принципъ воздержанія и умѣренности [2])—но при указаніи частныхъ мотивовъ запрещенія того, или иного вида животныхъ онъ, мѣстами, приближается къ Аристею [3]).

Законъ запрещаетъ въ пищу тѣхъ вообще животныхъ, птицъ и рыбъ, мясо которыхъ особенно вкусно и, вслѣдствіе этого, можетъ породить вредную для здоровья неумѣренность въ пользованіи имъ (§ 100—102). Въ частности, запрещены животныя хищныя и кровожадныя—чтобы отвратить этимъ людей отъ подражанія имъ [4])—и дозволены животныя кроткія и ручныя. Этихъ послѣднихъ животныхъ десять—число совершенства, указывающее на то, что и вкушающіе животныхъ также должны быть совершенны. Признакъ этихъ животныхъ—жвачка—символъ повторенія, памяти, слѣдовательно, стремленія прочно запечатлѣть принятое ученіе [5])—и раздвоенность копытъ—символъ двухъ путей жизни—добра и зла. Напротивъ, многокопытность и однокопытность указываютъ: первое—на то, что такихъ путей много; второе—на то, что причина добра и зла одна и та же. Поэтому, такія животныя и недозволены въ пищу (§ 103—109).—Изъ рыбъ можно ѣсть тѣхъ только, которыя имѣютъ плавники и чешую; онѣ могутъ противиться стремительному теченію (воды) и потому являются символомъ души, противящейся удовольствіямъ и стремящейся къ воздержанію (§ 119—112).—Запрещается употреблять

---

[1]) *Aristeae ad Philocratem epistula... ed. P. Wendland. Lipsiae 1900 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), § 142—158.

[2]) Эту же точку зрѣнія заимствовалъ у Филона и Климентъ, Strom. II, 20, p. 484P. (ed. CW. V, p. 231).

[3]) О непосредственной, практической пользѣ этихъ опредѣленій закона для здоровья человѣка Аристей не говоритъ, но ср. de spec. leg. IV, § 100, 119.

[4]) Ср. Aristeae... epistula, § 147—148.

[5]) Ср. Aristeae... epistula, § 150, 153—154.

въ пищу змѣй, ползающихъ на чревѣ—символическое указаніе на необходимость воздержанія отъ удовольствій, близкихъ чреву [1])—и многоножныхъ, какъ символъ всѣхъ страстей; напротивъ, дозволены для пищи прыгающіе, ибо они являются символомъ души, стремящейся отъ земли и всего низменнаго вверхъ, къ небу (§ 113—115). Подобные же мотивы—побудить людей къ воздержанію—лежатъ и въ основѣ опредѣленій закона о дозволенныхъ въ пищу птицахъ (§ 116—118).—Далѣе Филонъ вводитъ новое ограниченіе и относительно пользованія указанными животными: запрещается ѣсть звѣроядину и мертвечину—отчасти потому, что они вредны для здоровья, а главнымъ образомъ—по уваженію къ необходимымъ явленіямъ природы (разумѣется смерть). Поэтому, добыча, убитая на охотѣ, должна быть отдана собакамъ; этимъ законъ хочетъ научить людей, чтобы и между собою они вели войны не для прибыли, а только въ цѣляхъ самозащиты (§ 119—121). Нѣкоторые чревоугодники доходятъ до того, что пьютъ кровь; Моисей же запрещаетъ употреблять не только ее,—ибо въ крови сущность души [2])—но и жиръ. Послѣднимъ опять таки внушается воздержаніе и умѣренность. (§ 123—125).—Въ заключеніе сочиненія Филонъ указываетъ печальныя послѣдствія невоздержанія—на основаніи извѣстнаго событія Чис. 11₄. sqq. (въ пустынѣ Евреи требовали пищи, которая возможна только въ городѣ) (§ 122—131),—дѣлаетъ краткія замѣчанія объ отношеніи de spec. leg. къ decal. и содержанія этихъ обоихъ сочиненій къ добродѣтели вообще и справедливости въ частности (§ 132—135) [3]) и затѣмъ переходитъ къ изображенію этой послѣдней.

Объясненіе частныхъ законовъ, относящихся къ справедливости, Филонъ предваряетъ краткими замѣчаніями, посредствомъ которыхъ старается показать необходимость всюду и во всемъ руководиться справедливостью и строго исполнять ея требованія [4]). Праведное должно быть вложено въ сердце, т. е. поручено не слуху, свидѣтелю не-

---

[1]) De opif. mundi, § 157 sqq.; leg. alleg. II, § 73 sqq.; III, § 114 sqq.

[2]) Cp. quod. deterius, § 79 sqq.; de post. Caini, § 122—123; quis rer. div. her. sit, § 56; Quaest. in Gen. II, § 59. Harris, op. cit., p. 25.

[3]) Ср. выше, стр. 345.

[4]) На основаніи Втор. 6₆—₈. 11₁₈—₂₀. Эту же мысль видитъ здѣсь и Аристей (ad. Philocr. epist., § 159).

надежному, а разуму; оно должно быть навязано на рукѣ [1]), т. е. тотчасъ же переходить въ дѣло, не задерживаясь въ области мысли; 3) потрясаемо предъ очами [2])—всегда приводимо на память и быть предметомъ постояннаго стремленія. Человѣкъ, исполняющій это, не только самъ будетъ мудръ и справедливъ, но и другихъ научитъ пользоваться справедливостью во всѣхъ условіяхъ и обстоятельствахъ жизни (§ 136—142) [3]). Эта же справедливость обнаруживается и въ опредѣленіи закона—ничего не прибавлять и не отнимать отъ его требованій. Послѣднія всегда должны пребывать равными себѣ, такъ какъ прибавленіе или отнятіе чего либо отъ добродѣтели тотчасъ же измѣняетъ ее въ противоположное состояніе; мужество—въ трусость, или дерзость; богопочтеніе—въ суевѣріе, или нечестіе и т. д. Неизмѣнными должны оставаться и древніе обычаи (такъ расширяетъ Филонъ смыслъ Втор. 19$_{14}$)—эти неписанные законы; соблюдающій ихъ достоинъ особой похвалы, ибо исполняетъ ихъ добровольно, а не по страху наказанія, какъ законы писанные (§ 143—150). Далѣе, въ качествѣ восполненія своихъ прежнихъ рѣчей [4]), Филонъ предлагаетъ разсужденіе объ избраніи и обязанностяхъ правителя. Онъ негодуетъ на тѣхъ, которые столь важное дѣло ввѣряютъ слѣпой судьбѣ (пользуются жребіемъ) и старается показать неразумность ихъ поведенія. Врачъ избираетъ нужныя лекарства не по жребію и кормчій не жребій бросаетъ, когда нужно повернуть руль, но тотъ и другой руководятся знаніями, относящимися къ ихъ спеціальности; тѣмъ неумѣстнѣе, конечно, жребіемъ избирать начальника (§ 151—156). Моисей рекомендуетъ для этого иной путь: свободное обсужденіе качествъ того или иного лица и, затѣмъ, единогласное избраніе его всѣмъ народомъ [5]), въ чемъ выражается голосъ самого Бога (ср. Втор. 17$_{15}$). Этотъ начальникъ долженъ избираться не изъ иностранцевъ, а изъ единоплеменниковъ, ибо первый—въ цѣляхъ собственнаго обогащенія—

---

[1]) Аристей (ad Philocr. epist., § 159) знаетъ только это опредѣленіе.

[2]) Втор. 11$_{18}$: „непоколебимо“. Вѣроятное объясненіе этого уклоненія Филона отъ библейскаго текста даетъ Herzfeld. Geschichte III, s. 224—225. Ritter, op. cit., s. 127—отказывается видѣть здѣсь указаніе на тефилинъ.

[3]) Втор. 6$_9$, 11$_{20}$; ср. Аристей (epist. ad. Philocr., § 160).

[4]) Проявленіе справедливости въ законахъ, опредѣляющихъ дѣятельность судей; de spec. leg. IV, § 130, ср. § 55—78.

[5]) Тосефта, Sanhedrin III (=Переферковичъ IV, стр. 244), см. Ritter, op. cit., s. 100$_2$.

будетъ притѣснять народъ и оставитъ его въ разсѣяніи (ср. Втор. 17_{16}); а второй, напротивъ, будетъ помогать ему даже изъ собственныхъ средствъ и всѣхъ разсѣянныхъ соберетъ во едино [1]) (§ 157—159). Утвердившись на престолѣ, царь самъ [2]) долженъ написать себѣ сокращеніе всего существеннаго въ законѣ [3]), чтобы такимъ путемъ прочнѣе утвердить въ душѣ его предписанія. Съ этою же цѣлью онъ ежедневно долженъ перечитывать законъ, испытывая себя въ знаніи его. Этотъ законъ долженъ быть для него скипетромъ, который 1) предохранитъ его отъ гордости, высокомѣрія и несправедливости и тѣмъ возбудитъ любовь подданныхъ; 2) дастъ ему возможность идти среднимъ, царскимъ путемъ [4]). Наградой такому правителю будетъ не только долгая власть, но и память въ потомствѣ, сохраняющаяся въ его дѣлахъ (§ 160—169).—При множествѣ и разнообразіи всякаго рода дѣлъ правителю необходимы помощники, которые облегчили бы его труды. Примѣромъ въ этомъ случаѣ можетъ служитъ Моисей, который, поставивъ особыхъ начальниковъ для разбора дѣлъ мелкихъ, наиболѣе важныя дѣла удержалъ за собой (имѣется въ виду Исх. 18_{13}. sqq). Подобно Моисею и правитель самъ долженъ разбирать дѣла крупныя и существенныя. Къ послѣднимъ относятся тяжбы бѣдныхъ и незнатныхъ съ лицами сильными и, особенно, дѣла вдовъ, сиротъ и чужестранцевъ, которые лишены естественныхъ защитниковъ и всѣ надежды возлагаютъ на судью. Въ этомъ смыслѣ сиротой можетъ быть названъ и весь народъ Іудейскій, хотя отсутствіе естественныхъ защитниковъ восполняется у него тѣмъ, что онъ избранъ въ удѣлъ самимъ Богомъ, какъ начатокъ отъ всѣхъ народовъ, избранъ за добродѣтели своихъ родоначальниковъ [5]), неувядаемые образы которыхъ служатъ руководствомъ и для жизни ихъ потомковъ (§ 170—182).—Начальникъ долженъ обращаться съ подданными, какъ отецъ съ дѣтьми, чтобы и подданные платили ему тѣмъ же; онъ долженъ быть

---

[1]) Втор. 17_{17}а Филонъ опускаетъ.

[2]) Αὐτοχειρίᾳ, ср. Втор. 17_{18}; то же Мишна, Sanhedrin II, 4 (=Переферковичъ IV, стр. 252) и Тосефта, Sanhedrin IV, 7 (=Переферковичъ IV, стр. 254); ср. Ritter, op. cit., s. 100_3.

[3]) Ср. Второз. 17_{18}.

[4]) De post. C. § 100 - 102; quod Deus sit immut. § 159; de migrat. Abr. § 146—147.

[5]) Это—общее воззрѣніе позднѣйшихъ Іудеевъ. См. *Weber. Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. Leipzig 1897^2, s. 292 ff.

чуждъ коварства, обмана и въ своей дѣятельности долженъ подражать Богу, Который всему далъ порядокъ и надлежащее устройство. Но такъ какъ при обиліи жизненныхъ явленій многое ускользаетъ отъ вниманія человѣка, то и судья (=правитель) долженъ открыто и безъ всякаго стыда сознаваться въ своемъ невѣдѣніи (чтобы не надѣлать ошибокъ и этимъ не принести вреда другимъ) и, если дѣло представляется ему темнымъ, долженъ пріостановить рѣшеніе и обратиться за совѣтомъ къ священникамъ [1])—1) потому, что служители Божіи особенно заботятся о чистотѣ и ясности мысли (почему и вина не пьютъ); 2) потому, что священникъ есть пророкъ, а пророку все вѣдомо, ибо онъ носитъ въ себѣ духовное солнце, лучи котораго проясняютъ воспринятое чувствами (§ 183—192).

Къ изложенію законовъ, регулирующихъ дѣятельность правителей, Филонъ присоединяетъ цѣлый рядъ частныхъ опредѣленій, въ которыхъ, по его взгляду, съ особенною ясностію открываются присущія всему законодательству начала справедливости и равенства. Прежде всего Филонъ говоритъ о законахъ, относящихся къ отдѣльнымъ лицамъ, а затѣмъ—и къ цѣлому народу (см. § 219).—Купцы, хотя надъ ними и есть особые начальники, сами должны стараться соблюдать въ торговлѣ честность, помня, что совершаемое добровольно выше дѣлаемаго по нуждѣ и что только праведно нажитое богатство—прочно (§ 193—194).—Запрещается удерживать жалованье рабочихъ; послѣднимъ срокомъ для уплаты его назначается вечеръ, дабы удержать этимъ бѣдныхъ отъ кражъ, грабежей и т. п. неправдъ, совершаемыхъ обыкновенно ночью (§ 195—196) [2]).—Прекрасно и то опредѣленіе закона, чтобы никто никого не злословилъ и особенно глухого, а также не клалъ препятствій предъ слѣпымъ [3]). Подобныя неумѣстныя шутки, помимо того, что приносятъ ближнимъ вредъ, обнаруживаютъ еще жестокость души и нечестіе: если глухой не слышитъ, а слѣпой не видитъ причиняемаго ему вреда, то отсюда еще не слѣдуетъ, что онъ невѣдомъ Богу (§ 197—202).

---

[1]) Это же, въ общемъ, и у I. Флавія. Antt. Jud. IV, 8, 14. Ср. Sanhedrin XI, 2 (=Переферковичъ IV, стр. 319—320).

[2]) Въ de virtut § 88 Филонъ этотъ же законъ разсматриваетъ какъ проявленіе человѣколюбія и обосновываетъ его нравственно-психологическими соображеніями.

[3]) Послѣднее опредѣленіе Филонъ понимаетъ буквально. Иначе Sifre къ Лев. 19_{14} (=Переферковичъ VII, стр. 459).

Справедливость закона и его согласіе съ общими установленіями природы Филонъ видитъ и въ опредѣленіяхъ, касающихся животныхъ, растеній и даже неодушевленныхъ предметовъ. Запрещается случать скотъ различныхъ породъ [1])—во едино можно соединять только то, что способно къ общенію, т. е. однородное,—запрягать вмѣстѣ быка и осла (вообще сильное и слабое, чистое и нечистое), ткать вмѣстѣ ленъ и шерсть (такая матерія и непрочна!), а также садить на одномъ полѣ различные сорты винограда [2]). Послѣднее опредѣленіе закона Филонъ мотивируетъ довольно подробно. Онъ указываетъ 1) на то, что сама природа отдѣлила деревья отъ растеній, назначивъ для созрѣванія тѣхъ и другихъ различное время года, а нарушать установленія природы нечестиво [3]); 2) посаженныя на одной нивѣ деревья и растенія могутъ причинять взаимный вредъ, отнимая другъ у друга необходимую пищу; 3) посѣянныя вмѣстѣ, они изнуряютъ почву, такъ какъ требуютъ постояннаго и обильнаго питанія (въ различное время). Пусть, поэтому, корыстолюбивые виноградари вспомнятъ о царяхъ, которые только однажды въ годъ собираютъ дань, пусть вспомнятъ о седьмомъ годѣ, когда вся земля освобождается отъ посѣвовъ; а научившись въ своемъ хозяйствѣ руководиться закономъ и поступать справедливо, они сохранятъ эти привычки и при расширеніи круга ихъ дѣятельности (§ 203—218). „Таковы законы относительно отдѣльныхъ лицъ; другіе—болѣе общаго характера, такъ какъ относятся къ цѣлому народу“. Здѣсь Филонъ повторяетъ кратко содержаніе Втор. 20_{10-14}, 19.20 (образъ веденія войны), причемъ особенно подчеркиваетъ человѣколюбіе и справедливость закона, проявляющіяся въ пощадѣ ни въ чемъ неповинныхъ женщинъ, въ запрещеніи рубить плодовыя деревья (они—естественная награда побѣдителю) и въ позволеніи уничтожать дикія (§ 219—229).

Заканчиваетъ Филонъ сочиненіе указаніемъ на связь справедливости съ равенствомъ и на проявленіе послѣдняго въ различныхъ частяхъ мірового бытія. Равенство обнаруживается въ движеніи солнца

---

[1]) Sifre къ Лев. 19_{19} понимаетъ этотъ законъ нѣсколько шире (=Переферковичъ VII, стр. 461); ср. de spec. leg. III, § 46—50.

[2]) Лев. 19_{19}; ср. Евр. То же и у I. Флавія, Antt. Jud. IV, 8. 20.

[3]) Галаха этого не знаетъ. Ritter, op. cit., s. 129_1.

[4]) Гораздо подробнѣе Филонъ говоритъ обо всемъ этомъ въ quis rerum div. h. sit., § 141 sqq.

(правильная смѣна дней и ночей, равноденствія), въ фазахъ луны, въ одинаковой длительности временъ года и, особенно, въ устройствѣ нашей планеты. Здѣсь все лучшее связано съ равенствомъ и частнымъ видомъ его—справедливостью. Говорить обо всемъ этомъ подробно, замѣчаетъ Филонъ, не хватило бы времени; поэтому должно удовольствоваться сказаннымъ, образы всего прочаго оставивъ записанными въ душѣ тѣхъ, кто любитъ ученіе (§ 230—238).

Прибавленіемъ къ четыремъ книгамъ de spec. leg. является сочиненіе:

Περὶ ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς, ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας—о добродѣтеляхъ, которыя вмѣстѣ съ другими (т. е. добродѣтелями) начерталъ Моисей, или о мужествѣ, благочестіи, человѣколюбіи и раскаяніи—de virtutibus; ed. CW. V, p. 266—335.

Въ существующихъ изданіяхъ (Mangey, CW.) это сочиненіе разбивается на слѣдующіе отдѣлы [1]):

1) Περὶ ἀνδρείας—(de fortitudine)—о мужествѣ (§ 1—50).

2) Περὶ φιλανθρωπίας—(de humanitate)—о человѣколюбіи (§ 51—174).

3) Περὶ μετανοίας—(de poenitentia)—о раскаяніи (§ 175—186).

4) Περὶ εὐγενείας—(de nobilitate)—о благородствѣ (§ 187—227).

Но вопросъ о правильности включенія отдѣльныхъ частей этого труда подъ одно общее заглавіе—далеко не безспоренъ. Несомнѣнною является только связь de fortitudine съ de spec. legibus (частнѣе—

---

[1]) Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ особыя надписанія указываются еще къ pp. 288$_5$: 290$_1$; 291$_1$; 293$_{3.12}$; 294$_{1.10}$; 295$_{11}$; 296$_9$; 297$_{18}$; 300$_{1.9}$; 301$_{14}$; 303$_4$; 306$_{12}$; 307$_{16}$; 311$_{1.13}$; 312$_{13}$.

съ de justitia)[1]). Что же касается размѣщенія остальныхъ частей этого труда, то здѣсь мы встрѣчаемся съ серьезными разногласіями. Сочиненія de humanitate, de poenitentia и de nobilitate одни изслѣдователи[2]) относятъ къ de vita Mosis, какъ его прибавленіе; другіе[3])—къ de spec. leg., или, вообще говоря,—къ трудамъ по изъясненію Моисеева законодательства. Данныя для такого, или иного рѣшенія этого вопроса заимствуются: 1) изъ рукописныхъ надписаній сочиненія; 2) изъ находящихся въ текстѣ сочиненія замѣчаній самого Филона. Но первыя во многихъ существенныхъ пунктахъ разногласятъ между собою[4]), а вторыя—случайны и мало выразительны. При такихъ условіяхъ рѣшить вопросъ несомнѣнно и съ полной опредѣленностію не представляется возможнымъ.

Обратимся прежде всего къ рукописнымъ даннымъ и посмотримъ, что́ о н и даютъ для рѣшенія интересующаго насъ вопроса. Впервые серьезное вниманіе обратилъ на эти данныя Massebieau. Разсматривая ихъ, онъ замѣтилъ, что сочиненія de fortitudine, de humanitate, de poenitentia въ одной только рукописи помѣщены вмѣстѣ, подъ однимъ общимъ заглавіемъ; обычно же каждое изъ нихъ имѣетъ особое надписаніе и отдѣлено отъ другихъ цѣлымъ рядомъ сочиненій. Отсюда Massebieau заключилъ, что, если къ de specialibus legibus принадлежитъ de fortitud. (это—несомнѣнно и для Massebieau), то это еще не основаніе включать сюда и остальныя сочиненія данной группы. Напротивъ, ихъ отдѣльное отъ de fortit. помѣщеніе ясно говоритъ за принадлежность ихъ къ другой группѣ сочиненій Филона[5]).—Та-

---

[1]) Это видно изъ de virtutibus, § 1: περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὅσα καίρια πρότερον εἰπὼν μέτειμι τῶν ἑξῆς ἐπ'ἀνδρείαν...

[2]) Massebieau, op. cit., pp. 39—41; 49—54. Gfrörer, op. cit., I, s. 18—25. Dähne, op. cit., Theolog. Stud. und. Krit. 1833, IV, s. 1033—1036. L. Cohn, op. cit., Philologus Bd. LI (1892), s. 269; Cp. JQR. 1892. vol. V, nr. 17, p. 36. Впрочемъ, Dähne—op. cit. s. 990—1037—исключаетъ отсюда de nobilitate, присоединяя это сочиненіе къ философскимъ трудамъ Филона.

[3]) Schürer III[4], s. 672—683. Wendland, op. cit., Hermes 1896. Bd. XXXI, s. 433—456. Cohn, op. cit., Philologus VII Suppl. Bd., s. 413.

[4]) Отчасти это объясняется тѣмъ, что, по общепринятому взгляду (Gfrörer, Massebieau, Wendland, Cohn), между de fortitudine и de humanitate существуетъ пропускъ; не сохранилось указываемое рукописями сочиненіе de pietate (περὶ εὐσεβείας). Потеря этого сочиненія (подробнѣе объ этомъ см. ниже, гл. IV) вызвала несоотвѣтствіе между содержаніемъ труда и его первоначальнымъ надписаніемъ, а это повлекло за собою видоизмѣненіе послѣдняго.

[5]) Massebieau, op. cit., p. 40; ср. Gfrörer, op. cit., I, s. 22—23.

ковы результаты наблюденій Massebieau надъ имѣвшимся въ его распоряженіи рукописнымъ матеріаломъ. Наблюденія эти—въ общемъ—вѣрны, но не полны (такъ какъ количество доступныхъ Massebieau рукописей было невелико), а потому и дѣлаемые на основаніи ихъ выводы неправильны [1]). Болѣе обширный рукописный матеріалъ, положенный въ основу изданія CW., позволяетъ прійти къ инымъ заключеніямъ. Прежде всего нужно замѣтить, что самъ по себѣ фактъ отдѣленія de fortitud. отъ de humanit., de poenit. и de nobilit. не имѣетъ рѣшающаго значенія при опредѣленіи мѣста, занимаемаго этими послѣдними сочиненіями въ ряду другихъ трудовъ Филона. Сочиненіе de nobilitate также помѣщается обычно отдѣльно отъ de humanit. и de poenit. [2]) и, однако, Massebieau не отдѣляетъ этого сочиненія отъ другихъ трудовъ данной группы. Неправильно, слѣдовательно, отдѣлять въ силу такихъ же соображеній и de humanit.—de poenit. отъ de fortitudine. Вообще, нужно сказать, что опускаемыя Massebieau особенности въ самомъ размѣщеніи и надписаніи разсматриваемыхъ сочиненій имѣютъ гораздо бо́льшее значеніе, чѣмъ отдѣленіе ихъ одного отъ другого. При утверждаемой Massebieau связи de fortit. съ de spec. leg. и остальныхъ сочиненій съ de vita Mosis естественно ожидать, что первое сочиненіе и въ рукописяхъ будетъ слѣдовать за de spec. leg. IV, а вторыя—за de vita Mosis; и однако, этого мы не находимъ. De fortitudine обыкновенно [3]) слѣдуетъ за de vita Mosis [4]) и, напротивъ, de humanitate—de poenitentia—за de spec. leg. (IV); притомъ, что особенно важно, послѣднія сочиненія помѣщаются даже безъ особаго надписанія, какъ продолженіе предшествующаго труда [5]). Очевидно, этимъ указывается на особенно тѣсную связь разсматриваемыхъ сочиненій съ de spec. leg. IV.

---

[1]) P. Wendland, op. cit., Hermes 1896, s. 438₂.

[2]) Ed. CW. I proleg., p. XIII, XVIII, XXI, XXVII; Исключеніемъ является ed. CW. I, proleg., p. XXXV; ibid. IV, p. I. ibid. V, p. VIII.

[3]) Ed. CW. I, proleg., pp. XXI, XXXII; ibid. III, p. I; ibid. IV, pp. II, V, VI, VIII—IX, XII.

[4]) Иногда—за de Abraham.—ed. CW. I, proleg., p. XXVIII; ibid. IV, p. IX—de praem. et poen.—ibid. I, p. V, X—XI, XIII, XV,—de legat. ad Cajum—ibid., I, p. XXXV.

[5]) Ed. CW. I. proleg., pp. VI, X—XII, XXXIV, ср. p. XVIII; vol.V, p. VIII; иногда слѣдуетъ—за de spec. leg. III—ib., p. XXVI—de Abrahamo—ib. I, p. XXI—de fortit.—ib. I, p. XXXV—и только однажды за de vita Mosis, ed. CW. IV, proleg., p. I.

Если, теперь, отъ вопроса о размѣщеніи этихъ сочиненій въ рукописяхъ мы перейдемъ къ разсмотрѣнію ихъ надписаній, то и здѣсь не найдемъ данныхъ, подтверждающихъ мнѣніе Masseblieau. Надписанія эти можно разбить на три группы [1]). Въ очень небольшомъ количествѣ рукописей de fortitudine, de humanitate, de poenitentia, de nobilitate имѣютъ особыя, довольно разнообразныя надписанія [2]). Въ одной, наиболѣе древней рукописи (S), оригиналъ которой восходитъ, возможно, къ Клименту Александрійскому (см. ниже) сочиненіе надписывается: Φίλωνος περὶ γ' ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας [3]), причемъ далѣе, одно за другимъ, слѣдуютъ всѣ три сочиненія. Но огромное большинство [4]) число γ' и слова ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς опускаетъ, а взамѣнъ ихъ прибавляетъ περὶ εὐσεβείας, такъ что все надписаніе имѣетъ видъ: (Φίλωνος) περὶ ἀρετῶν ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας; но далѣе слѣдуетъ только сочиненіе de fortitudine.

Надписанія первой группы большого значенія не имѣютъ, какъ въ виду ихъ разнообразія, такъ и того, что большинство ихъ стоитъ въ несомнѣнной связи съ надписаніями 3-ей группы [5]). Такимъ образомъ, у насъ остаются надписанія: a) περὶ γ' ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας; b) περὶ ἀρετῶν, ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. Объяснить различіе и установить сравнительное достоинство этихъ надписаній не трудно. Пропускъ того или иного слова всегда допустить легче, чѣмъ его прибавленіе; особенно понятнымъ является этотъ пропускъ въ дан-

---

[1]) Cp. P. Wendland, op. cit., Hermes 1896, s. 436—437.

[2]) Ed. CW. I, proleg., p. XII—XIII, XVIII, XXI—XXIII, XXV—XXVII; ib. IV, p. I.

[3]) Ed. CW. V, proleg., p. VIII. Это надписаніе стоитъ, повидимому, въ связи съ надписаніемъ, приводимымъ Евсевіемъ — τὸ περὶ τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς. Hist. Eccl. II, 18, 2.—и бл. Іеронимомъ—de tribus virtutibus; de vir. illustr. 11.

[4]) Ed. CW. I, proleg., pp. XVI, XXVIII—XXIX; ibid. IV, p. II, VI, VIII—IX, XII; ibid. III, p. I.

[5]) Cp. P. Wendland, op. cit., Hermes 1896, s. 437. Помѣщеніе слова εὐσεβείας то въ надписаніи de fort., то въ надписаніи de humanit.—de poenit. говоритъ, повидимому, о томъ, что въ экземплярѣ, которымъ пользовался переписчикъ H. и Petr. (ed. CW. I, proleg., pp. XII—XIII, XVIII, XXVI) было слово εὐσεβείας и вотъ, не находя въ текстѣ сочиненія соотвѣтствующаго ему отдѣла, переписчикъ и ставилъ это слово то предъ de fortitudine, то предъ de humanit.—de poenit.

номъ случаѣ, такъ какъ во второй группѣ рукописей опущена та именно часть надписанія (περὶ εὐσεβείας), которая не находитъ для себя соотвѣтствія въ самомъ текстѣ сочиненія. Поэтому-то, болѣе древнимъ и правильнымъ является надписаніе ркп. S, а здѣсь и въ заглавіи, и въ самомъ текстѣ сочиненія за de fortitudine непосредственно слѣдуютъ de humanitate, de poenitent., de nobilitate. Такимъ образомъ, всѣ рукописныя данныя говорятъ въ пользу связи послѣднихъ сочиненій съ de fortitudine [1]).

Вообще, въ пользованіи Massebieau рукописнымъ матеріаломъ непонятнымъ является, почему онъ, относясь съ такимъ довѣріемъ къ этимъ, несомнѣнно позднѣйшимъ свидѣтельствамъ, совершенно оставляетъ безъ вниманія болѣе авторитетныя указанія Евсевія, Климента и другихъ писателей. Правда, надписаніе, приводимое Евсевіемъ, довольно неопредѣленно (περὶ τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς), но, если мы поставимъ его въ связь съ тѣмъ, что говоритъ въ de spec. leg. IV, § 134—135 самъ Филонъ, то несомнѣннымъ будетъ, что послѣдняя половина фразы (ἃς σὺν ἄλλαις ἀ. М.) относится къ de spec. leg. (въ цѣломъ), а первая—περὶ τριῶν ἀρετῶν—къ непосредственно слѣдующимъ за нимъ сочиненіямъ de fortit. (de pietate) и de humanit.—Болѣе опредѣленнымъ является свидѣтельство Іоанна Дамаскина. Въ своихъ sacra parallela Дамаскинъ приводитъ нѣсколько мѣстъ изъ de fortitudine и de huminitate подъ однимъ общимъ заглавіемъ: περὶ [τῶν] ἀρετῶν [2]), или περὶ τριῶν ἀρετῶν [3]). Очевидно, въ рукописяхъ, которыми пользовался Дамаскинъ, оба разсужденія входили въ составъ одного и того же сочиненія.—Другимъ, по своей древности еще болѣе важнымъ свидѣтелемъ является Климентъ Александрійскій. Во II-й кн. Строматъ онъ приводитъ цѣлый рядъ выдержекъ изъ сочиненій de fortitudine, de humanitate, de poenit., de nobilitate, приводитъ въ томъ же самомъ порядкѣ, въ какомъ

---

[1]) Можетъ возникнуть вопросъ, какъ примирить съ надписаніемъ περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας предшествующія слова περὶ τριῶν ἀρετῶν. Объясненіе этого противорѣчія заключается, повидимому, въ томъ, что въ составъ трехъ добродѣтелей не входитъ покаяніе, какъ не добродѣтель въ собственномъ смыслѣ слова; сюда принадлежатъ только мужество, благочестіе и человѣколюбіе.

[2]) Ed. CW. V, pp. 268_{17}, 300_{8}; ср. Wendland, op. cit., Hermes 1896, s. 436_{3}. Schürer III⁴, s. 670_{97}.

[3]) Ed. CW. V, p. 269_{1}.

слѣдуютъ и указанныя сочиненія [1]). Правда, Климентъ могъ для своихъ цѣлей дѣлать заимствованія изъ различныхъ сочиненій Филона, соединяя ихъ вмѣстѣ, но замѣчательно то, что текстъ Филоновскихъ отрывковъ, приводимый Климентомъ, съ несомнѣнностью указываетъ на одну изъ рукописей класса S, какъ на источникъ, которымъ пользовался Климентъ [2]). А въ этой то именно рукописи сочиненія de fortitudine, de humanitate, de poenitent., de nobilitate и соединены вмѣстѣ подъ однимъ надписаніемъ, какъ части одного труда.—Такимъ образомъ, святоотеческія свидѣтельства съ еще бо́льшею вѣроятностію, чѣмъ рукописныя данныя, приводятъ къ заключенію о тѣсной связи 4-хъ разсматриваемыхъ сочиненій и о принадлежности ихъ къ трудамъ по изъясненію Моисеева законодательства.

Намъ остается разсмотрѣть тѣ данныя, которыя Massebieau заимствуетъ для подтвержденія своихъ взглядовъ изъ самихъ сочиненій Филона. Данныя эти двоякаго характера. Съ одной стороны Massebieau старается показать, что сочиненія de humanitate, de poenitentia, de nobilitate не принадлежатъ къ de spec. leg., и съ другой—что ихъ настоящее мѣсто въ связи съ de vita Mosis.—Первое положеніе Massebieau обосновываетъ такимъ образомъ. Если мы, говоритъ онъ, обратимъ вниманіе на содержаніе законодательныхъ трудовъ Филона въ цѣломъ, то увидимъ, что главными добродѣтелями, на которыхъ Филонъ особенно часто останавливается и которыя, поэтому, прочно запечатлѣваются въ памяти читателей, являются благочестіе, мудрость, воздержаніе, справедливость и мужество. Но въ de spec. leg. IV, § 134—135 Филонъ самъ свидѣтельствуетъ, что о первыхъ трехъ добродѣтеляхъ онъ говорилъ уже ранѣе [3]); остаются, такимъ образомъ, неразсмотрѣнными справедливость и мужество. Ихъ Филонъ и касается далѣе, въ de spec. leg. IV, § 136—238 и de virtut. § 1—50. Эти только сочиненія, слѣдовательно, и принадлежатъ къ

---

[1]) Ed. CW. V, pp. 268 sqq. (примѣч.) Особенно ясно это видно изъ параллельныхъ столбцовъ, приводимыхъ Wendland'омъ, op. cit., Hermes 1896, s. 443—456.

[2]) P. Wendland, op. cit., s. 455—456.

[3]) Ἕκαστος ἰδίᾳ τῶν δέκα χρησμῶν καὶ κοινῇ πάντες ἐπὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καὶ θεοσέβειαν καὶ τὸν ἄλλον χορὸν τῶν ἀρετῶν ἀλείφουσι καὶ προτρέπουσι... περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης, εἴρηται πρότερον, νυνὶ δὲ περὶ τῆς... δικαιοσύνης λεκτέον.

de specialibus legibus. Никакихъ указаній на включеніе сюда разсужденій о человѣколюбіи, покаяніи и благородствѣ Филонъ не дѣлаетъ. Напротивъ, въ сочиненіи de praem. et poen., которое является заключеніемъ ко всѣмъ трудамъ законодательнаго характера, Филонъ прямо говоритъ (§ 3), что къ de spec. leg. принадлежатъ (какъ прибавленіе—προσέτι) только разсужденія περὶ... τῶν ἀρετῶν, ἃς ἀπένειμεν (т. е. Моисей) εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ, т. е.—по объясненію Massebieau—добродѣтели справедливости и мужества. Эти добродѣтели являются, по Massebieau, частными развѣтвленіями одной общей, относящейся къ должности правителя; справедливость опредѣляетъ его дѣятельность во время мира, мужество—во время войны [1]).

Однако, ближайшее разсмотрѣніе взглядовъ Филона не подтверждаетъ такого заключенія. Различія между добродѣтелями, спеціально касающимися войны и относящимися только къ миру, Филонъ не знаетъ. У него мы находимъ рѣчи какъ о проявленіи справедливости на войнѣ [2]), такъ и о мужествѣ, обнаруживающемся во время мира [3]), причемъ самъ Филонъ выразительно замѣчаетъ: „ἔτι τοίνυν τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων δυσὶ καιροῖς ἐμφερομένων, εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ τὰς ἀρετὰς ἔστιν ἰδεῖν ἐν ἀμφοτέροις ἐξεταζομένας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων λέλεκται πρότερον καὶ αὖθις, εἰ γένοιτό τις χρεία, λεχθήσεται· τὰ δὲ νῦν ἀνδρείαν οὐ παρέργως ἐξεταστέον, ἧς τὰ μὲν κατ' εἰρήνην ἔργα πολλαχοῦ τῆς νομοθεσίας ὕμνησεν ἀεὶ τῶν καιρῶν στοχαζόμενος, περὶ ὧν ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις ὑπεμνήσαμεν, τῶν δὲ κατὰ πόλεμον ἐνθένδε ποιησόμεθα τὴν ἀρχήν [4])... Если de humanitate отдѣлять отъ de fortitudine, то выраженіе περὶ μὲν. . . λεχθήσεται будетъ совершенно непонятнымъ. Наконецъ, въ сочиненіи de humanitate (=de virtut. § 109—115) Филонъ требуетъ гуманности по отношенію къ врагамъ; слѣдовательно, къ войнѣ, по взгляду Филона, имѣетъ отношеніе и добродѣтель человѣколюбія. Такимъ образомъ, въ словахъ ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ нельзя видѣть указанія только на справедливость и мужество; сюда должно включить и остальныя добродѣтели, τὸν ἄλλον χορὸν τῶν ἀρετῶν, какъ выражается Филонъ. Какія же именно? Massebieau кругъ особенно важныхъ для Филона добродѣтелей ограничиваетъ, какъ сказано, пятью: благочестіемъ, мудростью,

---

[1]) Massebieau, op. cit., p. 39—41,
[2]) De spec. leg. IV, § 219—230.
[3]) De virtut. § 1—21.
[4]) De virtut. § 22; ср. Wendland, op. cit., Hermes 1896, s. 439.

воздержаніемъ, справедливостью и мужествомъ. Но это утвержденіе совершенно произвольно; въ сочиненіяхъ Филона оно не находитъ никакихъ данныхъ для своего оправданія. Еще настойчивѣе, чѣмъ благочестіе, Филонъ оттѣняетъ человѣколюбіе. Все его сочиненіе по изображенію Моисеева законодательства направленно именно къ тому, чтобы показать человѣколюбіе закона, проявляющееся въ различныхъ частныхъ предписаніяхъ его. Къ этой темѣ Филонъ возвращается очень часто и ее трактуетъ съ особенной охотой; поэтому, исключать изъ числа основныхъ добродѣтелей Филона человѣколюбіе совершенно неосновательно. Столь же неосновательно исключать отсюда и благочестіе—на томъ, будто бы, основаніи, что рѣчь о немъ шла ранѣе. Въ сочиненіи de virtut. Филонъ, по собственному его признанію, думаетъ въ одномъ цѣлостномъ очеркѣ соединить все, что раньше было высказано имъ отрывочно и частично [1]). Этимъ и объясняются тѣ повторенія, которыя мы замѣчаемъ между de humanit. и de spec. leg. [2]) и которыя для Massebieau служатъ основаніемъ относить эти сочиненія къ двумъ различнымъ группамъ [3]). Повторенія эти понятны и безъ такого предположенія; объясняются они указаннымъ выше планомъ даннаго сочиненія. Поэтому-то, при сходствѣ многихъ пунктовъ содержанія въ de humanit. есть предметы, спеціально разсматриваемые только здѣсь [4]).

Другого рода основаніями старается Massebieau установить связь de humanitate съ de vita Mosis; здѣсь онъ ссылается, прежде всего, на начало сочиненія de humanitate [5]). Та связь, въ которой Филонъ говоритъ о de vita Mosis и de humanitate, является для Massebieau [6]) основаніемъ для заключенія о принадлежности этихъ сочиненій къ

---

[1]) ...εἴ γε μὴ διὰ τῶν προτέρων ἐτύγχανον ἕκαστα διεξεληλυθὼς τῶν εἰς ἀτυφίαν, ἐπειρώμην ἂν ἀπομηκύνειν ἐν τῷ παρόντι συνυφαίνων καὶ συνείρων τὰ δοκοῦντα σποράδην κεῖσθαι ἐν τόποις διαφέρουσιν, de virtutibus, § 16.

[2]) De virtut. § 95 и de spec. leg. I, § 134; de virtut. § 97—101; и de spec. leg. II, § 71—109; de virtut. § 110 sqq. и de spec. leg. IV, § 223; de virt. § 121—124 и de spec. leg II, § 79—85.

[3]) Massebieau, op. cit., p. 51—52.

[4]) Напр., Втор. $24_{10\text{-}11, 19\text{-}21}$; $22_{1\text{-}3}$. Втор. 23_{7}; $21_{10\text{-}14}$; Исх. $23_{4\text{-}5}$; Исх. 23_{19}; Втор. 25_{4} (=de virtut. § 90—145).

[5]) τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρως εἰς ἐπιμέλειαν καὶ κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου καὶ πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωυσέως; de virtutibus, § 52.

[6]) Massebieau, op. cit., p. 51; ср. Gfrörer, op. cit., I, s. 19—20.

одной и той же группѣ. Однако, если мы обратимъ вниманіе на особенности выраженій Филона въ другихъ аналогичныхъ случаяхъ и сравнимъ ихъ съ настоящимъ, то придемъ къ инымъ заключеніямъ. Цитируя сочиненіе, относящееся къ другому классу трудовъ, чѣмъ данное, Филонъ обычно или указываетъ съ полной опредѣленностью его содержаніе [1]) (иногда и заглавіе), или прямо называетъ его инымъ (ἕτερος), особымъ (ἴδιος) сочиненіемъ [2]). Напротивъ, если оба сочиненія принадлежатъ къ одной и той же группѣ, Филонъ выражается обще, неопредѣленно: ранѣе сказано, въ предшествующемъ сочиненіи сказано и т. д. [3]). Поэтому, точная цитація de vita Mosis въ de virtut. (=de humanit) говоритъ за то, что эти сочиненія принадлежатъ къ двумъ различнымъ классамъ. — Правда, Massebieau въ подтвержденіе своего мнѣнія указываетъ на внутреннюю, идейную связь, которая, будто бы, существуетъ между de vita Mosis съ одной стороны и de humanit.—de poenit. съ другой. Но правильными его соображенія назвать нельзя. Въ de vita Mosis II (III), говоритъ Massebieau, Филонъ изображаетъ дѣятельность Моисея, какъ пророка и первосвященника. Эта дѣятельность является выраженіемъ благочестія Моисея. Но съ благочестіемъ Филонъ обычно соединяетъ и человѣколюбіе. И вотъ, изобразивъ первую добродѣтель въ de vita Mosis II (III), Филонъ естественно въ de humanit. переходитъ къ изображенію второй; de humanit. является, слѣдовательно, дополненіемъ, прибавленіемъ къ тому, что говорилось ранѣе, въ de vita Mosis [4]). — Не трудно видѣть, что такой выводъ основывается на двухъ положеніяхъ: 1) на фактѣ тѣсной связи (по Филону) добродѣтелей

---

[1]) De opificio mundi, § 52; de gigant. § 57; de spec. leg. II, § 200; de praem. et poen. § 53.

[2]) De sobriet. § 9; de somn. I, § 263; de decal. § 101; de spec. leg. I, § 269.

[3]) См. начальныя фразы сочиненій, входящихъ въ составъ аллегорическаго комментарія, трудовъ по изъясненію Моисеева законодательства и т. д., напр., de Abrahamo, § 2; de decal. § 1; de praem. et poen. § 3 и мн. др.

[4]) Massebieau, op. cit., p. 50—52. Gfrörer, op. cit., I, s. 20—21, ставитъ вопросъ шире: соединяя въ одну группу de Abrah., de Jos., de vita Mosis, онъ находитъ сходство между этими сочиненіями и de humanit. какъ со стороны содержанія, такъ и въ отношеніи способа раскрытія темы; отсюда онъ заключаетъ объ ихъ взаимной связи. Но противъ перваго положенія должно сказать то же, что ниже говорится по поводу мнѣнія Massebieau, а второе положеніе устраняется само собой при ближайшемъ разсмотрѣніи de humanit. Ср. Schürer III[4], s. 673[106].

благочестія и человѣколюбія; 2) на томъ, что благочестіе является господствующей идеей во II (III) кн. de vita Mosis. Первое положеніе—въ общемъ—правильно, но второе—совершенно произвольно. О благочестіи Филонъ говоритъ въ de vita Mosis совершенно случайно и мимоходомъ [1]); поэтому, основной, господствующей идеей сочиненія эту добродѣтель назвать нельзя. Благочестію Филонъ посвятилъ особое сочиненіе, до насъ не дошедшее [2]); оно—а не de vita Mosis—и стоитъ въ тѣсной связи съ de humanit. А что послѣднее сочиненіе принадлежитъ къ de spec. legibus, въ пользу этого ясно говоритъ de virtut. § 101: ἔστι δὲ καὶ ἄλλα μυρία τῶν ἐν μέρει διατεταγμένων πρὸς τοὺς ὁμοεθνεῖς χρηστὰ καὶ φιλάνθρωπα, ὧν ἀποχρώντως ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσιν ἐπιμνησθεὶς ἀρκεσθήσομαι τοῖς ἀρτίως εἰρημένοις [3])...

Намъ остается еще рѣшить вопросъ о мѣстѣ, занимаемомъ соч. de nobilitate [4]). Dähne разсматриваетъ это сочиненіе, какъ отрывокъ изъ несохранившейся до насъ въ цѣломъ ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων [5]). Единственнымъ основаніемъ для такого мнѣнія является то обстоятельство, что содержаніе de nobilit. находится, будто бы, въ рѣшительномъ противорѣчіи съ de praem. et poen. Въ первомъ сочиненіи Филонъ возмущается національной исключительностью Евреевъ, которые гордятся своимъ происхожденіемъ и потому съ презрѣніемъ относятся къ язычникамъ; во второмъ же—Филонъ въ духѣ этой самой національной исключительности изображаетъ Мессіанскія чаянія Евреевъ. Такое

---

[1]) ὃ τοίνυν μέγιστον καὶ ἀναγκαιότατον ἀρχιερεῖ προσεῖναι δεῖ τὴν εὐσέβειαν, ἐν τοῖς μάλιστα οὗτος ἤσκησεν (de vita Mosis II [III], § 66); ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια (ib. § 108); τὸ δὲ τῶν τιμωριῶν ἐπάλληλον... ἀπέφηνε τὴν εὐσέβειαν τοῦ προφήτου (ib. § 284).

[2]) См. ниже, гл. IV.

[3]) οἱ ἐν μέρει или κατὰ μέρος νόμοι Филонъ называетъ всегда частные, спеціальные законы; слѣдовательно, выраженія τῶν ἐν μέρει διατεταγμένων и ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσιν относятся къ de spec. leg. Точно также и конецъ сочиненія de fortitudine (=de virtutibus, § 50)—τοσαῦτα καὶ περὶ ἀνδρείας εἰς τὸ παρὸν ἀποχρώντως λελέχθω—по обычному у Филона словоупотребленію (ср., напр., de poster. C. § 124, de gigant. § 67, quod Deus immut. § 70, de agricultura, § 26 и мн. др.) могутъ указывать только на конецъ извѣстнаго о т д ѣ л а, а не цѣлаго сочиненія.

[4]) Принадлежность къ de humanitate (=de virtut. § 51—174) de poenitentia (ib. § 175—186) никѣмъ не оспаривается.

[5]) Op. cit., Th. St. u Krit. 1833, s. 990, 1037. Ср. Luicius, Der Essenismus, s. 19. Gfrörer—op. sit. I, s. 20 — отказывается отъ рѣшенія этого вопроса.

рѣзкое различіе въ основныхъ идеяхъ обоихъ сочиненій, говоритъ Dähne, не позволяетъ отнести ихъ къ одной и той же группѣ. Однако, ближайшее разсмотрѣніе предмета совершенно не оправдываетъ такого заключенія. Именно-національной исключительности въ мессіанскихъ чаяніяхъ Филона, какъ они изображены въ de praem. et poen.,—и незамѣтно. Право на участіе въ благахъ будущаго царства обусловливается, по Филону, не плотскимъ рожденіемъ, а добродѣтельной настроенностію; поэтому, участниками мессіанскаго царства будутъ и язычники [1]). Вообще, сочиненіе de nobilitate съ одной стороны, de poenit. de praem. et poen. съ другой—находятся въ самой тѣсной связи между собою, а такъ какъ послѣднія сочиненія принадлежатъ къ de spec. legibus, то сюда же, слѣдовательно, принадлежитъ и de nobilitate. Всѣ три сочиненія являются послѣдовательнымъ развитіемъ одной и той же мысли. Въ de poenit. Филонъ обращается къ язычникамъ, убѣждая ихъ оставить языческія вѣрованія и жизнь и служить истинному Богу; въ de nobilit. онъ имѣетъ въ виду тѣхъ же язычниковъ, но уже послѣдовавшихъ его совѣтамъ (разумѣются прозелиты). Такъ какъ Іудеи въ силу своей національной гордости съ высокомѣріемъ относились къ язычникамъ, то Филонъ беретъ послѣднихъ подъ свою защиту, выясняя, что нравственное достоинство человѣка опредѣляется не внѣшними условіями его происхожденія, а внутренней настроенностію; въ этомъ только случаѣ и возможно вмѣненіе человѣку его поступковъ, т. е. возможны награды и наказанія. Послѣдняя мысль является естественнымъ переходомъ къ de praem. et poen., гдѣ она и развивается Филономъ болѣе подробно [2]). Такимъ образомъ, всѣ три указанныя сочиненія находятся въ тѣсной связи между собой [3]) и потому выдѣлять изъ этой связи de nobilit. не представляется возможнымъ. Тѣмъ болѣе нельзя присоединять это сочи-

---

[1]) См., напр., de praem. et poen. § 28, de execrat. § 162 sqq. А. Смирновъ. Мессіанскія ожиданія и вѣрованія Іудеевъ около временъ Іисуса Христа. Казань 1899, стр. 79—86.

[2]) Ср. Massebieau, op. cit., p. 53. Wendland, op. cit., Hermes 1896, s. 442—443.

[3]) Въ de praem. et poen. (§ 58—63, 68—73) Филонъ употребляетъ тѣ же примѣры, что и въ de nobilit. (=de virtut. § 199—200, 207—210); это обстоятельство можетъ говорить о томъ, что въ моментъ написанія de praem. et poen. Филонъ находился еще въ области представленій, связанныхъ съ предметомъ de nobilitate.

неніе къ Апологіи Іудеевъ, такъ какъ полемическія тенденціи, выступающія здѣсь и направленныя противъ *язычниковъ*, совершенно чужды de nobilit., гдѣ Филонъ, напротивъ, полемизируетъ съ неправильными *Іудейскими* воззрѣніями.

Сочиненіе de virtutibus, какъ ранѣе сказано, по содержанію своему, тѣснѣйшимъ образомъ связано съ послѣднимъ отдѣломъ (§ 136—238) предшествующаго сочиненія—de spec. leg. IV—и является продолженіемъ рѣчи о добродѣтеляхъ, начатой изображеніемъ справедливости. Schürer [1]) это размѣщеніе однородныхъ предметовъ по двумъ различнымъ сочиненіямъ объясняетъ мотивами внѣшняго характера—желаніемъ сообщить болѣе равномѣрный объемъ тому и другому сочиненію. Хотя это замѣчаніе и не оправдывается наблюденіями надъ объемомъ другихъ сочиненій Филона [2]), но, во всякомъ случаѣ, не внутреннія соображенія руководили Филономъ при отдѣленіи de virtut. отъ de spec. leg. IV. Возможно, что при написаніи послѣдняго сочиненія Филонъ не имѣлъ еще въ виду говорить о другихъ добродѣтеляхъ—кромѣ справедливости [3]) и разсужденіе о нихъ явилось до нѣкоторой степени случайнымъ.

Сочиненіе de virtutibus представляетъ довольно значительныя особенности по сравненію съ de spec. leg. I—IV. Полемико-апологетическія тенденціи, выступавшія уже въ этомъ послѣднемъ сочиненіи, здѣсь сказываются съ особенной силой. Въ de virtut. Филонъ старается не только оттѣнить превосходство законодательства Моисея предъ законами язычниковъ, не только показать его совершенство, но и опровергнуть тѣ упреки въ человѣконенавистничествѣ, которые язычники предъявляли Іудеямъ [4]). Такимъ образомъ, прежняя, притомъ скрытая апологетика здѣсь переходитъ уже въ полемику.

Предметомъ объясненія въ de virtut., какъ и въ de spec. leg., являются предписанія закона Моисеева. Но въ разсматриваемомъ сочи-

---

[1]) Geschichte, III[4], s. 670.

[2]) Отнятіе трактата о справедливости отъ de spec. leg. IV и присоединеніе его къ de virtut. первое сочиненіе не уменьшило, а второе не увеличило бы настолько, чтобы объемъ ихъ рѣзко отличался отъ объема другихъ трудовъ Филона. Ср. 1) leg alleg. I и II, de cherub., de gigant., de plantat., de congressu erud. gratia, de decal.; 2) leg. alleg. III, quis rerum div. h. sit, de vita Mosis I и II, de spec. legibus.

[3]) Это же предположеніе имѣетъ значеніе и въ отношеніи къ de praem. et poen., см. стр. 378—379.

[4]) De virtut. § 141, 172.

нeніи Филонъ касается преимущественно тѣхъ опредѣленій его, которыя не были затронуты имъ ранѣе; если же иногда онъ и говоритъ о законахъ, разсмотрѣнныхъ въ de spec. leg., то предлагаетъ новую мотивировку ихъ съ точки зрѣнія указанныхъ добродѣтелей, главнымъ образомъ—человѣколюбія [1]). Вслѣдствіе такого характера труда совпаденія съ воззрѣніями раввиновъ встрѣчаются въ немъ сравнительно рѣдко; гораздо сильнѣе сказывается вліяніе греческой философіи [2]).

Сочиненіе de virtut., какъ указано ранѣе, распадается на 4 частныхъ отдѣла: изображеніе мужества, человѣколюбія, покаянія и благородства. Установивъ связь de virtut. съ de spec. leg. IV, Филонъ переходитъ къ изображенію первой добродѣтели—мужества. Подъ послѣднимъ должно разумѣть не неистовую ярость, питаемую гнѣвомъ и проявляющуюся въ постоянныхъ войнахъ, но разсудительность души, руководящейся непреклонными и твердыми соображеніями разума (§ 1—4). Только такого рода мужество и даетъ человѣку возможность быть стойкимъ въ перенесеніи жизненныхъ невзгодъ. Обладающій этимъ мужествомъ не страшится бѣдности, ибо онъ видитъ обиліе благъ, доставляемыхъ ему природой и ими довольствуется. Сверхъ того, бѣдность внѣшняя возмѣщается у такого человѣка богатствомъ внутреннимъ, богатствомъ добродѣтелей, обладаніе которыми приближаетъ его къ вседовольному Богу (§ 5—9). Эта разсудительность (умѣренность) удерживаетъ человѣка отъ стремленія къ тщетной и пустой славѣ; она же облегчаетъ ему и перенесеніе тѣлесныхъ

---

[1]) De virtut. § 82 sqq., 88, 97 sqq., 146—147.

[2]) Изъ отдѣльныхъ изданій в с е г о сочиненія de virtutibus можно назвать: Ang. Majus. Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου περὶ ἀρετῆς καὶ ταύτης μορίων. Philonos Judaei de virtute ejusque partibus. Invenit et interpretatus Ang. Majus. Mailand 1816; изъ переводовъ—итальянскій: Luigi Rossi: Trattato della virtu e delle sue specie, sia poi di Filone, oppurdi Gemisto Pletone, giusta discoperto e publicato dal. ch. Mai, venue tradotto in italiano dal cav. etc. Milano 1817. Кромѣ того, отдѣльно издано de nobilitate (=de virtut, § 187—227). Hrm. Nehemius: Philo Judaeus de nobilitate graece et latine. Basel 1580; французскій переводъ этого отдѣла: L'Oraison de la vraye noblesse, trad. Daniel d'Auge 1855. Нѣмецкій переводъ de humanitate (=de virtut. § 51—174)—M. Friedländer, Ueber die Philanthropie des Mosaischen Gesetzes. Wienna 1890. Пересказъ содержанія de poenitentia и de nobilitate (=de virtut. § 175—227) даетъ Hart, op. cit., JQR. 1908, Jan. vol. XX, nr. 78, p. 295—207. Краткій анализъ de nobilitate у Wendland'a, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, s. 51—55. Текстуально-критическія замѣчанія къ de virtut. у L. Cohn'a, op. cit., Hermes Bd. XLIII. (1908), s. 210—215.

болѣзней. Обо всемъ этомъ, говоритъ Филонъ, частично уже сказано было ранѣе; теперь же всѣ предшествующія рѣчи по этому вопросу должно соединить вмѣстѣ и представить въ цѣлостномъ видѣ (§ 10—17).

Законъ запрещаетъ мужчинѣ одѣваться въ женское платье и женщинѣ—въ мужское, ибо природа и дѣятельность мужчины и женщины—различны, и каждый полъ долженъ сохранять свои особенности; мужчина долженъ быть чуждъ изнѣженности, а женщина—излишней мужественности (§ 17—21). — Мужество (въ указанномъ выше смыслѣ) необходимо и на войнѣ. Поэтому, кто слабъ по природѣ (душею), или связанъ домашними заботами (постройка дома, насажденіе винограда, недавняя женитьба), того нельзя брать на войну, ибо такой человѣкъ и во время сраженія будетъ думать о томъ, что тревожитъ его душу, а при слабости души не поможетъ никакая сила тѣла... (§ 22—33) [1]—Справедливость послѣдняго положенія Филонъ подтверждаетъ частнымъ случаемъ изъ исторіи Евреевъ (=Чис. 25), когда небольшое число ихъ, охваченное ревностію къ благочестію, истребило болѣе сильныхъ Мадіанитянъ (сильныхъ, опять-таки, по тѣлу, а не по душѣ) [2]. Такимъ образомъ, мужество души и невидимая помощь Божія—вотъ лучшее оружіе противъ враговъ, всегда гарантирующее побѣду (§ 34—50).

За разсужденіемъ о мужествѣ долженъ былъ слѣдовать трактатъ о благочестіи, но эта часть труда Филона почему-то утеряна [3] и потому далѣе рѣчь идетъ прямо о человѣколюбіи. Филонъ не раскрываетъ содержанія этой добродѣтели (предполагая его извѣстнымъ), не показываетъ ея значенія, не обосновываетъ ея; онъ довольствуется тѣмъ только, что отмѣчаетъ присутствіе ея въ жизни (отчасти) и законодательствѣ (главнымъ образомъ) Моисея. Всѣ его разсужденія направлены къ тому, чтобы возможно рельефнѣе оттѣнить основную мысль всего труда по изъясненію Моисеева законодательства,—ту именно, что Еврейскіе законы—самые совершенные и гуманные. Этимъ и объясняется то, что въ разсматриваемомъ сочиненіи нерѣдко встрѣчаются предметы, общіе съ de spec. leg. [4]. Въ развитіи част-

---

[1]) Ср. de agricult. § 146 sqq.
[2]) Ср. de vita Mosis I, § 300—304.
[3]) См. выше, стр. 357 4.
[4]) См. выше, стр. 363.

ныхъ мыслей строгой связи и послѣдовательности здѣсь не замѣчается. Филонъ приводитъ все, что имѣетъ отношеніе къ человѣколюбію, но сначала говоритъ о проявленіи его въ жизни Моисея (§ 51—80), а затѣмъ—въ законахъ, касающихся людей (§ 81—124), животныхъ (§ 125—147) и растеній (§ 148—160).

Заслуживаетъ вниманія поведеніе Моисея въ послѣднія минуты его жизни. Предъ своею смертію Моисей передаетъ свою власть не сыновьямъ своимъ и не племянникамъ, даже не другу своего дѣтства Іисусу Навину, къ которому онъ питалъ сильную и чистую привязанность и который былъ человѣкомъ добродѣтельнымъ, но объ избраніи лица, наиболѣе пригоднаго для управленія народомъ, онъ проситъ самого Бога. Мотивы этого Филонъ указываетъ въ довольно длинной рѣчи, которую онъ влагаетъ въ уста Моисея. Дѣло управленія народомъ—есть дѣло серьезное и требуетъ особой мудрости, а о ней можетъ судить только Богъ. Кромѣ того, избраніе самого Моисея совершилось по волѣ Божіей; естественно ожидать, что такимъ же путемъ будетъ поставленъ и его преемникъ (§ 51—65). Просьба Моисея исполнена: самъ Богъ указалъ ему преемника въ лицѣ Іисуса Навина. Его Моисей приводитъ въ народное собраніе и здѣсь держитъ рѣчь, въ которой, съ цѣлью побудить народъ къ добродѣтели, перечисляетъ блага, оказанныя народу въ прошломъ и ожидающія его въ будущемъ, а затѣмъ наставляетъ въ добродѣтеляхъ и Іисуса Навина,—не потому, чтобы тотъ нуждался въ этомъ, но съ цѣлью выразить свою любовь къ народу и дать примѣръ будущимъ начальникамъ руководиться въ подобныхъ случаяхъ не личными симпатіями, но здравыми сужденіями и волей Божіей. Въ заключеніе Моисей благодаритъ Бога за милости, которыми онъ пользовался всю жизнь, особой пѣснію, содержаніе которой приводитъ въ изумленіе не только людей, но и ангеловъ. Непосредственно передъ смертію онъ изрекаетъ народу цѣлый рядъ благословеній, самъ обѣщая ему милости, или умоляя о нихъ Бога (§ 66—76).

Таковы примѣры человѣколюбія, заимствуемые изъ жизни Моисея. Еще яснѣе выступаетъ человѣколюбіе въ законодательствѣ. При займѣ денегъ единоплеменнику Моисей запрещаетъ брать съ него проценты, ибо заемъ онъ расматриваетъ какъ особый видъ милости неимущимъ, при которомъ обнаруживается добродѣтельная настроенность и заимодавцевъ и должниковъ: первые—добровольно ссужаютъ

деньги (безъ процентовъ), а вторые добровольно возвращаютъ ихъ [1]).— Въ связи съ этимъ стоитъ, по Филону, и запрещеніе взимать дань натурою, такъ какъ въ этомъ обнаруживается жестокость и суровость души (§ 80—87).—Выраженіемъ человѣколюбія закона является и запрещеніе удерживать плату наемниковъ до другого дня, такъ какъ это могло бы привести ихъ въ уныніе [2]).—Заимодавцу, пришедшему за полученіемъ долга, не разрѣшается входить въ домъ должника; послѣднему сообщается чрезъ это смѣлость, а заимодавецъ научается уважать чужую собственность. (§ 88—89).—Такой же гуманный характеръ имѣютъ и предписанія закона о томъ, чтобы не дожинать ниву до конца и не подбирать упавшихъ плодовъ, но то и другое оставлять бѣднымъ. Урожай, говоритъ Филонъ, есть дѣло, главнымъ образомъ, природы и въ очень незначительной степени—человѣка; поэтому, собирая съ поля все, человѣкъ забираетъ чужое и этимъ обнаруживаетъ свое корыстолюбіе и нечестіе (§ 90—94).—Человѣколюбіе закона Филонъ видитъ и въ опредѣленіяхъ, касающихся средствъ содержанія священниковъ [3]), возвращенія заблудившихся животныхъ ихъ хозяевамъ, въ опредѣленіяхъ касательно седьмого [4]) и пятидесятаго годовъ [5]) (§ 95—101) и, наконецъ, въ отношеніи къ пришельцамъ (ἐπηλύταις), оставившимъ, по любви къ истинѣ, отечество, родные обычаи и близкихъ. Такихъ лицъ должно любить, какъ самого себя, раздѣляя съ ними и горе и радости [6]) (§ 102—104).—Менѣе правъ имѣютъ по закону переселенцы (μετοίκοι), но и для нихъ даромъ является уже п о з в о л е н і е жить среди Евреевъ. Даже тѣ переселенцы, которые, какъ, напр., Египтяне, причиняли вредъ Евреямъ, и они не должны быть ненавидимы, но въ третьемъ поколѣніи получаютъ право входить въ собраніе и участвовать въ Божественныхъ наставленіяхъ (§ 105—108).

Человѣколюбивы и узаконенія относительно враговъ. Послѣднихъ до тѣхъ поръ нельзя считать врагами, пока они на предложеніе мира не отвѣтятъ рѣшительнымъ отказомъ [7]). Впрочемъ, даже и въ этомъ

---

[1]) Ср. de spec. leg. II, § 71—78.
[2]) Ср. Втор. 24$_{15}$ и de spec. leg. IV, § 195—196, срав. выше, стр. 354.
[3]) Ср. de spec. leg. IV, § 98 и de spec. leg. I, § 131—142, см. выше, стр. 308—309.
[4]) Ср. de spec. leg. II, § 104—109.
[5]) Ср. de spec. leg. II, § 110—115.
[6]) Ср. de spec. leg. I, § 51—53.
[7]) Подробнѣе см. de spec. leg. IV, § 220—223.

случаѣ бываютъ обстоятельства, когда законъ требуетъ гуманности и состраданія. Если кто почувствуетъ любовь къ военноплѣнной, онъ долженъ позволить ей остричь волосы, обрѣзать ногти, перемѣнить платье и въ теченіе 30-ти дней оплакивать близкихъ. 30-ти дневный срокъ имѣетъ значеніе и въ томъ отношеніи, что во время его опредѣлится характеръ любви человѣка; если она—чувство глубокое, то долженъ быть заключенъ законный бракъ; если же чувство пройдетъ, то и тогда плѣнницы нельзя ни продавать, ни обращать въ рабу [1]) (§ 109—115).—Человѣколюбіе законъ обнаруживаетъ даже по отношенію къ животнымъ, принадлежащимъ врагу. Если такое животное отъ тяжести упадетъ, его должно поднять и облегчить, но не радоваться чужому горю [2]); если оно заблудится, должно возвратить его хозяину [3]), ибо это можетъ повести къ уничтоженію взаимной вражды. Такимъ только путемъ и могутъ водвориться въ жизни людей миръ, согласіе и другія добродѣтели. Пока—это наши молитвы, но я, говоритъ Филонъ, убѣжденъ, что они станутъ и дѣйствительностію (§ 116—120).

Всѣ предшествующіе законы имѣютъ въ виду свободныхъ; не иначе относится законъ и къ рабамъ. Указавъ кратко (§ 121—124) эти законы [4]), Филонъ подробнѣе останавливается на опредѣленіяхъ, касающихся животныхъ. Новорожденное животное въ теченіе 7 дней нельзя ни приносить въ жертву, ни употреблять въ пищу [5]), ибо это свидѣтельствовало бы о жестокости человѣка и являлось нарушеніемъ законовъ природы. Вѣдь не напрасно же природа въ эти именно 7 дней переполняетъ вымя матери молокомъ, которое одновременно утоляетъ и голодъ и жажду и является, такимъ образомъ, лучшей пищей для новорожденнаго. Послѣднее, говоритъ Филонъ, можетъ служить урокомъ и для людей, которые не должны производить искусственныхъ выкидышей, но вообще должны заботиться о дѣтяхъ и любить ихъ (§ 125—133).—Законъ запрещаетъ закалать

---

[1]) LXX послѣдняго не знаютъ, см. Втор. 21_{14} (но мазор...!!). Ср. вообще Ritter, op. cit., s. 74—77.

[2]) Ср. Quaest. in Exod. II, § 12.

[3]) Ср. Quaest. in Exod. II, § 11.

[4]) Т. е. Лев. $25_{39\text{-}40}$; Исх. 21_{2} (ср. de spec. leg. II, § 79—85); Втор. $23_{15\text{-}16}$.

[5]) Исх. 22_{30}. Лев. 22_{27} знаютъ только первое опредѣленіе. Ср. Ritter, op. cit., s. 108_{1}.

въ одинъ и тотъ же день мать и ея дѣтеныша какъ для жертвы, такъ и для частнаго употребленія [1]). Отсюда слѣдуетъ, говоритъ Филонъ, что нельзя закалать и животныхъ беременныхъ, такъ какъ дитя, явившееся на свѣтъ и находящееся во чревѣ матери, одинаково имѣетъ право на жизнь. Другіе законодатели [2]) установили этотъ законъ только въ отношеніи людей, позволяя казнить осужденныхъ на смерть беременныхъ женщинъ не прежде, чѣмъ онѣ разрѣшатся отъ бремени, но Моисей распространяетъ его и на животныхъ. Несправедливо, поэтому, клевещутъ на нашъ народъ, какъ на лишенный человѣколюбія. Законъ запрещаетъ даже варить ягненка въ молокѣ его матери [3]), ибо нечестиво для окончательнаго уничтоженія тѣла пользоваться молокомъ той, которая дала жизнь этому тѣлу. Вѣдь пища не станетъ отъ этого вкуснѣе (§ 133—144).—Любви и состраданія исполнены и прочіе законы, касающіеся животныхъ, какъ-то: не заграждать уста волу молотящему, не запрягать вмѣстѣ быка и осла [4]) и т. д. Всѣмъ этимъ и людямъ внушаются чувства любви, справедливости и благожелательства (§ 145—147).

Эти же принципы лежатъ и въ основѣ законовъ о деревьяхъ и растеніяхъ. Запрещается рубить плодовыя деревья, ѣсть хлѣбъ раньше времени и вообще уничтожать плоды,—дабы люди имѣли все необходимое для жизни. На войнѣ запрещается даже рубить плодовыя деревья непріятелей [5]), ибо судьба перемѣнчива и война можетъ смѣниться миромъ, когда эти деревья окажутся полезными вамъ же самимъ (§ 148—154). Особенно заботится законъ о молодыхъ деревьяхъ, нуждающихся въ тщательномъ уходѣ. Въ теченіе 3-хъ лѣтъ лишніе побѣги на нихъ нужно обрѣзывать (чтобы дерево не ослабѣло), а плодовъ—не ѣсть,—не только потому, что они несовершенны, но и чтобы не повредить молодому дереву. Плоды же 4-го года посвящаются Богу—въ знакъ благодарности и надежды на будущее

---

[1]) Ср. Лев. 22_{28}. Іосифъ—Antt. Jud. IV, 9, 4—говоритъ только о жертвѣ, притомъ и выражается очень неопредѣленно: μετὰ τοῦ γεγεννηκότος, что одинаково можетъ относиться и къ отцу и къ матери. Ср. Ritter, op. cit., s. 108_3.

[2]) См. примѣч. ed. CW. V, p. 308.

[3]) Mechilta къ Исх. 23_{19} менѣе буквально. См. Переферковичъ VII, стр. 198—200; ср. Ritter, op. cit., s. 128.

[4]) Ср. de spec. leg. IV, § 204—206.

[5]) Ср. de spec. leg. IV, § 227—229.

плодородіе [1]). Если такъ внимателенъ законъ по отношенію къ растеніямъ, то тѣмъ болѣе онъ заботится о людяхъ (§ 155—160).

Законъ вооружается противъ неумѣреннаго пользованія земными благами, ибо оно рождаетъ гордость, а послѣдняя ведетъ къ забвенію Бога. Поэтому Моисей и увѣщаетъ людей быть благодарными Богу (благодарному гордость чужда) и дѣлиться съ другими всѣмъ, чѣмъ владѣютъ они сами. Гордецовъ же онъ предаетъ не человѣческому суду, но Божественному, ибо они, считая себя и богаче, и справедливѣе и разумнѣе всѣхъ, нарушаютъ этимъ основные законы природы (§ 161—174).

Въ тѣсной связи съ разсужденіемъ о человѣколюбіи стоитъ и трактатъ о покаяніи. Онъ является дальнѣйшимъ развитіемъ положеній, высказанныхъ въ de humanit. (т. е. въ de virtut. § 161—174).— Моисей, будучи добродѣтеленъ и человѣколюбивъ, всѣхъ призываетъ къ благочестію, обѣщая за это различныя награды. Однѣ изъ нихъ выражаютъ постоянное, природное совершенство души, другія — состоятъ въ возстановленіи нарушенной ранѣе гармоніи. Къ благамъ второго рода относится и раскаяніе, ибо только одинъ Богъ чуждъ грѣха. Поэтому для людей и предлагаются увѣщанія оставить миѳическіе вымыслы и обратиться къ истинѣ. И тѣ, кто сдѣлаетъ это, начавъ чтить единаго и истиннаго Бога, станутъ наиболѣе близкими и родственными Ему (§ 175—179). А въ тѣсной связи съ почитаніемъ Бога стоитъ и добродѣтельная жизнь. Поэтому-то, чтущіе Бога освобождаются отъ пороковъ и исполняются всѣми добродѣтелями (§ 180—182). И наставленія закона касательно добродѣтельной жизни не далеки отъ человѣка, но близки его мыслямъ, желаніямъ и дѣйствіямъ (Втор. 30₁₄). Гармоническое соединеніе этихъ трехъ элементовъ въ жизни и дѣлаетъ человѣка блаженнымъ и истинно мудрымъ [2]). Такой человѣкъ по своему достоинству равняется цѣлому народу (§ 183—186).—Эта послѣдняя мысль является естественнымъ переходомъ къ сочиненію de nobilitate [3]). Сочиненіе это представляетъ

---

[1]) Ср. аллегорическое объясненіе этого мѣста въ de plantat. § 93—138.

[2]) Эту мысль въ различныхъ выраженіяхъ Филонъ повторяетъ очень часто. Ср. de post. Caini, 85—88; de mut. nom. § 236—244; de praem. et poen. § 80—84; de vita Mosis I. § 29; QOPL, § 10; ed. T. V, p. 296—297=ed. M. II, p. 456.

[3]) Указанная идейная связь нашла ясное выраженіе и въ словесной формѣ: διὸ καὶ τοῖς ὑμνοῦσι.. (§ 187).

собою развитіе извѣстнаго стоическаго положенія о томъ, что только мудрый (=добродѣтельный)—благороденъ. Этой темы Филонъ касается очень часто и во многихъ сочиненіяхъ [1]). Конкретной иллюстраціей ея можетъ служить содержаніе отрывка изъ ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων, сохраненнаго Евсевіемъ [2]). Въ настоящее сочиненіе разсужденіе о благородствѣ добродѣтельнаго вводится съ тою цѣлью, чтобы оправдать положеніе прозелитовъ Іудейства и защитить ихъ отъ презрѣнія со стороны гордыхъ своимъ происхожденіемъ Іудеевъ. Въ первой половинѣ сочиненія (§ 187—197) Филонъ даетъ общій анализъ темы, во второй (§ 198—225)—разъясняетъ ее на частныхъ примѣрахъ изъ исторіи Іудеевъ.

Истинное благородство, которое является величайшимъ благомъ и даже основою всѣхъ благъ, нужно искать не внѣ человѣка, не въ окружающей его средѣ и обстановкѣ, но въ душѣ и благороднѣйшей части ея—разумѣ [3]). Истинное благородство есть благородство духа. Поэтому и благородными можно назвать только мудрыхъ и праведныхъ, хотя бы они и были рабами. Напротивъ, порочные, даже если ихъ предки вели безупречную жизнь, не имѣютъ никакого отношенія къ благородству. Они—злѣйшіе враги его, такъ какъ своимъ поведеніемъ они пятнаютъ славу и блескъ своего рода (§ 187—192).—Какъ слѣпому нѣтъ пользы отъ хорошаго зрѣнія его предковъ, косноязычному—отъ ихъ краснорѣчія, слабому тѣломъ—отъ ихъ здоровья, такъ точно и порочнымъ потомкамъ нѣтъ пользы отъ добродѣтелей ихъ праотцевъ. Родство, говоритъ Филонъ, обусловливается не кровными связями, а единствомъ поведенія. Поэтому-то, бо́льшаго осужденія заслуживаютъ нечестивые потомки добрыхъ родителей, чѣмъ злыхъ; послѣдніе могутъ, по крайней мѣрѣ, оправдывать себя тѣмъ, что въ своемъ роду они не видѣли примѣровъ добродѣтели; напротивъ, для васъ (т. е. Іудеевъ) не можетъ быть извиненія, ибо, гордясь своимъ высокимъ происхожденіемъ, имѣя постоянно предъ глазами образы добродѣтели, вы все же не принесли соотвѣтствующихъ плодовъ [4]).

---

[1]) Соотвѣтствующія цитаты приводитъ Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, s. 49—50.

[2]) Hist. eccl. VIII, 11 (=ed. M. II, p. 632) ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει· γένος γὰρ ἐφ' ἑκουσίοις οὐ γράφεται διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς καὶ φιλανθρωπίας ἴμερον.

[3]) Cp. Wendland, op. cit., s. 52.

[4]) Ibid., s. 54.

А между тѣмъ только добродѣтель (а не плотское происхожденіе) и дѣлаетъ человѣка истинно благороднымъ (§ 193—197). Справедливость этой мысли Филонъ подтверждаетъ нѣкоторыми примѣрами изъ Св. Писанія. Ужъ если кто долженъ бы былъ быть благороднымъ, то—родившійся отъ первозданной четы, и, однако, онъ осквернилъ землю братоубійствомъ. Ной былъ праведенъ и благочестивъ, но и у него одинъ изъ сыновей оказался порочнымъ. Еще болѣе разительнымъ примѣромъ является Адамъ. Онъ созданъ былъ Самимъ Богомъ, созданъ по образу Божію, получилъ дыханіе жизни... и все же палъ (§ 198—205).—Есть въ Писаніи примѣры, показывающіе, что у однихъ и тѣхъ же родителей могутъ быть различныя дѣти. У Авраама было много дѣтей, но наслѣдникомъ его обѣтованій оказался одинъ Исаакъ; точно также у Исаака было два сына—притомъ близнецы — и однако характеръ ихъ былъ совершенно различенъ (§ 206—210).—Нерѣдко можно видѣть и то, что у порочныхъ родителей бываютъ добрыя дѣти. Такъ, родоначальникъ Іудейскаго народа Авраамъ первоначально занимался астрономіей, почитая Богомъ весь міръ, но затѣмъ, познавъ истинно Сущаго, онъ обратился къ служенію Ему и украсилъ свою жизнь многими добродѣтелями [1]). Онъ является, поэтому, образцомъ благородства для всѣхъ прозелитовъ, которые, оставивъ прежніе нечестивые обычаи и вѣрованія, отдаютъ себя въ полное и всецѣлое руководство истинѣ (§ 211—219). Изъ женщинъ примѣромъ подобной же добродѣтели является Θамарь, выросшая среди политеистовъ, но сохранившая себя чистой и впослѣдствіе обратившаяся къ истинному Богу (§ 220—225).—Изъ сказаннаго, такъ заканчиваетъ Филонъ сочиненіе, ясно, что добродѣтель человѣка, а, слѣдовательно, и его благородство не зависятъ отъ поведенія его предковъ. Каждый человѣкъ самъ отвѣчаетъ за себя, приготовляя одинъ—награды, а другой—наказанія (§ 226—227). Въ настоящемъ сочиненіи этими краткими замѣчаніями Филонъ и ограничивается; болѣе подробное развитіе мысли о наградахъ и наказаніяхъ онъ предлагаетъ въ сочиненіи

---

[1]) Болѣе подробное развитіе этой мысли Филонъ даетъ въ de migratione Abrahami и въ de Abrahamo.

Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων καὶ εὐλογιῶν καὶ ἀρῶν—о наградахъ и наказаніяхъ; о благословеніяхъ и проклятіяхъ—de praemiis et poenis; de benedictionibus et de exsecrationibus; ed. CW. V, p. 336—376.

Приведеннаго надписанія полностію мы не находимъ ни въ рукописяхъ, ни у церковныхъ писателей. Въ рукописяхъ сочиненіе надписывается περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων, причемъ далѣе помѣщается съ особымъ надписаніемъ (и отдѣльно) небольшое разсужденіе о проклятіяхъ (περὶ ἀρῶν) [1]). Но не трудно видѣть, что послѣдній трактатъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ первымъ. Помимо общности содержанія въ пользу этого можетъ говорить и самая форма, въ которой Филонъ дѣлаетъ переходъ отъ разсужденія о благословеніяхъ къ разсужденію о проклятіяхъ [2]), форма, которой Филонъ обыкновенно пользуется при переходѣ отъ одной части сочиненія къ другой [3]). Оба же вмѣстѣ разсматриваемые трактата составляютъ одно цѣлое. Если такъ, то полное надписаніе сочиненія должно было бы быть: περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν. На такое именно заглавіе разсматриваемаго труда указываетъ Евсевій [4]), его же усвояетъ этому сочиненію и Cohn [5]). Но относительно этого нужно замѣтить, что надписаніе, приводимое Евсевіемъ, представляетъ собою не заглавіе сочиненія въ собственномъ смыслѣ слова, а скорѣе—схематическое опредѣленіе его содержанія, опредѣленіе, принадлежащее, повидимому, самому Евсевію; 2) это надписаніе не отвѣчаетъ содержанію сочиненія. Въ немъ нѣтъ мѣста § 79—128. Между тѣмъ I. Дамаскинъ нѣкоторые отрывки изъ этого отдѣла приводитъ съ заглавіемъ: περὶ εὐχῆς καὶ εὐλογιῶν [6]). Поэтому-то, полнымъ надписаніемъ сочиненія,

---

[1]) Ed. CW. 1, proleg., p. V, IX—XII, XVIII, XXI, XXV; ср. L. Cohn, op. cit., Hermes XLIII (1908), s. 216.

[2]) De exsecr. § 126: αὗται μὲν αἱ ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγαθῶν εἰσιν εὐχαί... τὰς δὲ κατὰ τῶν ἐκνόμων καὶ ἀθέσμων ὁρισθείσας ἀρὰς ἐπισκεπτέον.

[3]) Ср. выше, стр. 152₂.

[4]) περὶ τῶν προκειμένων ἐν τῷ νόμῳ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἄθλων τοῖς δὲ πονηροῖς ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν. Hist. ecll. II, 18. 5.

[5]) Ed. CW. V, p. 336.

[6]) Ed. CW. V, p. 359 прим.

обнимающимъ все его содержаніе, должно было бы быть: περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων καὶ εὐλογιῶν καὶ ἀρῶν—и потому все сочиненіе должно раздѣлить на двѣ части:

1) Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων (de praemiis et poenis)—о наградахъ и наказаніяхъ (§ 1—78).

2) Περὶ εὐλογιῶν καὶ ἀρῶν— (de benedictionibus et de exsecrationibus)—о благословеніяхъ и проклатіяхъ (§ 79—172).[1])

Но, повторяю, такого надписанія не знаютъ ни рукописи, ни церковные писатели, поэтому правильность его только вѣроятна[2]). Сочиненіе de praem. et poen. въ цѣломъ видѣ не сохранилось. Въ § 7 Филонъ обѣщаетъ говорить о наградахъ и наказаніяхъ; затѣмъ въ § 8—66 онъ подробно говоритъ о наградахъ, а рѣчь о наказаніяхъ—вообще очень краткая—въ § 78 внезапно обрывается; слѣдующій отдѣлъ—о благословеніяхъ—также начинается отрывочно, съ полуфразы. Такимъ образомъ, между § 78 и 79 существуетъ довольно большой пропускъ.

Сочиненіе de praem. et poen. является общимъ заключеніемъ ко всему труду по изъясненію Моисеева законодательства. Писать особое сочиненіе о наградахъ и наказаніяхъ первоначально, повидимому, не входило въ планъ Филона. Но такъ какъ при объясненіи тѣхъ, или иныхъ частныхъ законовъ Моисея ему приходилось касаться этого вопроса[3]), то, въ концѣ концовъ, у него естественно могла явиться мысль написать о наградахъ и наказаніяхъ особое сочиненіе, гдѣ тѣ и другія разсматривались бы какъ слѣдствіе исполненія, или наруше-

---

[1]) Εὐλογία и εὐχή у Филона синонимы, см. de praem. et de poen. § 79: λέγε τὰς εὐχὰς πρότερον, ἃς εὐλογίας εἰώθεν ὀνομάζειν.

[2]) Возможно, что первоначальнымъ надписаніемъ сочиненія было просто: περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων, такъ какъ благословенія и проклятія можно включить въ понятіе наградъ и наказаній. Во всякомъ случаѣ, надписаніе περὶ ἀθλων καὶ ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν—безусловно неправильно.

[3]) Награды и наказанія, относящіяся къ первымъ пяти заповѣдямъ, сгруппированы Филономъ въ de spec. leg. II, § 242—262; въ дальнѣйшемъ Филонъ ограничивается случайными замѣчаніями по поводу каждаго закона въ отдѣльности.

нія не той или другой заповѣди въ отдѣльности, а всего закона въ цѣломъ.—Содержаніе сочиненія de praem. et poen. имѣетъ для насъ особую важность, такъ какъ здѣсь изложены съ такою подробностію, какъ нигдѣ, мессіанскія чаянія Филона [1]).

Во введеніи къ сочиненію (§ 1—7) Филонъ указываетъ кратко общее содержаніе и планъ всего труда по изъясненію Моисеева законодательства, а также предметъ, подлежащій разсмотрѣнію въ данномъ сочиненіи: награды добрымъ и наказанія злымъ. Тѣ и другія Филонъ разсматриваетъ не въ системѣ, но выясняетъ на соотвѣтствующихъ примѣрахъ изъ исторіи Евреевъ.—Богъ, сотворивъ міръ, далъ живымъ существамъ все необходимое для жизни; совершеннѣйшее сѣмя онъ бросилъ и въ разумную душу; этимъ сѣменемъ является надежда—источникъ жизни. Надеждою прибыли руководится купецъ, надеждою побѣды—атлетъ, надеждою блаженства—ревнитель добродѣтели. Но особенной похвалы заслуживаетъ тотъ, кто всю свою надежду возлагаетъ на Бога. Наградой для него является уже быть человѣкомъ (=Эносомъ), т. е. надѣющимся (§ 8—14) [2]). За надеждою слѣдуетъ раскаяніе, т. е. оставленіе постыднаго и слѣдованіе прекрасному. Поэтому, раскаивающемуся указывается (Быт. 5$_{24}$) двоякая награда: переселеніе („преложи“) и уединеніе („не обрѣташеся“). Человѣкъ, оставляющій страсти и пороки, естественно прибѣгаетъ къ переселенію, покидая свой домъ, отечество, родныхъ и друзей, такъ какъ привычки имѣютъ огромную власть надъ человѣкомъ и легко могутъ склонить его къ прежнему образу жизни. Однако, и на чужбинѣ могутъ встрѣтиться тѣ же нравы, что и на родинѣ; поэтому, поселившись здѣсь, ревнитель добродѣтели живетъ уединенно, чтобы надъ его, не вполнѣ окрѣпшей душой снова не возобладали страсти (§ 15—21) [3]).—Далѣе слѣдуетъ справедливость, обладающій которой (Ной=Девкаліонъ) завершаетъ собою одно поколѣніе людей и полагаетъ начало другому, чуждому пороковъ (§ 22—23) [4]).

За этой троицей добродѣтелей слѣдуетъ другая, болѣе совершенная—отецъ, сынъ и внукъ, принадлежащіе къ одному и тому же

---

[1]) Краткія замѣчанія къ тексту сочиненія даетъ L. Cohn, op. cit., Hermes XLIII (1908), s. 216—219.

[2]) Ср. de Abrahamo, § 7—16.

[3]) Ср. de Abrahamo, § 17—26.

[4]) Ср. de Abrahamo, § 27—46.

семейству. Они презираютъ и чуждаются всего, что почитаютъ другіе: богатства, славы, удовольствій и, особенно, гордости; удаляясь отъ земли, они стремятся познать безначальную и духовную природу (§ 24—27)[1]. Поэтому, первый изъ нихъ, оставившій обольщенія чувства и разума и ввѣрившій себя руководству Божію, получаетъ въ награду вѣру въ Бога, сообщаемую самимъ же Богомъ (§ 28—30)[2]. Наградою добродѣтельному по природѣ является радость (Исаакъ=смѣхъ, признакъ радости), состоящая въ томъ, что человѣкъ не обращаетъ вниманія на тѣ, или иныя частныя непріятности и огорченія, доставляемыя ему лично, но наслаждается гармоніей и разумнымъ устройствомъ цѣлаго (§ 31—35).—Наконецъ, наградою для аскета является видѣніе Бога. Глубокая тьма, окутывающая всѣ предметы чувственнаго міра, и необычайное сіяніе, исходящее отъ Бога, ослѣпляетъ человѣка и препятствуетъ ему познать существо Божіе. Познанію доступно лишь Его бытіе; при этомъ, одни изъ людей идутъ снизу вверхъ, поднимаясь какъ бы по лѣстницѣ; отъ разсмотрѣнія земли и небесныхъ явленій они заключаютъ къ существованію Творца міра. Другіе, напротивъ, познаютъ Бога при Его собственномъ содѣйствіи; ибо какъ солнце мы видимъ при помощи солнца же и свѣтъ—при помощи свѣта, такъ и Богъ, будучи Самъ свѣтомъ, познается при содѣйствіи Его Самого[3]. Лица, познающія Бога такимъ путемъ, чужды гордости и самомнѣнія (ср. Быт. 32_{25}). Они и получаютъ въ награду вѣдѣніе Бога, ибо, послѣ практической жизни въ молодости, созерцательная въ старости—прекрасна и священна (§ 36—51).

Вспомнивъ, далѣе, о Моисеѣ, который былъ увѣнчанъ всѣми добродѣтелями и благочестіемъ по преимуществу, почему и получилъ царскую, законодательную, пророческую и священническую власть (§ 52—56), Филонъ переходитъ къ изображенію наградъ, выпавшихъ на долю не отдѣльныхъ лицъ, а цѣлыхъ семействъ и родовъ. Здѣсь

---

[1]) Ср. de Abrahamo, § 48—59.

[2]) Ср. de Abrahamo, § 60 sqq., de migrat. Abrah. Сводъ соотвѣтствующихъ цитатъ и изображеніе Авраама, какъ представителя вѣры, даетъ проф. Н. Н. Глубоковскій, Благовѣстіе св. Ап. Павла и теософія Филона Александрійскаго (Христ. Чт. 1901, II, стр. 26—37); ср. выше, стр. 269_2.

[3]) Эти же пути познанія Бога Филонъ указываетъ въ leg. alleg III, § 97 sqq.; de spec. leg. I, § 32—50. Ср. выше, стр. 304_2.

онъ, естественно, вращается въ области тѣхъ же примѣровъ, которыми пользовался ранѣе, хотя постепенное совершенствованіе души,—образами котораго являются Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ,—изображается имъ путемъ аллегорическаго толкованія нѣкоторыхъ новыхъ чертъ изъ жизни праотцевъ.—Такъ, объ Авраамѣ извѣстно, что, оставивъ заблужденія и невѣжество, онъ обратился къ истинѣ и знанію; но невѣжество многообразно, поэтому и сказано, что у Авраама было много дѣтей. Наслѣдникомъ обѣщанныхъ Аврааму благъ оказался одинъ Исаакъ; онъ имѣлъ двухъ сыновей съ противоположными наклонностями: это означаетъ, что только умъ совершенный можетъ провести рѣзкую грань между порокомъ и добродѣтелью; человѣкъ, не обладающій этимъ совершенствомъ, находится въ состояніи нѣкотораго безразличія, одинаково склоняясь и въ ту и въ другую сторону.

Душа, причастная доброй природѣ и воспитанію, кромѣ того—сама упражняющаяся въ добродѣтели, все одушевляетъ послѣдней; поэтому объ Іаковѣ и замѣчено, что у него было 12 сыновей—образъ и подобіе 12 знаковъ зодіака. Отъ сыновей Іакова произошелъ многочисленный народъ, основавшій благоустроенные города—училища мудрости, справедливости и святости (§ 57—66).

Послѣ изображенія наградъ, принадлежащихъ добрымъ, Филонъ указываетъ и наказанія, опредѣляемыя закономъ порочнымъ. Каинъ первый осквернилъ землю кровью, внеся въ міръ смерть и разрушеніе. Люди наказали бы его за это смертью, но въ судѣ Божественномъ смерть не предѣлъ наказанія, не высшая его мѣра, а лишь начало. Поэтому, наказаніемъ для Каина является не „быть мертвымъ“ (τεθνάναι), а умирать (ἀποθνήσκειν) (§ 67—73)[1]. Есть наказанія и для цѣлыхъ нечестивыхъ семействъ. Здѣсь Филонъ имѣетъ въ виду преступленіе Корея, Даѳана и Авирона (§ 74—78). Но рѣчь объ этомъ предметѣ неожиданно обрывается, и далѣе мы встрѣчаемся прямо съ разсужденіемъ о благословеніяхъ.

Увѣщанія закона близки душѣ человѣка, поэтому они не должны оставаться въ области мыслей, но всегда должны переходить въ дѣло. Въ этомъ только случаѣ жизнь человѣка будетъ исполнена гармоніи и достойна награды (§ 79—84)[2]. Опредѣляя эти награды, Филонъ

[1]) Подробнѣе о наказаніи Каина Филонъ говоритъ въ quod deter. pot. insid. soleat, § 96 sqq.

[2]) Ср. выше, стр. 374₂.

указываетъ блага внѣшнія, чувственныя (богатство, крѣпость тѣла, многочисленное потомство), но послѣднія онъ всегда ставитъ въ зависимость отъ соотвѣтствующихъ душевныхъ наклонностей и, потому, въ изображеніи ихъ всегда умѣетъ сохранить нравственную точку зрѣнія.— Первой наградой праведникамъ будетъ мирная и спокойная жизнь, какъ результатъ побѣды надъ всѣми врагами. Изъ враговъ наиболѣе непримиримыми и жестокими являются животныя; ихъ вражду можетъ уничтожить только Богъ, но это произойдетъ не прежде, чѣмъ укрощены будутъ звѣри въ душѣ самихъ людей, ибо наивно думать, что мы можемъ избѣжать вреда звѣрей внѣшнихъ, когда въ насъ самихъ господствуютъ дикость и жестокость. И когда эти, внутренніе звѣри будутъ укрощены, тогда только станутъ смирными и внѣшніе, и человѣкъ для всѣхъ животныхъ будетъ лицомъ священнымъ и неприкосновеннымъ. Такимъ путемъ уничтожится самая основная по времени и природѣ вражда, а, вслѣдъ за нею, и болѣе поздняя—вражда людей, ибо позоромъ будетъ для человѣка—существа по природѣ миролюбиваго—убивать подобныхъ себѣ, въ то время какъ дикія животныя станутъ мирными. Война въ это время совершенно исчезнетъ, а если бы кто и захотѣлъ вести ее, то скоро потерпитъ пораженіе, „ибо, какъ говоритъ пророчество, выйдетъ человѣкъ, который, будучи вождемъ и воиномъ, поразитъ великіе и многолюдные народы, такъ какъ Богъ окажетъ благочестивымъ свою необходимую помощь. Это—непоколебимая смѣлость душъ и могущественная сила тѣлъ, изъ которыхъ каждая въ отдѣльности будетъ страшна врагамъ, а вмѣстѣ—онѣ безусловно неодолимы“ [1]). Впрочемъ, нѣкоторые изъ враговъ будутъ поражены тучами осъ, а болѣе покорные добровольно подчинятся праведникамъ, преклоняясь предъ ихъ добродѣтелями (§ 85—97).

Вторымъ благомъ, предназначеннымъ для святыхъ, будетъ богатство. Подъ послѣднимъ разумѣется умѣренное пользованіе пищей и покровомъ, доставляемыми природой. Небо постоянно будетъ посылать праведникамъ благотворные дожди, а земля—обиліе плодовъ, такъ что одни благодѣянія не успѣютъ окончиться, какъ начнутся другія и человѣку ни о чемъ не нужно будетъ заботиться. Все это потому, что еще ранѣе благъ земныхъ праведникамъ дарованы будутъ блага

---

[1]) Анализъ этого мѣста см. у А. Смирнова, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 84—85.

небесныя. Поэтому-то, они не только сами будутъ имѣть въ изобилiи все необходимое, но въ состоянiи будутъ оказывать посильную помощь другимъ лицамъ и даже цѣлымъ народамъ (§ 98—107).—Свои богатства праведники передадутъ дѣтямъ, которыхъ у нихъ будетъ весьма много. Число дней праведника будетъ исполнено, т. е. вся его жизнь, и общественная и частная (Ср. Втор. 28в) будетъ добродѣтельна и, потому, окажетъ—при помощи Божiей—благотворное вліяніе на окружающихъ (§ 108—117).—Къ внѣшнимъ же благамъ, принадлежащимъ праведнымъ, должно отнести и блага тѣлесныя. Добродѣтельные будутъ обладать полнымъ здоровьемъ; у нихъ останется только естественная слабость, напоминающая о смертности человѣческой природы. Это здоровье необходимо для удовлетворенiя жизненныхъ нуждъ и, особенно, для очищенiя ума, которому Богъ дастъ полное спокойствiе отъ страстей. Такой умъ является наиболѣе достойнымъ жилищемъ для Бога; это—народъ избранный, превосходящiй своими совершенствами всѣ остальные (§ 118—126).

Величiю наградъ, предназначенныхъ праведникамъ, соотвѣтствуетъ и величiе наказанiй для грѣшниковъ. Первымъ, легчайшимъ, сравнительно, бѣдствiемъ явится бѣдность и вообще нужда въ необходимомъ, ибо часть плодовъ будетъ уничтожена врагами, а что уцѣлѣетъ отъ враговъ, то погубитъ сама природа; хлѣбъ поѣстъ саранча, виноградники уничтожитъ гусеница; маслины, снаружи красивыя, внутри окажутся пустыми. Самыя времена года измѣнятъ свои свойства и порядокъ и вмѣсто ожидаемой пользы будутъ приносить только зло и вредъ. Вслѣдствiе этого многолюдныя семьи опустѣютъ, города лишатся жителей; нужда будетъ до того велика, что люди станутъ пожирать другъ друга. При всемъ томъ они страстно будутъ привязаны къ жизни и со страхомъ будутъ ждать смерти (§ 127—135).—Вслѣдъ за этими бѣдствiями, сравнительно слабыми, послѣдуютъ другiя—тягчайшiя. Потеря свободы—величайшее несчастiе для человѣка; и вотъ, нечестивые, въ наказанiе за нарушенiе Божественнаго закона, сдѣлаются рабами жестокихъ владыкъ. Испытывая отъ нихъ постоянныя притѣсненiя, грѣшники особенно будутъ страдать отъ сознанiя того, что ихъ достояніемъ пользуются другiе. Попытаются они освободиться, но напрасно. Прокляты будутъ всѣ дѣла ихъ и стремленiя; ни одна надежда ихъ не осуществится (§ 136—142). Несчастiя коснутся даже тѣла грѣшниковъ; тяжкiя и разнообразныя бо-

лѣзни совершенно разстроятъ и ослабятъ ихъ организмъ. Видя это, многіе будутъ недоумѣвать, почему люди, недавно сильные, сдѣлались слабыми; почему прекрасныя и нѣжныя женщины стали звѣроподобными (§ 143—146). Тогда-то и выступятъ противъ нечестивыхъ враги, отъ которыхъ нигдѣ не будетъ спасенія; вслѣдствіе этого людей охватитъ неудержимый страхъ; простой шелестъ листьевъ будетъ приводить ихъ въ ужасъ; въ это время дѣти забудутъ родителей и родители—дѣтей; каждый будетъ думать только о себѣ. Находясь постоянно въ страхѣ, нечестивые утромъ будутъ молиться о наступленіи вечера и вечеромъ—о наступленіи утра. А иноплеменники, видя все это, будутъ радоваться и взирать на нихъ, какъ на примѣръ того, до чего можетъ довести нечестивая жизнь (§ 147—152).

Послѣ того какъ исполнится мѣра наказанія для грѣшниковъ и въ городахъ и селахъ водворится снова добродѣтель, земля, обремененная ранѣе непрерывными и тяжкими трудами—причемъ забывалось даже приказаніе закона давать ей отдыхъ въ 7-ой годъ—зацвѣтетъ снова; тогда родится новое поколѣніе людей, чуждое пороковъ и преступленій. Соотвѣтственно этому и душа человѣка—подобно пустынѣ ранѣе неплодной (ср. Ис. 54₁)—родитъ всѣ добродѣтели, одно ожиданіе которыхъ можетъ устранить всякую слабость (§ 153—161). Тогда люди добродѣтельные, даже если они окажутся разсѣянными по разнымъ странамъ, соберутся въ указанное мѣсто, руководимые скорѣе Божественнымъ, чѣмъ человѣческимъ по природѣ явленіемъ, которое видимо будетъ только спасеннымъ. У послѣднихъ, кромѣ того, будетъ три заступника: кротость и доброта Отца, святость начальниковъ народа и нравственное улучшеніе самихъ обращенныхъ (§ 162—167) [1]). Вслѣдъ за этимъ заселятся пустыни, земля станетъ плодородною, а люди во всемъ будутъ изобиловать. И эта перемѣна совершится внезапно, ибо всѣ проклятія Богъ обратитъ на враговъ народа, которые злорадствовали по поводу его бѣдствій и думали, что онъ погибъ окончательно. Между тѣмъ это безславіе народа было временнымъ. Какъ дерево, если его подрѣзать, начинаетъ расти еще лучше, такъ и люди, если въ нихъ осталось хотя немного добродѣтели, даютъ прекрасный и обильный плодъ (§ 168—172).

---

[1]) Анализъ этого мѣста см. у Смирнова, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 82—83.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Историко-апологетическія сочиненія.

Къ историко-апологетическимъ сочиненіямъ Филона мы относимъ: de vita Mosis I. II; περὶ Ἰουδαίων; contra Flaccum и de legatione ad Cajum.—Читателю, знакомому съ условіями жизни Іудейской діаспоры въ эпоху Филона, а также съ общимъ характеромъ Іудео-Эллинской письменности, страннымъ можетъ показаться, почему въ разрядъ апологетическихъ трудовъ Филона мы заносимъ только названныя сочиненія. Неужели нашъ авторъ сумѣлъ устоять противъ вліянія какъ литературы своего времени, такъ требованій и запросовъ жизни вообще? Неужели онъ въ своей литературной дѣятельности слѣдовалъ только природнымъ влеченіямъ духа и дань времени, настоятельно требовавшему защиты Іудейства, отдалъ лишь въ указанныхъ сочиненіяхъ? На этотъ вопросъ мы отвѣчаемъ безусловно отрицательно. Тѣ упреки и обвиненія, которыя сыпались на Іудеевъ отовсюду, та вражда, съ какой относились къ нимъ язычники, не могли остаться незамѣченными Филономъ. Какъ бы ни замыкался онъ въ своемъ уединеніи, какъ бы ни старался уйти отъ дѣйствительной жизни, послѣдняя брала свое, врывалась въ закрытыя предъ нею двери и заставляла считаться съ ея требованіями. Поэтому, апологетическимъ характеромъ отличаются всѣ вообще сочиненія Филона; если же мы выдѣлили о с о б у ю группу трудовъ апологетическихъ, то потому только, что апологетическія тенденціи сказываются здѣсь о с о б е н н о ясно. Каковъ же характеръ Апологетики Филона, каково ея содержаніе, ея пріемы [1])?

---

[1]) О Филонѣ, какъ апологетѣ Іудейства, спеціально трактуютъ: *P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judenthums. Leipzig 1906. M. Friedländer, Geschichte der Jüdischen Apologetik, als Vorgeschichte des Christenthums.

Апологетическія тенденціи въ большей, или меньшей степени присущи, какъ сказано, всѣмъ вообще сочиненіямъ Филона. Онѣ проглядываютъ уже въ первыхъ литературныхъ опытахъ нашего автора [1]), болѣе замѣтны въ Аллегорическомъ комментаріи [2]), еще яснѣе сказываются въ историко-экзегетическомъ изображеніи Моисеева законодательства [3]). Этими же тенденціями проникнуты и всѣ воззрѣнія Филона; поэтому, излагать содержаніе апологетической дѣятельности Филона—значитъ излагать всю вообще систему его ученія [4]). Въ настоящемъ мѣстѣ мы укажемъ только тѣ предметы, на которыхъ Филонъ останавливается особенно часто и которые онъ разсматриваетъ особенно подробно.

Какъ человѣкъ съ философскимъ складомъ мышленія, Филонъ не разбрасывается въ частностяхъ и мелочахъ; онъ не старается защитить Іудейство отъ всѣхъ обвиненій, которыя дѣлались противъ него; предметомъ своей защиты Филонъ избираетъ одинъ пунктъ, но такой, который даетъ ему возможность обнять предметъ во всей его полнотѣ,—именно: законодательство Моисея. Филонъ старается показать превосходство этого законодательства предъ законами другихъ народовъ, его разумность, соотвѣтствіе устройству міра и природѣ человѣка, его гуманность и т. д. [5]) При этомъ, въ заслугу Филону нужно поставить и то, что онъ сумѣлъ подмѣтить центральный пунктъ обвиненій, выставляемыхъ противъ Іудеевъ,—это постоянно сыпавшіеся на Іудеевъ упреки въ человѣконенавистничествѣ и партикуляризмѣ. Поэтому, при изображеніи законодательства Моисея, Филонъ никогда не забываетъ спеціально подчеркнуть неосновательность этого рода обвиненій [6]). Изъ частныхъ предметовъ, останавливающихъ на себѣ вниманіе Филона, можно отмѣтить его рѣчи объ

Zürich 1903, s. 192—328. Оба изслѣдователя подробно излагаютъ содержаніе апологетической дѣятельности Филона, не касаясь вопроса о ея методѣ, ея пріемахъ.

[1]) De aeternitate mundi, § 5; ed T. VI, p. 6=ed. M. II, p. 490—491; Ср. изображеніе Ессеевъ въ QOPL (§ 12—17).

[2]) leg. alleg. II, § 15; de cherub. § 91 sqq.; de poster. Caini, § 133; quod Deus sit immut. § 60 sqq.; de confus. ling. § 3 sqq.; de migr. Abrah. § 127—128; de gigant. § 58; quis rerum div. heres sit, § 214.

[3]) См. выше, стр. 238—243; 273—274; 283 сл.; 367 сл.

[4]) Такъ и ведетъ дѣло Krüger въ названномъ выше трудѣ.

[5]) См. выше, прим. 3.

[6]) См. особенно de virtut. § 51—160.

обрѣзаніи [1]), субботѣ [2]), личности Моисея [3]), а также о терапевтахъ и ессеяхъ, жизнь которыхъ является, по Филону, лучшимъ доказательствомъ высокихъ достоинствъ законовъ Моисея [4]).—Какъ же трактуются всѣ эти темы Филономъ?

По своему духовному складу Филонъ не принадлежалъ къ числу натуръ, созданныхъ для борьбы. Это—мягкій, кроткій человѣкъ, которому болѣе привлекательной кажется спокойная работа въ тиши своего кабинета, чѣмъ шумъ, оживленіе, страстные дебаты. Поэтому-то, къ полемикѣ въ собственномъ смыслѣ слова Филонъ влеченія никогда не чувствовалъ: мелочная критика, детальный разборъ чужихъ взглядовъ—не его область. Полемизируетъ Филонъ очень рѣдко и съ большой неохотой; онъ никогда не называетъ даже тѣхъ лицъ, взгляды которыхъ разсматриваетъ. Своихъ противниковъ онъ старается опровергнуть не столько подробнымъ разборомъ ихъ мнѣній, сколько положительнымъ изложеніемъ содержанія оспариваемыхъ пунктовъ. Филонъ, такимъ образомъ, (въ отличіе отъ Іосифа Флавія) апологетъ въ строгомъ и узкомъ смыслѣ слова.—Однако, и апологетика—въ силу указанныхъ выше наклонностей Филона—никогда не захватывала его цѣликомъ: спокойный, безстрастный ученый сказывается и здѣсь. Нерѣдко Филонъ, начавъ писать въ чисто апологетическомъ тонѣ и духѣ, затѣмъ измѣняетъ себѣ, какъ бы постепенно остываетъ и переходитъ къ объективному, ученому разсмотрѣнію предмета [5]). Въ силу этого же Филонъ очень рѣдко прямо расходится съ текстомъ Писанія [6]); чаще онъ позволяетъ себѣ просто сокращать библейскій текстъ съ цѣлью опустить факты въ томъ или иномъ отношеніи неудобные [7]), а, главнымъ образомъ, желая сдѣлать болѣе ясной основную мысль разсказа, затемненную мелочными под-

---

[1]) de spec. leg. I, § 1—11.

[2]) См. выше, стр. 321[5].

[3]) См. ниже, стр. 388 слл.

[4]) См. ниже, стр. 426 слл.

[5]) См. de vita Mosis и конецъ сочиненія περὶ Ἰουδαίων.

[6]) Единственнымъ исключеніемъ, кажется, является Praep. Ev. VIII, 6, p. 356 a-c, гдѣ, вопреки библейскому тексту, настойчиво подчеркивается полная покорность и послушаніе Евреевъ Моисею во время странствованія по пустынѣ.

[7]) Напр., въ hypothet., указывая различныя причины оставленія Евреями Египта, онъ ничего не говоритъ о главной причинѣ—преслѣдованіи со стороны Египтянъ, такъ какъ это могло вызвать различные неудобные для Евреевъ вопросы.

робностями. Съ этою же цѣлью Филонъ нерѣдко подчеркиваетъ и выдѣляетъ незначительныя, на первый взглядъ, детали, раскрываетъ—въ соотвѣтствіи со своими философскими взглядами—значеніе тѣхъ или иныхъ фактовъ и, наконецъ, иногда дѣлаетъ прямыя дополненія къ библейскому тексту [1]). Впрочемъ, и здѣсь Филонъ остается вѣренъ себѣ; его дополненія болѣе правдоподобны и вѣроятны, заключаютъ въ себѣ менѣе сказочнаго элемента, чѣмъ, напр., дополненія Іосифа Флавія [2]).

Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως—о жизни Моисея—de vita Mosis; ed. CW. IV, p. 119—268.

Различныя надписанія сочиненія можно разбить на двѣ группы: одну—въ которой для всѣхъ книгъ de vita Mosis указывается общее заглавіе: περὶ τοῦ βίου Μωυσέως [3]) или просто περὶ Μωυσέως и другую, гдѣ каждая книга имѣетъ особое надписаніе: περὶ βίου Μωυσέος, ὅπερ ἐστὶ περὶ θεολογίας, καὶ προφητείας λόγος α' (=de vita M. I) [4]), или просто: π. θ. κ. π. Μωυσέως λόγος πρῶτος [5]);—περὶ τῆς [τοῦ] Μωυσέως νομοθετικῆς λόγος γ' [λόγος δεύτερος]=de vita M. II;—[ὁ] περὶ ἱερωσύνης [λόγος] [λόγος δ'] [6]), или περὶ τῆς τοῦ Μωυσέος ἱ. λόγος τρίτος.—Пространность послѣднихъ надписаній [7]) говоритъ за принадлежность ихъ болѣе позднему времени; древнѣйшимъ является, повидимому, надписаніе περὶ τοῦ

---

[1]) См. ниже, стр. 399 сл.

[2]) См. ниже, стр. 399 сл.

[3]) Съ несущественными разногласіями: Μωυσέως, Μωυσέος, βίου, τοῦ βίου, λόγος πρῶτος, λ. δεύτερος, λ. τρίτος, [λόγος] α', [λ.] β', [λ.] γ'; λόγοι γ'; ed. CW. I. proleg., p. V, IX, X, XIII, XV, XVIII, XXVII, XXIX, XXXII, XXXIV, ib. vol. III, p. I; vol IV, p. I—II; IV—IX; XII.

[4]) Ed. CW. I, proleg., p. XXI. Это надписаніе удержано въ ed. Mang., хотя содержанію de vita M. I оно не соотвѣтствуетъ; о Моисеѣ, какъ законодателѣ, священникѣ и пророкѣ Филонъ говоритъ во II кн. de vita M., а не первой.

[5]) Ed. CW. II, proleg., p. III.

[6]) Непонятное на первый взглядъ λόγος γ' и λόγος δ' объясняются тѣмъ, что въ ркп. F—ed. CW. I, proleg., p. XXI—de vita Mosis II и III занимаютъ третье и четвертое мѣсто въ ряду другихъ сочиненій Филона (de vita Mosis I, de fortitudine, de vita Mosis II и III).

[7]) Поводъ къ нимъ могли дать слова самого Филона въ de vita M. II (III), § 66, 187; текстъ приведенъ ниже, стр. 390$_{7.8}$.

βίου Μωυσέως. Его предлагаютъ Климентъ [1]), Григорій Назіанзинъ [2]) и Іоаннъ Дамаскинъ [3]). Въ каталогѣ Евсевія de vita Mosis отсутствуетъ [4]).

Въ огромномъ большинствѣ рукописей и во всѣхъ изданіяхъ (за исключеніемъ CW) de vita M. дѣлится на 3 книги; однако, болѣе вѣроятнымъ представляется вторую и третью книги соединять вмѣстѣ и, такимъ образомъ, все сочиненіе разсматривать, какъ состоящее изъ 2-хъ частей. Этотъ взглядъ былъ высказанъ еще Dähne [5]), подробно аргументированъ Wendland'омъ [6]) и въ настоящее время раздѣляется

---

[1]) По его словамъ воспитаніе Моисея Филонъ описалъ ἐν τῷ Μωυσέως βίῳ; ed. CW. IV, p. 125.

[2]) Во время девятой казни огонь давалъ не свѣтъ, а только жаръ, ὡς ἐν τῷ βίῳ τοῦ Μωυσέως Φίλων ὁ τῶν Ἑβραίων σοφώτατος ἱστορεῖ; ed. CW. IV, addenda къ p. 149$_{12}$, proleg., p. XXXIII.

[3]) Περὶ Μωυσέως [Μωυσέος, Μωσέως] βίου; ed. CW. IV, p. 124, 133, 134, 158, 175, 187—188, 201, 241—242. Нѣкоторые отрывки изъ de vita Mosis цитируются въ sacra parallela какъ περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας (или просто περὶ κοσμοποιίας; ibid., p. 162, 215 и τῶν νόμων ἀλληγορίας; ibid., p. 206). Это же надписаніе указываетъ и самъ Филонъ de virtutibus, § 52: τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἀχρὶ γήρως .. πεπραγμένα αὐτῷ δεδήλωται... ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωυσέως.

[4]) Schürer—III^3, s. 523—Grossmann—op. cit. I, p. 24—и Nicolai—op. cit. II, 1, s. 656—отожествляютъ de vita Mosis съ упоминаемымъ Евсевіемъ сочиненіемъ περὶ τῆς σκηνῆς—Hist. eccl. II, 18, 5.—Единственнымъ основаніемъ такого мнѣнія является то, что въ de vita M. II (III), § 71—108 Филонъ подробно описываетъ устройство скиніи, о чемъ, судя по заглавію, шла рѣчь и въ περὶ τῆς σκηνῆς. Но такому простому рѣшенію вопроса препятствуетъ то, что о скиніи Филонъ говоритъ не только въ de vita M., но и въ Quaest. in Exod. II, § 51—106. Поэтому, чтобы опредѣлить, какое именно изъ двухъ сочиненій слѣдуетъ отожествлять съ π. τ. σ., нужно поискать иныхъ данныхъ. И если мы обратимъ вниманіе на то, что περὶ τῆς σκηνῆς Евсевій упоминаетъ непосредственно послѣ „Εἰς τὴν Ἔξοδον... ζητημάτων καὶ λύσεων“, а также на то, что послѣднее сочиненіе въ Армянскомъ переводѣ прямо надписывается Philonis earum quae in Exod sunt Quaestionum Solutionumque lib. II atque de arca et tabernaculo, то съ вѣроятностью можемъ заключить, что περὶ τῆς σκηνῆς и есть Quaest. in Exod. (Собственно послѣдняя часть его, § 51—106). Правда, при такомъ рѣшеніи вопроса оказывается, что de vita M. въ перечнѣ Евсевія нѣтъ, но это обстоятельство не можетъ вызывать серьезныхъ недоумѣній, такъ какъ перечень Евсевія вообще страдаетъ большими дефектами и отсутствіе въ немъ de v. M.—не исключеніе (Евсевіемъ не упоминается и de opif. mundi); ср. Cohn, op. cit., Philologus VII Suppl. Bd., s. 417$_{30}$. Wendland, Neu entdekte Fragmente, s. 105. Въ четвертомъ изданіи своей исторіи Schürer отказался отъ прежняго взгляда, Geschichte III^4, s. 646$_{38}$; 675$_{113}$.

[5]) Op. cit., Theol. St. u. Krit. 1833, IV, s. 1031—1032; ср. Ewald, Geschichte VI^2, s. 274$_1$.

[6]) Op. cit., Hermes Bd. XXXI (1896), s. 440$_2$.

Schürer'омъ [1]) и L. Cohn'омъ [2]). Основанія для него таковы: 1) въ de virtutibus, § 52 Филонъ самъ говоритъ, что de vita Mosis состоитъ только изъ 2-хъ книгъ [3]); 2) во введеніи къ de vita Mosis II Филонъ выражаетъ намѣреніе обозрѣть дѣятельность Моисея, какъ законодателя, священника и пророка въ одной книгѣ [4]); и дѣйствительно, въ § 8—66 говорится о Моисеѣ, какъ законодателѣ: въ § 67—186—о Моисеѣ—священникѣ и въ § 187—287—о Моисеѣ—пророкѣ. 3) Catena Barberini знаютъ только περὶ τοῦ Μωυσέως βίου λόγον πρῶτον и δεύτερον, такъ что цитаты изъ de vita M. II (III) приводятся, какъ ἐκ τοῦ περὶ τοῦ Μωσέως βίου λόγου δευτέρου [5]).

Вопреки этимъ соображеніямъ Massebieau [6]) защищаетъ трехчастное дѣленіе разсматриваемаго сочиненія. Въ данномъ случаѣ онъ ссылается на de vita M. II (III), § 66, гдѣ, на первый взглядъ, дѣйствительно, можно находить указаніе на de vita Mosis III [7]). Однако, болѣе внимательный анализъ этого мѣста убѣждаетъ, что здѣсь говорится не о третьей *книгѣ* de vita Mosis, а о третьей группѣ *дарованій* Моисея (послѣ изображенія дѣятельности царской и законодательной Филонъ приступаетъ къ изображенію пророческой дѣятельности Моисея), подобно тому какъ и ниже (§ 187 sqq.) изображается пророческое служеніе Моисея. Выраженія, посредствомъ которыхъ Филонъ связываетъ этотъ послѣдній отдѣлъ съ предшествующимъ, совершенно подобны тому, что говорится въ § 66 [8]);

---

[1]) Geschichte III[4], s. 675.

[2]) Op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd., s. 415—416.

[3]) Τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἀχρι γήρως εἰς ἐπιμέλειαν καὶ κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου καὶ πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωυσέως. Словъ ἐν δυσὶ συντάξεσιν нѣтъ только въ двухъ рукописяхъ: ed. CW. V, p. 280₆.

[4]) Ἡ μὲν προτέρα σύνταξίς ἐστι περὶ γενέσεως τῆς Μωυσέως καὶ τροφῆς, ἔτι δὲ παιδείας καὶ ἀρχῆς... ἣν δὲ νυνὶ συντάττομεν, περὶ τῶν ἑπομένων καὶ ἀκολούθων; и далѣе, § 2: Моисей обладалъ дарованіями не только царя и философа, но и иными, ὧν ἡ μὲν πραγματεύεται περὶ νομοθεσίαν, ἡ δὲ περὶ ἀρχιερωσύνην, ἡ δὲ τελευταία περὶ προφητείαν, περὶ ὧν νυνὶ λέγειν εἰλόμην ἀναγκαίως ὑπολαβὼν τῷ αὐτῷ πάντ' ἐφαρμόττειν... de vita Mosis II, § 1. 2. 3. Ср. вообще § 1—7.

[5]) Ed. CW. IV, p. 241.

[6]) Op. cit., p. 42—49.

[7]) Δύο μὲν ἤδη μέρη τοῦ βίου Μωυσέως διεξεληλύθαμεν, τό τε περὶ βασιλείας καὶ νομοθετικῆς· τρίτον δὲ προσαποδοτέον τὸ περὶ ἱερωσύνης.

[8]) § 187: ἐπειδὴ τοίνυν τῷ τελειωτάτῳ ἡγεμόνι τέτταρα δεῖν ἔφαμεν προσεῖναι, βασιλείαν καὶ νομοθετικὴν ἕξιν καὶ ἱερωσύνην καὶ προφητείαν... διειλεγμένος περὶ τῶν πρώτων τριῶν... τὸ τελευταῖον ἔρχομαι δηλώσων, ὅτι καὶ προφήτης γέγονε δοκιμώτατος.

поэтому, если держаться мнѣнія Massebieau, то нужно говорить не о трехъ, а о четырехъ книгахъ de vita M. и послѣднюю, четвертую книгу начинать именно съ § 187.

Указываетъ Massebieau еще на то, что въ концѣ de vita Mosis II есть довольно значительный пропускъ [1]); поэтому, если de vita M. II и III разсматривать какъ одну книгу, то получится сочиненіе чрезмѣрно большого объема.—Что такой пропускъ послѣ de vita M. II, § 65 дѣйствительно имѣетъ мѣсто—это несомнѣнно. Въ de vita M. II, § 45—46 Филонъ дѣлитъ священныя книги (въ которыхъ Моисей изложилъ свои законы) на двѣ части; τὸ μὲν ἐστὶ ἱστορικὸν μέρος, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις. Затѣмъ, въ § 46—65, Филонъ говоритъ объ ἱστορικὸν μέρος, а обѣщанныхъ προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις мы не находимъ, такъ какъ съ § 66 начинается изображеніе дѣятельности Моисея, какъ священника [2]). Однако, нельзя думать, что этотъ пропускъ очень великъ. Изображеніе προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις едва ли было сдѣлано Филономъ подробнѣе, чѣмъ изображеніе ἱστορικοῦ μέρου, т. е. обнимало параграфовъ 20—25. Такимъ образомъ, ничто не препятствуетъ намъ II и III книги de vita Mosis соединить въ одну и все сочиненіе дѣлить только на двѣ книги.

Въ изданіяхъ сочиненій Филона de vita Mosis помѣщается обыкновенно послѣ біографій праотцевъ (de Arahamo, de Josepho) и предъ сочиненіемъ de decalogo. Такое положеніе de vita Mosis естественно рождаетъ мысль о тѣсной связи его съ этими именно трудами. Подобный взглядъ дѣйствительно существуетъ. Представителями его являются Dähne, Gfrörer и Ewald. Разсматривая *всѣ* экзегетическія работы Филона (сохранившіяся на греческомъ языкѣ), какъ части одного большого труда по объясненію Пятокнижія, Dähne относитъ de vita Mosis къ такъ называемымъ νομοθετικὸν μέρος, т. е. къ законамъ въ собственномъ смыслѣ, частнѣе—ко введенію въ этотъ отдѣлъ, къ изображенію νόμων ἀγράφων. Въ этой группѣ сочиненій de vita Mosis тѣснѣйшимъ образомъ связано съ de Josepho, а оба

---

[1]) Этимъ Massebieau и объяснетъ малый, сравнительно, объемъ de vita Mosis II.

[2]) L. Cohn, op. cit., Philologus, VII. Suppl. Bd., s. 416—417.

вмѣстѣ они непосредственно примыкаютъ къ утерянному сочиненію de Jacobo. Аскетъ (Іаковъ) не всегда бываетъ совершеннымъ: временами онъ устаетъ въ борьбѣ, колеблется, возвращается отъ неба къ землѣ и т. д. Эти особенности его поведенія и выражены въ сочиненіи de Joseph[1]. Только немногимъ удается стать Моисеемъ, т. е. совершеннымъ умомъ, который, хотя и принужденъ иногда слѣдовать чувствамъ, но все же не порабощается ими всецѣло[2].

Какъ видно, взглядъ Dähne на мѣсто, занимаемое de vita Mosis, находится въ зависимости отъ опредѣленія имъ отношенія de Joseph къ біографіямъ другихъ патріарховъ. Каково это отношеніе объ этомъ подробно говорилось уже ранѣе[3]; возвращаться снова къ прежней темѣ мы не будемъ; замѣтимъ только, что это отношеніе совершенно не таково, какимъ его изображаетъ Dähne. Если же такъ, то, слѣдовательно, и выводы, дѣлаемые изъ этого неправильнаго положенія по отношенію къ de vita Mosis—также неправильны.— По взгляду Dähne Моисей въ de vita Mosis долженъ изображаться какъ чистѣйшій умъ, чуждый слабостей, свойственныхъ аскету. Но въ de vita Mosis ничего подобнаго этому мы не находимъ[4]. Моисей рисуется здѣсь не какъ представитель извѣстнаго типа душевной жизни, а какъ живая историческая личность, какъ совершеннѣйшій царь, законодатель, священникъ и пророкъ. Поэтому и аллегорій, относящихся спеціально къ Моисею, въ de vita Mosis мы не находимъ[5].—Правда, Моисей называется здѣсь „живымъ и разумнымъ закономъ" (νόμος ἔμψυχος καὶ λογικός)[6], но въ такомъ смыслѣ, который не позволяетъ описаніе его жизни сближать съ біографіями Авраама, Исаака и Іакова. Моисей является здѣсь законодателемъ, который, предлагая свои законы другимъ, самъ показываетъ примѣръ исполненія ихъ (т. е. писанныхъ законовъ); въ этомъ именно

---

[1]) Іосифъ, сынъ аскета—Іакова, живетъ рабомъ въ Египтѣ, а Египетъ—символъ чувственной жизни и удовольствій.

[2]) Theol. Stud. u. Krit. 1833., s. 1026—1027. Къ біографіямъ праотцевъ присоединяетъ de vita Mosis и Gfrörer, op. cit. I, s. 25 (ср. Cohn, op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd., s. 417).

[3]) См. выше, стр. 271—276.

[4]) Гораздо ближе ко взгляду Dähne стоитъ изображеніе Моисея въ leg. alleg. III, § 11—14; 129—131.

[5]) Ср., напротивъ, de Abrahamo и de Joseph.

[6]) Кажется одинъ только разъ—de vita M. I, § 162.

смыслѣ онъ и называется живымъ закономъ. Что же касается патріарховъ, то имъ это названіе усвояется по инымъ соображеніямъ. Патріархи жили до дарованія закона писаннаго, не знали его требованій, но вслѣдствіе того, что всегда стремились согласовать свои дѣйствія съ природой, сумѣли достигнуть добродѣтелей, впослѣдствіе указанныхъ закономъ (ибо и въ основѣ писаннаго закона лежитъ требованіе согласія съ природой) [1]). Въ силу этого патріархи и являются не только законами живыми и разумными, но и неписанными (ἄγραφοι νόμοι) [2]).—Далѣе, если de vita Mosis стоитъ въ связи съ de Josepho, то все же эта связь не настолько очевидна, чтобы не требовала поясненій; и если эти поясненія Филонъ находитъ нужнымъ предложить въ de Josepho [3]), то тѣмъ естественнѣе ожидать ихъ въ de vita Mosis. И однако, мы не только не находимъ здѣсь такихъ поясненій [4]), но и вообще, во всемъ сочиненіи не встрѣчаемъ ни одного указанія на Авраама, Іосифа и другихъ патріарховъ [5]). При утверждаемой Dähne связи de vita Mosis съ біографіями праотцевъ это явленіе—совершенно непонятно.—Наконецъ, цѣли, преслѣдуемыя Филономъ въ de vita Mosis, читатели, для которыхъ предназначается сочиненіе, самые литературные пріемы—все это существенно отличается отъ того, что мы находимъ въ de Abrahamo и de Josepho.

Такимъ образомъ, видѣть въ de vita Mosis одну изъ составныхъ частей большого комментарія на Пятокнижіе (Dähne) мы не въ правѣ; нѣтъ у насъ никакихъ основаній включать это сочиненіе и въ

---

[1]) Изложенію своихъ законовъ Моисей предпосылаетъ біографіи праотцевъ: „ἐνὸς μὲν βουλόμενος ἐπιδεῖξαι, (такова цѣль самого Моисея) ὅτι τὰ τεθειμένα διατάγματα τῆς φύσεως οὐκ ἀπάδει, δευτέρου δὲ ὅτι οὐ πολὺς πόνος τοῖς ἐθέλουσι κατὰ τοὺς κειμένους νόμους ζῆν, ὁπότε καὶ ἀγράφῳ τῇ νομοθεσίᾳ, πρίν τι τὴν ἀρχὴν ἀναγραφῆναι τῶν ἐν μέρει, ῥαδίως καὶ εὐπετῶς ἐχρήσαντο οἱ πρῶτοι· ὡς δεόντως ἂν τινα φάναι, τοὺς τεθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ' ἢ ὑπομνήματα εἶναι βίου τῶν παλαιῶν, ἀρχαιολογοῦντας ἔργα καὶ λόγους, οἷς ἐχρήσαντο. De Abrah. § 5. Очевидно, что самъ Моисей въ число этихъ νόμων ἀγράφων включенъ быть не можетъ. Вообще, весь ходъ разсужденій Филона въ de Abrah. § 3—6 таковъ, что Моисею въ немъ мѣста нѣтъ, ср. выше, стр. 256 слл.

[2]) Послѣднее названіе Моисею не усвоятся, кажется, ни разу.

[3]) § 28—31, ср. выше, стр. 271 слл.

[4]) Въ de vita. M. § 1 Филонъ говоритъ нѣчто обратное взгляду Dähne.

[5]) Въ de praem. et poen. § 7—56 Филонъ, хотя и разсматриваетъ добродѣтели Моисея наряду съ добродѣтелями патріарховъ, но разсматриваетъ съ особой точки зрѣнія.

составъ историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства [1]). De vita Mosis представляетъ собою самостоятельное сочиненіе, независимое отъ другихъ трудовъ Филона, хотя, какъ увидимъ ниже, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и приближающееся къ изображенію законовъ [2]).

Время написанія de vita Mosis можно опредѣлить только съ приблизительною точностью. Въ de gigantibus—сочиненіи, принадлежащемъ къ большому аллегорическому комментарію на кн. Бытія—Филонъ еще выражаетъ желаніе написать біографію Моисея [3]); въ болѣе общемъ видѣ эту же мысль онъ высказываетъ и въ de fuga [4]); между тѣмъ въ de virtutibus и de praemiis et poenis (это—послѣднія части историко-экзегетическаго изображенія Моисеева законодательства) de vita Mosis представляется уже написаннымъ [5]). Если правиленъ нашъ взглядъ, по которому весь аллегорическій комментарій въ цѣломъ предшествовалъ трудамъ по изображенію Моисеева законодательства [6]), то изъ приведенныхъ выше замѣчаній Филона

---

[1]) Таковъ взглядъ Ewald'a, Geschichte VI², s. 274. По его мнѣнію изложеніе законовъ такъ и надписывалось: о жизни Моисея и его законодательствѣ. Такимъ образомъ, de vita M. должно стоять во главѣ этого труда, предъ de opif. mundi. Основаній своего взгляда Ewald не указываетъ, да ихъ и подыскать трудно. Напротивъ, многое противорѣчитъ такому утвержденію. При томъ планѣ изъясненія Моисеева законодательства, котораго рѣшилъ держаться Филонъ,—см. выше, стр. 238 слл.—de vita M. въ немъ мѣстѣ нѣтъ. И самъ Филонъ не только ни разу не говоритъ о принадлежности этого сочиненія къ труду по изложенію законовъ, но въ de virtut. § 52 цитируетъ его въ такой формѣ, которая ясно говоритъ за то, что de vita M. и de virtut.—сочиненія относящіяся въ двумъ различнымъ группамъ. Ср. выше, стр. 363—364.

[2]) О томъ, что къ de vita Mosis не принадлежитъ de virtut. § 51—227, см. выше, стр. 363—365.

[3]) De gigant. § 57: τὸν δὲ ἀκριβῆ λόγον τῶν ἔτεσι καὶ ἑκατὸν ἐτῶν ὑπερθησόμεθα εἰς τὴν τοῦ προφητικοῦ βίου παντὸς ἐξέτασιν, ὅταν αὐτὸν ἱκανοὶ γενώμεθα μυεῖσθαι. Неправильность пониманія этого мѣста Massebieau указана выше, стр. 112—113.

[4]) Здѣсь, указавъ на то, что египтянинъ, предпочитающій землю небу, земное—олимпійскому и тѣло—душѣ, является образомъ безбожника, Филонъ замѣчаетъ (§ 181): ἀλλὰ μὲν περὶ τούτων καὶ αὖθίς ποτε ἐνέσται λέγειν, ὅταν ἐπιτρέπωσιν οἱ καιροί. Дѣйствительно, рѣчь объ этомъ предметѣ мы и находимъ въ de vita Mosis II, § 192 sqq. О возраженіяхъ, дѣлаемыхъ по поводу этого мѣста Massebieau, см. выше, стр. 112.

[5]) De virtutibus § 52: τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρως... πεπραγμένα αὐτῷ δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωυσέως; de praem. et poen. § 53; спеціальной добродѣтелью Моисея является благочестіе (ἡ εὐσέβεια), δι' ἣν μετὰ μυρίων ἄλλων, ἅπερ ἐν τοῖς γραφεῖσι περὶ τοῦ κατ' αὐτὸν βίου μεμήνυται, τεττάρων ἄθλων ἐξαιρέτων τυγχάνει..

[6]) См. выше, стр. 87—105.

можно заключить, что de vita Mosis написано послѣ de gigantibus и de fuga, но до появленія de virtutibus. Этотъ выводъ кажется намъ несомнѣннымъ; дальнѣйшее представляетъ лишь болѣе, или менѣе вѣроятныя предположенія.—Въ de vita M. II Филонъ ссылается, какъ на уже написанное имъ, на сочиненіе „о числахъ“ [1]), а въ de opificio mundi онъ еще только собирается писать это сочиненіе [2]). Такимъ образомъ, de vita M. написано послѣ de opificio mundi (и до появленія de virtut.). Когда же именно? Въ de vita M. II Филонъ, указывая на обычай Іудеевъ собираться по субботамъ для выслушиванія философскихъ наставленій, замѣчаетъ, что объ этомъ онъ говорилъ уже ранѣе [3]). О философствованіи Евреевъ по субботамъ Филонъ говоритъ во многихъ сочиненіяхъ: de opif. mundi, § 128; de decalogo, § 98—101; de spec. leg. II, § 61—64; de V. C. § 3 [4]); QOPL., § 12 [5]) и hypothetica [6]). Какое же изъ этихъ сочиненій разумѣетъ въ данномъ случаѣ Филонъ? Несомнѣнно, прежде всего, что изъ приведеннаго перечня нужно исключить de V. C. и QOPL, такъ какъ въ этихъ сочиненіяхъ изображаются ессеи и терапевты и особенности ихъ субботняго времяпровожденія, между тѣмъ какъ Филонъ въ de vita M. говоритъ о Евреяхъ вообще и о философствованіи по субботамъ, какъ общеіудейскомъ обычаѣ. Затѣмъ, нужно отложить въ сторону и de decal. § 98—101, гдѣ Филонъ предлагаетъ увѣщанія почитать 7-й день занятіями философіей и созерцаніемъ, но ничего не говоритъ объ обычаѣ философствовать по субботамъ, какъ извѣстномъ историческомъ фактѣ. Такой же, въ общемъ, смыслъ имѣетъ и de opif. mundi, § 128.— Такимъ образомъ, въ de vita M. II, § 215 Филонъ могъ имѣть въ виду только de spec. leg. II, или hypothet. Сравненіе этихъ мѣстъ съ тѣмъ, что говоритъ Филонъ о субботѣ въ de vita M., позволяетъ утверждать, что въ послѣднемъ сочиненіи Филонъ ссылается на de spec. leg. II. Въ пользу этого говоритъ сходство разсужденій

[1]) § 115: ἔχει δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀμυθήτους ἀρετὰς ἡ τετράς, ὧν τὰς πλείστας ἠκριβώσαμεν ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ.

[2]) § 52: πολλαῖς δὲ καὶ ἄλλαις κέχρηται δυνάμεσι τετράς, ἃς ἀκριβέστερον καὶ ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ προσυποδεικτέον; объ отношеніи сочиненія περὶ ἀριθμῶν къ περὶ τετράδος см. ниже, стр. 492в.

[3]) § 215: ἔθος γὰρ ἦν, ἀεὶ μὲν κατὰ τὸ παρεῖκον, προηγουμένως δὲ ταῖς ἑβδόμαις, ὡς ἐδήλωσα καὶ πρόσθεν, φιλοσοφεῖν...

[4]) Ed. M. II, p. 476=ed. T. V, p. 326.

[5]) Ed. M. II, 458=ed. T. V, p. 300.

[6]) Praep. ev. VIII, 7, p. 359d—360b.

Филона въ указанныхъ сочиненіяхъ не только по содержанію, но даже и языку.—Итакъ, de vita M. написано въ періодъ времени отъ появленія de spec. leg. II и до сочиненія de virtut. Но между de spec. leg. III и de spec. leg. IV съ одной стороны, а также de spec. leg. IV и de virtut. съ другой—прерыва въ литературной дѣятельности Филона не было; по крайней мѣрѣ мы его не знаемъ; слѣдовательно, de vita M. написано непосредственно послѣ de spec. leg. II, когда Филонъ—вслѣдствіе извѣстныхъ Александрійскихъ событій 37/8 г.г.—принужденъ былъ на время оставить свой трудъ по изображенію Моисеева законодательства [1]). Можно даже думать, что событія 37/8 г.г. послужили и ближайшимъ поводомъ къ написанію сочиненія. Отправляясь ходатайствовать за своихъ соотечественниковъ предъ римскимъ правительствомъ [2]), Филонъ вмѣстѣ съ тѣмъ считалъ необходимымъ привлечь на сторону Іудеевъ симпатіи и уваженіе языческаго общества. Большой трудъ по изложенію Моисеевыхъ законовъ, которымъ въ это время занимался Филонъ, и по своему объему и по нѣкоторымъ особенностямъ содержанія этой цѣли достигалъ не вполнѣ. Между тѣмъ обстоятельства требовали теперь же предложить сочиненіе, которое, до извѣстной степени, замѣняло бы указанный большой трудъ. И вотъ Филонъ пишетъ біографію Моисея, въ которой преслѣдуетъ тѣ же (въ общемъ) цѣли, что и въ изображеніи законовъ, только яснѣе подчеркивая ихъ (особенно въ de vita M. II). На такіе именно мотивы къ написанію сочиненія указываетъ, повидимому, de vita M. I, § 1—3, хотя, конечно, нельзя думать, что появленіе de vita M. было случайно. Филонъ и ранѣе предполагалъ написать біографію Моисея, событія же 37/8 г.г. только ускорили ея появленіе.

Личность Моисея въ глазахъ позднѣйшихъ Іудеевъ пользовалась громаднымъ уваженіемъ, бо́льшимъ даже, чѣмъ личности патріарховъ. Явленіе это вполнѣ естественно. Прошлое всегда является предметомъ благоговѣйнаго почитанія со стороны народа; обыкновенно народъ рисуетъ его въ самыхъ свѣтлыхъ, идеальныхъ чертахъ. И чѣмъ безотраднѣе, чѣмъ неприглядне настоящее, тѣмъ въ болѣе и болѣе привлекательномъ свѣтѣ выступаетъ далекое прошлое; въ немъ народъ ищетъ утѣшенія отъ современныхъ бѣдствій и невзгодъ. А по-

[1]) См. выше, стр. 92—93; 333.
[2]) См. выше, стр. 12 слл.

ложеніе Евреевъ въ разсматриваемую эпоху было очень тяжелое; естественно поэтому, что взоръ ихъ съ особенной любовью обращался въ глубь вѣковъ, къ родной старинѣ, гдѣ вниманіе ихъ невольно привлекала къ себѣ величественная личность Моисея.—Но, помимо этихъ общихъ причинъ, были въ жизни Іудеевъ того времени и особыя обстоятельства, которыми питалось благоговѣйное отношеніе *спеціально* къ Моисею. То направленіе, которое приняла духовная жизнь позднѣйшихъ Іудеевъ, называютъ обыкновенно законническимъ. Законъ сдѣлался основою всего общественнаго и частнаго строя жизни Іудеевъ. Въ строгомъ и точномъ исполненіи его Іудей полагалъ цѣль своей жизни и высочайшее благо. Естественно, что это уваженіе къ закону было перенесено и на личность самаго законодателя; и его стали изображать въ самыхъ свѣтлыхъ, привлекательныхъ чертахъ. Такимъ образомъ, и условія политической и особенности духовной жизни Іудеевъ располагали къ тому, чтобы особенно свѣтлымъ ореоломъ окружить личность Моисея.

Понятно, что Филонъ не могъ остаться въ сторонѣ отъ этихъ вліяній, не могъ отнестись къ Моисею иначе, чѣмъ относились къ нему Іудеи вообще, тѣмъ болѣе, что жизнь Іудеевъ въ Александріи представляла нѣкоторыя обстоятельства, даже усиливавшія это благоговѣйное отношеніе къ Моисею. Разумѣемъ тѣ нападенія, которымъ подвергались Іудеи и ихъ исторія со стороны языческихъ писателей и которыя, естественно, побуждали Евреевъ выступить на защиту родной старины. Поэтому-то Филонъ не находитъ достаточно яркихъ и сильныхъ словъ для того, чтобы возвысить Моисея, показать высокія качества души его, близость его къ Богу и т. д. Но, сходясь съ Іудеями въ этомъ *общемъ* благоговѣйномъ отношеніи къ Моисею, Филонъ, въ то же время, значительно отличается отъ нихъ въ своей характеристикѣ личности пророка. Палестинскіе Іудеи, стремясь поставить Моисея возможно выше, подчеркивали его особенную близость къ Богу, вслѣдствіе чего исторія Моисея представлялась имъ сплошнымъ рядомъ чудесъ, въ которыхъ затемнялась, а иногда и вовсе терялась личность и дѣятельность самого Моисея.—Александрійскіе Іудеи эту черту жизни Моисея оставляли въ сторонѣ. Преслѣдуя въ своихъ сочиненіяхъ, главнымъ образомъ, апологетическія цѣли, они стремились приблизить Моисея къ пониманію языческихъ читателей и потому изображали его какъ одного изъ тѣхъ мудрецовъ, которыми

славилась языческая древность (Моисей то же, что Музей), правда, мудрецомъ, превосходящимъ всѣхъ остальныхъ (Моисей—учитель Орфея), но все же качественно не отличающимся отъ нихъ. При такомъ взглядѣ на Моисея его личность совершенно обезцвѣчивалась, лишалась ея національныхъ чертъ.

Филонъ смотритъ на Моисея иначе. Въ цѣломъ онъ не раздѣляетъ ни перваго, ни второго взгляда, но стремится занять средину между ними. Не скрывая въ характерѣ Моисея чертъ спеціально Іудейскихъ, Филонъ, въ то же время, рисуетъ его примѣнительно ко взглядамъ и пониманію язычниковъ. Моисей у Филона—совершеннѣйшій мудрецъ [1]), стремящійся не къ умѣренности въ страстяхъ (μετριοπαθεία), но къ совершенному изгнанію ихъ, къ полному безстрастію (ἀπαθεία) [2]). Онъ чуждъ гнѣва [3]), избѣгаетъ чувственныхъ удовольствій [4]), не знаетъ корыстолюбія, презираетъ богатство [5]) и т. п. Въ своей жизни онъ воплотилъ всѣ добродѣтели: мужество, мудрость, воздержаніе, справедливость и особенно благочестіе [6]), вслѣдствіе чего является лучшимъ примѣромъ καλοκἀγαθίας для остальныхъ людей [7]). Столь высокія качества Моисея естественно приблизили его къ Богу и открыли ему величайшія тайны [8]); однако онъ является лицомъ не просто посвященнымъ въ нихъ (μύστης), но іерофантомъ, наставникомъ [9]), стражемъ и хранителемъ ихъ [10]). Какъ таковой, Моисей есть величайшій пророкъ [11]), пророкъ въ собственномъ смыслѣ слова [12]), а вмѣстѣ съ тѣмъ и посредникъ между Богомъ и людьми, ходатай (παραιτήτης) за родъ человѣческій [13]).

---

[1]) De opif. mundi, § 8; ср. de congr. erud. gratia, § 132.

[2]) Leg. alleg. III, § 129—131; 13—14; ib. II, § 90—91.

[3]) De praem. et poen. § 77.

[4]) Leg. alleg. II, § 90—93; ib. III, § 140—142.

[5]) De praem. et poen. § 54.

[6]) De praem. et poen. § 52—53.

[7]) De virtut. § 52.

[8]) De cherub. § 41; de sacrif. Abelis, § 12; de migr. Abrah. § 168—169; de mut. nom. § 7 и мн. др.

[9]) De gigant. § 54.

[10]) De plantat. § 26.

[11]) De mut. nom. § 125.

[12]) De congr. erud. gratia, § 170.

[13]) De mut. nom. § 127—129.—Не трудно видѣть, что приведенная характеристика Моисея слагается изъ трехъ элементовъ: въ ней мы видимъ 1) черты библейскія (выраженныя, впрочемъ, слабо), 2) вліяніе стоической философіи, 3) нѣ-

При такомъ общемъ различіи во взглядѣ на Моисея Филона и другихъ Іудейскихъ писателей, естественно, особый характеръ имѣетъ и то изображеніе жизни Моисея, которое предлагаетъ намъ de vita Mosis. Тенденція возвысить Моисея несомнѣнно существуетъ у Филона и въ данномъ сочиненіи, но она достигается имъ при помощи иныхъ средствъ, чѣмъ тѣ, къ которымъ обыкновенно прибѣгали Іудеи. Послѣдніе въ своихъ описаніяхъ жизни Моисея старались показать себя историками (конечно—въ духѣ того времени); поэтому, главное вниманіе они обращали на внѣшнюю, фактическую сторону дѣла. Высокое достоинство Моисея они старались доказать путемъ изображенія соотвѣтствующихъ с о б ы т і й изъ его жизни; и такъ какъ библейскій текстъ вполнѣ удовлетворить этой цѣли не могъ, то они обращались къ различнаго рода баснословнымъ сказаніямъ о Моисеѣ, уже ходившимъ въ то время въ народѣ. Вслѣдствіе этого личность Моисея получала въ ихъ изображеніи характеръ легендарный, совершенно не соотвѣтствующій библейскому тексту. Филонъ, приступая къ изображенію жизни Моисея тоже заявляетъ, что, помимо священныхъ книгъ, онъ будетъ пользоваться и преданіями старцевъ [1]), но на дальнѣйшемъ изложеніи жизни пророка это замѣчаніе почти не даетъ себя чувствовать. Настоящимъ историкомъ Филонъ никогда не былъ: факты, событія сами по себѣ для него интереса не представляютъ. Вѣрнымъ себѣ остается Филонъ и въ de vita M.; и здѣсь, фактической сторонѣ жизни Моисея онъ не придаетъ большого значенія; при томъ же, какъ человѣкъ съ несомнѣннымъ литературнымъ вкусомъ, избѣгающій всего грубаго, вульгарнаго, Филонъ сознавалъ, что такой именно, нежелательный для него, характеръ и приметъ его изображеніе жизни Моисея, если онъ на первомъ планѣ будетъ ставить цѣли ф а к т и ч е с к о й полноты разсказа. Поэтому-то, соотвѣтственно съ общимъ своимъ взглядомъ на Моисея, какъ стоическаго мудреца, Филонъ вы-

---

которыя черты языческихъ мистерій.—По послѣднему вопросу кое-что предлагаетъ Ziegert, Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judaeus (Th. St. u. Krit. 1894, IV, s. 706—732). Ср. E. Bréhier, op. cit., p. 242—246.

[1]) De vita Mosis. I, § 4... τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω μαθὼν αὐτὰ κἀκ βίβλων τῶν ἱερῶν... καὶ παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Непосредственно далѣе Филонъ продолжаетъ: τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνόφαινον καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἑτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι. Такимъ образомъ, Филону были извѣстны и труды другихъ лицъ, писавшихъ о жизни Моисея.

сокія его достоинства хочетъ показать не въ той области, которая привлекала къ себѣ другихъ Іудеевъ, не въ области внѣшней дѣятельности, а въ области духа и внутреннихъ переживаній. Отсюда онъ говоритъ о необычайныхъ умственныхъ дарованіяхъ Моисея, о его высокихъ нравственныхъ качествахъ, его благочестіи и т. д. Для достиженія же такой цѣли библейскихъ данныхъ, въ общемъ, было достаточно. Нужно было только раскрыть ихъ внутренній смыслъ и тогда величіе Моисея для всѣхъ будетъ очевидно. Филонъ такъ и поступаетъ. Не позволяя себѣ существенныхъ дополненій къ фактической сторонѣ библейскаго разсказа [1]), онъ свою цѣль видитъ въ томъ, чтобы осмыслить его, сдѣлать его понятнымъ для читателей [2]) и изложить примѣнительно къ основной своей задачѣ—возвеличенію Моисея. Поэтому, то, о чемъ библейскій текстъ говоритъ слишкомъ кратко, тономъ объективнаго лѣтописца, Филонъ распространяетъ собственными тенденціозными разсужденіями [3]), и наоборотъ, гдѣ излишнія подробности и повторенія затемняли общій смыслъ разсказа, тамъ Филонъ дѣлаетъ соотвѣтствующія сокращенія [4]). Но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ онъ остается въ рамкахъ библейскаго текста [5]). Стремленіе Филона быть вѣрнымъ послѣднему настолько сильно, что онъ не замалчиваетъ даже такихъ фактовъ изъ жизни Моисея, которые могли бы бросать на него нѣкоторую тѣнь [6]) и которые другими писателями обыкновенно опускались (Іосифъ, Артапанъ).—Апологетическая тенденція проникаетъ собою все сочиненіе, но въ различныхъ его частяхъ она сказывается съ различною степенью ясности; болѣе замѣтна она въ началѣ de vita M. I. II, а по мѣрѣ приближенія къ концу постепенно слабѣетъ.

---

[1]) Исключеніе: de vita M. I, § 19—24; 99—100; 143—146; ibid. II, § 1—53.

[2]) Отсюда, предлагая нерѣдко анализъ соотвѣтствующихъ мѣстъ библейскаго текста (de vita M. I, § 109—112; 164, 176, 217—218, 254, 315; II, § 148—151, 159, 174—175, 197—199, 204—208, 219—220, 222—223; 266—268, 285—286), Филонъ, временами, дѣлаетъ необходимыя справки изъ области исторіи, зологіи, географіи и т. д.; de vita M. I, § 98, 108, 114—117; 120, 130—132; 240—242; II, § 194—195.

[3]) De v. M. II, § 233—245=Чис. 27_{1-11}; ib. § 251—252=Исх. 14_{13-41}; § 253—255=Исх. 14_{29-31}; § 256—257=Исх. 14_{32}.

[4]) De vita M. I, § 320—333, ср. Чис. 3_2; § 315—318, ср. Чис. 31_{26-54}; ibid. II, § 141—158, ср. Исх. 29.

[5]) Гораздо ближе къ библейскому тексту Филонъ стоитъ въ de vita M. I.

[6]) Убійство Египтянина, заиканіе и т. д.

По литературнымъ своимъ особенностямъ de vita M. очень близко походитъ на біографіи праотцевъ; какъ тамъ, такъ и здѣсь Филонъ любитъ прерывать послѣдовательное изложеніе хода событій собственными разсужденіями общаго характера [1]); въ уста тѣхъ, или иныхъ дѣйствующихъ лицъ любитъ влагать длинныя рѣчи [2]) и т. д. Но особенностью de vita M. является то, что аллегорическаго толкованія личности Моисея мы здѣсь не находимъ, такъ какъ при апологетическихъ цѣляхъ сочиненія это было бы совершенно неумѣстно [3]).

Жизнь Моисея Филонъ разсматриваетъ въ de vita M. съ четырехъ сторонъ: какъ царя, законодателя, священника и пророка. По этимъ рубрикамъ Филонъ и распредѣляетъ относящійся къ жизни Моисея библейскій матеріалъ [4]). Понятно, что такой планъ довольно искусствененъ; вслѣдствіе этого нѣкоторыя событія однородныя Филонъ принужденъ разрывать и изображать въ разныхъ мѣстахъ [5]) къ описанію другихъ возвращаться нѣсколько разъ [6]); вслѣдствіе же этого въ самомъ изображеніи жизни Моисея у Филона не достаетъ цѣльности и связности [7]). Все это говоритъ о томъ, что указанная схема не имѣетъ органической связи съ библейскими повѣствованіями о Моисеѣ и заимствована Филономъ не изъ библейскаго текста. Откуда же именно? Reitzenstein, обращая вниманіе на то, что такую же, въ общемъ, схему мы находимъ и у Іосифа Флавія [8]), полагаетъ, что подобныя конценціи были очень распространенными въ разсматриваемую эпоху. Прототипъ ихъ онъ видитъ въ греко-египетскомъ миѳѣ о Гермесѣ Трисмегистѣ, котораго Сабеи почитали какъ

---

[1]) De vita M. I, § 10, 30—31, 60—62, 212—213; ibid. II, § 215, 239—241 и др.

[2]) De vita M. I, § 54—56, 194—196, 201—203, 222—226, 307—308; ibid II, § 251—252 и др.

[3]) De vita M. I, § 67—70; 189—190; ibid. II, § 81—82, 88, 109—141, 180—186.

[4]) Послѣдній, впрочемъ, использованъ Филономъ далеко не весь. Опущены, напр., Исх., 12_{1-28}; 15_{1-21}; Втор. $18_{15, 18}$ и мн. др. До нѣкоторой степени это объясняется пропускомъ, существующимъ между § 55—66 de vita M. II (о немъ см. выше, стр. 391) и замѣчаніемъ самого Филона въ de vita M. II, § 191.

[5]) Возмущеніе Корея, Дафана и Авирона изображается въ de vita M. II, § 174—179 и § 275—286.

[6]) Переходъ черезъ Чермное море—de vita M. I, § 167—180 и II, § 246—257; манна—de vita M. I, § 191—208 и II, § 258—269; служеніе золотому тельцу—de vita M. II, § 160—173 и 270—274.

[7]) Особенно это нужно сказать о de vita M. II, § 187—292.

[8]) Bell. Jud. I, 6.8—называетъ Гиркана царемъ, первосвященникомъ и пророкомъ.

царя, священника и философа. Вліяніе этого-то мифа и сказалось, будтобы, на Филоновскомъ изображеніи жизни Моисея [1]). Но не говоря уже о томъ, что подобная форма почитанія Гермеса относится и ко времени позднѣйшему, чѣмъ разсматриваемое, она, очевидно, не вполнѣ соотвѣтствуетъ тому изображенію жизни Моисея, какое мы находимъ у Филона. У послѣдняго Моисей является не царемъ, священникомъ и философомъ, а царемъ, *законодателемъ*, первосвященникомъ и *пророкомъ* [2]).

Точно также едва-ли можно схему Филона считать заимствованной [3]) изъ сочиненій ново-пиѳагорейцевъ—Діотогена, Стенида и Экфанта. У нихъ царь является военачальникомъ, судьею и священникомъ [4]), между тѣмъ какъ Филонъ о военныхъ талантахъ Моисея ничего не говоритъ и, напротивъ, подчеркиваетъ мирный характеръ его власти [5]). Изображенія судебной дѣятельности Моисея у Филона мы также не находимъ; онъ говоритъ о Моисеѣ только какъ о законодателѣ и къ этимъ тремъ видамъ дѣятельности присоединяетъ четвертый—пророческое служеніе.

Гораздо естественнѣе условій образованія разсматриваемой схемы искать въ средѣ самого же Іудейства. При тѣхъ упрекахъ, которые постоянно дѣлали язычники Іудеямъ (Евреи—народъ молодой, они недавно появились на исторической сценѣ, въ культурномъ отношеніи не имѣютъ никакого значенія и т. д.), естественно было стремленіе показать, что уже въ глубокой древности Іудеи жили настоящею культурною жизнію, имѣли царей, законодателей, священниковъ и пророковъ. Что же касается соединенія всѣхъ этихъ функцій въ лицѣ одного Моисея, какое предлагаетъ Филонъ, то оно объясняется желаніемъ возвысить Моисея, приписать ему все, чѣмъ гордились Іудеи, изобразить Моисея, какъ родоначальника всего послѣдующаго куль-

---

[1]) *R. Reitzenstein, Poimandres. Leipzig 1904, s. 175; ср. его же:—*Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Strassburg 1901, s. 102.

[2]) De vita M. II, § 1—8; § 187; de praem. et poen. § 53—56. Трехчастное дѣленіе жизни Моисея мы находимъ только въ de vita M. I, § 334. Ср. Bréhier, op. cit., s. 18—19.

[3]) Какъ полагаетъ Brehier, op. cit., p. 19 sqq.

[4]) *Joannis Stobaei Florilegium. Ed. Stereotypa, Lipsiae 1838, t. II, 48, 61—66; p. 259—270.

[5]) De vita M. I, § 148.

турнаго развитія Іудеевъ [1]). Такимъ образомъ, схема, по которой Филонъ разсматриваетъ жизнь Моисея—несомнѣнно Іудейская, но содержаніе ея, матеріалъ, которымъ Филонъ заполняетъ эту схему, обнаруживаетъ мѣстами иноземное вліяніе. И здѣсь вполнѣ умѣстны тѣ аналогіи изъ сочиненій Діотогена, Стенида и Экфанта, которыя указываетъ Bréhier. Филоновскій идеалъ правителя несомнѣнно родственъ идеалу этихъ философовъ [2]), хотя не весь онъ въ цѣломъ переносится Филономъ на Моисея. Нѣкоторыя его черты принадлежатъ будущему времени и относятся къ царю—Мессіи [3]).

De vita Mosis I; ed. CW. IV, p. 119—199.

Въ краткомъ (§ 1—4) введеніи къ сочиненію Филонъ указываетъ побужденія къ его написанію, а также источники, которыми онъ пользовался. Законы, оставленные Моисеемъ, славятся всюду, но о немъ самомъ знаютъ немного. Объясняется это отчасти завистью, а отчасти недоброжелательствомъ другихъ законодателей, которые не-

---

[1]) Изображеніе Моисея какъ царя было довольно обычнымъ въ разсматриваемую эпоху. Историческія сочиненія Димитрія, Евполема, Юста Тиверіадскаго, въ которыхъ, между прочимъ, описывалась и жизнь Моисея, такъ и озаглавливались: περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων. (Ср. Schürer III⁴, s. 472—480; ср. I⁴, s. 58—63); и это, конечно, не простая модернизація старины.

[2]) Для Діотогена царь является живымъ закономъ и законнымъ правителемъ (Stob. Flor. II, p. 259; ср. de v. M. II, § 4); власть его утверждается не на богатствѣ, или вооруженной силѣ, но на его добродѣтеляхъ (Stob. Flor. II, p. 261—262; ср. de praem. et poen. § 54, de v. M. I, § 148); въ государствѣ онъ занимаетъ такое же положеніе, какъ Богъ—въ мірѣ (Stob. Flor. II, p. 250; ср. de provid. Eus. praep. ev. VIII, 14, p. 386 cd; ср. ed. M. II, p. 673=ed. T. VIII, p. 265); онъ долженъ укрощать свои страсти, стремясь къ подражанію Богу (Stob. Flor. II, p. 181—182, 262, 264—265; ср. выше, стр. 398) и т. д.

[3]) Ср. Bréhier, op. cit., p. 19—23.—Изъ отдѣльныхъ переводовъ сочиненія можно указать латинскій: Adr. Turnebus, Philonis Judaei de vita Mosis libri tres, latine etc. Paris 1554; in Turnebe's sämtliche Werken t. II, p. 105—138, Strassburg 1600; еврейскій: Jos. Flesch. חַיֵּי מֹשֶׁה De vita Mosis, hoc est de theologia et prophetia idiomate Graeco olim descripta et in tres libros divisa, nunc autem in linguam Hebraicam translata autaque cum notis in usum lectorum nec non adnexus liber quartus cont. Decalogum, quod est juris summarium ab eo ipsius auctore alibi interpretatum... Prage 1838; нѣмецкій: Vom Leben Mosis, d. i. von der Gottesgelahrtheit u. d. prophetischen Geiste nach dem Griech. Dresden 1778; итальянскій: Sebast. Fausto di longiano, La vita di Mosé (scritta da Filone) volgarizzata. Venedig 1548; Giul. Ballino, La vita di Mosé, composta da Filon Giudea in lingua Greca e tradotta da etc. in volgare Italiana, Venedig 1560, 4. Критическія замѣчанія къ тексту de vita Mosis см. у L. Cohn'a, op. cit., Hermes. Bd. XXXVIII (1903), s 537—540; 540—542.

рѣдко въ собственныхъ интересахъ скрываютъ то, о чемъ должно говорить [1]). Но я, замѣчаетъ Филонъ, чуждъ этого и потому опишу жизнь Моисея, руководясь съ одной стороны Свящ. Писаніемъ, а съ другой—преданіями старцевъ (§ 1—4).

Моисей—по происхожденію Халдей, но родился онъ (въ силу извѣстныхъ обстоятельствъ) въ Египтѣ. Въ теченіе 3-хъ мѣсяцевъ родители скрывали его дома, но затѣмъ, опасаясь, какъ бы ихъ заботы о спасеніи одного лица не повлекли за собою (при обычныхъ въ монархіяхъ доносахъ) гибели многихъ (ср. Исх. 2₃), положили младенца у берега рѣки, а сами вернулись домой, оплакивая смерть дитяти и сокрушаясь потому особенно, что виновниками ея являются они сами, притомъ подъ вліяніемъ заботъ о собственномъ благополучіи (§ 5—11). Но сестра Моисея, по любви къ брату (ср. Исх. 2₄), осталась на берегу и ожидала, что будетъ съ младенцемъ.—У Фараона была любимая и единственная дочь, давно находившаяся замужемъ и страстно жаждавшая имѣть дѣтей [2]). Отсутствіе ихъ причиняло ей много огорченій; особенно тяжело ей было въ этотъ день и вотъ, не находя себѣ отъ тоски мѣста дома, она, вопреки обычаю, вышла изъ дворца и направилась къ рѣкѣ (ср. Исх. 2₅). Здѣсь увидѣла Моисея и приказала принести его себѣ; красота плачущаго ребенка тронула ее (ср. Исх. 2₆) и Моисей, такимъ образомъ, остался въ живыхъ (§ 12—17) [3]).

Дальнѣйшая исторія воспитанія Моисея въ библейскомъ текстѣ проходится полнымъ молчаніемъ, но въ позднѣйшемъ Іудейскомъ преданіи она изображается довольно подробно. Филонъ широко пользуется этими преданіями, восполняя ими отсутствіе данныхъ библейскихъ. Росъ Моисей очень быстро [4]) и ранѣе обыкновеннаго оставилъ грудь матери. Послѣ этого онъ былъ возвращенъ дочери Фараона, которая

---

[1]) Подобныя же жалобы мы находимъ у Іосифа Флавія. C. Ap. I, 25 и въ Сивил. кн. Oracul. Sibyll. III, 271 sqq.

[2]) То же Іосифъ—Antt. Jud. II, 9, 7—и Артапанъ, Eus. praep. ev. IX. 26, p. 432a.

[3]) Имя Моисей Филонъ производитъ отъ египетскаго слова μῶυ—вода. Такая этимологія этого слова очень распространенна. Ее мы находимъ у Іос. Флавія, Евполема, Іезекіиля; изъ христіанскихъ писателей—у Климента, Іеронима и мн. др. См. *Елеонскій, Исторія израильскаго народа въ Египтѣ отъ поселенія въ землѣ Гесемъ до египетскихъ казней. СПБ. 1884, стр. 223.

[4]) Ср. *Midrasch Schemoth Rabba, ed. Wünsche. Leipzig 1882, s. 21. Antt Jud. II 9, 6.

усыновила его (ср. Исх. 2 10) и дала ему соотвѣтствующее воспитаніе. Мальчикъ былъ серьезенъ и солиденъ не по лѣтамъ; его не тянуло къ обычнымъ дѣтскимъ играмъ, шалостямъ и т. п.—Для воспитанія Моисея назначенъ былъ цѣлый штатъ учителей изъ Грековъ и Египтянъ, но ученикъ почти не нуждался въ ихъ помощи; казалось, что онъ не новое учитъ, а повторяетъ старое [1]). Такъ—поясняетъ Филонъ—и здоровое тѣло не нуждается въ натираніяхъ, а хорошее дерево—въ уходѣ садовника: то и другое растутъ и развиваются сами собой. Египтяне научили Моисея математикѣ, музыкѣ, реторикѣ, философіи, а Греки—остальнымъ наукамъ; не осталась чуждой Моисею и Ассиро-Вавилонская мудрость, а также астрологія (ср. Дѣян. 7 22). Всему этому Моисей учился ради истины, чуждаясь споровъ и избѣгая лжи (§ 18—24).

Роскошная придворная жизнь естественно представляетъ много соблазновъ, но Моисей жилъ скромно и воздержано, подавляя страсти въ самомъ началѣ, пока онѣ еще не подчинили себѣ разумъ. Окружающимъ Моисея все это казалось, конечно, очень страннымъ, и они невольно спрашивали себя: божественный или человѣческій умъ въ этомъ отрокѣ. Дѣйствительно, Моисей жилъ болѣе душою, чѣмъ тѣломъ; его мысли, слова и дѣйствія находились въ полной гармоніи между собою. Внѣшнія условія его жизни не оказывали на него никакого вліянія, такъ что, хотя онъ, по своему положенію, какъ царскій сынъ, имѣлъ всѣ основанія гордиться, однако былъ чуждъ этого. Какъ безпристрастный судья онъ и къ Евреямъ относился хорошо—въ силу плотского родства съ ними—и къ Египтянамъ былъ расположенъ дружественно, благодарный имъ за перемѣну въ своей судьбѣ (§ 25—33).

Но вотъ обстоятельства измѣняются къ худшему. Евреи въ Египтѣ были пришельцами, благополучіе которыхъ зависѣло исключительно отъ милости Фараона. Послѣдній—неизвѣстно по какимъ побужденіямъ, Филонъ ихъ не указываетъ—рѣшилъ обратить Евреевъ въ своихъ рабовъ и началъ притѣснять ихъ тяжелыми работами. Днемъ и ночью, безъ отдыха, Евреи должны были приготовлять кирпичи изъ глины для разныхъ сооруженій, копать каналы, носить деревья и т. д. Отъ тяжелой работы многіе умирали, но такихъ Еги-

[1]) Ср. Antt. Jud. II, 9, 6.

птяне просто выбрасывали за стѣны города, лишая погребенія (§ 34—39). Какъ отнесся ко всему этому Моисей? Видя страданія своего народа и не имѣя возможности помочь ему, онъ утѣшалъ Евреевъ надеждой на лучшее будущее [1]). Между тѣмъ положеніе Евреевъ все ухудшалось, такъ какъ надзиратели за работами были звѣрями въ человѣческомъ образѣ, тверже желѣза и стали, почему относились къ Евреямъ съ необычайной суровостью. Тутъ не выдержалъ уже и Моисей и одного изъ наиболѣе жестокихъ приставниковъ убилъ (ср. Исх. 2$_{11-12}$). Послѣ этого для Фараона яснымъ стало, что симпатіи его и Моисея кореннымъ образомъ расходятся. Вмѣстѣ съ тѣмъ начали интриговать противъ Моисея и придворные, внушая Фараону мысль, будто Моисей хочетъ отнять у него власть (ср. Исх. 2$_{15}$) (§ 39—47). Тогда Моисей убѣжалъ въ Аравію, не переставая и здѣсь умолять Бога о спасеніи Евреевъ. Въ Аравіи Моисей упражнялся въ жизни созерцательной и дѣятельной, устрояя свою жизнь по руководству здраваго разума природы—начала и источника всѣхъ добродѣтелей. Другой на его мѣстѣ заботился бы о томъ, чтобы вернуть себѣ расположеніе царя и обезопасить свою жизнь, но Моисей думалъ не о своей жизни, а объ участи оставленныхъ имъ Евреевъ (§ 48—50).

Далѣе Филонъ переходитъ къ извѣстной исторіи знакомства Моисея съ Іоѳоромъ (Исх. 2$_{16}$ sqq.). Особенностью разсказа Филона является здѣсь то, что въ уста Моисея онъ влагаетъ довольно длинную рѣчь, обращенную къ насильничавшимъ пастухамъ. Моисей обличаетъ ихъ поведеніе, какъ недостойное мужчинъ, указываетъ на то, что Богъ видитъ все, совершающееся на землѣ и что онъ—Моисей—Его слуга и защитникъ слабыхъ. Рѣчь эта, произнесенная съ вдохновеніемъ, подобнымъ пророческому, оказала на пастуховъ должное дѣйствіе. Послѣ этого Моисей попадаетъ въ домъ Іоѳора, скоро (ибо достоинства Моисея Іоѳоръ замѣтилъ съ перваго же взгляда) женится на самой красивой изъ его дочерей и пасетъ его стада [2]). Послѣднее обстоятельство имѣло очень важное значеніе для приготовленія Моисея къ его будущему служенію, ибо пастушество—лучшая школа для правителя, почему цари и называются нерѣдко „пастырями на-

---

[1]) Ср. P. Wendland, Philo und die kynisch—stoische Diatribe, s. 60—61.

[2]) Аллегорическое объясненіе этой исторіи см. въ de mut. nom. § 103—120.

родовъ“ (§ 51—62) [1]).—Умѣніе Моисея ухаживать за овцами замѣтно умножало ихъ количество и улучшало качество. Во время этой пастушеской жизни Моисею было необычайное явленіе: терновый кустъ горѣлъ и не сгоралъ, а въ срединѣ его было нѣчто, подобное образу Сущаго [2]). Видѣніе это указывало на печальное положеніе Израильскаго народа (символизируемаго терновникомъ) въ Египтѣ. Слабый и немногочисленный народъ былъ близокъ, казалось, къ окончательной гибели; огонь мученій охватилъ его со всѣхъ сторонъ, но совершенно уничтожить Евреевъ все же не могъ. Напротивъ, слабый народъ, въ концѣ концовъ, восторжествовалъ надъ своими притѣснителями (§ 63—70) [3]). Для Моисея это явленіе было ободреніемъ, а вмѣстѣ и побужденіемъ къ скорѣйшему освобожденію Евреевъ. Голосъ, исходившій изъ купины, прямо повелѣвалъ Моисею отправиться въ Египетъ и вывести оттуда Евреевъ. Библейскій текстъ изображаетъ при этомъ колебаніе, нерѣшительность, многократные отказы Моисея отъ миссіи, указываемой ему Богомъ. Но Филонъ, стремясь представить Моисея въ возможно лучшемъ свѣтѣ, все это старательно сглаживаетъ. Отъ его разсказа получается такое впечатлѣніе, что Моисей сразу же готовъ повиноваться Богу и только нѣкоторыя частности предстоящей миссіи вызываютъ его недоумѣнія. Достигается это путемъ опущенія однихъ мѣстъ библейскаго разсказа [4]) и сокращенной передачей другихъ. Такъ, въ своей рѣчи къ Моисею (=Исх. 3_{14-15}) Богъ, открывая Свое имя, въ то же время Самъ предлагаетъ и знаменія для подтвержденія истины словъ Моисея. Брошенный на землю посохъ Моисея превращается въ „огромнаго, царственнаго“ дракона (ср. Исх. 4_3); рука, положенная за пазуху, дѣлается бѣлѣе снѣга (ср. Исх. 4_6). То и другое знаменіе показываютъ, что у Моисея самого есть средства для совершенія чудесъ. Сообщается Моисею и то, что вылитая имъ на сушу вода превратится въ кровь (§ 71—82). Тогда Моисей, получивъ отъ Бога разъясненіе касательно своего ко-

---

[1]) То же Филонъ говоритъ и объ Іосифѣ; de Josepho, § 2—3.

[2]) Ср. Артапанъ у Евсевія, praep. ev. IX. 27, p. 434 c.

[3]) Ср. Schemoth Rabba; ed. Wünsche, s. 34—35. Такое же объясненіе Хоривскаго видѣнія предлагаютъ и многіе современные библеисты, см. напр., Köhler, Geschichte I, s. 175, Елеонскій, op. cit., стр. 255. Иначе объясняетъ это событіе Филонъ въ de fuga, § 161 sqq.

[4]) Исх. $3_{11.\ 12}$. 4_1. Ср. Іезекіиль (Eus., praep. ev. IX. 29, p. 441 d.).

сноязычія (§ 83—84), вмѣстѣ съ женой и дѣтьми отправляется въ Египетъ. Здѣсь онъ (и Ааронъ) собираютъ старѣйшинъ Израильскихъ, сообщаютъ имъ о скоромъ освобожденіи народа силою Божіей (ср. Исх. 4 30) и, затѣмъ, отправляются къ Фараону съ просьбой отпустить народъ Еврейскій для принесенія жертвы Богу въ пустыню—что необходимо для народа, превосходящаго всѣ остальныя націи (§ 85—87). Отказъ въ просьбѣ, соединенный съ приказаніемъ усилить тяжесть работъ (§ 88—90), побудилъ Моисея приступить къ совершенію показанныхъ ему Богомъ знаменій. Жезлъ, брошенный Ааономъ на землю, превратился въ дракона и поглотилъ превращенныхъ Египетскими магами въ змѣевъ ихъ жезлы. Уже одно это чудо ясно показало присутствующимъ, что Моисей дѣйствуетъ не своею силою и искусствомъ, но при помощи Божіей [1]). Дальнѣйшій рядъ казней (въ собственномъ смыслѣ) былъ еще болѣе убѣдителенъ (§ 91—95). Всѣхъ казней 10—число полноты, указывающее на полноту нечестія Египтянъ [2]). Казни захватываютъ всѣ стихіи міра, чтобы показать, что всѣ онѣ подвластны Богу. Три изъ нихъ совершаются Ааономъ, три—Моисеемъ; одна—тѣмъ и другимъ вмѣстѣ и три—Самимъ Богомъ, безъ участія человѣка (§ 96—97). Въ такомъ именно (а не библейскомъ) порядкѣ Филонъ и излагаетъ далѣе эти казни. При несомнѣнномъ стремленіи подчеркнуть ихъ чудесность и необычайность дѣйствія, Филонъ все же рѣдко уклоняется отъ библейскаго текста [3]). Въ большинствѣ случаевъ онъ довольствуется тѣмъ только, что болѣе картинно передаетъ библейскій разсказъ, дѣлая къ нему разныя поясненія.

Первая казнь происходитъ водою, потому что ее Египтяне особенно чтутъ [4]). Ааронъ простеръ жезлъ свой надъ рѣкой и тотчасъ вся вода—даже въ колодцахъ, которые рыли Египтяне (ср. Исх. 7 19—20, 24)—обратилась въ кровь. Отъ недостатка влаги гибли не только рыбы, но и люди, лежавшіе по дорогамъ цѣлыми кучами (ср. Исх. 7 21). Вторая казнь—появленіе массы жабъ; третья—скнипы на скотѣ и людяхъ—насѣкомое, хотя и небольшое, но причиняющее

---

[1]) Ср. *Савваитскій, Исходъ Израильтянъ изъ Египта. СПБ. 1889, стр. 44—48 sqq.

[2]) Ср. Hengstenberg, Gesch. d. Reiches Gottes. I, s. 35!

[3]) См. de vita M. I, § 99—100, 143—145.

[4]) Это же и Midrasch Schemot Rabba; ed. Wünsche, s. 81.

сильныя мученія. Избирается Богомъ оно (а не львы, медвѣди и другія крупныя животныя) 1) потому что цѣль казней—не уничтоженіе Египтянъ, а ихъ вразумленіе; 2) чтобы показать, что только люди свою слабость стараются подкрѣпить силой другихъ, а Богъ ни въ чьей помощи не нуждается, почему для наказанія нечестивыхъ и избираетъ насѣкомыхъ самыхъ маленькихъ (§ 98—112).—Слѣдующія три казни совершаются Моисеемъ. Чтобы оттѣнить необычайность первой казни (по библіи—седьмой), Филонъ предварительно замѣчаетъ, что Египетъ зимы совершенно не знаетъ, указываетъ онъ и то, почему это происходитъ, а затѣмъ переходитъ къ описанію самой казни. Внезапно пошелъ градъ такой сплошной массой, какъ дождь; онъ былъ перемѣшанъ съ огнемъ, но, падая на землю, самъ не таялъ и огня не гасилъ [1]) (§ 113—119). Вслѣдъ за этимъ подулъ горячій южный вѣтеръ, мучительный и самъ по себѣ, но который, сверхъ того, нагналъ на Египетъ цѣлыя тучи саранчи, уничтожившей то, что уцѣлѣло отъ огня и града (§ 120—122).—Шестая казнь—трехдневная тьма, настолько глубокая, что нельзя было двинуться съ мѣста, ибо сильная буря тушила огонь, а тьма поглощала его; люди не могли говорить и слышать другъ друга, не могли принимать пищи; всѣ въ бездѣйствіи томились отъ ужаса (§ 123—125).—Дальнѣйшая, по счету седьмая, казнь совершена Моисеемъ и Ааропомъ вмѣстѣ. Брошенная Моисеемъ зола подняла необыкновенную пыль, вызвавшую гнойные струпья и нарывы на скотѣ и людяхъ (§ 126—129). Послѣднія три казни совершены были самимъ Богомъ, безъ содѣйствія человѣка [2]). Впечатлѣніе отъ нихъ и, особенно, отъ десятой казни было настолько сильно, что Египтяне сами понуждали Евреевъ оставить ихъ землю. При этомъ, Евреи въ награду за долгій безплатный трудъ, а также въ качествѣ мести притѣснителямъ, забрали у Египтянъ массу золотыхъ и серебряныхъ вещей [3]).—Во всѣхъ описанныхъ казняхъ особенно замѣчательнымъ

---

[1]) Ср. Schemot Rabba; ed. Wünsche, s. 94.

[2]) Въ описаніи этихъ казней Филонъ не вноситъ въ библейскій текстъ ничего новаго.

[3]) Подобное оправданіе поведенія Евреевъ было очень распространено въ іудейской письменности. Его мы находимъ у Іезекіиля (praep. ev. IX, 29, p. 443ab), въ кн. Юбилеевъ 48$_8$ sqq., въ Талмудѣ (Sanhedrin 91a); отсюда же, кажется, оно перешло и къ христіанскимъ писателямъ: Клименту, Иринею, Тертулліану и мн. др. См. Саввантскій, op. cit., стр. 183$_1$.

является то, что ни одна изъ нихъ не коснулась Евреевъ—даже жившихъ въ одномъ мѣстѣ съ Египтянами [1]). Евреи были только зрителями страданій другихъ, а это научало ихъ вѣрѣ въ Бога и побуждало къ благочестію (§ 143—146).

Вождемъ Евреевъ, вышедшихъ изъ Египта (а также присоединившихся къ нимъ по разнымъ побужденіямъ иноземцевъ), былъ Моисей, власть котораго утверждалась не на внѣшней, военной силѣ, а на его добродѣтели. Ради нея Моисей отказался отъ ожидавшей его царской власти въ Египтѣ и сталъ во главѣ совершеннѣйшаго народа, предназначеннаго служить Богу въ качествѣ священника и ходатая за весь человѣческій родъ [2]).—Получивъ власть, Моисей—въ отличіе отъ другихъ правителей—не старался упрочить ее за своимъ семействомъ; естественную любовь къ дѣтямъ онъ побѣдилъ здравымъ размышленіемъ и думалъ только о благѣ управляемыхъ. Зная хорошо, что привязанность къ „слѣпому богатству" говоритъ о духовной нищетѣ человѣка, Моисей отказался отъ всѣхъ внѣшнихъ благъ и весь отдался трудамъ своего служенія. Взамѣнъ этого Богъ далъ ему величайшее богатство—обладаніе всѣмъ міромъ. Дѣйствительно, всѣ стихіи повинуются Моисею, ибо онъ—другъ Божій, а „у друзей все общее". Писаніе называетъ Моисея Богомъ народа, ибо онъ стоялъ близко къ невидимой и вѣчной природѣ Сущаго, стараясь и свою природу сдѣлать подобною Ей. Цѣль этого понятна. Извѣстно, что подданные всегда слѣдуютъ вкусамъ и влеченіямъ владыки; поэтому и Моисей, намѣреваясь быть законодателемъ, самъ долженъ былъ сначала стать живымъ и разумнымъ закономъ, которому могли бы подражать управляемые имъ (§ 147—162).

Подъ предводительствомъ Моисея Евреи оставили Египетъ и двинулись къ Красному морю. Благодаря чудесной помощи Божіей они перешли его по сухому дну, а погнавшіеся за ними Египтяне всѣ потонули (§ 163—180) [3]). Въ благодарность за свое спасеніе

---

[1]) Ср. Исх. 8_{22} sqq. Даже вода, превратившаяся въ кровь, если ее черпали Евреи, имѣла натуральный видъ и свойства. То же говоритъ и Іосифъ, Antt. Jud. II, 14, 1; ср. Исх. 7_{17-21}.

[2]) Эту мысль Филонъ повторяетъ очень часто, ср. de Abrahamo, § 98, de spec. leg. I, § 96—97; IV, § 179—180.

[3]) Относящіяся сюда событія Филонъ излагаетъ настолько близко къ библейскому тексту (Исх. 14_{3-32}), что передавать ихъ нѣтъ надобности (ср.

они воспѣли Богу пѣснь, причемъ хоромъ мужчинъ руководилъ Моисей, а хоромъ женщинъ Маріамъ (Ср. Исх. 15 20—21).—Дальнѣйшій путь Евреевъ въ Ханаанъ пролегалъ по безплодной и безводной пустынѣ. Первый станъ Евреевъ, ознаменовавшійся новымъ ропотомъ ихъ противъ Моисея, былъ въ Меррѣ (§ 181—187); второй—въ Элимѣ. Здѣсь они нашли 12 источниковъ воды—по числу 12 колѣнъ Израильскихъ—и 70 финиковыхъ деревьевъ. Деревья эти являются символомъ благочестивой души, всегда стремящейся къ Богу (пальма приноситъ лучшіе плоды и стремится вверхъ), а число ихъ соотвѣтствуетъ числу старѣйшинъ колѣнъ (§ 188—190).—Прошло немного времени и Евреевъ постигло новое бѣдствіе—голодъ; причемъ они страдали не только отъ отсутствія пищи въ настоящемъ, но и въ виду безотрадности будущаго [1]), такъ какъ кругомъ лежала голая и каменистая пустыня. Невольно вспомнили они о своей жизни въ Египтѣ и начали роптать на Моисея. Мы—говорили они—только кажемся счастливыми, а въ дѣйствительности—несчастнѣе всѣхъ людей; чѣмъ окончится этотъ трудный путь—неизвѣстно; обманомъ мы выведены изъ Египта, чтобы погибнуть въ пустынѣ.—Поведеніе народа, конечно, огорчало Моисея, такъ какъ свидѣтельствовало о забвеніи имъ прежнихъ благодѣяній. И вотъ Богъ, чтобы почтить Моисея, а вмѣстѣ показать народу свое человѣколюбіе и побудить его къ благочестію, совершилъ новое чудо (§ 191—139). Утромъ земля покрылась манной, а вечеромъ на станъ Евреевъ налетѣли перепелы (§ 200—209; ср. Исх. 16 2—4; 13—15; 19—31. 35).—Скоро послѣ этого Евреи снова почувствовали недостатокъ въ водѣ, но Моисей ударилъ жезломъ по скалѣ и она извела воду. Нѣкоторымъ это можетъ показаться невѣроятнымъ, но для меня, замѣчаетъ Филонъ, несомнѣнно, что многое, что намъ кажется страннымъ и необычнымъ, Богъ дѣлаетъ легко и какъ бы шутя; но описывать все это подробно не хватило бы и жизни человѣка (§ 210—213).

Продолжая свой путь далѣе, Евреи увидѣли, наконецъ, границы земли обѣтованной, но войти въ нее не могли, такъ какъ одинъ изъ

напротивъ, de vita M. II, § 246—257). По этимъ же соображеніямъ въ значительно сокращенномъ видѣ излагается и вся вообще дальнѣйшая часть de vita M. I.

[1]) Подобныя психологическія замѣчанія Филонъ дѣлалъ и ранѣе, ср. напр., de vita Mosis I, § 182, 187.

ханаанскихъ царей выступилъ противъ нихъ съ войскомъ. Во время битвы произошло необычайное явленіе; когда одолѣвали враги, то руки молившагося Моисея становились тяжелыми; въ противномъ случаѣ—легкими. Первое означало то, что удѣлъ враговъ—земля и вообще дольнія страны; второе—что удѣлъ Евреевъ священный эфиръ. Но вотъ внезапно руки Моисея стали какъ бы невѣсомыми, поднялись вверхъ и оставались въ такомъ положеніи, пока битва не окончилась побѣдой Евреевъ (§ 214—219). Послѣ этого Евреи начали готовиться къ занятію самой земли Ханаанской и для осмотра ея послали 12 соглядатаевъ. Но различныя вѣсти, принесенныя послѣдними, вызвали—на почвѣ различной настроенности самого народа—крупныя несогласія и раздоры. Въ наказаніе за это 10 соглядатаевъ, смущавшихъ своими разсказами народъ, умерли отъ язвы, а самъ народъ только послѣ тяжелаго сорокалѣтняго странствованія подошелъ снова къ границамъ земли обѣтованной (§ 220—238). Здѣсь произошло извѣстное столкновеніе Евреевъ съ Идумеянами, едва не окончившееся войной (Ср. Чис. 20 14—21); отъ послѣдней Моисей удержалъ народъ указаніемъ на то, что неизвѣстно, Евреи ли призваны быть орудіемъ наказанія Идумеянъ. Такимъ образомъ, Моисей ясно проявилъ свое добросердечіе и разсудительность (§ 239—249). Иначе отнеслись Евреи къ другому ханаанскому царю, неожиданно напавшему на нихъ. Они выступили противъ него съ войскомъ и одержали полную побѣду (§ 250—254=Чис. 21 1—3).

Послѣ этого Филонъ кратко указываетъ содержаніе Чис. 21 16—18 (=§ 255—257) и 21 21—24 (=§ 258—262); болѣе подробно онъ останавливается на извѣстномъ повѣствованіи о Моавитскомъ царѣ Валакѣ и прор. Валаамѣ (Чис. 22—25). Послѣднее вполнѣ понятно, такъ какъ Іудейскимъ эллинистамъ—при апологетическихъ цѣляхъ ихъ сочиненій—очень удобно было воспользоваться личностью Валаама—языческаго мудреца—для бо́льшаго возвеличенія Еврейскаго народа. Особенно ясно эта тенденція выступаетъ у Іосифа Флавія [1]), но не чуждъ ея и Филонъ. Разница между обоими писателями та, что Филонъ и здѣсь (какъ всегда) стоитъ гораздо ближе къ библейскому тексту, стараясь прежде всего его осмысленно

[1]) Antt. Jud. IV, 6. 2 sqq.; ср. M. Friedländer, Gesch. d. Jud. Apologetik, s. 334—340.

изложить. Поэтому, мѣстами онъ сокращаетъ библейскія повѣствованія, мѣстами дѣлаетъ къ нимъ необходимыя поясненія [1]) и т. д. Прямыхъ же уклоненій отъ библейскаго текста у него немного. Такъ, вопреки Чис. $22_{1—21}$, Филонъ говоритъ лишь о двухъ посольствахъ въ Валааму, причемъ самого Валаама рисуетъ въ чертахъ менѣе свѣтлыхъ, чѣмъ Іосифъ и даже библія (§ 263—268); путешествіе Валаама къ Валаку описываетъ очень кратко, опуская при этомъ извѣстный разговоръ съ ослицей (§ 269—274; ср. Чис. $22_{22—35}$). Въ первой рѣчи Валаама настойчиво подчеркиваетъ обособленность Евреевъ отъ другихъ народовъ и ихъ превосходство надъ послѣдними [2]). Опускаетъ Филонъ и извѣстное пророчество (Чис. 24_{17}) о звѣздѣ отъ Іакова.

Послѣ многихъ неудачныхъ попытокъ изречь на Израильтянъ проклятіе Валаамъ принужденъ былъ отказаться отъ своихъ плановъ; взамѣнъ этого онъ—уже отъ себя лично—далъ Валаку совѣтъ вовлечь Израильтянъ въ блудодѣяніе, чтобы такимъ образомъ склонить ихъ къ идолопоклонству и лишить помощи Божіей (§ 292—299). Совѣтъ былъ принятъ и увѣнчался, повидимому, успѣхомъ. Однако, часть народа сумѣла удержаться отъ соблазна; нарушители закона были истреблены (§ 300 — 304; ср. Чис. $25_{1.2.6—8.5.9—12}$), а вслѣдъ за этимъ подверглись наказанію и Моавитяне. Евреи выступили противъ нихъ съ большимъ войскомъ; битва оказалась удачной; враги были разбиты на голову, а изъ Евреевъ никто не былъ ни убитъ, ни раненъ (Ср. Чис. $31_{1—12}$); казалось, что Евреи не на войну ходили, а на парадъ. Богатая добыча была раздѣлена [3]) надлежащимъ образомъ между воинами, народомъ, остававшимся дома (ибо и онъ „душою сражался“), первосвященникомъ и левитами (§ 305—318; ср. Чис. 31 $_{25—54}$).—Въ заключеніе сочиненія (§ 319—334) Филонъ кратко передаетъ содержаніе Чис. $32_{1.2.5—9.14.17—22}$. Общій ходъ событій излагается здѣсь Филономъ правильно; опускаются лишь нѣкоторыя, затемняющія повѣствованіе, частности.

---

[1]) Напр., § 264—265, 266, 282, 287, 295—297; ср. ранѣе, § 239—242 252 и др.

[2]) § 275—279=Чис. $22_{36.39—41}$; $23_{1.5—10}$; § 280—281=Чис. $23_{11—12}$; § 282—285=Чис. $23_{13—24}$; § 286—291=Чис. $23_{25.27—24_9}$.

[3]) Изъ плѣнниковъ въ живыхъ были оставлены только дѣти и невинныя дѣвы; Чис. $31_{14—18}$ Филонъ опускаетъ.

De vita Mosis II; ed. CW. IV, p. 200—268.

Вторая книга de vita M. состоитъ изъ введенія (§ 1—7) и трехъ частей изслѣдованія, въ которыхъ изображаются законодательная (§ 8—65), священническая (§ 66—186) и пророческая (§ 187—292) дѣятельность Моисея.—Счастливы, говоритъ Филонъ, тѣ государства, въ которыхъ царствуютъ философы и философствуютъ цари [1]); а Моисей былъ не только царемъ и философомъ, но совершеннѣйшимъ законодателемъ, священникомъ и пророкомъ. Связь этихъ трехъ видовъ дѣятельности между собою очевидна. Царь приказываетъ, что должно и чего не должно дѣлать, а опредѣленіе этого принадлежитъ закону. Такимъ образомъ, царь—живой законъ и законъ—истинный (δίκαιος) царь [2]). Но безъ божественной помощи ни царь, ни законодатель не могутъ направить къ благу жизнь своихъ подданныхъ. Отсюда вытекаетъ необходимость священническаго служенія, чтобы умолить Бога о дарованіи благъ и удаленіи зла. Наконецъ, такъ какъ въ предметахъ божественныхъ и человѣческихъ есть много непонятнаго, то царю, законодателю и священнику необходимо дарованіе пророка, чтобы непостижимое человѣческимъ разумомъ открыто было мудростью Божіей [3]). Всѣ эти дарованія—подобно дѣвственнымъ харитамъ—находятся въ тѣсной связи между собою. О нихъ, поэтому, можно сказать то же, что обыкновенно [4]) говорятъ о добродѣтеляхъ: обладающій одною, обладаетъ и всѣми (§ 1—7).

Далѣе Филонъ приступаетъ къ изображенію законодательной дѣятельности Моисея. Сначала онъ даетъ общую характеристику Моисея какъ законодателя (§ 8—11), а потомъ раскрываетъ ее въ четырехъ частныхъ положеніяхъ [5]), показывающихъ превосходство Моисеевыхъ законовъ предъ всѣми другими, а, слѣдовательно, высокія качества и самого Моисея.—Законодатель, говоритъ Филонъ, долженъ обладать всѣми добродѣтелями, но особенно необходимы для него любовь къ правдѣ, людямъ, добру и ненависть ко злу. Великое дѣло имѣть одну изъ этихъ добродѣтелей, а Моисей обладалъ всѣми, какъ

---

[1]) Ср. Платонъ Rep. V, p. 473 d. (Epist. VII. p. 326b); ed. CW IV, p. 200.
[2]) Ср. Діотогенъ у Bréhier, op. cit., p. 19.
[3]) Ср. de praem. et. poen. § 54—56.
[4]) Diog. La VII, 125 (=ed. CW IV, p. 202).
[5]) 1) § 12—16; 2) § 17—24; 3) § 25—44; 4) § 45—65.

это ясно видно изъ оставленныхъ имъ книгъ—величайшаго сокровища, свидѣтельствующаго о его высокихъ душевныхъ качествахъ (§ 8—11).—Частнѣе, превосходство Моисея предъ другими законодателями и божественность его законовъ открываются изъ слѣдующаго. Законы всѣхъ народовъ непрочны и измѣнчивы, а Моисеевы—тверды и незыблемы; не смотря на различныя перемѣны въ судьбѣ Еврейскаго народа, они до сихъ поръ остаются въ томъ же видѣ, въ какомъ вышли изъ рукъ Моисея и, можно надѣяться, такими же останутся, пока существуетъ небо, земля и весь міръ (§ 12—16) [1]).—Еще яснѣе превосходство Еврейскихъ законовъ обнаруживается въ томъ, что ихъ соблюдаютъ не одни только Евреи, но и всѣ остальные народы, между тѣмъ какъ законы этихъ послѣднихъ имѣютъ лишь мѣстное значеніе; ихъ соблюдаетъ одинъ народъ и отвергаютъ всѣ другіе (§ 17—20). Дѣйствительно, спрашиваетъ Филонъ, кто не почитаетъ священной субботы, когда дается отдыхъ не только людямъ, но неразумнымъ животнымъ и даже растеніямъ? [2]) Кто не благоговѣетъ предъ совершаемымъ каждый годъ постомъ (=день очищенія), какъ временемъ, посвященнымъ воздержанію и молитвамъ Богу о прощеніи грѣховъ и дарованіи благъ? (§ 21—24) [3]).—Особенно разительнымъ доказательствомъ превосходства Еврейскихъ законовъ является то, что, когда слава о нихъ дошла до Грековъ, то послѣдніе перевели ихъ на свой языкъ, причемъ переводъ былъ сдѣланъ по иниціативѣ не частныхъ лицъ и не второстепенныхъ правителей, но самого царя, притомъ царя знаменитѣйшаго, превзошедшаго своими добродѣтелями всѣхъ своихъ предшественниковъ (§ 25—30). Задумавъ перевести Еврейскіе законы съ Халдейскаго языка на греческій [4]), Птоломей Филадельфъ послалъ къ Іудейскому перво-

---

[1]) Ср. Прем. 18[4]; Тов. 1[6]; Вар. 4[1]; Ме. 5[18]; Antt. Jud. III, 8. 16; C. Ap. II, 38, 2.

[2]) То же de opif. mundi, § 128.

[3]) О Еврейской субботѣ и днѣ очищенія у язычниковъ говорятъ не только Іудейскіе писатели—Іосифъ (c. Ap. II, 39, 1. 2) и Аристобулъ (praep. ev. XIII, 12, p. 667—668)—но и языческіе. См. Schürer I[4], s. 298[23]; III[4], s. 166—167. *M. Friedländer, Das Judenthum in d. vorchristl. griechischen. Welt. Wien und Leipzig 1893, s. 39—46.

[4]) Филонъ, какъ Іосифъ и Аристобулъ, говоритъ о переводѣ *только закона*, т. е. пятокнижія Моисеева; христіанскіе писатели (Климентъ, Евсевій, Епифаній и друг.) говорятъ о переводѣ и остальныхъ книгъ. См. Aristeae ad Philocratem epistula; ed. P. Wendland, p. 124—125, 127, 130, 138—140 sqq.

священнику и царю [1]) посольство съ просьбою прислать необходимыхъ для этого дѣла лицъ. Просьба была исполнена. Переводчики прибыли въ Александрію; царь испыталъ предварительно ихъ мудрость [2]), послѣ чего, поселившись на островѣ Фаросѣ—какъ наиболѣе удобномъ для серьезныхъ занятій мѣстѣ—они принялись за переводъ (§ 31—36). Здѣсь, пребывая въ полномъ уединеніи, они, вдохновенные свыше, пророчески изрекали (ἐνθουσιῶντες προεφήτευον) не различное, но одно и то же, въ однихъ и тѣхъ же словахъ и выраженіяхъ, какъ будто каждому кто-то невидимо нашептывалъ [3]). Обстоятельство это заслуживаетъ особеннаго вниманія, такъ какъ греческій языкъ отличается необыкновеннымъ богатствомъ словъ и оборотовъ, вслѣдствіе чего одна и та же мысль можетъ быть передана на немъ различно; между тѣмъ переводчики сумѣли подыскать слова и выраженія, наиболѣе точно и наиболѣе ясно передающія мысль подлинника. Поэтому, для лицъ, знакомыхъ съ халдейскимъ и греческимъ языкомъ, ясно, что они—не переводчики, но пророки и іерофанты, ибо ихъ переводъ—тотъ же подлинникъ [4]).—Въ воспомина-

---

[1]) Повидимому—ошибка со стороны Филона.

[2]) Объ этомъ испытаніи Аристей говоритъ очень подробно; epistula, ed. P. Wendland, § 187—292.

[3]) О томъ, что это однобразіе перевода было достигнуто путемъ сличенія и провѣрки работъ отдѣльныхъ лицъ (Аристей, ed. Wendland, § 302) Филонъ ничего не говоритъ. Это обстоятельство, а также характеристика самого перевода и переводчиковъ, какъ іерофантовъ и пророковъ (ср. § 40), и дало, вѣроятно, пищу позднѣйшимъ христіанскимъ легендамъ о 72 (70, 36) комнатахъ, въ которыхъ по одиночкѣ работали переводчики. Arist. epist., p. 125, 131, 132—138, 140, 141, 153, 157, 161, 164, 165. На несоотвѣтствіе этихъ легендъ разсказу Аристея обратилъ вниманіе уже Іеронимъ, op. cit., p. 162.

[4]) Источникомъ изложеннаго разсказа Филона о происхожденіи перевода LXX—русскій переводъ этого мѣста у Корсунскаго, Переводъ LXX; его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. Св. Тр. Сергіева Лавра 1898, стр. 43—44—является, повидимому, извѣстное письмо Аристея (Такъ: Корсунскій, op. cit., стр. 33_3, 44; *Н. Елеонскій, Свидѣтельства о происхожденіи перевода LXX и степень ихъ достовѣрности. Чт. въ Об. Люб. Д. Пр. 1875, I, стр. 14—17; ср., напротивъ, F. Susemihl., op. cit., II, s. 606_{10}). Отъ послѣдняго разсказъ Филона отличается 1) большею краткостью; Филонъ передаетъ только сущность событія, опуская всѣ частности. Особенно - въ этомъ отношеніи характеренъ § 33=Antt. Jud. XII, 2. 12 (ed Niese, § 100)=Arist. epist. § 188—292; 2) болѣе ясно, чѣмъ у Аристея, выступающей апологетической тенденціей. Всему дѣлу перевода Филонъ хочетъ придать характеръ чуда, переводъ считаетъ боговдохновеннымъ, а самихъ переводчиковъ—пророками. Остроумное изслѣдованіе отношенія разсказа Филона къ повѣствованію Аристея даетъ Kurtz, Aristeae epistula. Bern 1872.

ніе этого событія на островѣ Фаросѣ (по уваженію къ мѣсту, гдѣ впервые возсіялъ свѣтъ перевода) и теперь ежегодно совершается празднество, въ которомъ участвуютъ не только Іудеи, но и язычники [1]). Такимъ образомъ, законы Іудейскіе сдѣлались извѣстными всему міру, притомъ—въ то время, когда самъ народъ находился въ бѣдственномъ положеніи. Отсюда уже можно видѣть, что измѣнись судьба народа къ лучшему, его законы заблестятъ еще ярче и совершенно затмятъ собою другіе законы, подобно тому, какъ восходящее солнце помрачаетъ свѣтъ звѣздъ (§ 41—44).

Далѣе Филонъ ту же мысль о превосходствѣ Моисеева законодательства раскрываетъ на основаніи самаго содержанія священныхъ книгъ. Исторію прошлаго Моисей излагаетъ не какъ простой анналистъ съ цѣлью заинтересовать своихъ слушателей безъ всякой пользы для нихъ; эту исторію онъ начинаетъ описаніемъ происхожденія міра, чтобы показать, что Творецъ міра есть вмѣстѣ и истинный его законодатель и что пользующіеся законами должны согласовать свои дѣйствія съ общимъ устройствомъ вселенной. Но изъ законодателей одни сразу же (т. е. безъ всякой мотивировки) опредѣляютъ, что должно и чего не должно дѣлать, а другіе—признаваемые лучшими—сначала начертываютъ общій планъ государственнаго устройства и затѣмъ уже предлагаютъ соотвѣтствующіе этому фиктивному государству законы. Моисей первый способъ изложенія законовъ считаетъ свойственнымъ тирану и пригоднымъ для рабовъ, а второй, хотя и лучшимъ, но тоже не вполнѣ достойнымъ похвалы, ибо достоинство законовъ унижается здѣсь приспособленіемъ ихъ къ воображаемому государству. Образцомъ для своихъ законовъ Моисей взялъ устройство міра [2]), почему въ началѣ законодательства и говоритъ о его происхожденіи (§ 45—61). Дѣйствительно, если разсмотрѣть Моисеевы законы каждый въ отдѣльности, то они во всемъ окажутся соотвѣтствующими разуму вѣчной природы. Поэтому, кто сознательно нарушаетъ ихъ и предается пороку, тотъ оказывается врагомъ не только людей, но и всего

[1]) Къ § 41—42 см. G. Lumbroso. Lettere al signor prof. Willken LX. Archiv f. Papyrus-Forsch. 1911, 3.

[2]) Ср. de opif. mundi, § 1—3. Antt. Jud., proem.; ср. Цицеронъ, de Rep. II, 11. Иное дѣленіе законодателей предлагаетъ Іосифъ въ C. Ap. II, 16, 11 (ср. Müller, op. cit., s. 301). Въ данномъ случаѣ Филонъ полемизируетъ противъ неопиѳагорейцевъ и даже Платона, самъ утверждаясь на стоической точкѣ зрѣнія (ср. Schmekel, op. cit., s. 225 sqq., 361 sqq., и выше, стр. 250, 288 сл.). Подробное обоснованіе этой мысли даетъ Bréhier, op. cit., p. 14 sqq.

міра, почему для наказанія порочнаго вооружаются сами стихіи— огонь и вода (§ 52—56) [1]). Напротивъ, люди добродѣтельные спасаются не только отъ уничтоженія огнемъ, но и отъ наказанія потопомъ. Исторія послѣдняго событія, говоритъ Филонъ, особенно замѣчательна. Ковчегъ, въ которомъ спаслись праведники, заключалъ въ себѣ всѣ виды живыхъ существъ со всѣмъ необходимымъ для ихъ жизни и потому являлся малымъ подобіемъ видимаго міра. Находившіеся же въ ковчегѣ не только спаслись отъ гибели, но и положили собою начало новому поколѣнію людей, подражая въ этомъ случаѣ невидимой природѣ Сущаго (§ 57—65) [2]).

Во второй части de vita M. (§ 66—186) Филонъ изображаетъ священническое служеніе Моисея. Добродѣтелью, необходимой для священника, является благочестіе [3]). Моисей по природѣ былъ склоненъ къ нему; поэтому онъ рано полюбилъ Бога и началъ чтить Его, самъ будучи почитаемъ Имъ. А честью, наиболѣе приличной для мудраго, является служеніе Богу, т. е. священнослуженіе. Послѣднее требуетъ чистоты тѣла и души, т. е. воздержанія отъ пищи, питья и общенія съ женщинами. Но женщинами Моисей пренебрегалъ уже давно, почти съ самаго начала своего пророческаго служенія, а отъ пищи и питья онъ отвыкъ во время сорокадневнаго пребыванія на горѣ законодательства, ясно показавъ этимъ, что лучшей пищей является для него созерцаніе Бога. Оно укрѣпляетъ не только душу, но и тѣло, о чемъ говоритъ необычайный свѣтъ, исходившій отъ лица Моисея (§ 66—70). Здѣсь же, во время пребыванія на горѣ, Моисей былъ посвященъ во все, касающееся его служенія. По приходѣ въ землю обѣтованія Евреи должны были соорудить Богу роскошный и величественный храмъ, но чтобы не лишить народъ возможности приносить жертвы и отправлять богослуженіе и во время странствованія по пустынѣ, Богъ приказалъ Моисею построить скинію, начертавъ въ его душѣ невидимый образъ ея (§ 71—76).—Далѣе Филонъ кратко, въ самыхъ общихъ чертахъ, описываетъ устройство скиніи и ея принадлежностей, болѣе подробно останавливаясь на разъясненіи ихъ

---

[1]) Имѣется въ виду Быт. 7 и 19. Ср. de Abrah. § 140—141.

[2]) Далѣе должны были слѣдовать обѣщанныя Филономъ (§ 46—47) προστάξεις и ἀπαγορεύσεις, но эта часть сочиненія утеряна, см. выше, стр. 391.

[3]) Ср. выше, § 8—11.

значенія [1]). Такъ, изъ 55 столбовъ скиніи [2]) 50 представляютъ священное число, квадратъ прямоугольнаго треугольника ($3^2+4^2+5^2$), начало вселенной, а остальные пять столбовъ являются образомъ пяти чувствъ [3]); послѣднее видно изъ того, что одной своей стороной они обращены къ святому святыхъ (т. е. духовному), а другой—къ открытому пространству (т. е. чувственному); въ силу этого же основанія ихъ изъ мѣди, а верхняя часть—золотая (§ 80—82).—Скинія защищена покрывалами изъ 4-хъ дорогихъ матерій [4]), являющихся символомъ четырехъ міровыхъ стихій, (§ 84—87) [5]); вслѣдствіе этого и сама скинія изображаетъ собою міръ (§ 88).—Окруженная со всѣхъ сторонъ дворомъ (§ 89—93), скинія дѣлится на святое святыхъ и святилище. Въ святомъ святыхъ находится ковчегъ завѣта съ очистилищемъ, которое является символомъ милости какъ Божественной силы, такъ и человѣческой мысли. Херувимы, утверждающіеся на очистилищѣ, означаютъ не полушарія верхнее и нижнее, какъ думаютъ нѣкоторые, а двѣ главныя силы Сущаго: творческую (Богъ) и царственную (Господь) (§ 94—100) [6]). Въ святилищѣ, по срединѣ его, находился жертвенникъ для кажденія—символъ благодарности, возносимой Богу отъ земли и воды (§ 101). На каждой сторонѣ стоялъ свѣтильникъ съ семью лампадами—образъ 7 планетъ (§ 102—103) [7]); на сѣверной сторонѣ—столъ съ хлѣбами предложенія и солью (Ср. Исх. 25₃₀) [8]), ибо сѣверные вѣтры наиболѣе благопріятны для произрастанія плодовъ (§ 104—105). На дворѣ, окружавшемъ скинію, находился θυσιαστήριον (жертвенникъ)—наименованіе котораго указываетъ на необходимость при принесеніи жертвы

---

[1]) Еще подробнѣе Филонъ говоритъ объ этомъ въ Quaest. in Exod. II, § 51—124.

[2]) 48+5+4—2 угловыхъ столба. Описаніе ихъ—§ 77—79. Столбы скиніи Филонъ называетъ κίονες (ср. А. А. Олесницкій, op. cit., стр. 44—47 и Муретовъ, Ветхозавѣтный храмъ. Москва 1890, стр. 32—39) и говоритъ, что они сдѣланы были изъ кедра; ср. Исх. 26₁₅.

[3]) Ср. Quaest. in Exod. II, § 97.

[4]) § 84—87; къ § 85 ср. Олесницкій, op. cit., стр. 80; къ § 86 ibid., стр. 77.

[5]) Ср. de congr. erud. gratia, § 116—117, Quaest. in Exod. II, § 85 и вообще § 84—87. Такое же значеніе покрововъ скиніи указываетъ и I. Флавій, Antt. Iud. III, 7, 7.

[6]) Ср. подробнѣе Quaest. in Exod. II, § 62—68.

[7]) Ср. Quaest. in Exod. II, § 73—81; quis rerum div. h. sit, § 216 sqq.

[8]) Ср. Quaest. in Exod. II, § 69—72.

строго наблюдать за собой [1]), ибо лучшая жертва Богу—благочестивая душа (§ 106—108).

Далѣе Филонъ, описавъ кратко одежду первосвященника (§ 109—116), раскрываетъ ея значеніе [2]). Вся одежда въ цѣломъ является символомъ міра, а отдѣльныя принадлежности ея—символомъ тѣхъ или иныхъ частей міра. Такъ, подиръ означаетъ собою воздухъ, на который онъ походитъ какъ своимъ цвѣтомъ (гіацинтъ), такъ и тѣмъ, что, подобно воздуху, окутывающему всю вселенную, закрываетъ всего первосвященника, отъ ногъ и до головы (§ 117—118). Цвѣты, находящіеся на подирѣ,—символъ земли, произрастающей все (ἄνθινα—отъ ἀνθέω); гранатовыя яблоки—символъ воды (ῥοΐσκοι—отъ ῥύσις), а колокольчики—символъ гармоніи и согласія всего (воздухъ). Размѣщеніе этихъ украшеній на подирѣ вполнѣ соотвѣтствуетъ размѣщенію стихій въ мірѣ: сначала—земля, потомъ—вода и, наконецъ, воздухъ, проникающій собою, какъ воду, такъ и землю и потому являющійся ихъ связью (§ 119—121) [3]).

Эфодъ изображаетъ собою небо, а два находящіеся на немъ камня—2 полушарія. 12 другихъ камней на груди первосвященника, различающихся по цвѣту, означаютъ небесный кругъ съ 12-ю знаками зодіака [4]). Камни дѣлятся на четыре группы—указаніе на четыре времени года, въ теченіе которыхъ все происходитъ по законамъ мірового разума — λόγου—отсюда и названіе этой части одежды—λογεῖον (§ 122—126). Наперстникъ дѣлается двойнымъ—ибо и разумъ по природѣ двойственеиъ: внутренній и внѣшній—и имѣетъ четырехъугольную форму—ясное указаніе на то, что разумъ долженъ быть твердымъ и непоколебимымъ. Въ силу этого ему и усвояются двѣ добродѣтели: объясненіе и истина (δήλωσις καὶ ἀλήθεια); первая относится къ внѣшней дѣятельности разума, а вторая—внутренней. Въ полномъ согласіи съ разумомъ должны находиться и дѣйствія человѣка, о чемъ говоритъ прикрѣпленіе наперстника къ эфоду (§ 127—130) [5]).—На головѣ у первосвященника была повязка съ золотой дощечкой, на которой были вырѣзаны 4 буквы имени Сущаго (ср. Исх.

---

[1]) Ср. Quaest. in Exod. II, § 99—102; de spec. leg. I, § 290.

[2]) Ср Поспѣховъ, Книга Премудрости Соломона, стр. 421—428.

[3]) Ср. de spec. leg. I, § 83, 93—94; Quaest. in Exod. II, § 117, 119—120.

[4]) То же и Іосифъ Флавій, Antt. Jud. III, 7, 7.

[5]) Ср. de spec. leg. I, § 86—92; Quaest. in Exod. II, § 108—116.

28₃₆—₃₇). Въ силу такого значенія одеждъ первосвященника, когда онъ входитъ въ скинію для священнодѣйствій, то вмѣстѣ съ нимъ входитъ и весь міръ, образы котораго первосвященникъ носитъ на себѣ (§ 131—135).

Далѣе Филонъ описываетъ кратко устройство моря мѣднаго—омовеніе въ которомъ являлось символомъ очищенія и просвѣтлѣнія ума чрезъ удаленіе отъ него страстей и установленіе полной гармоніи между словами, желаніями и дѣйствіями (§ 136—140),—а затѣмъ говоритъ объ избраніи и посвященіи лицъ, предназначенныхъ для совершенія священнодѣйствій и служенія при скиніи. Первосвященникомъ Моисей избралъ своего брата Аарона, а сыновей его священниками—конечно, не въ силу любви къ родственникамъ, а за ихъ благочестіе и святость (§ 141—142). Самый порядокъ посвященія этихъ лицъ Филонъ изображаетъ согласно съ библейскимъ текстомъ, внося только по мѣстамъ необходимыя поясненія съ цѣлью показать, что это посвященіе вполнѣ соотвѣтствовало будущему высокому служенію священниковъ (§ 143—158).

При множествѣ и обиліи жертвъ священникамъ необходимы помощники. На это служеніе назначено было колѣно Левіино вслѣдствіе его ревности по благочестію, проявившейся въ извѣстной исторіи съ золотымъ тельцомъ [1]). Но скоро это различіе священнослужителей по достоинству и правамъ сдѣлалось—вслѣдствіе желанія левитовъ получить честь священническую—причиной большого и опаснаго возмущенія. Мятежники упрекали Моисея въ томъ, что при назначеніи священниковъ онъ слѣдовалъ чувству любви къ родственникамъ. Тогда Моисей, понимая, что слова и убѣжденія здѣсь не помогутъ, умолилъ Бога совершить чудо (§ 174—177). Изъ всѣхъ жезловъ, положенныхъ въ скиніи, процвѣлъ только жезлъ Аарона: на немъ выросли миндали (§ 178—179=Чис. 17₁—₃. ₇—₈). Это обстоятельство особенно знаменательно. Миндаль отъ другихъ деревьевъ отличается тѣмъ, что у него плодъ и сѣмя—одно и то же. Вслѣдствіе этого онъ является образомъ совершенной добродѣтели. Какъ начало и конецъ добродѣтели находятся въ ней самой, такъ начало (сѣмя) и конецъ (плодъ) миндаля—въ немъ самомъ (§ 180—181). Далѣе, миндалевое зерно покрыто твердой и горькой скорлупой; это—симво-

[1]) § 159—173=Чис. 32; ср. ниже, § 270—274 и de spec. leg. III, § 123 sqq.

лическое указаніе на то, что добродѣтель и блаженство достижимы только путемъ воздержанія и умѣренности, путемъ тяжелаго и суроваго труда (§ 182—185). Наконецъ, миндаль прежде всѣхъ деревьевъ начинаетъ цвѣсти и позже всѣхъ кончаетъ. Такъ и священное колѣно можетъ цвѣсти и первымъ и послѣднимъ, смотря по тому, угодно ли будетъ Богу удалить изъ нашей жизни корыстолюбіе и обманъ—источники зла (§ 186).

Въ третьей части de vita Mosis II (§ 187—292) изображается пророческое служеніе Моисея. Всѣ пророчества, находящіяся въ священныхъ книгахъ [1]), Филонъ разбиваетъ на три группы: въ однихъ Моисей является истолкователемъ изрекаемаго самимъ Богомъ; другія представляютъ отвѣтъ Бога на вопросъ Моисея; третьи изречены самимъ Моисеемъ, какъ пророкомъ [2]). Пророчества перваго рода выше всякой похвалы; ихъ поэтому нужно оставить и остановиться прямо на пророчествахъ второй и третьей группъ (§ 187—191).—Въ четырехъ мѣстахъ Писанія пророчество происходитъ вслѣдствіе вопроса вдохновеннаго Моисея и отвѣта Бога.—Нѣкто, по отцу Египтянинъ, а по матери Іудей, оставилъ обычаи послѣдней и склонился къ нечестію и безбожію первыхъ, ибо Египтяне вмѣсто царственнаго и горняго неба почитаютъ землю и орошающій ее Нилъ (§ 192—195). И вотъ, этотъ-то безбожникъ дерзнулъ проклять Того, кого должно благословлять. Такое нечестіе требуетъ равносильнаго наказанія, ибо, если за непочитаніемъ Бога слѣдуютъ всѣ остальные пороки, то какого беззаконія не сдѣлаетъ тотъ, кто проклинаетъ Бога? (§ 196—200). Поэтому нечестивецъ ввергается въ темницу, а Моисей проситъ Бога смилостивиться надъ его неразумѣемъ. Но Богъ имѣющаго каменную душу приказываетъ и побить камнями, желая, кромѣ того, чтобы весь народъ участвовалъ въ его наказаніи. Послѣ этого Онъ даетъ заповѣдь и общаго характера. Проклинающій Бога—виновенъ, а называющій Господа подлежитъ смерти (§ 201—203).

---

[1]) Филонъ понимаетъ здѣсь пророчество въ широкомъ смыслѣ слова, какъ все вообще, что не можетъ быть постигнуто человѣческимъ разумомъ, но что открывается самимъ Богомъ (§ 187, ср. § 6). Поэтому, въ составъ пророчествъ Моисея Филонъ включаетъ все, вдохновенно изреченное имъ по поводу тѣхъ или иныхъ затруднительныхъ обстоятельствъ.

[2]) Ср. подобное же дѣленіе сновидѣній въ de somn. I, § 1—2; II, § 1—2.

Кажущееся несоотвѣтствіе между преступленіемъ и наказаніемъ объясняется здѣсь тѣмъ, что подъ Богомъ можно разумѣть не только Владыку міра, но и всѣхъ ложныхъ боговъ. Поэтому, проклинающій Бога только виновенъ [1]); а если кто неумѣстно назоветъ имя Господне—повиненъ смерти, ибо Господь—священное и божественное имя (§ 204—208).

Послѣ Бога Моисей приказываетъ почитать священную субботу, необычайная красота которой запечатлѣна во всемъ мірѣ. Суббота есть отдыхъ отъ труда и заботъ и время, назначенное не для грубыхъ развлеченій, а для занятія философіей, притомъ не той, которую, какъ товаръ, продаютъ на площадяхъ софисты, но истинной философіей, состоящей въ согласіи словъ, желаній и дѣйствій и ведущей человѣка къ блаженству (§ 209—212). Поэтому, когда нѣкто сталъ собирать въ субботу хворостъ и былъ обнаруженъ, то его тутъ же хотѣли убить, но затѣмъ, во избѣжаніе всякихъ недоразумѣній, привели къ Моисею, около котораго находились въ это время священники и наставляемый ими народъ (Ср. Чис. 15$_{33}$), ибо у Евреевъ былъ обычай собираться по субботамъ для выслушиванія философскихъ наставленій, что они дѣлаютъ и до сихъ поръ [2]) (§ 213—216). Нарушившаго субботу Моисей приказалъ бросить въ темницу, а самъ вопросилъ Бога, какъ долженъ умереть этотъ человѣкъ? Богъ отвѣтилъ, что его должно побить камнями.—Огонь самая необходимая въ жизни вещь; поэтому, запрещая возжигать въ субботу огонь, Богъ лишаетъ этимъ человѣка возможности дѣлать что-бы то ни было. А матеріаломъ для огня являются дрова. Такимъ образомъ, собирать дрова—почти то же, что и жечь ихъ. Соединеніемъ двухъ преступленій (нарушеніе субботняго покоя и собираніе матеріала для огня) и объясняется строгость наказанія (§ 217—220).

Два другія пророчества—о порядкѣ наслѣдованія и времени совершенія Пасхи—изречены нѣсколько инымъ способомъ.—Въ 14-й день перваго мѣсяца законъ предписываетъ совершать праздникъ Пасхи, разрѣшая въ этотъ день приносить жертвы и самому на-

---

[1]) Ср. выше, стр. 305.

[2]) Подобно Филону къ Моисею возводитъ обычай наученія закону по субботамъ и Іосифъ; Antt. Jud. XVI, 2. 4. Ср. Дѣян. 15$_{21}$ и комментарій къ contra Apionem Müller'a, s. 303.

роду [1]). Понятно, что послѣднему это доставляетъ великую радость. Но лица нечистыя—вслѣдствіе недавней смерти родственниковъ—совершать Пасху не могутъ и, такимъ образомъ, страдаютъ вдвойнѣ: оплакивая смерть близкихъ и не имѣя возможности священнодѣйствовать. О своемъ горѣ эти лица сообщили Моисею и просили сжалиться надъ ихъ положеніемъ и указать изъ него выходъ (§ 221—227). Положеніе дѣйствительно было затруднительное; на одной сторонѣ былъ законъ о времени совершенія Пасхи, а на другой—милость и правда. Поэтому Моисей за разъясненіемъ своего недоумѣнія обратился къ Богу и въ отвѣтъ получилъ извѣстное опредѣленіе Чис. 9_{9-11} (§ 228—232).—Такой же характеръ имѣетъ и пророчество о наслѣдованіи имущества. Богъ, разрѣшая недоумѣніе Моисея, обратившагося къ Нему съ вопросомъ по поводу извѣстнаго дѣла дочерей Салпаада (Чис. 27_{1-11} = § 232—242), опредѣлилъ, что отцу—въ случаѣ отсутствія у него сыновей—наслѣдуютъ дочери, но наслѣдуютъ не въ силу права и закона, какъ нѣчто естественно принадлежащее имъ, но какъ внѣшнее украшеніе (ὡσανεὶ κόσμον ἔξωθεν), какъ даръ (§ 243—245) [2]).

Далѣе Филонъ разсматриваетъ третью группу пророчествъ (см. § 191), изреченныхъ самимъ Моисеемъ, какъ пророкомъ. Одно изъ этихъ пророчествъ было сказано при переходѣ Евреевъ чрезъ Черное море. Критическое положеніе, въ которомъ оказался тогда народъ, дало Моисею поводъ обратиться къ нему съ рѣчью (§ 246—250). Страхъ вашъ, говорилъ онъ, понятенъ; опасность велика; спереди бездонное море, чрезъ которое нѣтъ дороги, а сзади выстроившіеся въ боевомъ порядкѣ враги; куда бѣжать? гдѣ спастись? Противъ васъ вооружились не только люди, но и стихіи. Однако, вы стойте твердо и не бойтесь. Я уже вижу петлю, которая затягивается на шеѣ вашихъ враговъ, вижу, какъ они идутъ ко дну, на подобіе свинца. Сегодня вы сами будете свидѣтелями ихъ гибели (§ 251—252). И вотъ, неожиданное раздѣленіе морскихъ водъ, которыя стали стѣной по обѣ стороны, безопасное шествіе между ними народа, враги, преслѣдующіе его и спѣшащіе на собственную гибель, огненное об-

---

[1]) Ср. выше, стр. 326.

[2]) Почти то же говоритъ и Талмудъ; Ritter, op. cit., s. 95; ср. de spec. leg. II, § 194 sqq. и выше, стр. 324—325.

лако, указывающее дорогу, наконецъ—внезапное соединеніе водъ, гибель враговъ, ихъ трупы, носящіеся по водѣ—все это съ очевидностью убѣждало въ чудесности совершившагося. Поэтому благодарные Евреи воспѣли Богу торжественную пѣснь [1]) (§ 253—257).—Второе пророчество Моисея изречено при ниспосланіи Евреямъ манны. Отвѣдавшіе благодѣяній Божіихъ, говоритъ Моисей, должны вѣрить Богу и надѣяться на полученіе бо́льшихъ. Поэтому и запрещено было хранить манну до слѣдующаго дня. Но нѣкоторые, думая, что слова Моисея представляютъ собою не пророчество, а совѣтъ, оставили манну, и на другой день въ ней появились черви. Моисей, конечно, былъ огорченъ невѣріемъ народа, уже испытавшаго великія чудеса. Но Богъ показалъ истинность его словъ пророчествомъ о субботѣ (§ 258—262). Высокаго значенія ея люди ранѣе не знали—возможно, что вслѣдствіе постоянной смѣны явленій, при которой изъ прошлаго трудно дѣлать выводы для будущаго. Поэтому Богъ раскрылъ значеніе субботы чудомъ. Обыкновенно манна на другой же день портилась, а наканунѣ субботы она выпадала въ двойномъ количествѣ и сохранялась свѣжей. Чудо здѣсь не только въ томъ, что въ 6-й день манна падала въ двойномъ количествѣ и не портилась, но въ томъ, что послѣ шестидневнаго паденія въ 7-й день ея не было. Такъ и міръ получилъ устройство въ 6 дней; причемъ, какъ онъ изъ небытія воззванъ къ бытію, такъ и манна дарована въ пустынѣ, и не землею, а воздухомъ (§ 263—269).—Третье пророчество, которое, впрочемъ, болѣе походитъ на увѣщаніе, изречено по поводу служенія Евреевъ золотому тельцу (§ 270—274, ср. § 159—173).—Болѣе вниманія заслуживаетъ предсказаніе, вызванное извѣстнымъ возмущеніемъ Корея, Дафана и Авирона [2]). Слова Моисея о томъ, что мятежники не умрутъ естественною смертью, исполнились въ точности (§ 275—281). Разверзшаяся земля поглотила ихъ, а немного спустя огонь пожралъ и 50 остальныхъ зачинщиковъ. Это наказаніе ясно обнаружило благочестіе Моисея, ибо истинность его пророчества засвидѣтельствовалъ самъ Богъ. Замѣчательно то, что въ наказаніи участвуютъ и небо и земля, ибо нечестіе, утверждаясь на землѣ, вос-

---

[1]) Ср. выше, de vita M. I, § 167—180.

[2]) Ср. § 174 sqq. De praem. et. poen. § 74—78.

ходитъ до неба; поэтому земля разверзаетъ свои нѣдра, а небо посылаетъ огонь (§ 282—287).

Когда настало время оставленія Моисеемъ смертной жизни и переселенія на небо, превращенія въ солнцеподобный умъ,—онъ изрекъ пророчества всему народу и каждому колѣну въ отдѣльности [1]). Одни изъ этихъ пророчествъ уже исполнились, а другія несомнѣнно исполнятся. Исполненіе первыхъ является ручательствомъ исполненія вторыхъ [2]). Наконецъ, стоя уже на порогѣ смерти и намѣреваясь управить свой бѣгъ на небо, Моисей, по вдохновенію свыше, живой пророчествовалъ о себѣ, какъ о мертвомъ, указывая, какъ онъ умретъ, какъ погребенъ будетъ не смертными руками, а безсмертными силами, погребенъ не въ гробницѣ отцовъ, но удостоенъ особаго памятника, наконецъ, что народъ горько будетъ оплакивать его [3]).

Такъ изображаютъ священныя книги жизнь и кончину царя, законодателя, первосвященника и пророка Моисея (§ 288—292).

De vita Mosis—единственное изъ историко-апологетическихъ сочиненій Филона, сохранившееся въ цѣломъ, сравнительно, видѣ [4]). Изъ остальныхъ же трудовъ этой группы до насъ дошли только болѣе или менѣе значительные отрывки. Здѣсь прежде всего нужно назвать: hypothetica, Apologia и de vita contemplativa. Въ рукописяхъ и цитатахъ церковныхъ писателей каждое изъ этихъ сочиненій приводится со своимъ особымъ надписаніемъ и, слѣдовательно, разсматривается какъ самостоятельный трудъ. Однако, болѣе внимательное изученіе предмета позволяетъ прійти къ инымъ выводамъ; оно даетъ право считать указанныя сочиненія частями одного большого труда. Относительно de V. C. это можно утверждать съ полною опредѣленностью. По словамъ самого Филона настоящая его книга является продолже-

---

[1]) О послѣднихъ событіяхъ жизни Моисея Филонъ подробнѣе говоритъ въ de virtut. § 51—79.

[2]) Ср. M. Friedländer, op. cit., s. 336.

[3]) Въ такихъ, довольно сдержанныхъ и неопредѣленныхъ, выраженіяхъ Филонъ описываетъ смерть Моисея. Различныя легенды по поводу ея см. у Bousset'a, op. cit., s. 90; Weber'a, op. cit., s. 239, 242, 323. Литература—у Schürer'a III⁴, s. 301 sqq.

[4]) Ср. выше, стр. 391.

ніемъ сочиненія, посвященнаго изображенію жизни ессеевъ [1]). О ессеяхъ Филонъ говоритъ дважды: въ QOPL [2]). и въ Апологіи [3]). Какое же изъ этихъ сочиненій онъ имѣетъ въ виду въ данномъ случаѣ?

Lucius и всѣ вообще изслѣдователи, отвергающіе Филоновское авторство de V. C., ставятъ это сочиненіе въ связь съ QOPL., чтобы затѣмъ отсюда—на основаніи рѣзкихъ особенностей этихъ двухъ сочиненій—сдѣлать выводъ о неподлинности de V. C. Оставляя пока въ сторонѣ разсмотрѣніе послѣдняго вопроса, обратимъ вниманіе на первую половину утвержденія Lucius'a: о связи de V. C. съ QOPL. Данныя, на которыхъ утверждается Lucius, таковы: 1) въ каталогѣ Евсевія de V. C. помѣщается за QOPL. [4]); 2) такое же мѣсто это сочиненіе занимаетъ и во всѣхъ существующихъ рукописяхъ; 3) самое содержаніе de V. C. показываетъ, что при написаніи его авторъ постоянно имѣлъ въ виду QOPL., такъ какъ въ обоихъ сочиненіяхъ не только раскрывается одна и та же идея (всякій добродѣтельный свободенъ), но и обнаруживается значительное сходство въ частностяхъ [5]). Однако, ближайшее разсмотрѣніе этихъ данныхъ показываетъ всю ихъ неосновательность. Такъ, относительно перваго пункта нужно замѣтить, что каталогъ Евсевія вообще неудовлетворителенъ: въ немъ есть пропуски, встрѣчаются неточныя надписанія сочиненій, указывается неправильное ихъ размѣщеніе и т. д. [6]); а такъ какъ наши рукописи восходятъ къ оригиналу, которымъ владѣла Кесарійская библіотека [7]), то понятно, почему

---

[1]) Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐξήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον... αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω... de V. C., начало.

[2]) § 12—13, ed. M. II, p. 457—460=ed. T. V, p. 298—302.

[3]) Eus. Praep. ev. VIII, 11, p. 379—381b.

[4]) ...μονόβιβλα αὐτοῦ... περὶ προνοίας... περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ᾧ ἐξῆς ἐστιν ὁ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι. μεθ' οὓς συντέτακται αὐτῷ ὁ περὶ βίου θεωρητικοῦ, ἢ ἱκετῶν... Hist. eccl. II 18, 6—7.

[5]) P. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese... Strassburg 1879, s. 88 ff.

[6]) Въ качествѣ примѣра, относящагося непосредственно къ данному сочиненію, можно указать на то, что въ каталогѣ Евсевія—Hist. eccl. II, 18, 6—7—de V. C. помѣщается въ разрядъ μονόβιβλα; слѣд., Евсевіемъ считается за отдѣльное, самостоятельное сочиненіе; между тѣмъ это противорѣчитъ ясному указанію самого Филона въ началѣ de V. C.—О каталогѣ Іеронима особо говорить не приходится въ виду несомнѣнной его зависимости отъ Евсевія.

[7]) Ср. выше, стр. 26 27.

распредѣленіе сочиненій въ нихъ соотвѣтствуетъ перечню Евсевія (т. е. de V. C. помѣчается за QOPL.). Остается, такимъ образомъ, сходство въ содержаніи разсматриваемыхъ сочиненій, указываемое Lucius'омъ. Но это сходство только кажущееся: основная идея обоихъ сочиненій, равно какъ и характеръ ихъ—различны. Въ QOPL. изслѣдуется стоическое положеніе о томъ, что всякій добродѣтельный свободенъ, причемъ изображеніе ессеевъ является только однимъ изъ примѣровъ (наряду съ греческими мудрецами, индійскими гимнософистами и т. д.) свободы добродѣтельныхъ [1]). Соотвѣтственно этому все сочиненіе носитъ философскій характеръ. Авторъ съ уваженіемъ относится къ греческимъ мудрецамъ [2]), пользуется греческими миѳами [3]), произведеніями языческихъ поэтовъ [4]), за самой религіей языческой признаетъ извѣстную долю истины [5]) и т. д. Вообще, QOPL. проникнуто широкою терпимостью ко всему доброму и хорошему, независимо отъ того, на какой почвѣ оно выросло. Совершенно инымъ характеромъ отличается de V. C. Съ философскими положеніями это сочиненіе не имѣетъ ничего общаго. Оно насквозь проникнуто полемико-апологетическими тенденціями; его точка зрѣнія—узко національная. Все направлено здѣсь къ тому, чтобы возвысить терапевтовъ. Авторъ съ презрѣніемъ относится къ языческой религіи [6]), къ мудрецамъ языческой древности [7]), даже къ греческимъ философамъ [8]). Онъ знаетъ только одну мудрость—мудрость терапевтовъ; только одну добродѣтель—добродѣтель терапевтовъ. При такихъ рѣзкихъ особенностяхъ этихъ двухъ сочиненій трудно допустить, чтобы

---

[1]) Между тѣмъ въ сочиненіи, на которое дѣлается ссылка въ de V. C., Ессеи трактовались какъ примѣръ πρακτικοῦ βίου. См. выше., стр. 427₁.

[2]) QOPL. § 1; ed. M. II, p. 446=ed. T. V, p. 282; ib. § 2; ed. M. II, p. 446=ed. T. V, p. 283—284; ibid. § 11; ed. M. II, p. 456=ed. T. V, p. 297—298.

[3]) Ibid. § 20; ed. M. II, p. 467=ed. T. V, p 314.

[4]) Ibid. § 3; ed. M. II, p. 448=ed. T. V, p. 285; ibid. § 4; ed. M. II, p. 449=ed. T. V, p. 286; ibid § 15; ed. M. II, p. 461=ed. T. V, p. 304—305; ibid. § 17; ed. M. II, p. 462=ed. T. V, p. 308 и мн. др.

[5]) Ibid. § 20; ed. M. II, p. 467=ed. T. V, p. 313.

[6]) De V. C. § 1; ed. M. II, p. 472=ed. T. V, p. 320—321 (русск. пер., стр. 4—5).

[7]) De V. C. § 2; ed. M. II, p. 473=ed. T. V, p. 322—323 (русск. пер., стр. 7—8).

[8]) Ibid. § 7; ed. M. II, p. 480—481=ed. T. V, p. 332—324 (русск. пер., стр. 17—24).

они слѣдовали непосредственно (αὐτίκα! какъ говоритъ Филонъ) одно за другимъ, какъ части о д н о г о большого труда [1]). Правда, Lucius указываетъ нѣкоторыя частныя черты сходства между QOPL. и de V. C., но это сходство или мелочно и случайно [2]), или же касается обычныхъ у Филона фразъ и положеній, часто встрѣчающихся и въ другихъ его сочиненіяхъ [3]).

Такимъ образомъ, связь, которую устанавливаетъ между QOPL. и de V. C. Lucius, очень натянута и неестественна. Гораздо ближе къ истинѣ считать de V. C. продолженіемъ Апологіи. Съ этимъ послѣднимъ сочиненіемъ de V. C. имѣетъ дѣйствительно много общаго. Въ Апологіи ессеи изображаются, какъ совершенные въ практической жизни [4])—въ отличіе отъ терапевтовъ, предавшихся созерцанію; поэтому Филонъ много говоритъ о трудолюбіи ессеевъ, объ ихъ занятіи земледѣліемъ, скотоводствомъ, пчеловодствомъ, ремеслами и т. д. Кромѣ того, и общій характеръ повѣствованія о ессеяхъ въ Апологіи сходенъ съ описаніемъ жизни терапевтовъ въ de V. C. Оба сочиненія носятъ ясно выраженный полемико-апологетическій характеръ. Поэтому, какъ въ V. C., такъ и въ Апологіи мы нерѣдко встрѣчаемъ противопоставленія поведенія терапевтовъ и ессеевъ обычаямъ языческимъ. И что особенно замѣчательно—какъ доказательство тѣсной связи обоихъ сочиненій—это—частое с о в п а д е н і е указанныхъ п р о т и в о п о с т а в л е н і й [5]). Такъ, вступленіе въ общество ессеевъ происходитъ οὐ γένει· γένος γὰρ ’εφ’ ’εκουσίοις οὐ γράφεται· διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς καὶ φιλανθρωπίας ἵμερον, ибо они стремятся ’εκουσίῳ γνώμῃ

---

[1]) Къ этому нужно присоединить и то, что и QOPL. предшествовало особое сочиненіе: περὶ τοῦ πάντα φαῦλον εἶναι δοῦλον. QOPL., начало; см. выше, стр. 72—73.

[2]) Сравненіе аскетовъ съ кузнечиками, de V. C. § 4; ed. M. II, p. 476—477= ed. T. V, p. 327; ср. QOPL. § 2; ed. M. II, p. 446=ed. T. V, p. 283.

[3]) См. примѣчанія къ соотвѣтствующимъ мѣстамъ текста de V. C. у Conybear'a (p. 39—40; 29—30; 41—42; 128; 112; 62—63; 53—55; 109—111), гдѣ приведены обширныя параллели къ этому сочиненію изъ другихъ трудовъ Филона.

[4]) Что вполнѣ соотвѣтствуетъ указанію de V. C. ’Εσσαίων πέρι διαλεχθείς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν βίον... de V. C., начало.

[5]) Подобнымъ пріемомъ въ апологетическихъ цѣляхъ Филонъ пользуется очень часто; ср. de confus. ling. § 2—5; de Abrahamo, § 177—199; de Joseph̃o, § 42—43; de vita Mosis II, § 48—51; ib. II [III], § 211—212; еще цитаты см. стр. 285$_2$, 333$_8$, 344$_5$. И если въ Апологіи мы находимъ такихъ противоположеній сравнительно немного, то это, конечно, объясняется неполнотою приводимаго Евсе-

μᾶλλον ἢ φύσεως ἀνάγκῃ θεραπεύειν. [1]) Подвиги ессеевъ (γυμνάσματα) стоятъ выше упражненій аскетовъ, ессеи—ὀλιγοδείας ἐρασταί, πολυτέλειαν, ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον, ἐκτρεπόμενοι [2]) Мотивы удаленія ессеевъ отъ брака тѣ же, что и у терапевтовъ [3]) и т. д.—Указанное сходство разсматриваемыхъ сочиненій говоритъ, какъ намъ кажется, за ихъ тѣсную связь между собою, за принадлежность ихъ къ одному и тому же труду [4]).

Болѣе спорнымъ является вопросъ о включеніи въ это же сочиненіе и отрывка, приводимаго Евсевіемъ [5]), подъ заглавіемъ ὑποθετικά. Особое надписаніе, указываемое Евсевіемъ для этого сочиненія, говоритъ, конечно, за то, что самъ Евсевій разсматривалъ его какъ самостоятельный трудъ. Однако, обстоятельство это большого значенія не имѣетъ. Надписанія цитируемыхъ сочиненій Евсевій приводитъ вообще неточно. Нерѣдки у него случаи помѣщенія подъ однимъ и тѣмъ же заглавіемъ отрывковъ изъ двухъ различныхъ сочиненій, притомъ сочиненій, принадлежащихъ не только одному и тому же автору [6]), но и авторамъ различнымъ [7]). Что касается, въ частности, Филона, то въ надписаніи его произведеній Евсевій иногда безусловно ошибается [8]).

віемъ отрывка; ср. *Massebieau, Le traite de la vie contemplative... Paris 1888, p. 12.

[1]) Cp. de V. C. § 8; ed. M. II, p. 482=ed. T. V. p. 335: старицы-дѣвы τὴν ἁγνείαν οὐκ ἀνάγκῃ, καθάπερ ἔνιαι τῶν παρ' Ἕλλησιν ἱερειῶν, διαφυλάξασαι μᾶλλον ἢ κατ' ἐκούσιον γνώμην.

[2]) Cp. de V. C. § 4: ed. M. II, p. 477=ed. T. V, 328: πλησμονὴν ὡς ἐχθρόν τε. καὶ ἐπίβουλον ἐκτρεπόμενοι ψυχῆς καὶ σώματος.

[3]) Ессеи отвергаютъ бракъ μετὰ τοῦ καὶ διαφερότως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν, а терапевты ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ... de V. C. § 4; ed. M. II, p. 476=ed. T. V, p. 327; ср. Wendland, Die Therapeuten... s. 703. Въ пользу тѣсной связи разсматриваемыхъ сочиненій могутъ говорить и другія замѣчанія de V. C. (ed. M. II, p. 476, 481), сдѣланныя, повидимому, подъ вліяніемъ сказаннаго въ Апологіи (и только въ ней) о ессеяхъ; ср. Conybeare, op. cit, p. 69, 105, 215—216; 279—280.

[4]) Такъ: Cohn, op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd, s. 419—421 и JQR vol. V (october 1892) nr. 17, p. 41—42; Wendland, Therapeuten... s. 701—703; Conybeare, op. cit., p. 379—381. Massebieau, op. cit., p. 12.

[5]) Praep. ev. VIII, 5—7, p. 355b—361b.

[6]) Ibid. XII, 19—20; p. 593—594; XII, 20—27; p. 593—600b; XII, 51—52, p. 628b—630c; XIII, 7—10, p. 653d—662d. Ср. Wendland, Die Therapeuten, s. 703₁.

[7]) Ibid. IX, 14—15, p. 416—417a; IX, 21—23, p. 543b—545a.

[8]) Напр., отрывокъ изъ de confus. ling.—praep. ev. XI, 13, p. 533—Евсевій приводитъ съ надписаніемъ περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρίττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι—de confus. ling. ed. CW. II, p. 241₁₃-₂₁. Подробнѣе о достовѣрности цитатъ Евсе-

Нѣтъ ничего, поэтому, невѣроятнаго въ томъ, что ошибочнымъ является и разсматриваемый взглядъ Евсевія на ὑποθετικά, какъ самостоятельный трудъ [1]). А что въ данномъ случаѣ эта ошибка дѣйствительно имѣетъ мѣсто, въ пользу этого говорятъ, какъ намъ кажется, довольно убѣдительныя данныя. Такъ, уже при бѣгломъ чтеніи разсматриваемыхъ сочиненій обращаетъ на себя вниманіе то, что всѣ они по характеру своему сходны; въ нихъ ярко выступаетъ полемико-апологетическая тенденція [2]). Конечно, отсюда еще не слѣдуетъ, что ὑποθετικά образуетъ одно цѣлое съ Apologia и de V. C. Одинаковый характеръ могутъ имѣть и самостоятельныя сочиненія. Но, чтобы правильно понять и оцѣнить значеніе указаннаго явленія, необходимо обратить вниманіе на то, что 1) содержаніе ὑποθετικά тѣсно примыкаетъ къ апологіи и свое мѣсто можетъ находить только въ цѣломъ, обнимающемъ всѣ три отрывка [3]); 2) Евсевій въ спеціальномъ перечнѣ Филоновскихъ сочиненій [4]) ὑποθετικά не упоминаетъ [5]); это обстоятельство заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что ὑποθετικά Евсевію, несомнѣнно, извѣстно; слѣдовательно, опущеніе въ перечнѣ филоновскихъ сочиненій ὑποθετικά говоритъ за то, что это не самостоятельный трудъ, а часть болѣе обширнаго произведенія.

Итакъ, очень вѣроятнымъ (бо́льшаго мы не утверждаемъ) представляется мнѣніе, что ὑποθετικά, de V. C., Apologia составляли первоначально одно цѣлое, одинъ обширный трудъ. Каково же его надписаніе, каковы мотивы его появленія въ свѣтъ, каковы задачи и т. д.?

Евсевій, указывая особыя надписанія для отдѣльныхъ частей этого труда, общаго его заглавія прямо не называетъ; но можно думать, что такимъ заглавіемъ является упоминаемый имъ въ перечнѣ Филоновскихъ сочиненій ὁ περὶ Ἰουδαίων συνταχθεὶς λόγος. Правда, это

вія говоритъ J. Freudenthal, Hellenistische Studien, s. 3—16; здѣсь и другіе примѣры.

[1]) Ниже, стр. 435—439, будетъ объясненъ какъ смыслъ наименованія ὑποθετικά, такъ и значеніе этого надписанія у Филона.

[2]) Справедливость этого положенія въ отношеніи ὑποθετικά указана ниже, стр. 437—439.

[3]) Ср. Schürer III[4], s. 685; Cohn, op. cit., Philologus VII Suppl. Bd. s. 419. Ewald, Geschichte VI[2], s. 278—279. Wendland, op. cit., s. 703, 715, 719. Harris, op. cit., p. 75.

[4]) Hist. eccl. II, 18.

[5]) Упоминаніе de V. C. объясняется особымъ интересомъ, какой представляло это сочиненіе для Евсевія.

надписаніе относятъ обычно къ апологіи [1]) и мнѣніе это утвердилось настолько прочно, что его не считаютъ даже нужнымъ доказывать. Однако, въ справедливости его есть всѣ данныя сомнѣваться. Къ содержанію апологіи указанное надписаніе подходитъ очень мало; оно слишкомъ широко и обще для того, чтобы усвоять его труду съ такимъ спеціальнымъ предметомъ, какъ изображеніе жизни ессеевъ [2]). Гораздо естественнѣе относить его ко всему сочиненію въ цѣломъ; въ такомъ случаѣ неопредѣленности и обширности заглавія вполнѣ будетъ отвѣчать неопредѣленность и разнообразіе содержанія трактата. Обширный трудъ, состоявшій изъ трехъ различныхъ по содержанію частей (защита нравственнаго достоинства личности Моисея, гуманности его законовъ, изображеніе жизни ессеевъ и терапевтовъ) трудно было предположить подъ какимъ-либо болѣе опредѣленнымъ заглавіемъ; для него нужно было избрать и заглавіе общаго характера. Такое предположеніе тѣмъ вѣроятнѣе, что указанное надписаніе, неопредѣленное вообще, въ эпоху Филона имѣло своего рода техническій смыслъ; служило для обозначенія сочиненій, направленныхъ въ защиту Іудеевъ отъ тѣхъ обвиненій, которыя сыпались на нихъ со стороны языческаго общества [3]). Поэтому-то Филонъ могъ надѣяться, что и неопредѣленное заглавіе сочиненія сразу же дастъ его читателямъ представленіе о содержаніи труда, его характерѣ, задачахъ и т. д.

Различныя сочиненія съ надписаніемъ περὶ Ἰουδαίων имѣли своею цѣлью опровергнуть тѣ обвиненія, которыя высказывались противъ Іудеевъ языческими писателями и распространялись затѣмъ въ широкихъ кругахъ языческаго общества. Обвиненія эти были двоякаго рода. Съ цѣлью унизить Евреевъ язычники (1) распространяли различныя басни относительно ихъ происхожденія, осмѣивали выдающихся дѣятелей ихъ исторіи, унижали достоинство ихъ законовъ— словомъ отрицали всякое культурное значеніе за прошлымъ Евреевъ. Мало того (2), въ самомъ національномъ характерѣ Евреевъ язычъ-

---

[1]) Ὁ περὶ Ἰουδαίων συνταχθεὶς λόγος=ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων.

[2]) О соотвѣтствіи этому предмету названія ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων см. ниже, стр. 441—444.

[3]) Таковы, напр., труды Александра Полигистора (Schürer III⁴, s. 468—472), Артапана (ibid. III⁴, s. 477—480), Клеодема или Малха (ibid. III⁴, s. 481), Гекатея Абдеритскаго (ibid. III⁴, s. 603—608) и др. Всѣ они надписываются περὶ Ἰουδαίων.

ники указывали такія черты, которыя препятствовали Евреямъ войти въ общую семью народовъ тогдашняго историческаго міра. Строгая замкнутость и національная исключительность, отсутствіе человѣколюбія дѣлали Евреевъ—по взгляду язычниковъ—врагами современнаго государственнаго строя и общественнаго порядка [1]).

Задумавъ писать особое сочиненіе въ защиту Іудеевъ, Филонъ естественно долженъ былъ считаться съ этими обвиненіями. Однако, какъ человѣкъ съ философскимъ складомъ ума, онъ не разбрасывается въ частностяхъ и мелочахъ [2]); свое вниманіе онъ сосредоточиваетъ на главномъ и существенномъ; онъ старается 1) освободить отъ упрековъ личность Моисея и высокое достоинство его законовъ; 2) опровергнуть обвиненія въ человѣконенавистничествѣ и непригодности Евреевъ для соціальной жизни [3]). Перваго онъ достигаетъ путемъ краткаго анализа соотвѣтствующихъ библейскихъ повѣствованій, а второго—приведеніемъ двухъ конкретныхъ примѣровъ изъ современной Іудейской исторіи—изображеніемъ общества ессеевъ и терапевтовъ. Такимъ образомъ, со стороны своего содержанія сочиненіе распадается на двѣ части. Первая часть—характера историческаго—была, какъ можно думать, не велика [4]); она являлась простымъ введеніемъ въ главную тему сочиненія—фактами современной жизни наглядно показать, до какого совершенства можетъ довести своихъ послѣдователей правильно понятый, одухотворенный юдаизмъ.—Соотвѣтственно такимъ задачамъ отдѣльныхъ частей труда послѣднія носятъ и различный характеръ: въ первой—слогъ отрывочный, краткій, нерѣдки здѣсь ироническія выраженія и чисто полемическіе выпады; вторая написана въ болѣе спокойномъ, положительномъ тонѣ; полемика отступаетъ на задній планъ и весь разсказъ представляетъ хвалебный гимнъ добродѣтелямъ ессеевъ и терапевтовъ.

Къ какому времени относится написаніе трактата—опредѣленно сказать нельзя. Въ самомъ сочиненіи прямыхъ указаній на это нѣтъ;

---

[1]) Если признать правильной ту характеристику симитическихъ народовъ которую предлагаетъ проф. Хвольсонъ, то въ послѣдняго рода обвиненіяхъ нельзя не признать извѣстной доли справедливости.

[2]) Ср, напротивъ, Contra Apionem Іосифа Флавія.

[3]) Частныя цѣли, преслѣдуемыя тѣмъ, или инымъ трактатомъ въ отдѣльности, будутъ указаны ниже.

[4]) Къ работамъ такого рода Филонъ склонности никогда не чувствовалъ.

приходится, поэтому, довольствоваться соображеніями общаго характера.—Ранѣе нами указано было, что многочисленныя сочиненія Филона могутъ быть сведены къ пяти большимъ группамъ; тогда же было отмѣчено, что сочиненія, принадлежащія къ одной группѣ, и написаны были въ одно, приблизительно, время [1]). Разсматриваемое сочиненіе принадлежитъ къ разряду апологетическихъ; слѣдовательно, оно написано было въ то время, когда Филонъ вообще занимался подобнаго рода работами. А такъ какъ къ нимъ Филонъ обратился послѣ Александрійскаго погрома, т. е. послѣ 38/9 г., то къ этому, приблизительно, времени (не ранѣе) относится и написаніе разсматриваемаго труда.—Установить время его появленія точнѣе—трудно [2]). Въ недавнее время Wendland [3]) выдвинулъ гипотезу, по которой разсматриваемое сочиненіе Филона написано, главнымъ образомъ, противъ сужденій стоика Херемона. Основаніемъ для такого мнѣнія служитъ то соображеніе, что скрытая полемика de V. C. какъ нельзя лучше подходитъ къ тому, что сообщаетъ о египетскихъ жрецахъ Херемонъ. Желая показать, что и Іудейство не лишено такихъ лицъ, которыми оно по справедливости можетъ гордиться, Филонъ вводитъ въ свое сочиненіе описаніе жизни терапевтовъ, выдвигая при этомъ на первый планъ тѣ черты, которыя, сближая терапевтовъ съ египетскими жрецами Херемона, въ то же время свидѣтельствуютъ объ ихъ превосходствѣ надъ послѣдними. Если эта гипотеза правильна (что очень вѣроятно), то отсюда слѣдуютъ очень важные выводы какъ въ отношеніи столь часто оспариваемой подлинности de V. C. (христіанскому писателю IV в. не было, конечно, нужды полемизировать съ Херемономъ), такъ и времени написанія этого трактата. Херемонъ, учитель Нерона и предшественникъ Діонисія по должности Александрійскаго библіотекаря, жилъ въ половинѣ перваго столѣтія по Р. Хр.; слѣдовательно, его Αἰγυπτιακὴ ἱστορία появилась около 40 г. [4]). Около

---

[1]) Ср. выше, стр. 36 слл.

[2]) Если бы сочиненіе περὶ Ἰουδαίων—частнѣе de V. C.—было тождественно (ср. Conybeare, op. cit., p. 281 sqq.) съ сочиненіемъ περὶ ἀρετῶν (Euseb. hist. eccl. II, 18, 8), то нашъ взглядъ находилъ бы себѣ здѣсь новое подтвержденіе; однако, такое предположеніе безусловно неправильно; см. Смирновъ, op. cit., стр. 53—54.

[3]) Op. cit., s. 753—756.

[4]) Ср. Schürer Ш[4], s. 536—538.

этого времени и было, вѣроятно, написано Филономъ сочиненіе περὶ Ἰουδαίων, частью котораго является de vita contemplativa [1]).

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о всемъ сочиненіи въ цѣломъ можно перейти къ болѣе подробному разсмотрѣнію отдѣльныхъ его частей. Первою его частью является, какъ сказано,

Ὑποθετικά—ложно предполагаемое (т. е. объ Іудеяхъ)—hypothetica. Praep. ev. VIII, 6—7; p. 355c—361b.

Таково надписаніе сочиненія, приводимое Евсевіемъ. Смыслъ его установить довольно трудно, какъ въ виду разнообразныхъ значеній этого слова, такъ и того въ особенности, что о содержаніи сочиненія мы можемъ судить только на основаніи отрывковъ, приводимыхъ тѣмъ же Евсевіемъ. Однако, въ попыткахъ дать такое, или иное объясненіе надписанія ὑποθετικά недостатка нѣтъ. Впервые серьезное вниманіе обратилъ на разсматриваемое сочиненіе Bernays [2]). На томъ основаніи, что въ современной Филону греческой философіи выраженіе ὑποθετικοὶ λόγοι служило для обозначенія сочиненій, предлагавшихъ нравственно-практическіе совѣты—въ отличіе отъ теоретическаго раз-

[1]) Противоположный взглядъ развиваетъ Conybeare (op. cit., p. 269 sqq.), а вслѣдъ за нимъ Смирновъ (op. cit., стр. 55—57). По взгляду Conybeare'а de V. C. одно изъ раннихъ произведеній Филона и написано было въ одно, приблизительно, время съ de fuga, т. е.—по хронологіи Conybeare'а—въ 30-хъ годахъ по Р. Хр. Съ такимъ мнѣніемъ, не смотря на тщательную его аргументацію Conybeare'омъ, согласиться никакъ нельзя. 1) Всѣ сочиненія, входящія въ составъ аллегорическаго комментарія, связаны между собою настолько тѣсно (ср. выше, стр. 107 слл.), что исключаютъ мысль о какихъ-либо прерывахъ во время ихъ написанія, когда Филонъ могъ бы заниматься трудами иного характера. 2) Общія аскетическія воззрѣнія, развиваемыя Филономъ въ de fuga (§ 24—38), настолько разнятся отъ развиваемыхъ въ de V. C., что нѣкоторымъ изслѣдователямъ даютъ основаніе оспаривать, въ силу этого, даже подлинность de V. C. (Это различіе признаютъ и защитники Филоновскаго авторства трактата); 3) а тѣ частные пункты совпаденія въ характеристикѣ отшельниковъ de fuga и de V. C., на которыя указываетъ Conybeare, слишкомъ мелочны и случайны, чтобы утверждать одновременное (хотя-бы приблизительно) появленіе обоихъ сочиненій. Ср. Wendland, op. cit., s. 718—719.

[2]) *Philon's Hypothetica und die Verwünschungen des Buzyges in Athen. Monatsberichte der Königl. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin 1876, oktober; s. 589—609=Gesammelte Abhandlungen von J. Bernays, herausgg. von H. Usener. Berlin 1885, I, s. 262—282.

смотрѣнія нравственныхъ вопросовъ [1]).—Bernays заключилъ, что въ такомъ же смыслѣ воспользовался этимъ заглавіемъ и Филонъ. Предназначая свое сочиненіе для язычниковъ, Филонъ предлагаетъ имъ рядъ ὑποθῆκαι, т. е. такихъ Іудейскихъ законовъ, слѣдованіе которымъ можно было бы порекомендовать и не-іудеямъ [2]). Такимъ образомъ, вопросъ о смыслѣ надписанія ὑποθετικά тѣсно связывается съ вопросомъ объ общемъ содержаніи труда, его характерѣ, задачахъ и т. д. Поэтому-то онъ и имѣетъ для насъ особенную важность.

Насколько правильна первая посылка Bernays, т. е. дѣйствительно ли въ позднѣйшей греческой этикѣ трактаты нравственно-практическаго содержанія надписывались ὑποθετικοὶ λόγοι, мы судить не беремся. Но едвали справедливо данныя изъ этой области цѣликомъ и безъ всякихъ оговорокъ прилагать къ разсматриваемому труду. Для этого, прежде всего, нужно было бы обратиться къ языку самого Филона и посмотрѣть, въ какомъ смыслѣ *у него* употребляется выраженіе ὑποθετικὸς λόγος. Bernays этого не дѣлаетъ, да, повидимому, слова ὑποθετικός у Филона и не встрѣчается [3]). Но замѣчательно то, что совѣты нравственно—практическаго характера Филонъ всегда называетъ не ὑποθετικοὶ λόγοι, а προτρεπτικοί [4]), хотя слово ὑποθήκη въ указываемомъ Bernays смыслѣ (совѣтъ, увѣщаніе) въ его лексиконѣ и есть [5]).—Такимъ образомъ, въ этомъ отношеніи утвержденіе Bernays является не вполнѣ обоснованнымъ. Яснѣе неправильность его будетъ видна, если мы обратимъ вниманіе на общій характеръ и содержаніе трактата.

---

[1]) Op. cit., s. 592–598 [=Gesam. Abhandl., s. 265–271].

[2]) Op. cit., s. 590 [=Gesam. Abhandl., s. 272]. Ко взгляду Bernays'а примкнули Schürer II², s. 861 (въ третьемъ и четвертомъ изданіяхъ иначе), Graetz, Gesch. III³, s. 682 и авторъ комментарія къ praep. ev. въ ed. Gifford. Oxoniі 1903, vol. IV (notae), p. 355b.

[3]) Различая, согласно Платону, въ философіи три части—leg. alleg. I § 57; de agricult. § 14—16; de mut. nom. § 73—76; de virtut. § 8—Филонъ предлагаетъ совершенно своеобразное (?) дѣленіе этики, не дѣлая при этомъ никакихъ указаній на ὑποθετικὸς λόγος. Части этики по Филону—πολιτική τε ἡ περὶ πόλιν καὶ ἡ περὶ οἰκίας ἐπιμέλειαν οἰκονομική, συμποτική τε ἡ περὶ συμπόσια καὶ τὰς εὐωχίας, ἔτι δ' αὖ ἡ μὲν περὶ ἀνθρώπων ἐπιστασίαν βασιλική, ἡ δὲ περὶ προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις νομοθετική (de ebriet. § 91).

[4]) Leg. alleg. I, § 83; quod det. pot. insid. soleat, § 11; de agricult. § 78, 172; de fuga, § 141, 170; de mut. nom. § 42, 236; de virtutibus, § 47.

[5]) De somniis II, § 73; de spec. leg. I, § 399; II, § 29; de virtutibus, § 70. Ср. *Jablonskii, Opuscula... Lugduni Batavorum 1806, t. II, p. 398—399.

Полемико-апологетическія тенденціи выражены въ немъ очень рѣзко и, напротивъ, никакихъ совѣтовъ нравственно-практическаго характера, ничего, что позволяло бы относить этотъ трактатъ къ области этики, мы здѣсь не находимъ.—Въ первомъ и во второмъ отрывкахъ, занимающихъ въ Tauchn. Stereotyp.-Ausgabe около трехъ страницъ, Филонъ говоритъ о происхожденіи Евреевъ, ихъ странствованіи по пустынѣ Аравійской и о завоеваніи ими Ханаана. Противниковъ, мнѣнія которыхъ здѣсь опровергаются, Филонъ, вѣрный обычной своей манерѣ, не называетъ; но для лицъ, знакомыхъ съ противоіудейской полемикой того времени, ясно, противъ кого направлена та или иная, общая на первый взглядъ, фраза автора. Третій отрывокъ представляетъ собою схематическій очеркъ содержанія Моисеева законодательства, сдѣланный съ несомнѣнною цѣлью показать его превосходство предъ законами язычниковъ. Это ясно видно не только изъ начальныхъ словъ отрывка [1]), не только изъ случайныхъ, тамъ и сямъ разсѣянныхъ замѣчаній [2]), но изъ всего его содержанія въ цѣломъ. Изъ нравственныхъ предписаній Іудейства Филонъ останавливается на такихъ только, которыя были общи ему съ язычествомъ и выдвигались всегда именно въ *апологетикѣ* [3]). Наконецъ, послѣдній отрывокъ раскрываетъ—въ противовѣсъ утвержденіямъ язычниковъ—высокое значеніе субботы и седьмого года [4]).—Такимъ образомъ, полемико-апологетическій характеръ с о х р а н и в ш и х с я частей сочиненія—несомнѣненъ [5]); а что онъ былъ присущъ и в с е м у трактату в ъ ц ѣ л о м ъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Евсевій, свои цитаты

---

[1]) Praep. ev., p. 357d: ἆρά τι τούτων ἢ τούτοις προσόμοιον παρ' ἐκείνοις ἐστί... οὐδέν, ἀλλά... κτλ.

[2]) Praep. ev. 359b: ποῖ δὴ πρὸς τοῦ θεοῦ ἡμῖν τὰ βουζύγια ἐκεῖνα; ibid.: ἢ που σεμνότερα καὶ μείζω ταῦτα· ἀλλὰ δὲ μικρὰ καὶ τὰ τυχόντα... ibid.: οὐδενὸς ἀξια ταῦτά γε εἴποις ἂν· ἀλλά... κτλ.

[3]) Подробное обоснованіе этого положенія даетъ Wendland, Die Therapeuten, s. 709—712.

[4]) Апологетическія цѣли автора несомнѣнны и здѣсь. Praep. ev. 359 cd: ἆρ' οὐ πρὸς ἀσκήσεως μόνου αὐτοῖς τοῦτο ἐγκρατείας ἐστίν... ἀλλὰ καὶ πρὸς ἔργου μεγάλου καὶ θαυμαστοῦ τινος... ibid., p. 360 d.: οὐ γὰρ αὐτοὶ τῶν πόνων ἀνέχειν οἴονται δεῖν μόνοι καίτοι κἂν εἰ τοῦτ' ἐποίουν, οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ἦν· ἀλλὰ τὴν χώραν... κτλ. ibid. 361 a: τῆς δὲ φιλανθρωπίας αὐτῶν καὶ τοῦτο μέγα ὡς ἀληθῶς σημεῖον.

[5]) Предлагаемый ниже анализъ содержанія трактата яснѣе убѣждаетъ въ этомъ.

изъ ὑποθετικά сопровождающій такой фразой: ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων, ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν, ποιούμενος λόγον, ταῦτά φησιν [1]).

Правда, Bernays утверждаетъ, что въ греческой этикѣ съ ὑποθετικός тѣсно былъ связанъ и προτρεπτικὸς λόγος, а главною частью послѣдняго было „опроверженіе противниковъ“ [2]); но какое отношеніе это замѣчаніе имѣетъ къ данному труду—неизвѣстно, такъ какъ здѣсь мы имѣемъ дѣло уже съ новымъ, отличнымъ отъ прежняго (ὑποθετικά Филона уже не—ὑποθετικοὶ λόγοι, а προτρεπτικοί), хотя тоже ничѣмъ не обоснованнымъ положеніемъ.—Итакъ, hypothetica Филона къ философской этикѣ отношенія не имѣетъ: поэтому-то, тщательныя ученыя изысканія Bernays о значеніи ὑποθετικοὶ λόγοι въ греческой философіи, дѣлаемыя съ цѣлью уяснить смыслъ надписанія даннаго сочиненія—излишни. Hypothetica — трудъ полемическаго характера. На почвѣ такихъ особенностей сочиненія и нужно искать объясненія его заглавія. Для этого слѣдуетъ только ближе опредѣлить характеръ полемики Филона, ея пріемы, ея методъ.

Желая болѣе успѣшно воздѣйствовать на своихъ противниковъ, Филонъ старается опровергнуть ихъ, утверждаясь на и х ъ же почвѣ. Мысль о высокомъ достоинствѣ священныхъ законовъ, какъ б о г о о т к р о в е н н ы х ъ, Филонъ оставляетъ въ сторонѣ; онъ хочетъ оперировать только надъ е с т е с т в е н н ы м и соображеніями разума и т а к и м ъ путемъ показать нравственное достоинство личности Моисея и гуманность его законовъ. Ставъ на эту точку зрѣнія, Филонъ предлагаетъ своимъ противникамъ на выборъ рядъ положеній и, затѣмъ, изъ каждаго дѣлаетъ желательныя для него заключенія [3]); словомъ, Филонъ разсматриваетъ здѣсь іудейскую исторію и законъ καθ' ὑπόθεσιν, т. е. съ точки зрѣнія своихъ противниковъ [4]). Видѣть въ такомъ пріемѣ стилистическую

---

[1]) Praep. ev., p. 355b.

[2]) Op. cit., s. 598—599 [=Gesam. Abhandl., s. 271].

[3]) Praep. 355 d: ἀνὴρ γε μὴν αὐτοῖς ἡγεῖτο... εἰς οὐδὲν τῶν πολλῶν, εἰ βούλει, διάφορος; ibid.: καλῆς μέντοι γοητείας καὶ πανουργίας; 356b: καὶ οὐ δίψος, οὐ λιμός... ἐπὶ τὸν γόητα ἐκεῖνον ἐπῆρε τοὺς ἐξαπατωμένους καὶ περιφθειρομένους λαούς; ibid.: καὶ τί βούλει φῶμεν...; 356 d: οὐ μὴν ἔγωγε δικαιῶ μᾶλλον καθ' ἱστορίαν, ἢ κατά τινα λογισμὸν περὶ αὐτῶν τὰ εἰκότα ἐπεξελθεῖν; ibid.: πότερον γάρ ποτε βούλει... 357 b: εἴτε οὖν λελογισμένος αὐτός, εἴτε ἀκούων παρὰ δαίμονος ἔφασε.

[4]) Замѣчательно, что въ такомъ именно смыслѣ Филонъ употребляетъ здѣсь и глаголъ ὑποτίθημι: ἢ τοὺς μὲν ἀπολέμους καὶ ἀνάνδρους εἶναι καὶ παντελῶς ὀλίγους ὑποθώμεθα .Praep. ev., p. 356d.

форму, обычную при всякой оживленной полемикѣ [1]), едва ли справедливо. Если *содержаніе* приведенныхъ отрывковъ вращается въ кругѣ мыслей, ставшихъ прочнымъ достояніемъ іудейской апологетики, уже фиксировавшихся въ ней [2]), то естественно предположить, что вмѣстѣ съ содержаніемъ полемики Филонъ заимствовалъ и *форму* ея. Дѣйствительно, къ такого же рода полемическому пріему прибѣгаетъ, напр., и Іосифъ Флавій въ своемъ сочиненіи противъ Апіона; онъ также любитъ приводить своихъ противниковъ ad absurdum при помощи заключенія изъ выбранныхъ ими же самими положеній, любитъ запутывать ихъ искусно поставленными вопросами и т. д. [3]). Слѣдовательно, разсматриваніе мнѣній противниковъ καθ' ὑπόθεσιν—не обычный риторическій *пріемъ*, а выработанный предшествующей апологетикой и прочно утвердившійся въ ней *методъ*. При такой формѣ полемики Филона понятнымъ становится и приведенное надписаніе сочиненія ὑποθετικά; оно указываетъ на то, что въ данномъ сочиненіи будутъ разсматриваться неправильные взгляды противниковъ іудеевъ и опровергаться съ *ихъ же* точки зрѣнія [4]).

Сохраненные Евсевіемъ отрывки ὑποθετικά обнимаютъ въ изданіи Таухница около 7 страницъ, но несомнѣнно, что все сочиненіе имѣло значительно бо́льшій объемъ, такъ какъ 1) извѣстныя намъ части его заимствуются Евсевіемъ изъ первой книги [5]); 2) отдѣльныя цитаты изъ нея Евсевій соединяетъ фразами: „καὶ μετὰ βραχέα φησίν“ [6]). Кромѣ того, Евсевіемъ, повидимому, опущено начало сочиненія, гдѣ предлагалось изложеніе тѣхъ мнѣній, которыя Филонъ опровергаетъ впослѣдствіе (взглядъ Апіона, Лизимаха, Херемона и др.), и конецъ сочиненія [7]).

---

[1]) Какъ утверждаетъ Bernays, op. cit., s. 592 [=Gesam. Abhandl., s. 265].

[2]) Wendland, Die Therapeuten, s. 709—712.

[3]) Ср. Contra Apionem I. 28. 31. 35. II. 29.

[4]) Такъ уже первый авторъ комментарія къ praep. ev.—Viger; за нимъ Ewald, Gesch. VI², s. 278—279; Massebieau, Le classement des oeuvres des Philon, p. 54—58; Schürer III⁴, s. 685—686; Wendland, Die Therapeuten..., s. 703, 709—715, 719; Cohn, op. cit., Philologus VII Suppl Bd., s. 418.

[5]) Praep. ev., p. 355 b.: πρῶτα δὲ ὑμῖν Φίλωνος... ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος ὧν ἐπέγραψεν ὑποθετικῶν.

[6]) Praep. ev., p. 355 d.; 359 c; ср. 357 c. Опредѣлить на основаніи этихъ выраженій объемъ пропущеннаго нельзя; иногда они относятся къ пропуску въ 3 строки, а иногда и въ 200 строкъ. Praep. ev., p. 577 b, ср. 725 b.

[7]) Послѣднія фразы четвертаго отрывка не могутъ служить заключеніемъ ко всей первой книгѣ hypothetica.

Въ первомъ отрывкѣ Филонъ устанавливаетъ правильный взглядъ на происхожденіе іудеевъ, вопреки неправильнымъ мнѣніямъ по этому вопросу Апіона, Манеѳона, Лизимаха и друг.[1]) Евреи, говоритъ онъ, родомъ изъ Сиріи; долгое время они жили въ Египтѣ, куда переселились ихъ праотцы; отсюда, вслѣдствіе недостатка въ землѣ для размножившагося народа, а также естественнаго влеченія къ мѣсту прежняго обитанія, они снова возвратились въ Ханаанъ (Praep. ev., p. 355 cd.)[2]).—Ихъ вождемъ въ это время былъ Моисей, человѣкъ— если угодно — ничѣмъ не замѣчательный; пусть даже обманщикъ и лукавый болтунъ[3]). Прекрасный обманъ и коварство! Благодаря ему народъ не только уцѣлѣлъ во время продолжительнаго странствованія по пустынѣ, — при отсутствіи пищи, воды и незнаніи путей — но всегда пребывалъ въ послушаніи у Моисея и между собой не поднималъ ссоръ. И ни голодъ, ни жажда, ни другія лишенія не возбудили противъ этого „обманщика“ обольщенный имъ народъ[4]). Чѣмъ все это объясняется: тѣмъ ли, что Моисей обладалъ разсудительностью и необычайнымъ краснорѣчіемъ, тѣмъ ли, что управляемые имъ были кротки и смирны, или, наконецъ, тѣмъ, что Богъ смягчилъ ихъ упорство и Самъ руководилъ ими? Какое бы изъ этихъ положеній ни избрать, каждое клонится къ похвалѣ, чести и славѣ Евреевъ.—Такого же рода заключеніями Филонъ пользуется и при объясненіи завоеванія Евреями Ханаана. Евреи овладѣли имъ или при помощи собственной силы (которой не могли ослабить даже бѣдствія пустыни!), или, наоборотъ, они были слабы, немногочисленны и неспособны къ войнѣ, такъ что Ханаанъ былъ добровольно уступленъ имъ туземцами—вслѣдствіе благоговѣнія, которое тѣ питали къ Евреямъ. Первое говоритъ о храбрости Евреевъ, а второе—объ ихъ благочестіи.—Утвердившись въ Ханаанѣ, Евреи наслаждались счастьемъ и благоденствіемъ, а это опять таки говоритъ или объ

---

[1]) Contra Apionem I, 26. 32. 34; II, 2. Ср. комментарій Müllehr'a и Schürer III[4], s. 151—152; 547.

[2]) Ср. de vita Mosis I, § 5 sqq. Замѣчательно при этомъ то, что Филонъ ничего не говоритъ здѣсь о преслѣдованіи Евреевъ Египтянами, такъ какъ это могло вызвать у язычниковъ различные, неудобные для Евреевъ вопросы о причинахъ гоненія.

[3]) γόης καὶ κέρκωψ λόγων; ср. C. Apionem II, 14; II, 16. Müller, s. 285—286; Schürer III[4], s. 156; 303—305.

[4]) Ср. Исх. 14$_{10}$ сл. 15$_{24}$; 16$_2$ и мн. др. Ср. Wendland, op. cit., s. 713$_3$.

ихъ праведности, или о высокомъ достоинствѣ ихъ законовъ. Послѣдніе пребываютъ неизмѣнными [1]), не смотря на многіе годы, прошедшіе съ того времени; Евреи согласны скорѣе умереть, чѣмъ дѣлать противное имъ (Praep. ev., p. 355d—357c).

Далѣе Филонъ—въ тѣхъ же апологетическихъ цѣляхъ—намѣчаетъ общее содержаніе Моисеева законодательства. Здѣсь онъ вращается преимущественно въ области такихъ предписаній, которыя не составляютъ специфическаго достоянія іудейства, но относятся къ области общихъ нравственныхъ принциповъ [2]). Отмѣтивъ простоту и ясность іудейскихъ законовъ вопреки казуистикѣ законодательствъ языческихъ, Филонъ перечисляетъ кратко цѣлый рядъ предписаній, направленныхъ къ сохраненію чистоты половыхъ отношеній и семейной жизни, къ поддержанію любви и состраданія къ людямъ, животнымъ и т. д. Всѣ эти предписанія онъ обобщаетъ въ одномъ общемъ положеніи: что непріятно самому (терпѣть), не должно дѣлать и другому. Положеніе это принадлежало къ очень распространеннымъ въ древнее время нравственнымъ сентенціямъ [3]); поэтому Филонъ тотчасъ же подчеркиваетъ превосходство въ этомъ отношеніи законодательства Моисеева. Что, говоритъ онъ, въ сравненіи съ нимъ представляютъ предписанія Вузига? [4]) Гдѣ можно найти законы совершеннѣе нашихъ? (Praep. ev., p. 357d—359c).

Болѣе подробно Филонъ останавливается (Praep. ev., p. 359c—361b) на уясненіи значенія субботы и седьмого года, стараясь выяснить, по преимуществу, нравственно—философскую подкладку этихъ учрежденій. Настоящія его разсужденія являются краткимъ повтореніемъ сказаннаго въ de spec. leg. II; поэтому, оставляя ихъ изложеніе, мы прямо переходимъ ко второй части разсматриваемаго сочиненія—

Ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία — апологія іудеевъ, Apologia. Praep. ev. VIII, 11; p. 379a—381b.

Обыкновенно эту часть труда Филона отожествляютъ съ hypothetica; въ hypothetica видятъ точное заглавіе сочиненія; въ apologia

---

[1]) Ср. de vita Mosis II, § 12 sqq. и выше стр. 415.

[2]) Источникомъ для Филона, по его собственному признанію,—Praep. ev., p. 358d—являются здѣсь не только писанные законы, но и ἄγραφα ἔθη καὶ νόμιμα,

[3]) Ср. Bernays, op. cit., s. 599—604 [=Gesam. Abhandl., s. 272—277].

[4]) О нихъ см. Bernays, s. 604–609 [=Gesam. Abhandl., s. 277—282].

не точное[1]). Едва ли такое отожествленіе правильно. Прежде всего, непонятнымъ здѣсь является, почему Евсевій, зная точное заглавіе сочиненія, указываетъ не его, а изобрѣтаетъ свое собственное. Правда, могутъ указать примѣры подобнаго же поведенія Евсевія въ другихъ случаяхъ[2]); но всѣ такія аналогіи говорятъ лишь о возможности факта, а не о дѣйствительности его. Убѣдительными онѣ могутъ стать лишь при существованіи прямыхъ данныхъ, подтверждающихъ этотъ взглядъ, а таковыхъ очень немного. Указываютъ 1) на одинаково апологетическій характеръ обоихъ сочиненій, 2) на отсутствіе hypothetica въ каталогѣ Евсевія. Но понятно, что ни то, ни другое соображеніе убѣдительнымъ назвать нельзя. Одинаковый характеръ могутъ носить и самостоятельныя сочиненія, а отсутствіе hypothetica въ перечнѣ Евсевія въ томъ только случаѣ могло бы говорить о тождествѣ съ нимъ apologia, если бы доказано было, что περὶ Ἰουδαίων συνταχθεὶς λόγος и ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων—одно и то же[3]).— Кромѣ того, если мы припомнимъ, въ какомъ смыслѣ Филонъ озаглавливаетъ свое сочиненіе ὑποθετικά, то невозможность отожествлять это надписаніе съ apologia будетъ очевидной. Стилистическіе пріёмы въ томъ и другомъ сочиненіи различны. Никакихъ разсужденій κατ' ὑπόθεσιν въ апологіи мы не находимъ. Мнѣнія противниковъ авторъ опровергаетъ не подробнымъ разборомъ ихъ, а положительно, указывая примѣры, противорѣчащіе ихъ взглядамъ. Поэтому-то, болѣе правильнымъ является держаться того надписанія сочиненія, которое указываетъ Евсевій—ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων—и видѣть въ немъ вторую часть всего сочиненія περὶ Ἰουδαίων.

Въ какомъ же отношеніи эта часть сочиненія стоитъ къ первой, т. е. къ hypothetica?—Въ hypothetica Филонъ старался защитить отъ упрековъ прошлое Евреевъ: показать дѣйствительное происхожденіе своего народа, выяснить достоинство личности Моисея, превосходство его законовъ и т. д. Но понятно, что на этомъ полемика съ язычниками окончиться не могла. Презрительное и враждебное отношеніе къ прошлому Евреевъ вызывалось не дѣйствительнымъ

---

[1]) Такъ Schürer III[4], s. 685; Harris. op. cit., p. 76. Wendland, op. cit., s. 703. 715. 719. Cohn, op. cit., Philologus VII Suppl. Bd., s. 419.

[2]) Wendland. op. cit., s. 703.

[3]) Ср. выше, стр. 431 слл.

знакомствомъ съ нимъ; въ основѣ его лежала вражда и непріязнь къ современнымъ Евреямъ. Не съ Евреевъ прошлаго вражда переносилась на Евреевъ настоящаго, а, наоборотъ: вражда къ современнымъ евреямъ вызывала насмѣшки и глумленія надъ Евреями древности. Поэтому, какъ бы убѣдительна сама по себѣ ни была защита исторіи Евреевъ, апологетическія цѣли труда ею вполнѣ не достигались. Высокое значеніе прошлаго Евреевъ, достоинство ихъ законовъ еще не говоритъ о высокихъ качествахъ самихъ Евреевъ, не говоритъ о томъ, что они исполняютъ свои законы. И вотъ Филонъ, какъ бы предвидя это возраженіе, старается для всѣхъ очевидными фактами показать, въ какихъ высокихъ и совершенныхъ формахъ нѣкоторые изъ современныхъ Евреевъ воплотили начала Моисеева законодательства. Такимъ образомъ, настоящее сочиненіе является непосредственнымъ продолженіемъ и дальнѣйшимъ развитіемъ мыслей, высказанныхъ въ hypothetica. Язычники упрекали Евреевъ въ человѣконенавистничествѣ и отсутствіи гуманности, считая ихъ, въ силу этого, непригодными для соціальной жизни. По взгляду Филона гуманность (φιλανθρωπία) также прежде всего проявляется въ κοινωνία, т. е. въ стремленіи къ жизни соціальной [1]; на оборотъ, отсутствіе гуманности составляетъ непреодолимое препятствіе къ общенію съ людьми; μισάνθρωπος и ἀκοινώνητος для Филона—синонимы [2]. Поэтому-то, желая доказать гуманность Евреевъ, Филонъ показываетъ существованіе у нихъ высокихъ формъ соціальной жизни. Примѣры ея онъ находитъ въ обществѣ ессеевъ и терапевтовъ, описанію жизни которыхъ и посвящена эта часть сочиненія [3].

Такимъ образомъ, апологетическій характеръ сочиненія несомнѣненъ. Густымъ слоемъ лежитъ онъ на всемъ сочиненіи, проявляясь какъ въ общемъ панегирически-хвалебномъ тонѣ трактата, такъ и во многихъ частныхъ замѣчаніяхъ автора [4]. Поэтому-то, о полной объективности Филона [5] говорить здѣсь совершенно не приходится.

---

[1] Ἔστι δ' αὐτοῖς (т. е. ессеямъ) ἡ προαίρεσις οὐ γένει... διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς, καὶ φιλανθρωπίας ἱμερον. Praep. ev, p. 379 b.; ср. de virtut. § 51—174.

[2] ...τὴν φύσιν ἄμικτοι καὶ ἀκοινώνητοι δι' ὑπερβολὴν μισανθρωπίας... de spec. leg. II, § 16.

[3] Сюда, слѣдовательно, входитъ (какъ и ранѣе, стр. 426—431, указано) praep. ev., p. 379a—381 b. и de V. C.

[4] Ср. выше, стр. 428—429, 431 слл.

[5] Такъ Lucius, Der Essenismus.... s. 20, а вслѣдъ за нимъ и Чемена, Происхожденіе и сущность ессейства, стр. 47—49.

Цѣль описанія жизни ессеевъ и терапевтовъ—чисто полемическая: опровергнуть обвиненія въ человѣконенавистничествѣ, показать, какого совершенства могутъ достигнуть истинные послѣдователи Моисея, руководясь его наставленіями, и, наконецъ, отмѣтить превосходство жизни ессеевъ и терапевтовъ надъ сходными болѣе или менѣе явленіями языческой древности. Въ виду такой цѣли трактата естественно предположить, что въ утерянныхъ его частяхъ Филонъ опредѣленно указывалъ и тѣ формы общественной жизни, въ которыхъ язычники видѣли наиболѣе полное осуществленіе идеала соціальнаго благоустройства и которыя Филонъ имѣлъ въ виду при написаніи даннаго сочиненія. Въ частности, общество ессеевъ Филонъ могъ противопоставлять республикѣ Лакедемонской и Платоновой [1]), а общество терапевтовъ—жизни Египетскихъ жрецовъ, о которыхъ говоритъ Херемонъ [2]).

Подлинность обѣихъ частей разсматриваемаго сочиненія многими учеными оспаривалась: въ особенности это нужно сказать о подлинности второй части—de vita contemplativa. Въ ней видѣли то философскій утопическій романъ, рисующій жизнь идеальнаго Израильтянина (Deren'ourg), то—апологію іудейства, написанную съ цѣлью показать существованіе въ немъ высокихъ нравственныхъ подвиговъ (Nicolas), то, наконецъ, защиту монашескаго института, явившуюся въ III и IV вв. (Graetz, Jost, Kuenen и др.). Въ недавнее время вопросъ о подлинности de V. C. рѣшенъ былъ въ отрицательномъ смыслѣ повидимому окончательно Lucius'омъ [3]), къ мнѣнію котораго присоединились многіе видные западные богословы (Schürer, Harnack, Hilgenfeld и др.). Однако, аргументы, убѣдительные для богослововъ, оказались не имѣющими такового значенія для филологовъ. И вотъ съ 1888 г. начинается обратное движеніе въ пользу Филоновскаго авторства de V. C. Въ настоящее время, благодаря трудамъ Massebieau, Wendland'a и Conybeare'a [4]), подлинность de V. C. стоитъ,

---

[1]) Ср. *Massebieau. Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes. Paris 1888, p. 12. Nicolai—Griech. Litgsch. II, 2, s. 656—считаетъ это сочиненіе направленнымъ противъ саддукеевъ.

[2]) Wendland, op. cit., s. 753—756; ср. выше, стр. 434.

[3]) *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, eine kritische Untersuchung der Schrift de vita contemplativa. Strassburg 1879.

[4]) *Massebieau, Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes (Rev. d. l'histoire des relig. t. XVI, p. 170—198; 284—319 и отд. Paris

какъ намъ кажется, внѣ всякихъ сомнѣній [1]). Это обстоятельство, а также существованіе спеціальной работы о de vita contemplativa на русскомъ языкѣ [2]) избавляютъ насъ отъ необходимости входить въ новое обсужденіе этого вопроса [3]).

1888). Cp. Rev. de l'histoire des relig., XVII, p. 230—232. Le classement des oeuvres d. Philon, s. 59—61. *Wendland, Die Therapeuten uud die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Jahrbb. f. class. Philologie XXII. Suppl. Bd. 2 Heft, s. 695—772 и отд. Leipzig 1896. *Conybeare, Philo, about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues, critically edited with a defens of its genuineness. Oxford 1895.

[1]) ... „подлинность и филоновское происхожденіе D. V. C. стоятъ теперь твердо и самый вопросъ объ авторѣ трактата выясненъ настолько детально, что новый изслѣдователь можетъ уже прямо сослаться на авторитетное имя". Н. П. Смирновъ, Терапевты..., стр. 19.

[2]) *Н. П. Смирновъ, Терапевты и сочиненіе Филона Іудея о жизни созерцательной. Кіевъ 1909.

[3]) Подробный указатель литературы предмета даетъ Conybeare, op. cit., p. 391—399. Изъ трудовъ появившихся въ послѣдующее время, или опущенныхъ Conybear'омъ можно назвать: а) *сторонниковъ Филоновскаго авторства de V. C.*: Creuzer, op. cit., Deutsche Schriften III, 2, s. 117—118. Clemens, Die Therapeuten. Königsberg 1869. Поспѣховъ, op. cit., стр. 73, 176—177, 320, 468 — 469. Bestmann, Geschichte d. Christlichen Sitte. Nordlingen 1880, Bd. I, s. 133 ff. *Лебедевъ, Прибл. къ твор. свв. о. о. XXVIII, (1881), стр. 571—573 (рец. о кн. Lucius'a). F. Sieffert. Ueber den socialen Gegensatz im Neuen Testament. Erlangen 1888. s. 138. Jessen. De elocutione Philonis Alexandrini. Hamburg 1889.* Nirschl. Die Therapeuten. Mainz 1890. Dieterich. Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891, s. 143—144.* A. Edersheim. The life and Times of Jesus the Messiah London 1892, I, s. 3321 (=русск. пер. М. П. Өивейскаго. Москва 1898. I, стр. 4192); ср. его же: History of the Jewish Nation after the Destruction of Jerusalem under Titus, p. 4202; 540—541. Renan, Journal des Savants 1892, p. 83—93; ср. его же: Histoire du peuple d'Israel. Paris 1893, V, p. 366—380. *L. Cohn. Wochenschr. für class. Philol. 1895, s. 1337 sqq. (рец. о кн. Conybear'a), ср. его же: op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd., s. 419—421. *Wendland, Philo und die kynisch—stoische Diatribe, s. 66 67; ср. его же: *Berlin. Philol. Wochenschr. 1895, nr. 23 (рец. о кн. Conybeare'a); ср. его же: Jahrbb. f. class. Philol. XXII Suppl. Bd. (1896), s. 695—772. Conybeare, The Academy, nr. 1222 (october 5, 1895), p. 274a—c. Drummond, JQR. VIII, 29 (october 1895), p. 155—172 (рец. о кн. Conybear'a). J. Gibb, The Critical Review VI (1896), I, p. 37—41. A. E. Brook. The Classical Review, May 1896 (ср. The Academy, nr. 1261, July I, 1896. p. 17a). *Stahl, Rhein. Museum Bd. LI (1896), s. 157—160. Krüger, Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung 1896, 13. Mai. *Anathon Aal, Der Logos. II, s. IX. W. Sanday (and W. Lock) Two lectures on the „Sayings of Jesus" recently discovered at Oxyrhynchus. Oxford 1897, p. 26 and not. 1. Zöckler, Askese und Mönchtum. Francfurt 1897. Bartlett, Note on De vita Contemplativa 483$_{46}$ ff. Classical Review 1898, II, p. 104—107. *Weyman. Rhein. Museum Bd. LIII (1898), s. 316. Boll, op. cit., Blätt. f. d. Gymnasialschulwesen. Bd. XXXIV (1898), s. 330 sqq. Herriot, Philon le juif, p. 299—300. *Трубецкой, Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. I, стр. 95 (=Вопр. Фил. и Псих. VIII, 40, 1897, стр. 834). *Глубоковскій. Благовѣстіе Св. Апостола Павла и теософія Филона Александрійскаго. Хр. Чт. 1902.

Менѣе возраженій вызываетъ принадлежность Филону первой части разсматриваемаго труда—такъ наз. апологіи. Главнымъ противникомъ ея подлинности, подробно обосновавшимъ свой взглядъ, является A. Hilgenfeld [1]).

Апологія, какъ извѣстно, предметомъ своимъ имѣетъ изображеніе жизни ессеевъ. Источникомъ нашихъ свѣдѣній о ессействѣ, кромѣ настоящаго труда Филона, являются: его же сочиненіе QOPL. [2]), а также данныя Іосифа Флавія [3]), Плинія [4]) и др. Этимъ обстоятельствомъ опредѣляется характеръ аргументаціи, направленной къ отрицанію подлинности Апологіи. Принадлежность ея Филону оспаривается на томъ основаніи, что нѣкоторыя черты жизни ессеевъ, указываемыя въ Апологіи, стоятъ въ противорѣчіи съ тѣмъ, что сообщаетъ намъ подлинный Филонъ (т. е. QOPL.) и I. Флавій. Противорѣчія эти сводятся къ слѣдующему. 1) Число ессеевъ въ Апологіи опредѣляется въ 10.000 [5]); въ QOPL. и у I. Флавія—въ 4000 [6]); 2) по Апологіи ессеи жили не только въ селахъ,

---

I, стр. 203$_{1179}$ (отсюда заимствована часть приводимой литературы). Mead. Fragmente e. verschollenen Glaubens. Skizzen über Gnostiker... aus englisch übersetz. Berlin 1902, s. 51—99. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 499—500. Zeller, Die Philosophie d. Griechen. Berlin 1903, III, 2, s. 377—384. *Harnak, Art. Therapeuten. R-E. 3 Aufl. Bd. XIX, s. 677—680. Bousset, op. cit., s. 35, 443 (2 Aufl. 1906 s. 536 sqq.). *Lumbroso, Archiv. f. Papyrus-Forschung, Bd. IV, s. 326. Schlatter. Israels Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian. Calw. und Stuttgart 1906, s. 234—236. Bréhier, op. cit., p. 321—324. Смирновъ, op. cit.—b) *противниковъ подлинности de V. C.*: *Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 2 (1881), s. 307. Benn, The Academy, nr. 1220 (September, 21, 1895), p. 228c—229b; ср. ibid. nr. 1246 (March 21, 1896), p. 234a (рец. о кн. Wendland'a). Völter, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1900. Schürer, Geschichte III^4, s. 687—691; ср. его же: *Theol. Literaturzeitung 1895, s. 385—391; 603—604 (рец. о кн. Conybear'a); ibid. *1896, s. 313—316 (рец. о кн. Wendland'a). Ср. M. Friedländer. Zur Entstehungsgesch. des Christenthums. Wien 1899, s. 59—98. Die religiöse Bewegungen innerhalb des Judenthums im Zeitalter Jesu. Wien 1905, s. 265—288. *Geschichte d. Jüdischen Apologetik, s. 262 sqq. Siegfried, Protestantische Kirchenzeitung 1896, s. 973—982.

[1]) *Die Essäer. ZWTh. 1882, s. 275—278.=*Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1884, s. 87—88; 113—116. *Noch einmal die Essäer. ZWTh. 1900, s. 195—204. *Die Essäer ein Volksstamm. ZWTh. 1903, s. 294—315. Ср. Graetz, Geschichte III^3, s. 680. Wellhausen, Israelit. und judische Geschichte, s. 268$_2$.

[2]) § 12—13; ed. M. II, p. 457—459=ed. T. V, p. 298—302.

[3]) Bell. Jud. II, 8, 2—13; Antt. Jud. XIII, 5, 9. XV, 10. 1—5. XVIII, 1, 5.

[4]) Hist. nat. V, 17.

[5]) Μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειφεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι. Praep. ev. VIII, 11, p. 379a.

[6]) Ed. M. II, p. 437, нач. Antt. Jud. XVIII, 1, 5.

но и городахъ [1]), между тѣмъ какъ въ QOPL. выразительно подчеркивается, что ессеи избѣгали городовъ [2]); 3) по Апологіи ессеи отвергали бракъ и потому дѣтей въ ихъ обществѣ не было; оно пополнялось взрослыми людьми, добровольно вступавшими въ орденъ извнѣ [3]); QOPL. и I. Флавій говорятъ о ессеяхъ по происхожденію, о ессеяхъ родомъ [4]); 4) сообщеніе апологіи о занятіи ессеевъ скотоводствомъ находится въ противорѣчіи съ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что ессеи отвергали употребленіе мяса; наконецъ (5), въ Апологіи кромѣ краткаго указанія на то, что ессеи ученики Моисея (οἱ Μωσέως γνώριμοι), указанія страннымъ образомъ совпадающаго съ подобнымъ же выраженіемъ неподлинной de V. C. [5]), ничего не говорится объ Іудействѣ ессеевъ.—На основаніи всѣхъ этихъ данныхъ Hilgenfeld и утверждаетъ, что въ Апологіи изображается жизнь не ессеевъ, а христіанскихъ монаховъ и что самое сочиненіе появилось около IV в., причемъ вѣроятнымъ авторомъ его является то же лицо, которому принадлежитъ и de V. C.

Такова—въ общихъ чертахъ—теорія Hilgenfeld'a. Если мы припомнимъ, что Lucius, рѣшительный противникъ подлинности de V. C., горячо отстаиваетъ принадлежность Филону Апологіи, ставя ее, какъ историческій источникъ, гораздо выше другихъ свидѣтельствъ [6]), то утвержденіе Hilgenfeld'a не можетъ не показаться страннымъ. Дѣйствительно, противорѣчія Апологіи QOPL. и Іосифу Флавію можно найти только при желаніи во что бы то ни стало отыскать ихъ. Объективный же анализъ трактата открываетъ полное согласіе его съ показаніями другихъ источниковъ [7]). Такъ, 1) различное опредѣленіе числа ессеевъ въ Апологіи и QOPL. (ср. I. Флавій) объясняется тѣмъ, что въ первомъ сочиненіи Филонъ охватываетъ

---

[1]) Οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας... praep. ev. VIII, 11, p. 379a.

[2]) Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας κτλ. ed. M. II, p. 457, нач.

[3]) Ἔστι δ' αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει... Ἐσσαίων γοῦν κομιδῇ νήπιος οὐδείς... τέλειοι δ' ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίναντες ἤδη... praep. ev., 379ab.

[4]) Bell. Jud. II, 8, 2; I, 3, 5; Ср. ZWTh. 1882, s. 267 sqq; ibid. 1900, s. 198 sqq.

[5]) De V. C. § 7; ed. M. II, p. 481=ed. T. V, p. 334.

[6]) Lucius. Der Essenismus, s. 19—23. Ср. Чемена. Происхожденіе и сущность Ессейства, стр. 46—49.

[7]) Ср. Lucius, op. cit., s. 19—23; Чемена, op. cit, стр. 46—49; Trepplin, op. cit., Theol. St. und. Krit. 1900, s. 50—57; Plooij, op. cit., s. 90—101.

однимъ взглядомъ всю вообще исторію ордена, а въ QOPL. говоритъ лишь о своемъ времени; поэтому въ первомъ сочиненіи онъ и употребляетъ выраженіе неопредѣленное: „весьма многихъ изъ своихъ учениковъ нашъ законодатель призвалъ къ общенію“ [1]). 2) Апологія, вопреки QOPL., сообщаетъ, что ессеи жили не только въ селахъ, но и городахъ, и это свидѣтельство подтвержденіе себѣ находитъ у I. Флавія, который говоритъ: μία δ' οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ μετοικοῦσι πολλοί [2]). Подъ этимъ „каждымъ городомъ“ нужно разумѣть, конечно, города Палестины, а не ессейскаго ордена, какъ утверждаетъ Hilgenfeld [3]). Въ частности, ессеи, какъ можно думать, жили и въ Іерусалимѣ, такъ какъ съ этимъ городомъ связывается дѣятельность многихъ членовъ ессейскаго ордена [4]); здѣсь же показывали и особыя „ворота ессеевъ“ [5]) — названіе, указывающее на близость къ этому мѣсту дома ессейскаго ордена. Такимъ образомъ, показаніе Апологіи о томъ, что ессеи жили не только въ селахъ, но и городахъ находитъ себѣ подтвержденіе и въ другихъ источникахъ. Оно, слѣдовательно, несомнѣнно, достовѣрно. Какъ же, послѣ этого, смотрѣть на указываемое Hilgenfeld'омъ противорѣчіе между показаніями по данному вопросу Апологіи и QOPL? Вѣдь описаніе жизни ессеевъ въ QOPL основывается на личныхъ наблюденіяхъ автора [6]). Намъ кажется, что для объясненія этого противорѣчія нужно принять во вниманіе слѣдующее. Апологія отдѣлена отъ QOPL промежуткомъ въ 20 съ лишнимъ лѣтъ [7]). Естественно, что въ свѣдѣнія Филона о сектѣ ессеевъ за это время могли быть внесены существенныя поправки, такъ какъ личныя наблюденія — далеко не всегда вѣрныя наблюденія; и прежде всего, такую поправку могла внести сама жизнь, т. е. взглядъ самихъ ессеевъ

---

[1]) Wendland, op. cit., s. 702₃. Иначе примиряютъ показанія апологіи съ показаніями QOPL Lucius, op. cit., s. 21—22; Чемена, op. cit., стр. 49; Trepplin, op. cit., s. 55.

[2]) Bell. Jud. II, 8, 4.

[3]) Schürer II⁴, s. 675₅. Чемена, op. cit., стр. 77₅.

[4]) Antt. Jud. XIII, 11, 2; XV, 10. 5; XVII, 13. 3. Bell. Jud. II, 20. 4.

[5]) Bell. Jud. V, 4. 2: ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην.

[6]) ... Πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχιλίους, κατ' ἐμὴν δόξαν. QOPL. § 12; ed. M. II, p. 457=ed T. V, p. 298.

[7]) QOPL появилось въ 20-хъ годахъ I в. по Р. Хр.; см. выше, стр. 40; Апологія—не ранѣе 40-го года, см. выше стр. 433—435.

на жизнь въ городахъ съ теченіемъ времени могъ измѣниться. Правильность такого предположенія видна изъ того, что и ессеи эпохи QOPL только *избѣгали* жизни въ городахъ [1]). Но понятно, избѣгать городовъ—не значитъ вовсе не жить въ нихъ. Такимъ образомъ, и Апологія и QOPL даютъ точныя свѣдѣнія о жизни ессеевъ, но каждое сочиненіе имѣетъ въ виду ессейскую практику лишь д а н н а г о времени.—Затѣмъ (3), то сообщеніе Апологіи, по которому составъ ессейскаго ордена пополнялся лицами, добровольно вступавшими въ него, противорѣчитъ только теоріи Hilgenfeld'a относительно происхожденія ессеевъ [2]), но находится въ полномъ согласіи съ данными Іосифа Флавія и Плинія Младшаго, которые сообщаютъ, что ессеи безусловно отвергали бракъ [3]). Наконецъ, указаніе Апологіи на занятіе ессеевъ скотоводствомъ въ томъ только случаѣ могло бы стоять въ противорѣчіи съ указаніемъ ея же о воздержаніе ессеевъ отъ мяса, если бы было доказано это послѣднее положеніе; между тѣмъ наши источники его не подтверждаютъ [4]).

Сдѣланный нами разборъ теоріи Hilgenfeld'a въ связи съ ранѣе высказанными замѣчаніями объ отношеніи этой части сочиненія περὶ Ἰουδαίων къ другимъ—позволяетъ, кажется, утверждать, что Апологія—несомнѣнно Филоновское произведеніе. Сохраненный Евсевіемъ отрывокъ ея касается, какъ сказано, жизни ессеевъ. Это—строго фактическое, чуждое какихъ-либо личныхъ замѣчаній философскаго

---

[1]) Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι... Какъ видно рѣчь Филона о мѣстахъ жительства Ессеевъ отличается нѣкоторой неопредѣленностью (объясняемой, б ы т ь м о ж е т ъ, неопредѣленностью самой практики Ессеевъ того времени). Πρῶτον не находитъ соотвѣтствующаго себѣ εἶτα, или ἔπειτα δέ; между тѣмъ непосредственно ниже Филонъ пишетъ: ὧν οἱ μὲν γεωπονοῦντες, οἱ δὲ τέχναις μετιόντες... Естественно предположить, что οἱ μέν относится къ Ессеямъ, жившимъ въ селахъ и деревняхъ, а οἱ δέ—къ жившимъ въ городахъ; для первыхъ болѣе удобно было занятіе земледѣліемъ, а для вторыхъ—ремеслами.

[2]) По Hilgenfeld'у Ессеи—народное племя, потомки кенитянина Іонадава, сына Рихава (IV Цар. 10₁₅, ср. Іер. 35; I Парал. 2₅₅).

[3]) Bell. Jud. II, 8. 2; Antt. Jud. XVIII, 1. 5; Hist. nat. V, 17, ср. Bell. Jud. II, 8. 13.

[4]) Подробный анализъ ихъ въ этомъ смыслѣ предлагаетъ Lucius, Essenismus, s. 56—57; Die Therapeuten, s. 38—39. По поводу заподазриваемаго Hilgenfeld'омъ выраженія οἱ Μωσέως γνώριμοι см. de confus. ling. § 39; quod Deus sit immut. § 148; de spec. leg. I, § 315; quod deter. pot. insid. soleat, § 86; quis rer. div. heres sit, 81.

характера, описаніе ессейскаго ордена.—Объяснивъ сначала смыслъ слова „ессеи", Филонъ говоритъ, затѣмъ, о мѣстѣ жительства ессеевъ, о составѣ ордена, занятіяхъ его членовъ и т. д. Особенно выразительно онъ подчеркиваетъ строгій коммунизмъ ессеевъ, описываетъ ихъ общеніе въ имуществѣ, ихъ общія трапезы, заботливость о больныхъ и строгое безбрачіе. Сообщивъ—въ объясненіе послѣдняго—взглядъ ессеевъ на женщину, Филонъ заканчиваетъ свое описаніе похвалой ессеямъ, жизнь которыхъ можетъ служить примѣромъ подражанія для всѣхъ людей (praep. ev. VIII, 11; p. 379—381b).

Ессеи являются образцомъ совершенства въ области практической жизни; подобное же мѣсто въ отношеніи къ жизни созерцательной занимаютъ терапевты. Описанію ихъ жизни посвящена третья часть сочиненія περὶ Ἰουδαίων, надписываемая обыкновенно

Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν—о жизни созерцательной или объ умоляющихъ—de vita contemplativa; ed. T. V, p. 319—340=ed. M. II, p. 471—486.

Это надписаніе передаетъ Евсевій [1]; ему, въ общемъ, слѣдуютъ и наши рукописи—съ той только особенностью, что къ слову ἱκετῶν они обычно присоединяютъ ἀρετῶν [ἀρετῆς] το δ' [τὸ τέταρτον]. Послѣднее надписаніе большого значенія не имѣетъ, такъ какъ слова ἀρετῶν τό δ' или ἀρετῆς τὸ τέταρτον являются, повидимому, случайной прибавкой [2].

Взглядъ Евсевія на терапевтовъ, какъ на первохристіанъ, былъ причиною того вниманія, которое выпало на долю разсматриваемаго сочиненія. Кромѣ многочисленныхъ греческихъ рукописей [3], оно сохранилось въ армянскомъ и латинскомъ переводахъ [4] и неоднократно

---

[1]) Hist. eccl. II, 17. 3; II, 18. 7.

[2]) Происхожденіе ея объясняется у Schürer'a. Theol. Literzt. 1895, s. 389.

[3]) Тщательный анализъ рукописнаго матеріала, относящагося къ de V. C., даетъ Conybeare, op. cit., p. 1—24; нѣкоторыя поправки предлагаетъ Wendland, op. cit., s. 695—698.

[4]) Существуетъ два латинскихъ перевода de V. C.: а) древній (четвертаго вѣка)—въ трехъ редакціяхъ; первая напечатана въ парижскомъ изданіи латинскаго перевода нѣкоторыхъ сочиненій Филона (1520 г.; см. выше, стр. 29₄.); вторая—въ Базельскомъ изданіи (1527 г.; см. выше, стр. 30₁.);

переводилось на новые языки [1]).

Указанная ранѣе [2]) полемическая цѣль сочиненія не позволила автору всецѣло сосредоточить свое вниманіе на избранномъ предметѣ. Фактическія свѣдѣнія о жизни терапевтовъ прерываются нерѣдко полемическими выпадами, похвалами жизни отшельниковъ и т. д.; встрѣчаются иногда и повторенія. Все это сокращаетъ объемъ непосредственно относящагося къ описанію жизни терапевтовъ почти на половину. Однако, и оставшаяся часть далеко не отличается объективностью. Хотя въ началѣ трактата Филонъ и выражаетъ желаніе писать просто, безъ прикрасъ, держась одной лишь правды и ничего не прибавляя отъ себя, но этого обѣщанія онъ не сдерживаетъ. Образъ жизни и воззрѣнія терапевтовъ нѣкоторыми своими сторонами несомнѣнно близко подходили къ идеаламъ самого Филона [3]); поэтому, его пристрастіе къ терапевтамъ всюду сказывается на изображеніи ихъ жизни; и это нужно сказать не только относительно о б ъ я с н е н і я тѣхъ или иныхъ чертъ жизни терапевтовъ, но и относительно данныхъ чисто фактическаго характера. Въ виду этого трудно установить надлежащій взглядъ на отшельниковъ de V. C. Естественнѣе всего, кажется, видѣть въ нихъ одно изъ направленій Александрійскаго Іудейства, пытавшееся въ своей жизни осуществить теоретическія начала, господствовавшія въ міровоззрѣніи Александрійцевъ, направленіе—существенно отличавшееся отъ законническихъ круговъ Палестины [4]).

третья — у Питры (Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata t. II, 1884 г., p. 319—331). Базельское изданіе признается лучшимъ; текстъ его перепечатанъ и Conybeare'омъ, op. cit., p. 139—153. b) Новый, относящійся къ эпохѣ Ренессанса (Conybeare, op. cit., p. 145). Армянскій переводъ также напечатанъ впервые Conybeare'омъ, op. cit., 154—180.

[1]) Ф р а н ц у з с к і й переводъ Montfaucon'a (Le livre de Philon de la vie contemplative etc., traduit sur l'original grec, avec des observations, ou l'on fait voir, que les Thérapeutes, dont il parle, etoient Chrestiens. Paris 1709); а н г л і й с к і й—Conybeare'a (JQR VII [1895], p. 755—769) и р у с с к і й—Смирнова (op. cit., стр. 1—35).

[2]) См. выше, стр. 428 сл.

[3]) См. выше, стр. 103.

[4]) Едва ли можно признать правильнымъ взглядъ Wendland'a (op. cit., s. 743—751; ср. и Смирновъ, op. cit., стр. 88—100), который ставитъ терапевтовъ въ связь съ Іудейскими законниками.

Подвижники, описываемые въ de V. C., называются θεραπευταί, ибо они—врачи душъ, почитающіе истинно Сущее, а не стихіи міра, небесныя свѣтила, животныхъ, вдоловъ и т. д. (§ 1). Охваченные небеснымъ одушевленіемъ, они оставляютъ родной городъ, друзей, знакомыхъ и, распредѣливъ свое имущество между близкими (а не бросивъ его на произволъ судьбы, какъ поступили Анаксагоръ и Демокритъ, поведеніемъ которыхъ восторгаются Греки), сами предаются жизни уединенной (§ 2). Такіе люди есть во многихъ городахъ; въ Египтѣ они живутъ въ каждомъ номѣ; особенно много ихъ вблизи Александріи, у береговъ Мареотскаго озера.—Жилища терапевтовъ очень просты и расположены на нѣкоторомъ разстояніи одно отъ другого; въ каждомъ домѣ есть такъ наз. σεμνεῖον, или μοναστήριον, гдѣ они проводятъ время въ молитвѣ, аллегорическомъ объясненіи св. Писанія и философскихъ размышленіяхъ (§ 3). Пища терапевтовъ самая простая—хлѣбъ съ водой и соль; притомъ, и ее они вкушаютъ только по заходѣ солнца (иные постятся и по 6 дней). Не меньшей простотой отличается и одежда: она служитъ лишь для защиты тѣла отъ холода и зноя (§ 4).

Съ особенною подробностью Филонъ останавливается на описаніи общихъ собраній терапевтовъ и праздничномъ препровожденіи ими времени. Трапезы терапевтовъ Филонъ противопоставляетъ языческимъ пиршествамъ и, въ частности, тѣмъ, которыя описаны Ксенофонтомъ и Платономъ. Филонъ не находитъ у себя достаточно яркихъ красокъ и сильныхъ выраженій, чтобы нарисовать тѣ омерзительныя, позорящія человѣческое достоинство, сцены, которыя происходятъ на этихъ пирахъ [1]). Все это дѣлается съ тою цѣлью, чтобы возможно рѣзче выступило благородство поведенія терапевтовъ, ихъ скромность и воздержаніе (§ 5—7).—Общія собранія терапевтовъ происходятъ 1) въ каждый седьмой, 2) въ каждый 50-й день [2]). Въ это время всѣ

---

[1]) Явно негодующій тонъ, которымъ проникнуто здѣсь отношеніе Филона къ Платону, не мирится съ обычными его сужденіями объ этомъ философѣ и потому служитъ однимъ изъ основаній къ отрицанію подлинности самаго трактата. Объясненіе этого явленія см. у Смирнова, op. cit., переводъ, стр. 181.

[2]) Выраженіе δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων Conybeare переводитъ: „чрезъ 7 недѣль", почему и видитъ здѣсь простое указаніе на праздникъ Пятидесятницы. Такого пониманія держится и Смирновъ, op. cit., переводъ, стр. 241. Однако, про-

терапевты (мужчины и женщины) приходятъ въ общій семніонъ въ бѣлыхъ одеждахъ и послѣ молитвы занимаютъ за столомъ мѣста въ извѣстномъ порядкѣ, по старшинству. Предсѣдатель предлагаетъ аллегорическое объясненіе какого-либо мѣста Писанія, или разрѣшаетъ какой-либо вопросъ и всѣ слушаютъ его съ глубокимъ вниманіемъ. Послѣ этого онъ поетъ гимнъ во славу Божію, а за нимъ поютъ по порядку гимны и другіе; затѣмъ собравшимся предлагается краткая трапеза, а послѣ нея начинается всю ночь продолжающееся бодрствованіе. Образуется два хора, мужской и женскій, которые попеременно поютъ различные гимны, сопровождая ихъ соотвѣтствующими движеніями; далѣе оба хора соединяются въ одинъ (въ воспоминаніе извѣстнаго событія у Краснаго моря) и совмѣстное пѣніе продолжается до самаго утра. При восходѣ солнца всѣ собравшіеся обращаются къ востоку и, простирая руки къ небу, молятся „о ниспосланіи благополучнаго дня и о дарованіи истины и остроты соображенія. По окончаніи молитвъ каждый возвращается въ свой семніонъ“ и начинаетъ обычныя занятія философіей (§ 8—11) [1]).

Εἰς Φλάκκον—противъ Флакка—contra Flaccum; ed. T. VI, p. 44—85=ed. M. II, p. 517—544.

Сочиненіе contra Flaccum изображаетъ преслѣдованія Александрійскихъ Евреевъ городскою чернью и префектомъ Египта Авломъ Авиліемъ Флаккомъ въ правленіе Кая Калигулы. О бѣдствіяхъ, постигшихъ Евреевъ въ это время, Филонъ говоритъ и въ другомъ мѣстѣ—въ de legatione ad Cajum. Въ виду такой общности предмета обоихъ сочиненій, а также того, что de leg. ad Cajum описываются (между прочимъ) и дальнѣйшія событія, вызванныя Александрійскимъ погромомъ (отправленіе Евреями депутаціи императору), естественно возникаетъ вопросъ, не является ли второе сочиненіе продолженіемъ перваго, а оба вмѣстѣ не принадлежатъ ли они къ одному большому труду, изображавшему преслѣдованія Евреевъ въ царство-

---

тивъ него дѣлаются серьезныя и вполнѣ убѣдительныя возраженія со стороны Wendland'a (op. cit., s. 741_3) и Schürer'a, Theol. Literzeit. 1895, s. 390.

[1]) Содержаніе de V. C. изложено въ значительно сокращенномъ видѣ, такъ какъ существуетъ русскій переводъ этого трактата.

ваніе Кая Калигулы. На этотъ вопросъ, центральный въ отношеніи къ разсматриваемому сочиненію, изслѣдователи даютъ различные отвѣты. Schürer [1]) рѣшаетъ его въ утвердительномъ смыслѣ; въ contra Flaccum и de legat. ad Cajum онъ видитъ третью и четвертую части сочиненія, изображавшаго преслѣдованія Евреевъ въ царствованіе Тиверія и Калигулы и состоявшаго изъ 5 книгъ. Напротивъ, другіе, не менѣе авторитетные изслѣдователи [2]), считаютъ contra Flaccum и de legat. ad Cajum самостоятельными и независимыми другъ отъ друга произведеніями. Какое изъ этихъ мнѣній правильно—сказать прямо и рѣшительно трудно. Данныя, которыми мы располагаемъ въ настоящемъ случаѣ (сочиненія Филона, свидѣтельства Евсевія, Руфина, Іеронима и др., рукописныя надписанія), слишкомъ кратки, неопредѣленны и сбивчивы для того, чтобы дѣлать изъ нихъ несомнѣнные выводы, а удѣльный вѣсъ ихъ далеко не одинаковъ; притомъ же, рѣшеніе интересующаго насъ вопроса тѣсно переплетается съ такимъ или инымъ рѣшеніемъ многихъ, хотя и побочныхъ, но не менѣе сложныхъ вопросовъ. При такихъ условіяхъ къ отвѣту на поставленный вопросъ приходится идти медленно и осторожно, оглядываясь на каждомъ шагу, обдумывая каждое движеніе.

Главнымъ основаніемъ для включенія contra Flaccum и de legat. ad Cajum въ составъ одного труда служатъ нѣкоторыя указанія въ самыхъ разсматриваемыхъ сочиненіяхъ, а также свидѣтельства Евсевія въ Хроникѣ и Церковной Исторіи. Въ началѣ сочиненія contra Flaccum Филонъ говоритъ „Δεύτερος μετὰ Σηιανὸν Φλάκκος Ἀουίλλιος διαδέχεται τὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιβουλήν“ [3]); слѣдовательно, заключаетъ Schürer, contra Flaccum является продолженіемъ труда, въ которомъ изображались преслѣдованія Евреевъ при Сеянѣ. Точно также въ концѣ сочиненія de legatione ad Cajum мы читаемъ: εἴρηται μὲν οὖν κεφαλαιωδέστερον ἡ αἰτία τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας Γαΐου· λεκτέον δὲ καὶ τὴν παλινῳδίαν πρὸς Γάϊον [4]); такимъ образомъ, за этой книгой слѣдовала еще одна, въ которой изображалась παλινῳδία,

---

[1]) Schürer, Geschichte III[4], s. 677—683.

[2]) Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon, p. 65—78; Cohn, op. cit., Philologus VII Suppl. Bd., s. 421—424.

[3]) Contra Flaccum, § I; ed. M. II, p. 517=ed. T. VI, p. 44.

[4]) De legat. ad Cajum, § 46; ed. M. II, p. 600=ed. T. VI, p. 166.

т. е. улучшеніе въ положеніи Евреевъ, наступившее послѣ смерти Калигулы. Но Евсевій въ своей исторіи сообщаетъ: καὶ δὴ τὰ κατὰ Γάϊον οὗτος (т. е. Филонъ) Ἰουδαίοις συμβάντα πέντε βιβλίοις παραδίδωσι [1]), между тѣмъ приведенныя выше данныя позволяютъ говорить лишь о четырехъ книгахъ: слѣдовательно (!), должна быть еще одна книга настоящаго труда; а такъ какъ, по свидѣтельству того же Евсевія [2]), преслѣдованія Евреевъ при Сеянѣ описаны были Филономъ in libro legationis secundo, то, слѣдовательно, та книга, указанія на которую мы не находимъ у Филона, служила введеніемъ ко всему сочиненію; все же оно состояло изъ 5 книгъ и надписывалось περὶ ἀρετῶν. Contra Flaccum и de legatione ad Cajum являются третьей и четвертой частями этого труда. Таковъ, вкратцѣ, ходъ аргументаціи Schürer'a.

Не трудно видѣть, что приведенныя выше указанія Contra Flaccum и de legatione ad Cajum сами по себѣ нѣсколько неопредѣленны; они позволяютъ говорить лишь объ утерянныхъ книгахъ вообще, не опредѣляя точнѣе, входили ли эти книги (вмѣстѣ съ Contra Flaccum и de legat. ad Cajum) въ составъ одного труда, или принадлежали двумъ различнымъ произведеніямъ. Поэтому, если Schürer указанныя фразы понимаетъ въ первомъ смыслѣ, то потому, что онъ основывается, главнымъ образомъ, на свидѣтельствѣ Евсевія. Въ виду этого нужно установить точный смыслъ послѣдняго. А здѣсь наше вниманіе обращаетъ на себя, прежде всего, тотъ фактъ, что Евсевій *нигдѣ прямо не говоритъ*, разумѣетъ ли онъ подъ 5 книгами, описывавшими положеніе Евреевъ въ царствованіе Кая, оба разсматриваемыя сочиненія, т. е. Contra Flaccum и de legat. ad Cajum, или одно лишь послѣднее. На основаніи неопредѣленнаго выраженія Евсевія (τὰ κατὰ Γάϊον οὗτος Ἰουδαίοις συμβάντα πέντε βιβλίοις παραδίδωσι) съ одинаковымъ почти правомъ можно держаться и перваго и второго мнѣнія. Поэтому намъ нужно обратиться къ дальнѣйшему разсказу Евсевія, гдѣ онъ приводитъ самыя свѣдѣнія, почерпнутыя изъ этихъ 5 книгъ, предлагая, такимъ образомъ, своего рода резюме ихъ. Очевидно, если бы подъ πέντε βιβλίοις Евсевій разумѣлъ сочиненіе, въ составъ котораго входили *и* de legat. ad Cajum

---

[1]) Hist. Eccl. II, 5, 1.
[2]) Chron. ed. Schoene. II, p. 151 not. b.

и Contra Flaccum, то слѣды пользованія послѣднимъ трудомъ были бы на лицо. На ряду съ данными, почерпнутыми изъ de legat. ad Cajum, у Евсевія мы могли бы находить и такія замѣчанія, которыя слѣдовало бы относить *только* къ Contra Flaccum. А такихъ указаній мы у него не находимъ [1]). Напротивъ, все содержаніе разсказа Евсевія говоритъ за то, что, въ моментъ написанія разсматриваемыхъ страницъ своей исторіи, онъ имѣлъ предъ собою *только* наше сочиненіе de legatione ad Cajum. Содержаніе послѣдняго *вполнѣ* совпадаетъ съ тѣмъ, что говоритъ Евсевій. Изъ этого сочиненія Евсевій приводитъ выдержки [2]), заглавіе этого сочиненія указываетъ [3]), даже выраженія употребляетъ буквально почти тѣ же, которыя находятся въ de legat. ad Cajum [4]). Особенно замѣчательнымъ при этомъ является то, что Евсевій оставляетъ Филона и обращается къ Флавію за сообщеніемъ такихъ деталей Александрійскихъ событій, которыхъ *теперь* въ de legat. ad Cajum нѣтъ, но которыя *ранѣе* несомнѣнно здѣсь были [5]). А это говоритъ за то, что, пользуясь de legat. ad Cajum, Евсевій имѣлъ его предъ собою въ томъ именно видѣ, какой это сочиненіе имѣетъ теперь (т. е. въ неполномъ видѣ). Такимъ образомъ, все убѣждаетъ насъ въ томъ, что разсматриваемое свидѣтельство Евсевія имѣетъ въ виду лишь de legatione ad Cajum; слѣдовательно, и слова Евсевія о 5 книгахъ относятся къ этому именно сочиненію. De legatione ad Cajum состояло, по взгляду Евсевія, изъ 5 книгъ.

Теперь обратимся къ ранѣе приведеннымъ мѣстамъ изъ Contra Flaccum и de legatione ad Cajum и посмотримъ, допускаютъ ли они

---

[1]) Schürer—Gesch. III⁴, s. 678—679—въ замѣчаніи Евсевія πρῶτον δὴ οὖν κατὰ Τιβέριον ἐπὶ μὲν τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἱστορεῖ Σηιανὸν τῶν τότε παρὰ βασιλεῖ τὰ μέγιστα δυνάμενον ἀρδην τὸ πᾶν ἔθνος ἀπολέσθαι σπουδὴν εἰσαγηοχέναι видитъ указаніе на книгу, предшествовавшую contra Flaccum; но болѣе правильнымъ представляется видѣть здѣсь указаніе на утерянную часть de legatione ad Cajum. Ср. ниже, стр. 472.

[2]) Hist. eccl. II, 6, 2. „τοσαύτη μὲν οὖν τις... ἵνα Δεὶος ἐπιφανοῦς νέου χρηματίζῃ Γαΐου=de legat. ad. Cajum, § 43; ed. M. II, p. 596=ed. T. VI, p. 160.

[3]) Hist. eccl. II, 6, 3: μυρία μὲν οὖν ἄλλα δεινὰ καὶ πέρα πάσης διηγήσεως ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν συμβεβηκότα Ἰουδαίοις ἐπὶ τοῦ δηλουμένου ἐν δευτέρῳ συγγράμματι ᾧ ἐπέγραψε περὶ ἀρετῶν ἱστορεῖ.

[4]) Hist. eccl. II, 6, 1: μετὰ δὲ τὴν Τιβερίου τελευτὴν Γάϊον τὴν ἀρχὴν παρειληφότα, ср. de legat. ad. Cajum, § 2=ed. M. II, p. 546=ed. T. VI, p. 88: τίς γὰρ ἰδὼν Γάϊον μετὰ τὴν τοῦ Τιβερίου Καίσαρος τελευτὴν παρειληφότα τὴν ἡγεμονίαν...

[5]) См. ниже, стр. 472 сл.

т а к о е пониманіе свидѣтельства Евсевія? — Что начало сочиненія Contra Flaccum предполагаетъ собою ранѣе находившееся повѣствованіе о преслѣдованіи Евреевъ Сеяномъ — это несомнѣнно. Вопросъ только въ томъ, составляло ли это повѣствованіе отдѣльную, самостоятельную книгу (какъ полагаетъ Schürer) или входило въ наше сочиненіе contra Flac-, cum? Если мы обратимъ вниманіе на странную отрывочность этого начала (δεύτερος μετὰ Σηιανόν...), а также на отсутствіе аналогичныхъ примѣровъ въ другихъ, подобныхъ же трудахъ Филона [1]), то едва ли признаемъ правильнымъ первое мнѣніе. Гораздо вѣроятнѣе предположеніе, что *начало* нашего сочиненія Contra Flaccum утеряно и что вообще это сочиненіе дошло до насъ въ неполномъ видѣ, такъ какъ объемъ его менѣе обычнаго объема сочиненій Филона [2]). Правильность такого заключенія подтверждается и тѣмъ, что I. Дамаскинъ цитируетъ изъ Contra Flaccum такія мѣста, которыхъ теперь въ этомъ сочиненіи нѣтъ [3]), при этомъ цитируетъ ихъ, какъ заимствованныя ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον; слѣдовательно, I. Дамаскинъ зналъ только одну книгу Contra Flaccum [4]). Такимъ образомъ, утвержденіе Schürer'а о существованіи *особой книги*, описывавшей преслѣдованія Евреевъ при Сеянѣ (въ царствованіе Тиверія), неосновательно. Рѣчь объ этихъ событіяхъ находилась въ утерянной части *нашего* сочиненія Contra Flaccum.

Обратимся теперь къ de legatione ad Cajum. Здѣсь намъ приходится повторить почти то же, что высказано ранѣе въ отношеніи къ Contra Flaccum. Послѣднія фразы de legat. ad Cajum сами по себѣ очень неопредѣленны и потому одинаково могутъ говорить, какъ о переходѣ къ особой к н и г ѣ [5]), такъ и къ новому о т д ѣ л у пре-

---

[1]) Ср., *напротивъ*, начало de Abrah. de Joseph., de decalog, de spec. leg. I—IV, de vita Mosis II.

[2]) Что такого рода соображенія могутъ имѣть мѣсто въ данномъ случаѣ, см. Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zum Literatur. Berlin 1882. И самъ Schürer, въ одномъ мѣстѣ (Gesch. III[4], s. 670[95]) признавая значеніе этого рода данныхъ, почему-то не обращаетъ на нихъ вниманія при разсмотрѣніи настоящаго сочиненія.

[3]) Harris, op. cit., p. 10. Cohn, op. cit., Philologus VII Suppl. Bd., s. 422[39]. Schürer, Geschichte III[4], s. 680[130]. Отрывокъ этотъ и былъ, вѣроятно, дѣйствительнымъ началомъ сочиненія, см. Massebieau, op. cit., p. 66—67.

[4]) Іоаннъ Дамаскинъ одинаково употребляетъ выраженія ἐκ τῶν..., цитируя сочиненіе, состоящее изъ о д н о й книги (ed. CW. III, p. 164, 185, 188, 193 и proleg., p. XVIII) и 'ἐκ τῆς, или 'ἐκ τοῦ, цитируя сочиненіе, состоящее изъ н ѣ с к о л ь к и х ъ частей (ed. CW. III, p. 4, 176, 179, 180, 197, 200).

[5]) Ср. de vita Mosis I, § 334.

жняго сочиненія [1]). Но если мы примемъ во вниманіе то, что de legat. ad Cajum по объему своему превосходитъ всѣ остальныя сочиненія Филона, то вполнѣ вѣроятнымъ будетъ мнѣніе Schürer'a о существованіи особой книги, излагавшей палинодію.—Впрочемъ, болѣе внимательный анализъ de legat. ad Cajum даетъ право и на нѣкоторыя новыя предположенія. Именно: хотя de legat. ad Cajum и значительно больше другихъ сочиненій Филона, однако и оно (подобно Contra Flaccum) дошло до насъ въ неполномъ видѣ. Такъ, несомнѣннымъ представляется существованіе пропуска между § 1 и 2. Въ концѣ § 1, который представляетъ собою введеніе въ de legat. ad Cajum, Филонъ говоритъ, что наказанія, посылаемыя Богомъ, имѣютъ благодѣтельное значеніе, такъ какъ, если они и не исправляютъ самихъ согрѣшающихъ, то приносятъ пользу ихъ близкимъ φόβῳ τοῦ μὴ παραπλήσια παθεῖν. Непосредственно далѣе онъ продолжаетъ: „дѣйствительно (γάρ), кто, видя первые шаги Кая по управленію государствомъ, не изумлялся необычайности его дарованій"? Послѣ этого естественно было бы (въ виду „γαρ") ожидать такихъ приблизительно фразъ: „но Кай употребилъ во зло свои дарованія, за это подвергся наказанію и хотя послѣднія не принесли пользы ему лично, но оказались благодѣтельными для другихъ". Ничего подобнаго въ de legat. ad Cajum мы не находимъ. Вмѣсто этого мы читаемъ подробное описаніе военнаго могущества Кая, его богатствъ, радости народа по случаю его вступленія на престолъ, постигшей его болѣзни и т. д. Въ какой связи находится все это съ высказаннымъ ранѣе общимъ положеніемъ о благодѣтельности наказаній одного для другихъ—непонятно. То, что *теперь* слѣдуетъ у Филона за введеніемъ, вовсе не является частнымъ раскрытіемъ общаго положенія, выраженнаго тамъ. Союзъ γάρ, которымъ связываются эти разсужденія, здѣсь совершенно неумѣстенъ; онъ понятенъ лишь при предположеніи, что между § 1 и 2 существуетъ пропускъ и пропускъ довольно значительный [2]). Нѣкоторыя указанія на содержаніе этого утерянаго отрывка мы можемъ находить въ de legat. ad Cajum § 28. Сказавъ о неудачныхъ попыткахъ Евреевъ склонить на свою сторону одного изъ близкихъ совѣтниковъ Кая Геликона, а также о томъ, что на-

---

[1]) Ср. de Abrah. § 48; de decal. § 50, de vita Mosis II, § 66 и мн. друг.
[2]) Massebieau, op. cit., p. 68—69.

дежды Евреевъ на записку, поданную Каю, не оправдались, Филонъ внезапно рисуетъ намъ Іудейскихъ пословъ уже въ Римѣ, изображаетъ ихъ первую встрѣчу съ Каемъ, впечатлѣніе, произведенное ею и т. д., ранѣе ничего не сообщая о томъ, какъ и почему Еврейскіе представители оказались въ Римѣ. Рѣчь обо всемъ этомъ и шла, вѣроятно, въ утерянной части, находившейся между § 1 и 2 [1]).

Далѣе, пропускъ существуетъ и между § 24 и 25. Закончивъ изображеніе исторіи Евреевъ при Тиверіи краткимъ указаніемъ на преслѣдованія ихъ Сеяномъ [2]), Филонъ продолжаетъ: „А Кай до того возгордился (ὁ δὲ Γάϊος...), что сталъ не только называть, но и считать себя Богомъ". Это противоположеніе (ὁ δέ) опять-таки будетъ непонятнымъ, если не предположить, что непосредственно предъ этимъ Филонъ говорилъ о смиреніи Августа, или Тиверія [3]). Наконецъ, описывая въ Contra Flaccum—§ 10—оскорбленіе, которому подверглись Еврейскіе старѣйшины со стороны Флакка, Филонъ обѣщаетъ говорить объ этомъ и въ другомъ мѣстѣ (δι' ἑτέρων ἐξελήλεγκται), очевидно имѣя въ виду de legat. ad Cajum. Между тѣмъ рѣчи объ этомъ предметѣ здѣсь нѣтъ. Такимъ образомъ, не смотря на то, что de legat. ad Cajum, превосходитъ своимъ объемомъ другія сочиненія Филона, и оно дошло до насъ въ неполномъ видѣ; здѣсь пропуски еще болѣе велики, чѣмъ въ Contra Flaccum. Поэтому, если даже и допустить что παλινῳδία составляла особую книгу, то и въ такомъ случаѣ едва ли возможно въ сохранившейся части de legat. ad Cajum видѣть только одну книгу. Но если признать правильнымъ это положеніе, то естественно возникаетъ вопросъ, не возвращаемся ли мы здѣсь снова къ ранѣе отвергнутому мнѣнію о 5 книгахъ περὶ ἀρετῶν [4]). Чтобы устранить это предположеніе, мы должны еще разъ взглянуть на сочиненія Contra Flaccum и de legat. ad Cajum и посмотрѣть, можно ли считать ихъ частями одного и того же труда?

---

[1]) Ср. Schürer, Geschichte I[4], s 501[174].

[2]) Это повѣствованіе является резюме подробнаго разсказа объ отношеніи Сеяна къ Іудеямъ, находившагося въ Contra Flaccum; точно также и предшествующая рѣчь о преслѣдованіи Евреевъ Флаккомъ (de legat. ad Cajum, § 18—20) представляетъ сокращеніе соотвѣтствующихъ отдѣловъ Contra Flaccum.

[3]) Massebieau, op. cit., p. 77[1]: Delauney, op. cit., p. 326[2].

[4]) Книга I-я—введеніе; II-я—contra Flaccum; III и IV—de legatione ad Cajum; V-я—παλινῳδία.

Уже бѣглый, поверхностный взглядъ на эти сочиненія открываетъ между ними довольно значительныя различія. Послѣднія настолько велики, что у одного изъ авторитетныхъ изслѣдователей сочиненій Филона вызывали временами даже сомнѣнія въ принадлежности этихъ трактатовъ одному и тому же лицу [1]). Contra Flaccum обнаруживаетъ тщательность внѣшней отдѣлки и ту строгость, то благородство и сдержанность стиля, которыя вообще характерны для Филона. Авторъ старается писать просто и спокойно, избѣгая громкихъ фразъ; но подъ этой внѣшней холодностью чувствуется душа, глубоко болѣющая и скорбящая за свой народъ. Напротивъ, de legat. ad Cajum написано очень небрежно; авторъ держитъ себя какъ человѣкъ, пользующійся благосклонностью читателей, которому многое простятъ; онъ развязенъ, фамильяренъ, нерѣдко прибѣгаетъ къ пустой риторикѣ, и обнаруживаетъ излишнюю болтливость. Конечно, различный характеръ могутъ имѣть и различныя части одного и того же сочиненія, но все же различный—не до такой степени. Притомъ же, существованіе другихъ данныхъ, говорящихъ о Contra Flaccum и de legat. ad Cajum, какъ особыхъ сочиненіяхъ, приведеннымъ соображеніямъ сообщаетъ особенную важность. Къ такимъ даннымъ мы относимъ подробныя рѣчи объ однихъ и тѣхъ же предметахъ, находящіяся въ Contra Flaccum и de legat. ad Cajum. Такъ, въ обоихъ сочиненіяхъ мы читаемъ о преслѣдованіи Евреевъ Сеяномъ при Тиверіи [2]), объ Александрійскомъ погромѣ [3]) и объ отношеніи Кая къ Макрону [4]). Если Contra Flaccum и de legat. ad Cajum—части одного и того же труда, то такія повторенія не должны были бы имѣть мѣста. Правда, Schürer пытается ослабить значеніе этого факта указаніемъ на особую цѣль сочиненія περὶ ἀρετῶν. Фактическое изображеніе событій стояло здѣсь, по взгляду Schürer'a, на заднемъ планѣ, играло служебную роль. Главная цѣль сочиненія—та же, что у Лактанція въ de mortibus persecutorum, т. е. показать, какъ не-

---

[1]) Massebieau, op. cit., p. 74. Graetz,—Gesch. III³, s. 681—признавая подлинность Contra Flaccum, оспариваетъ принадлежность Филону de legat. ad Cajum. Въ такомъ же смыслѣ высказывается и Siegfried, Jahrbb. f. protest. Theologie 1886, s. 241.

[2]) Утерянное начало Contra Flaccum и de legat. ad Cajum, § 24.

[3]) Contra Flaccum, § 4—12 и de legat. ad Cajum, § 18—20, 25.

[4]) Contra Flaccum, § 3 и de legat. ad Cajum, § 6—8.

чально оканчивалась жизнь всѣхъ притѣснителей народа Божія.—Что трудъ Филона характера не строго историческаго—это несомнѣнно; и въ этомъ отношеніи онъ раздѣляетъ судьбу, общую и другимъ историческимъ произведеніямъ древности. Цѣли практическаго назиданія выступаютъ у Филона довольно ясно [1]). Но утверждать, что главная цѣль сочиненія—изображеніе не исторіи преслѣдованій Евреевъ, а судьбы преслѣдователей никакъ нельзя. Schürer обосновываетъ свой взглядъ на общемъ содержаніи Contra Flaccum, а также на заключительныхъ словахъ de legat. ad Cajum. Но послѣднія не даютъ никакихъ указаній на судьбу Кая; напротивъ, взятыя въ контекстѣ рѣчи, эти слова говорятъ о желаніи автора изобразить въ слѣдующей части сочиненія перемѣну въ положеніи Евреевъ, улучшеніе ихъ судьбы. Что же касается содержанія Contra Flaccum, то оно, понятно, не можетъ быть привлекаемо для опредѣленія цѣли de legat. ad Cajum, такъ какъ это—отдѣльный, самостоятельный трудъ, а не часть одного съ de legat. ad Cajum сочиненія. Если ужъ указывать какую-либо одну цѣль для обоихъ трактатовъ, то послѣдняя должна быть болѣе общаго характера. Въ Contra Flaccum и de legat. ad Cajum Филонъ хочетъ показать, что Богъ промышляетъ о Своемъ народѣ и потому, какія бы несчастія на Евреевъ ни обрушивались, все же на основаніи ихъ нельзя заключать о томъ, что Богъ забылъ Свой народъ [2]). Онъ помнитъ о немъ и всегда оказываетъ ему Свою милость. Такимъ образомъ, цѣль сочиненія—показать промыслительную десницу Божію въ судьбахъ Еврейскаго народа [3]). При такой цѣли разсматриваемыхъ трактатовъ повторенія, находящіяся въ нихъ, тѣмъ только и могутъ быть объяснены, что

---

[1]) Contra Flaccum, § 12; ed. M. II, p. 532=ed. T. VI, p. 66: θεὸς δέ.... τῆς ἐλπίδος; ibid., § 14 начало; ed. M. II, p. 534=ed. T. VI, p. 69—70; § 15, начало, ed. M. II, p. 535=ed. T. VI, p. 71—72.

[2]) Ὁ παρὼν καιρὸς καὶ αἱ κατ' αὐτὸν κριθεῖσαι πολλαὶ καὶ μεγάλαι ὑποθέσεις καὶ ἂν εἰ ἄπιστοι γεγόνασί τινες τοῦ προνοεῖν τὸ θεῖον ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα τοῦ ἱκετικοῦ γένους, ὃ τῷ πατρὶ καὶ βασιλεῖ τῶν ὅλων καὶ πάντων αἰτίῳ προσκεκλήρωται, ἱκανὰ τοῦ πεῖσαι αὐτούς. Τοῦτο δὲ τὸ γένος Χαλδαΐστὶ μὲν Ἰσραὴλ καλεῖται.. legat. ad Cajum, § 1; ed. M. II, p. 546=ed. T. VI, p. 87. Ср. contra Flaccum, § 21; ed. M. II, p. 544=ed. T. VI, p. 85. Τοιαῦτα καὶ Φλάκκος ἔπαθε, γενόμενος ἀψευδεστάτη πίστις τοῦ μὴ ὑπερορᾶσθαι τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἐπικουρίας τῆς ἐκ θεοῦ.

[3]) Понятно, что такая цѣль не составляетъ спеціальной принадлежности данныхъ сочиненій; это—вообще говоря—точка зрѣнія библейскихъ писателей.

это—отдѣльные, самостоятельные труды, а не части одного сочиненія. Правильность этого заключенія подтверждается и тѣмъ, что, говоря въ Contra Flaccum о бичеваніи Еврейскихъ старѣйшинъ, Филонъ замѣчаетъ: ἧς ἐπιβουλῆς τὸ μέγεθος ἐξελήλεγκται μὲν καὶ δι' ἑτέρων... κτλ [1]). Выраженіе δι' ἑτέρων Филонъ употребляетъ обыкновенно въ тѣхъ случаяхъ, когда ссылается на особое, самостоятельное сочиненіе, отличное отъ даннаго [2]). Наконецъ, если de legat. ad Cajum—продолженіе Contra Flaccum, то непонятнымъ является существованіе здѣсь такого длиннаго и съ такимъ общимъ содержаніемъ введенія. Оно прилично только началу сочиненія, а никакъ не продолженію его.

Итакъ, сравненіе Contra Flaccum съ de legat. ad Cajum приводитъ насъ къ убѣжденію, что первое сочиненіе самостоятельный и отличный отъ второго трудъ, а потому и не можетъ входить въ составъ 5 книгъ сочиненія περὶ ἀρετῶν. Въ пользу такого взгляда говорятъ и свидѣтельства древнихъ [3]) и рукописныя надписанія трактата [4]).

Къ какому времени относится написаніе Contra Flaccum? Прямыхъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса у насъ нѣтъ. На томъ основаніи, что въ de legat. Cajum нѣкоторые общіе съ Contra Flaccum предметы трактуются очень кратко [5]), или упоминаются лишь мимоходомъ [6]), вслѣдствіе чего понятными становятся только по прочтеніи соотвѣтствующихъ отдѣловъ Contra Flaccum, можно предположить, что это послѣднее сочиненіе написано до de legat. ad Cajum. На это же, кажется, указываетъ и приведенная выше фраза изъ § 10

---

[1]) Contra Flaccum, § 10; ed. M. II, p. 528=ed. T. VI, p. 60.

[2]) См. выше, стр. 364₂.

[3]) Евсевій—Chron. ed. Schoene II, p. 150—151—указываетъ для Contra Flaccum особое надписаніе—Flaccus, или ad Flaccum; Евсевію слѣдуютъ Фотій—Biblioth. cod. 105: Φλάκκος ἢ Φλάκκος ψεγόμενος;—и І. Дамаскинъ, цитирующій нѣкоторыя мѣста изъ разсматриваемаго сочиненія какъ ἐκ τοῦ, или ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκος. Ср. Schürer, Gesch. III⁴, s. 677.

[4]) Εἰς Φλάκκον—ed. CW. proleg. I, p. XIII, XXV, XXII;—Φλάκκος ψεγόμενος—ibid. I, p. XXXV—ἱστορία πάνυ ὠφέλιμος καὶ τῷ βίῳ χρήσιμος τὰ κατὰ τὸν Φλάκκον, ἤτοι περὶ προνοίας—ibid.. I, p. V; IX, XI.

[5]) Преслѣдованіе Евреевъ Сеяномъ—de legat. ad. Cajum, § 24; ed. M. II, p. 569=ed. T. VI, p. 121; ср. утерянное начало Contra Flaccum.

[6]) De legat. ad Cajum, § 28; ed. M. II, p. 572=ed. T.VI, p. 125: ἦν δὲ σχεδόν... βασιλείαν ἀπαίρειν; ср. C. Flaccum, § 5: ed. M. II, p. 521—522=ed. T.VI, p. 49—52; ibid. § 12; ed. M. II, p. 531—532=ed. T. VI, p. 65—67.

Contra Flaccum, гдѣ Филонъ обѣщаетъ говорить объ оскорбленіи Еврейскихъ старѣйшинъ и δι' ἑτέρων. Сказать же опредѣленно, когда именно написано Contra Flaccum—едва ли возможно. Описанная въ Contra Flaccum смерть Флакка падаетъ на послѣдніе годы правленія Кая, когда онъ предпринялъ массовыя казни лицъ ссыльныхъ и вообще опальныхъ; возможно, поэтому, что написаніе Contra Flaccum падаетъ на первые годы правленія Клавдія.

Сочиненіе Contra Flaccum, равно какъ и близко стоящее къ нему de legat. ad Cajum, содержатъ очень важныя данныя не только для исторіи Іудейства за время правленія Тиверія и Кая, но и вообще для римской исторіи того времени. Филонъ является здѣсь или непосредственнымъ участникомъ, или ближайшимъ свидѣтелемъ описываемыхъ событій; вслѣдствіе этого его показанія отличаются подробностью и детальностью [1]). Однако, эта же близость Филона къ описываемымъ событіямъ затрудняетъ и пользованіе указанными сочиненіями. Филонъ изображаетъ здѣсь факты своей родной исторіи, факты, затрагивающіе и его собственные интересы; поэтому полнаго безпристрастія ожидать отъ него здѣсь нельзя [2]). Къ его показаніямъ нужно относиться съ осторожностью.

Сочиненіе Contra Flaccum распадается на 2 части: а) § 1—12 τὴν καίριον ἐπίδειξειν ἀφαιρεθέντων; b) § 12 ἐπὶ δὴ τούτοις—§ 21. Въ первой части Филонъ изображаетъ преслѣдованія Александрійскихъ Евреевъ городскою чернью и Флаккомъ; во второй—наказаніе постигшее за это Флакка.

Вторымъ послѣ Сеяна началъ строить козни противъ Іудеевъ Авлъ Флаккъ [3]). Назначенный (Тиверіемъ) префектомъ Египта послѣ

---

[1]) Указанной важностью разсматриваемыхъ сочиненій и объясняется тотъ фактъ, что они нерѣдко издавались отдѣльно отъ другихъ трудовъ Филона, переводились на новые языки и подвергались спеціальному изслѣдованію. Въ виду значительной близости содержанія Contra Flaccum и de legat. ad Cajum литература для перваго сочиненія почти та же, что и для второго. Указана она ниже, стр. 476б.

[2]) См. ниже, стр. 465, 467, 468 и др.

[3]) Упоминаемое здѣсь преслѣдованіе Евреевъ Сеяномъ относится къ 19 г. по Р. Хр. Здѣсь разумѣется изгнаніе Іудеевъ изъ Рима, совершившееся по навѣтамъ Сеяна. Ср. de legat. ad. Cajum, § 24 ed. M. II, p. 569=ed. T. VI, p. 121; Antt. Jud. XVIII, 3, 5; *Tacit. Annal. II, 85 (Cornelii Taciti libri qui supersunt, ed. Teubner. I, Lipsiae 1880)=*Сочиненія Корнелія Тацита. Русскій перев.... В. И. Модестова, т. II СПБ. 1887, стр. 130. Sveton. Vita Tiber. 36.=

смерти Севера, Флаккъ—по началу—заявилъ себя прекраснымъ администраторомъ. Человѣкъ съ острымъ и проницательнымъ умомъ, къ тому же очень дѣятельный, онъ быстро освоился съ многочисленными и сложными особенностями Египетской жизни и отношеній, вслѣдствіе чего и оказался внѣ вліянія мѣстнаго чиновничества. Въ управленіе страною онъ внесъ порядокъ и строгую законность, смирялъ гордыхъ, разсѣивалъ безчинныя сборища, запретилъ всякіе союзы, улучшилъ воинскую часть и т. д. (§ 1). Все это—замѣчаетъ Филонъ—я говорю для того, чтобы яснѣе выступила сознательность и злонамѣренность послѣдующаго поведенія Флакка (§ 2). Перемѣна въ немъ произошла послѣ смерти Тиверія. Скорбь о потерѣ близкаго друга, а также опасеніе немилости новаго императора [1]) парализовали энергію Флакка, сдѣлали его небрежнымъ въ управленіи страною [2]). Особенно тяжелымъ ударомъ было для него извѣстіе объ убійствѣ Каемъ внука Тиверія—Гемелла и близкаго друга самого Флакка—префекта гвардіи Макрона. (§ 3) [3]). Съ ихъ смертію у Флакка окончательно опустились руки. И вотъ прежнія, разумныя постановленія онъ началъ отмѣнять и замѣнять ихъ худшими, прежнихъ друзей и совѣтниковъ удалилъ и окружилъ себя недавними врагами. Высказывая Флакку притворную дружбу, эти лица [4]) мало-по-малу совершенно подчинили его себѣ. Благосклонность Кая—говорили они Флакку—ты можешь пріобрѣсти только съ помощью Александрійцевъ. Постарайся, поэтому, снискать сначала ихъ расположеніе. Лучшимъ же средствомъ для этого является—выдать имъ Евреевъ. Подъ вліяніемъ такихъ совѣтовъ Флаккъ пересталъ относиться къ Евреямъ съ прежнимъ безпристра-

---

русск. пер. стр. 150. Ср. Schürer, Gesch. III[4], s. 60—61.—Флаккъ былъ правителемъ Египта съ 32 по 38 г. (Ср., впрочемъ, Willrich, op. cit., Beiträge zur Alten Gesch. Bd. II [1903], s. 399[2]). Полное имя Флакка—Αὖλος Αὐσύλλιος Φλάκκος—прочитано въ одномъ изъ папирусовъ, содержащемъ отрывокъ изъ указа Флакка въ 21 г. Тиверія. См. Schürer, Gesch. I[4], 496[159] и s. 70 (Здѣсь и литература).

[1]) Флаккъ принадлежалъ къ партіи Тиверія Гемелла—родного внука императора Тиверія и былъ къ тому же врагомъ матери Кая—Агриппины.

[2]) Проще говоря: Флаккъ, какъ человѣкъ умный, занялъ выжидательную позицію; не зная, какой курсъ ему избрать, онъ воздерживался отъ активнаго вмѣшательства въ дѣла и ожидалъ прямыхъ инструкцій изъ Рима.

[3]) О времени смерти Макрона см. Schürer I[4], s. 497[160]; 499[169].

[4]) Діонисій, Лампонъ, Исидоръ; Филонъ характеризуетъ ихъ какъ народныхъ демагоговъ, сутяжниковъ и смутьяновъ, всюду сующихъ свой носъ.

стіемъ при разборѣ судебныхъ дѣлъ, а затѣмъ заявилъ свою немилость и открыто (§ 4).

Ближайшимъ поводомъ къ этому послужило прибытіе въ Александрію Ирода Агриппы [1]), возвращавшагося изъ Рима въ Палестину, въ новыя владѣнія, подаренныя ему Каемъ. Не смотря на то, что Агриппа старался сдѣлать свой пріѣздъ какъ можно болѣе незамѣтнымъ [2]), Александрійцы все же узнали о его прибытіи и пришли въ негодованіе. Праздная городская чернь собралась въ гимнасіи и здѣсь по цѣлымъ днямъ глумилась надъ Еврейскимъ царемъ, пуская по его адресу ѣдкія остроты, разыгрывая комическія сцены изъ его жизни и т. д. Флаккъ, враждебно настроенный своими новыми совѣтниками противъ Агриппы, дѣлалъ видъ, что ничего не замѣчаетъ. Естественно, что такое поведеніе правителя черни давало поводъ только къ новымъ и новымъ безчинствамъ (§ 5).

Въ то время въ городѣ жилъ всѣмъ извѣстный идіотъ, по имени Карабасъ,—вѣчный предметъ насмѣшекъ уличныхъ мальчишекъ. Его схватили, привели въ гимнасій и поставили на видномъ мѣстѣ. Здѣсь на голову ему одѣли папирусную діадему, на плечи набросили мантію изъ рогожи, а въ руки—въ качествѣ скипетра—дали папирусный стебель. И вотъ началась пародія на судебное разбирательство, на государственное совѣщаніе и т. д. [3]). А Флаккъ, вмѣсто того, чтобы наказать виновныхъ, оставался по прежнему безучастнымъ ко всему. Естественно, что чернь наглѣла все болѣе и болѣе. И вотъ собравшись въ театръ, она обратилась къ Флакку съ требованіемъ поставить въ Еврейскихъ синагогахъ статуи Кая; и Флаккъ исполнилъ эту просьбу (§ 6). Между тѣмъ ясно было, что поведеніе Але-

---

[1]) Осенью 38 г., см. стр. 3, 13[1].

[2]) Едва ли Филону здѣсь можно вѣрить. См. Willrich, op. cit., s. 40[1]; Зенгеръ, op. cit., стр. 153—154; Bludau, op. cit., s. 69.

[3]) Многіе изслѣдователи указанныя насмѣшки черни надъ Агриппою сближаютъ съ издѣвательствами римскихъ воиновъ надъ Христомъ. Въ тѣхъ и другихъ видятъ одинъ изъ любимыхъ мимовъ того времени, или подражаніе обычаямъ сатурналій. P. Wendland, Jesus. als Saturnalienkönig. Hermes Bd. XXXIII (1898), s. 175 ff. Hermann Reich, Der König mit der Dornerkrone Neue Jahrbb. f. d. Klassische Altertum. Bd. VII (1904), s. 705—733. H. Vollmer, Jesus und das Sacäenopfer, religionsgeschichtliche Streitlichter. Giessen 1905. K. Lübeck. Die Dornerkrönung Christi. Regensburg 1906. Kastner. Christi Dornerkrönung und Verspottung durch die römische Soldateska. Bibl. Zeitschrift. 1908, s. 378—392.

ксандрійцевъ легко могло стать предметомъ подражанія и въ другихъ мѣстахъ имперіи, гдѣ жили Іудеи, и, такимъ образомъ, вызвать массовыя волненія и безпорядки. Вѣдь въ синагогахъ своихъ Евреи выражаютъ чувства признательности и благодарности дому Августа; а если будутъ осквернены синагоги, какъ Евреи будутъ воздавать императору соотвѣтствующія почести? И не будутъ ли они тогда виновны въ оскорбленіи величества? А такъ какъ подобное положеніе создали для нихъ Александрійцы, то не на этихъ ли послѣднихъ, въ концѣ концовъ, и долженъ будетъ обрушиться гнѣвъ Кая? Понятно, что чернь обо всемъ этомъ не думала (§ 7). Но Флаккъ, желая соблюсти хотя видимость законности, издалъ указъ, которымъ Евреи объявлялись чужестранцами и пришельцами. Чернь увидѣла въ этомъ указѣ поводъ къ новымъ безчинствамъ и не замедлила воспользоваться имъ. Іудеевъ, жившихъ разсѣянно по всему городу, внезапно схватили и выселили въ одинъ кварталъ, а опустѣвшіе дома и лавки—запертые вслѣдствіе траура по скончавшейся сестрѣ императора Друзиллѣ—разграбили. Такимъ образомъ, Евреи лишились и имущества, и возможности добывать себѣ средства къ жизни (§ 8).—Впрочемъ, замѣчаетъ Филонъ, настоящее зло—меньшее по сравненію съ тѣмъ, которое постигло Евреевъ впослѣдствіе и для котораго трудно даже подыскать соотвѣтствующее названіе. Съ Евреями поступали хуже, чѣмъ съ непріятелями на войнѣ. Лишенные имущества, запертые въ одной части города, отовсюду окруженные врагами, Евреи, естественно, испытывали страшный голодъ; а когда они отправлялись на базаръ купить себѣ пищи, ихъ схватывали и убивали, стараясь при этомъ самую смерть сдѣлать какъ можно мучительнѣе. Однихъ побивали камнями, другихъ распинали на крестахъ, третьихъ усѣкали мечомъ, иныхъ жгли на кострахъ. При этомъ, если не хватало дровъ, собирали хворостъ (такъ что несчастные умирали отъ задушенія дымомъ, а не отъ огня); не хватало хвороста—жгли на разной домашней рухляди. Нерѣдко живыхъ людей связывали ногами и въ такомъ видѣ влачили по улицамъ города, пока, наконецъ, ихъ тѣла не превращались въ безформенную массу (§ 9).

Не довольствуясь всѣмъ этимъ, Флаккъ замыслилъ противъ Іудеевъ новое зло. Онъ приказалъ схватить 38 членовъ нашей герусіи, связанными привести ихъ въ театръ и здѣсь публично сѣчь, притомъ—сѣчь не пальмовыми лозами, какъ Александрійцевъ, а

плетью, какъ Египтянъ. Заслуживаетъ вниманія и то, что наказаніе это происходило въ день рожденія Кая [1]). Обычно этотъ день является днемъ милости, а Флаккъ, въ угоду черни, сдѣлалъ его днемъ наказанія невинныхъ, наказанія самаго беззаконнаго (§ 10). Вслѣдъ за этимъ преступленіемъ послѣдовало другое. На Іудеевъ донесли, что они хранятъ въ своихъ домахъ оружіе [2]). И вотъ Флаккъ послалъ отрядъ воиновъ подъ начальствомъ нѣкоего Кастора обыскать жилища Евреевъ. Однако, самые тщательные поиски оказались безрезультатными. У Евреевъ не нашли даже и простыхъ ножей для домашняго обихода!—Филонъ вспоминаетъ при этомъ о подобномъ же обыскѣ, которому нѣсколько лѣтъ тому назадъ (тоже при Флаккѣ) подверглись Египтяне [3]). Тогда, говоритъ онъ, можно было видѣть массу судовъ, переполненныхъ оружіемъ, вьючныхъ животныхъ и телѣги, нагруженныя военными доспѣхами, которыя растянулись отъ берега рѣки до самаго арсенала, на протяженіи почти 10 стадій. Обыскивать дома лицъ т а к ъ вооруженныхъ дѣйствительно слѣдовало; но изъ-за чего пострадали мы, люди мирные? Вѣдь если даже и предположить, что Евреи виновны, они и безъ того уже достаточно наказаны разгромомъ ихъ жилищъ. Объясняется все это злобою и ненавистью противъ Іудеевъ Флакка (§ 11).

Эта же злоба толкнула его и на другой преступный шагъ. Преслѣдуя Евреевъ самъ, Флаккъ задумалъ настроить противъ нихъ и императора.—Еще въ началѣ конфликта Евреи хотѣли послать къ Каю посольство, которое должно было объяснить и оправдать предъ императоромъ ихъ поведеніе; но Флаккъ отказалъ имъ въ этомъ. Тогда Евреи рѣшили отправить императору вѣрноподданическій адресъ [4]) и предварительно дали его на просмотръ Флакку. Флаккъ

---

[1]) Т. е. 31 августа. Sveton. Calig. 8=русск. пер., стр. 180.

[2]) И доносъ имѣлъ, повидимому, основанія. По крайней мѣрѣ у I. Флавія мы читаемъ: τελευτήσαντος γὰρ τοῦ Γαΐου τὸ Ἰουδαίων ἔθνος... ἀνεθάρσησέ τε καὶ ἐν ὅπλοις εὐθέως ἦν. Antt. Jud. XIX, 5. 2.

[3]) Фактъ этотъ находитъ себѣ подтвержденіе въ папирусномъ отрывкѣ, опубликованномъ Nicole (Avillius Flaccus préfet d'Egypte et Philon d'Alexandrie. Revue de philologie XXII [1898], p. 18—27. Ср. Wilcken, Archiv f. Papyrus-Forschung I, p. 168—172), гдѣ Флаккъ подтверждаетъ прежнее свое запрещеніе носить оружіе.

[4]) Адресъ этотъ былъ пріуроченъ къ какому-то опредѣленному времени, когда всѣ подданные Кая привѣтствовали его (Contra Flaccum, § 12; ed. M. II, p. 531—532=ed. T. VI, p. 66—67)—вѣроятно, ко дню рожденія императора.

одобрилъ его содержаніе и обѣщалъ этотъ адресъ отослать Каю, но своего слова не сдержалъ, „желая, чтобы мы одни оказались врагами Кая“ [1]). Однако, Богъ не оставилъ Своего народа; Онъ внялъ его воплямъ. Нашъ адресъ взялъ прибывшій въ Александрію Иродъ Агриппа; онъ переслалъ его Каю, объяснивъ при этомъ и причины замедленія (§ 12).

Краткимъ указаніемъ на эпизодъ съ адресомъ Филонъ заканчиваетъ первую часть сочиненія Contra Flaccum. Въ этомъ фактѣ онъ видитъ первое ясное обнаруженіе промышляющей о Евреяхъ десницы Божіей и потому ставитъ его въ ближайшую связь (ἐπὶ δὴ τούτοις...) съ фактами, описываемыми во второй части сочиненія — арестомъ, ссылкой и казнью Флакка,—въ которыхъ проявилось дѣйствіе суда Божія надъ Флаккомъ.

Ранѣе, говоритъ Филонъ, всегда бывало такъ, что правитель, допустившій тѣ, или иныя злоупотребленія въ управленіи страною, по истеченіи срока своихъ полномочій, вызывался въ Римъ и здѣсь предаваемъ былъ суду въ цѣляхъ выясненія истины и вынесенія ему справедливаго наказанія. Съ Флаккомъ произошло иное. Не успѣлъ еще окончиться срокъ его префектуры, какъ надъ нимъ начала дѣйствовать Божественная правда, ненавидящая порочныхъ (§ 12).

„Адресъ“, поданный Каю Агриппою, очевидно, возымѣлъ свое дѣйствіе [2]) и Флаккъ принужденъ былъ оправдываться предъ императоромъ (письменно) въ надеждѣ заслужить расположеніе. Но все было тщетно; дни Флакка уже были сочтены. Для ареста его Кай послалъ въ Александрію отрядъ воиновъ подъ начальствомъ Васса. Ночью, незамѣченный никѣмъ, Вассъ прибылъ въ Александрію [3]), также незамѣтно подошелъ къ дому, гдѣ пировалъ Флаккъ, занялъ всѣ входы и выходы изъ него и, явившись внезапно въ залъ пиршества, арестовалъ Флакка (§ 13). Арестъ Флакка пришелся какъ

---

[1]) Тенденціозность Филона здѣсь несомнѣнна. И посольство и адресъ были просто замаскированнымъ доносомъ, жалобой на Флакка (Ср. de leg. ad Cajum, § 28; ed. M. II, p. 572=ed. T. VI, p. 125). Въ такомъ случаѣ поведеніе префекта понятно вполнѣ.

[2]) Конечно, не потому, что интересы Евреевъ были дороги Каю; императоръ ждалъ просто благовиднаго предлога для устраненія неудобнаго чиновника.

[3]) Ср. описаніе прибытія въ Александрію Ирода Агриппы. C. Flaccum, § 5; ed. M. II, p. 521=ed. T. VI, p. 50.

разъ на праздникъ кущей, который Евреи, вслѣдствіе несчастій, обрушившихся на нихъ, не могли и отпраздновать надлежащимъ образомъ, а это является новымъ доказательствомъ участія здѣсь Божественнаго Провидѣнія.

Первоначально вѣсть объ арестѣ Флакка встрѣчена была Евреями съ недовѣріемъ, но когда они замѣтили необычайное оживленіе, царившее въ городѣ, увидѣли всадниковъ, сновавшихъ туда и сюда, увидѣли, наконецъ, и самого Флакка, уже заключеннаго подъ стражу, то, поднявъ руки къ небу, начали благодарить Бога. Наказанію врага, говорили они, мы не радуемся, ибо законами нашими научены состраданію къ людямъ; мы благодаримъ Тебя за избавленіе насъ отъ несчастія. Проведя въ подобныхъ молитвахъ всю ночь, утромъ они устремились на морской берегъ и здѣсь снова начали славить Бога, услышавшаго ихъ молитвы и облегчившаго ихъ страданія (§ 14).

Послѣ этого краткаго отступленія Филонъ возвращается къ описанію дальнѣйшей судьбы Флакка. Арестованный Вассомъ, Флаккъ былъ привезенъ въ Римъ. Здѣсь обвинителями его явились два недавнихъ друга и совѣтника—Лампонъ и Исидоръ (§ 15). Обвинителями они оказались не случайно, не вслѣдствіе неожиданно возникшей непріязни къ Флакку, но потому, что давно уже питали противъ него злобу. Лампонъ еще въ царствованіе Тиверія былъ преданъ суду по обвиненію въ оскорбленіи величества. А Флаккъ, которому пришлось разбирать это дѣло, всячески затягивалъ его, желая возможно дольше держать Лампона подъ страхомъ наказанія. Впослѣдствіе, занявъ мѣсто гимнасіарха, Лампонъ обвинялъ Флакка въ скупости и жадности, вслѣдствіе чего онъ, Лампонъ, растратилъ, будто бы, свое имущество, тогда какъ оно образовалось путемъ взятокъ. Дѣйствительно, присутствуя во время разбора судебныхъ дѣлъ и записывая рѣшенія судей, Лампонъ за деньги одно прибавлялъ, другое опускалъ, а иное совершенно измѣнялъ, вслѣдствіе чего и получилъ у народа названіе разбойника пера (καλαμοσφάκτης); а правитель при множествѣ дѣлъ уследить за всѣмъ самъ, понятно, не могъ. Такимъ образомъ, призванный стоять на стражѣ закона, Лампонъ за взятки оправданныхъ объявлялъ виновными, а виновныхъ—оправданными (§ 16). Не лучше былъ и Исидоръ—агитаторъ, смутьянъ, глава различныхъ шаекъ празднаго и пьянаго сброда, который слѣпо повиновался ему. Разсердившись на Флакка за то, что тотъ сталъ

удѣлять ему меньше вниманія, чѣмъ прежде, Исидоръ нанялъ клакеровъ и приказалъ имъ идти въ театръ. Здѣсь они подняли страшный шумъ и крикъ, обвиняя Флакка во всевозможныхъ преступленіяхъ. А когда Флаккъ пожелалъ разслѣдовать дѣло и предложилъ имъ указать причину ихъ негодованія, они тотчасъ же сознались, что главнымъ виновникомъ всего является Исидоръ, который соблазнилъ ихъ подкупами и разными обѣщаніями. Исидоръ, видя, какъ печально окончилось его предпріятіе, бѣжалъ, а Флаккъ не преслѣдовалъ его, думая, что съ его уходомъ въ городѣ самъ собою водворится миръ (§17).

Я подробно остановился на этомъ—поясняетъ Филонъ—чтобы показать, что обвинителями Флакка явились его давніе враги; вслѣдствіе этого несчастіе, постигшее Флакка, казалось ему вдвое тяжелѣе.—По суду все имущество Флакка было конфисковано, а самъ онъ отправленъ въ ссылку на островъ Андросъ. Теперь Флакку пришлось снова совершить тотъ же путь, которымъ онъ ѣхалъ ранѣе, при своемъ назначеніи въ Египетъ, чтобы видѣвшіе его славу, видѣли и униженіе (§ 18). Послѣ долгаго и утомительнаго плаванія, измученный разными оскорбленіями, Флаккъ прибылъ, наконецъ, къ мѣсту изгнанія. При видѣ Андроса слезы полились у него изъ глазъ; въ горѣ начинаетъ онъ бить себя въ грудь, припоминая прежнюю близость къ царскому дому и прежнюю власть. Теперь, говоритъ онъ, для меня настала ночь; этотъ островъ будетъ моей могилой. Затѣмъ, взойдя на берегъ и чувствуя на себѣ пристальные, жадные взоры жителей, не видя ни одного знакомаго лица, Флаккъ въ отчаяніи ломаетъ руки, катается по землѣ, бьется головой и т. д. Его скорбь усиливается; снова припоминаетъ онъ свое прежнее блестящее положеніе и объявляетъ его сномъ, призракомъ, тѣнью (§ 19). Понятно, что при такомъ душевномъ состояніи для Флакка тяжело было общество людей. Весь день онъ проводилъ дома, взаперти, и лишь ночью бродилъ иногда по пустыннымъ мѣстамъ, оглашая воздухъ криками: Царь боговъ и людей, взывалъ онъ; вижу я, что Еврейскій народъ не лишенъ Твоей помощи; и яснѣйшее доказательство этого—моя судьба. Все, что я заставилъ терпѣть Іудеевъ, теперь испытываю самъ.

Часто Флаккъ испытывалъ безпричинный страхъ и дрожалъ всѣмъ тѣломъ; ни одинъ лучъ надежды не проникалъ въ его душу; все, казалось ему, предвѣщаетъ дурное (§ 20). Подобныя страданія

ослабили душу Флакка; все чаще и все съ большей отрадой начинаетъ онъ думать о смерти. Но вотъ пришла и смерть. Каю, въ одну изъ безсонныхъ ночей, пришло въ голову, что изгнаніе, связанное съ полной свободой отъ всякихъ заботъ и труда, вовсе не является наказаніемъ и что нѣтъ смысла кормить и содержать лицъ, не приносящихъ государству никакой пользы. И вотъ онъ далъ приказаніе перебить всѣхъ ссыльныхъ—въ томъ числѣ и Флакка. Когда посланные императора прибыли на Андросъ, Флаккъ сразу же догадался объ ихъ намѣреніяхъ и бросился бѣжать. Преслѣдуемый солдатами, весь избитый, израненный, Флаккъ, наконецъ, упалъ. Его схватили и тотчасъ же предали смерти, отсѣкая одинъ членъ тѣла за другимъ.— „Такова, замѣчаетъ Филонъ, участь Флакка – яснѣйшее доказательство того, что іудейскій народъ не лишенъ защиты Божіей“ (§ 21).

Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον—о добродѣтеляхъ и посольствѣ къ Каю—de legatione ad Cajum; ed. M. II, p. 545—600 = ed. T. VI, p. 86—166.

Разсмотрѣнный выше вопросъ объ отношеніи Contra Flaccum къ de legatione ad Cajum [1]) настолько обширенъ и сложенъ, что, рѣшая его, мы принуждены были затронуть многіе вопросы, касающіеся спеціально разсматриваемаго теперь сочиненія. Поэтому, къ сказанному ранѣе здѣсь остается добавить немногое.—По свидѣтельству Евсевія de legat. ad Cajum состояло изъ 5 книгъ [2]). Каково было содержаніе каждой книги въ отдѣльности, а, слѣдовательно, и планъ всего труда—въ настоящее время сказать трудно, такъ какъ, несмотря на свой значительный объемъ, de legat. ad Cajum дошло до насъ въ неполномъ видѣ [3]). Несомнѣннымъ можно считать только то, что извѣстное намъ теперь сочиненіе de legat. ad Cajum представляетъ соединеніе отрывковъ изъ нѣсколькихъ книгъ одного боль-

---

[1]) Стр. 453—462.

[2]) Hist. eccl. II, 5—6. Что свидѣтельство это должно относить именно къ de legat. ad. Cajum, см. выше, стр. 455—456.

[3]) См. выше, стр. 457—459.

много труда [1]). О распредѣленіи же этихъ отрывковъ по первоначальному составу сочиненія можно лишь догадываться.—

Первая книга, въ составъ которой несомнѣнно входилъ § 1 de legat. ad Cajum, была, вѣроятно, введеніемъ ко всему труду. Здѣсь, послѣ краткихъ замѣчаній общаго характера (=§ 1 de leg ad C.), Филонъ говорилъ о нѣкоторыхъ правахъ и положеніи Іудеевъ, а также объ отправленіи въ Римъ двухъ посольствъ—отъ Іудеевъ и Египтянъ [2]).—Содержаніе второй книги указываетъ Евсевій. Въ ней шла рѣчь о преслѣдованіи евреевъ Сеяномъ въ Римѣ, Пилатомъ въ Іудеѣ и Флакксомъ въ Александріи [3]). Изъ этой книги сохранилось только описаніе Александрійскихъ событій въ связи съ предшествующей характеристикою Кая [4]). Изображеніе же преслѣдованій Сеяна и Пилата—утеряно [5]).—Третью книгу составляло de legat. ad Cajum § 28—43, гдѣ идетъ довольно самостоятельный разсказъ о Палестинскихъ событіяхъ: о приказаніи Кая поставить въ Іерусалимскомъ храмѣ свою статую, о смущеніи, вызванномъ среди евреевъ этимъ распоряженіемъ, о ходатайствѣ за своихъ соплеменниковъ Ирода Агриппы и т. д.—Четвертая книга содержала описаніе аудіенціи

---

[1]) А не одну самостоятельную книгу, какъ утверждаетъ Schürer, Geschichte III[4], s. 680.

[2]) Ср. выше, стр. 458—459.

[3]) Hist. eccl. II, 5, 7; II, 6, 1: πρῶτον δὴ οὖν κατὰ Τιβέριον ἐπὶ μὲν τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἱστορεῖ Σηιανόν... ἄρδην τὸ πᾶν ἔθνος ἀπολέσθαι σπουδὴν εἰσαγηοχέναι, ἐπὶ δὲ τῆς Ἰουδαίας Πιλᾶτον.. περὶ τὸ ἐν Ἱερουσαλήμοις... ἱερὸν ἐπιχειρήσαντά τι παρὰ τὸ Ἰουδαίοις ἐξὸν τὰ μέγιστα αὐτοὺς ἀνατάραξαι... Μυρία μὲν οὖν ἄλλα δεινὰ καὶ πέραπάσης διηγήσεως ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν συμβεβηκότα Ἰουδαίοις ἐπὶ τοῦ δηλομένου ἐν δευτέρῳ συγγράμματι ᾧ ἐπέγραψε περὶ ἀρετῶν ἱστορεῖ. Сравн. Chron. ed. Schoene II, 151: Sejanus, praefectus Tiberii... instantissime cohortatur, ut gentem Judeorum deleat. Filo meminit in libro legationis secundo. Ср. ibid., p. 150.

[4]) Т. е. de legat. ad Cajum, § 2—27.

[5]) Въ приведенномъ выше свидѣтельствѣ Евсевія относительно Пилата никакъ нельзя видѣть указаніе на de legat, ad. C. § 38. Евсевій говоритъ о попыткахъ Пилата „предпринять въ отношеніи *Іерусалимскаго храма* нѣчто противное іудейскимъ обычаямъ“, а Филонъ—о постановкѣ золотыхъ щитовъ во *дворцѣ Ирода* [de legat. ad. Cajum, § 38; ed. M. II, p. 589=ed. T. VI, p. 151: ἀνατίθησιν ἐν τοῖς κατὰ τὴν ἱεροπόλιν Ἡρῴδου βασιλείοις ἐπιχρύσους ἀσπίδας]. Событіе, кратко упоминаемое Евсевіемъ, подробно изображаетъ I. Флавій. Ant. Jud. XVIII, 3, 1—2; Bell. Jud. II, 9, 2—4; ср. Schürer, Geschichte I[4], s. 489—490. А что Филонъ дѣйствительно *говорилъ* объ осквернеіи Пилатомъ Іерусалимскаго храма—объ этомъ свидѣтельствуетъ Евсевій и въ другомъ мѣстѣ: αὐτὰ δὴ ταῦτα καὶ ὁ Φίλων συμμαρτυρεῖ, τὰς σημαίας φάσκων τὰς βασιλικὰς τὸν Πιλάτον νύκτωρ ἐν τῷ ἱερῷ ἀναθεῖναι. Demonstratio evangelica VIII, p. 403. Ср. Schürer, Geschichte I[4], s. 489$_{145}$; III[4], s. 680$_{129}$.

Александрійскимъ посламъ у Калигулы [1]), а пятою была утерянная теперь παλινῳδία [2]).—

Рукописныя надписанія сочиненія далеко не отличаются желаемой ясностью и опредѣленностью. Они представляютъ собою или результатъ свободнаго—но не особенно толковаго—творчества переписчиковъ [3]), или же—комбинацію данныхъ Евсевія, причемъ, въ этомъ послѣднемъ случаѣ, отражаютъ на себѣ всю неопредѣленность указаній Евсевія. Евсевій, имѣя въ виду de legat. ad Cajum, называетъ его то—πρεσβεία, то—περὶ ἀρετῶν. И вотъ переписчики, относя оба надписанія ко всему сочиненію въ цѣломъ, или механически соединяли ихъ вмѣстѣ [4]), или второе объясняли первымъ [5]). Намъ, такимъ образомъ, нужно разобраться въ указаніяхъ Евсевія. Начнемъ съ болѣе яснаго.—Въ хроникѣ [6]) Евсевій говоритъ, что преслѣдованія Евреевъ Сеяномъ описаны были Филономъ in libro legationis secundo; точно таже и въ исторіи [7]) онъ сообщаетъ, что Филонъ, случившееся съ нимъ во время посольства къ Каю, описалъ ἐν ᾗ συνέγραψε πρεσβείᾳ. Такимъ образомъ, надписаніемъ всего сочиненія было πρεσβεία. Но въ спеціальномъ перечнѣ Филоновскихъ произведеній [8]) Евсевій, несомнѣнно имѣя въ виду de legat. ad Cajum, озаглавливаетъ его περὶ ἀρετῶν, совершенно не упоминая о надписаніи πρεσβεία. Какъ примирить эти указанія? Ключъ къ правильному пониманію послѣдняго мѣста предлагаетъ самъ Евсевій въ Hist. eccl. II, 6, 3. Здѣсь онъ ясно говоритъ, что περὶ ἀρετῶν надписывался не весь трудъ, а лишь вторая часть его [9]). Притомъ, свидѣтельство Hist. eccl. II, 18, 8 выступаетъ у Евсевія въ такой обстановкѣ, что вполнѣ допускаетъ подобное

---

[1]) T. e. de legatione ad Cajum, § 44—46.

[2]) См. выше, стр. 454—455; 457—458.

[3]) Напр., надписаніе: Ἱστορία πάνυ χρήσιμος καὶ ὠφέλιμος περὶ τῶν κατὰ τὸν Γάϊον καὶ τῆς αἰτίας τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας αὐτοῦ; ed. CW. I, proleg., p. V, IX, XI. Ср. de legat. ad Cajum, конецъ.

[4]) Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γαΐον; ed. CW. I, proleg., p. XIII, XXV.

[5]) Περὶ ἀρετῶν [α'] ὃ [ὅς] ἐστι τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γάϊον; ed. CW. I, proleg., p. XXXII, XXXV, ibid. IV, proleg., p. II.

[6]) Chron. ed. Schoene II, p. 150—151.

[7]) Hist. eccl. II, 5, 6.

[8]) Hist. ecl. II, 18, 8.

[9]) Филонъ κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν συμβεβηκότα Ἰουδαίοις... ἐν δευτέρῳ συγγράμματι ᾧ ἐπέγραψε περὶ ἀρετῶν ἱστορεῖ. Поправка, предложенная Cohn'омъ (вм. ᾧ—ὧν; op. cit., Philo'logus, VII Suppl. Bd., s. 424), едва ли можетъ быть принята.

пониманіе его. Περὶ ἀρετῶν, по Евсевію, надписывалось τὰ περὶ τῆς Γάϊον θεοστυγίας αὐτῷ γραφέντα. Фраза эта имѣетъ ближайшее отношеніе именно ко второй части de legat. ad Cajum, особенно же къ § 11—16. Далѣе, надписаніе περὶ ἀρετῶν Филонъ, по Евсевію, употребилъ въ ироническомъ смыслѣ [1]), а въ такомъ именно смыслѣ Филонъ и говоритъ о добродѣтеляхъ Кая въ указанномъ отрывкѣ de legat. ad Cajum. Наконецъ, по свидѣтельству того же Евсевія, сочиненіе περὶ ἀρετῶν было прочитано Филономъ въ римскомъ сенатѣ. Конечно, свидѣтельство это не заслуживаетъ довѣрія [2]), но риторически-напыщенный, декламаціонный тонъ, въ которомъ написано de legat. ad Cajum § 2 sqq., дѣйствительно могъ дать поводъ къ подобному объясненію характера этого отрывка.—Такимъ образомъ, надписаніе περὶ ἀρετῶν и въ каталогѣ Евсевія [3]) относится только ко второй части de legat. ad Cajum. Правда, это обстоятельство можетъ вызывать нѣкоторыя недоумѣнія. Страннымъ кажется, почему Евсевій въ спеціальномъ перечнѣ Филоновскихъ произведеній указываетъ надписаніе не всего труда, а лишь части его. Объясняется это явленіе тѣмъ, что о de legat. ad Cajum Евсевій заговорилъ здѣсь по особымъ побужденіямъ; онъ указалъ содержаніе одной лишь части труда; естественно, что и заглавіе онъ указываетъ только для этой части. Все же сочиненіе надписывалось πρεσβεία [πρὸς Γάϊον], такъ какъ центральной частью его является, несомнѣнно, описаніе посольства Александрійскихъ Евреевъ къ императору Каю Калигулѣ. Съ этимъ же надписаніемъ [4]) цитируетъ нѣкоторыя мѣста de legat. ad Cajum и I. Дамаскинъ [5]).

---

[1]) Μετὰ ἤθους καὶ εἰρωνείας περὶ ἀρετῶν ἐπέγραψεν.

[2]) См. выше, стр. 23.

[3]) Равно какъ и въ Hist. eccl. II, 6, 3.

[4]) Ἐκ τῆς πρὸς Γάϊον πρεσβείας. Schürer, Geschichte III[4], s. 677[118].

[5]) Schürer—Geschichte III[4], s. 681—682—считаетъ разсмотрѣнныя выше свидѣтельства Евсевія непримиримыми; поэтому, слово δευτέρῳ—Hist. eccl. II, 6, 3—онъ вынужденъ объявить позднѣйшей глоссой. Надписаніе всего сочиненія—περὶ ἀρετῶν—вовсе не имѣетъ—по взгляду Schürer'a—ироническаго характера; оно указываетъ на то, что добродѣтель, въ концѣ концовъ, торжествуетъ побѣду надъ безбожіемъ. Но сдѣланный нами выше анализъ свидѣтельства Евсевія позволяетъ, кажется, обойтись и безъ подобныхъ предположеній, а что касается смысла, въ какомъ употреблено надписаніе περὶ ἀρετῶν, то онъ стоитъ въ связи съ указываемой Schürer'омъ общей цѣлью всего труда. Поэтому, коль скоро нами отвергнута эта послѣдняя—см. выше, стр. 460—461—теряютъ свое значеніе и настоящія разсужденія Schürer'a.

Время написанія de legatione ad Cajum можно опредѣлить довольно точно. Уже на основаніи самаго содержанія сочиненія слѣдуетъ заключить, что оно написано послѣ смерти Калигулы († 24 января 41 года), въ царствованіе Клавдія. Прямыя указанія на это есть и въ самомъ сочиненіи. Упоминая о нѣкоемъ Геликонѣ [1]), Филонъ замѣчаетъ, что въ царствованіе Клавдія онъ былъ казненъ [2]); когда именно казненъ — неизвѣстно; однако, можно полагать, что Геликонъ, какъ лицо особенно близкое Каю и потому непріятное новому императору, послѣдовалъ очень скоро за своимъ господиномъ. Затѣмъ, въ томъ же сочиненіи de legat. ad Cajum [3]) Филонъ, говоря о поведеніи консула Сиріи Петронія при исполненіи извѣстнаго указа Кая о поставленіи его статуи въ Іерусалимскомъ храмѣ, замѣчаетъ: ἔστι γὰρ καὶ τὴν φύσιν εὐμενὴς καὶ ἥμερος. Вѣроятнѣе всего разумѣть здѣсь благосклонность Петронія къ Евреямъ не по оставленіи имъ должности (благосклонность при дворѣ императора въ качествѣ добраго и разумнаго совѣтника) [4]), но — по связи и ходу рѣчи — благосклонность именно, какъ правителя Сиріи. Однако, какъ долго Петроній сохранялъ за собою эту должность — точно опредѣлить нельзя. Во всякомъ случаѣ, за годъ, или два до смерти Ирода Агриппы, т. е. до 44 года [5]) въ Сиріи былъ уже новый намѣстникъ Марсъ [6]). Точнѣе время удаленія Петронія отъ должности можно опредѣлить на основаніи надписей антіохійскихъ монетъ. Наиболѣе поздніе монеты съ именемъ Петронія относятся къ 794—795 a. U., т. е. къ 41—42 г. по Р. Хр. [7]). Въ это время Петроній былъ еще правителемъ Сиріи; къ этому, слѣдовательно, времени и относится указанное выраженіе Филона. Такимъ образомъ, de legat. ad Cajum написано въ 41 или 42 году. Послѣдняя дата кажется намъ болѣе правильною. Въ составъ de legat. ad Cajum входила, какъ указано ранѣе [8]), такъ называемая

---

[1]) Геликонъ—начальникъ царскихъ тѣлохранителей, великій спальникъ и вмѣстѣ придворный шутъ. См. о немъ de legat. ad. C. § 26—27.

[2]) De legat. ad Cajum, § 30; ed. M. II, p. 576=ed. T, VI, p. 132.

[3]) § 33; ed. M. II, p. 582=ed. T, VI, p. 140.

[4]) Петроній былъ убитъ Гальбою въ 69 г. Tacit. Hist. 1, 6. *Сочиненія Корнелія Тацита, русск. пер... В. И. Модестова, т. I. СПБ. 1886, стр. 71—72. Ср. Gfrörer, op. cit., I, s. 39—40.

[5]) Schürer, Geschichte I[4], s. 562[44].

[6]) Antt. Jud. XIX, 7, 2. 8, 1.

[7]) Pauly, Real. Enc. V, s. 1402; ср. Schürer, Geschichte I[4], s. 331.

[8]) См. выше, стр. 473.

παλινῳδία, гдѣ Филонъ говорилъ объ улучшеніи въ положеніи Евреевъ со смертію Кая Калигулы. Дѣйствительно, Клавдій скоро по своемъ вступленіи на престолъ подтвердилъ многія прежнія привилегіи Іудеевъ и вообще отнесся къ нимъ очень милостиво. Но понятно, что должно было пройти извѣстное время, прежде чѣмъ положеніе дѣлъ приняло благопріятный для Евреевъ и соотвѣтствующій общему плану труда Филона [1]) оборотъ. А между тѣмъ сочиненію de legat. ad Cajum предшествовало еще contra Flaccum [2]). Поэтому, если признать, что послѣднее сочиненіе появилось въ 41 г., то написаніе de legat. ad Cajum съ большею вѣроятностью можно относить къ 42 году [3]).

Главными и, кажется, единственными противниками подлинности трактата являются Graetz [4]) и Baur [5]); однако, ихъ возраженія настолько слабы и неосновательны, что едва ли заслуживаютъ разбора.

Какъ одинъ изъ важнѣйшихъ источниковъ для исторіи царствованія Кая Калигулы, сочиненіе неоднократно издавалось отдѣльно отъ другихъ трудовъ Филона и переводилось на новые языки [6]).

---

[1]) Ср. de legat. ad C. § 1.

[2]) Ср. выше, стр. 462—463.

[3]) Очень важное значеніе для опредѣленія времени написанія de legat. ad C. могли бы имѣть папирусные фрагменты изъ времени Клавдія, опубликованные Wilcken'омъ и Reinach'омъ. Въ нихъ сообщается о судѣ Клавдія надъ заклятыми врагами Евреевъ—Лампономъ и Исидоромъ (о нихъ см. Contra Flacc. § 4. 15—17), а также объ ихъ казни по приказанію Клавдія. Если мы припомнимъ, что въ de legat. ad C. Филонъ съ торжествомъ говоритъ о печальной судьбѣ Апеллеса и Геликона (de legat. ad C. § 30; ed. M. II, p. 576= ed. T. VI, p. 131—132), видя въ ней справедливое наказаніе за ихъ вражду къ Евреямъ, то естественно ожидать, что Филонъ упомянетъ и о казни Лампона и Исидора. Между тѣмъ Филонъ этого не дѣлаетъ; не дѣлаетъ потому, очевидно, что наказаніе императора еще не коснулось этихъ лицъ. Слѣдовательно, de legat. ad C. написано до указаннаго разбора дѣла Исидора и Лампона. Къ сожалѣнію, время этого послѣдняго событія до сихъ поръ еще не установлено съ надлежащею точностью (между 41 и 54 г. г.). См. Bludau, op. cit., s. 94—104 (здѣсь и литература).

[4]) Gesch. d. Juden III³, s. 681; подробнѣе ibid. III², s. 487—492; ср. его же: Präcisirung der Zeit für die die Judäer betreffender Vorgänge unter dem Kaiser Caligula (MGWJ 1877, s. 97 sqq., 145 sqq.=Gesch. d. Jud. III⁴, s. 759—769).

[5]) *Philo, Strauss und Renan... Berlin 1874, s. 149—155. Мимоходомъ высказали сомнѣніе въ подлинности de legat. ad C. Siegfried,—Philo v. Alexandria als Ausleger d. A. T., s. 400; ср. Jahrbb. f. prot. Theologie 1886, s. 241—и Bernays, Gesammelte Abhandlungen I, s. 244₁.

[6]) Изъ отдѣльныхъ *изданій* трактата можно отмѣтить: Philonis Judaei liber de virtutibus et legatione ad Cajum. Paris. 1826, у Joh. Libert.—Philo-

De legatione ad Cajum открывается введеніемъ, въ которомъ Филонъ даетъ понять намъ общую цѣль всего труда. Людямъ пожилымъ и даже престарѣлымъ, говоритъ онъ, свойственно иногда отличаться наивностью дѣтей. Такую наивность обнаружили и мы, из-

---

nis Judaei liber de virtutibus sive de legatione ad Cajum imperatorem, ed S. Fr. Morus. Lipsiae 1781, y Klaubarth.—Joh. Ur. G. Dahl: Chrestomatia Philoniana, sive loci illustres ex Philone Alexandrino decerpti et cum animadversionibus editi a Joh. Ur. G. Dahl. 2 voll. Hamburg 1800—1802; vol. II: Philonis Alexandrini libelli adversus Flaccum et de legatione ad Cajum, cum animadversionibus etc. Отдѣльно издано и письмо Ирода Агриппы къ Каю. *Herodis Agrippae judaeorum regis ad Cajum imperatorem epistola in usum lectionum publ. graece edita a Carol. Buttinghausen 176[illegible] (мѣсто изд. не указано).—Существуютъ и отдѣльные *переводы* сочиненія: *нѣмецкій*—Die Gesandschaft an den Cajus, aus dem Griechischen des Philo übersetzt von Jo. Frid. Eckhardt, Leipzig 1783; *англійскій*—The Embassy of Philo Judaeus to the Emperour Cajus Caligula (издавался нѣсколько разъ; London 1683, 1693, 1785, 1789, 1794, 1806, 1811, 1815, 1820); *французскій*—*Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain par Ferd. Delauney. Paris 1869, 2 е изд. Paris 1870. (здѣсь, кромѣ обширнаго введенія, переводъ de legatione ad Cajum и contra Flaccum); [о старомъ французскомъ переводѣ d'Andilly см. Fabricius, Bibliotheca graeca, t. IV (1795 г.), p. 749]; *шведскій*—Philo Judaeus, Om Judarnass förföljelse under Flaccus och Legationen till Cajus Caliqula etc öfversättn. med noter och anmerkn. of J. Berggren. Söderköping 1853; *венгерскій*—Sal. Schill. Legatio ad Cajum; traduction hongroise avec une introduction. Budapest 1897; *еврейскій*—Mard Ah. Ginzburg (Günzburg) חמלאכות. Die Sendung Philon's an Caj Caligula. Aus dem Griechischen in's Deutsche von J. F. Eckhardt und draus in's Herbaische. Wilna 1837.—Спеціальный *коллетарій* къ de legatio ad Cajum: Jo. Chr. Gottleber, Animadversiones historicae et philologo-criticae ad Philonis Legationem ad Cajum; vier Programme, Meissen 1773—1774. Примѣчанія къ отдѣльнымъ мѣстамъ этого сочиненія см. у Lumbroso, Lettres à signor prof. Wilken, Archiv für Papyrus-Forschung I, s. 130—131; IV, s. 318, 326, 328.—Объ отношеніи разсказа Филона къ повѣствованію Іосифа Флавія (независимость послѣдняго отъ Филона) см. *H. Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, Leipzig 1879, s. 118—123.—Изложеніе событій, описываемыхъ въ Contra Flaccum и de legatione ad Cajum можно читать у Schürer'a, Geschichte, I^4, s. 495—507 [здѣсь и соотвѣтствующая литература; о старинныхъ сочиненіяхъ Boecler'a, Ernesti и др. см. Fabricius, Bibliotheca graeca, t. IV (1795), p. 740—741]. Кромѣ того: *Tillemont, Histoire des empereurs. Bruxelles 1732, p. 184—187, ibid. Venise, t. I, p. 434—462; 629—632. Sanclemente, De vulgaris aere emendatione, Romae 1793. Lewin, Fasti sacri, ad ann. 38—41. *Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Heidelberg 1873, II, s. 214—224. Huidekoper, Judaism at Rome. New Iork 1876, p. 199—222. Graetz, op. cit., MGWJ, 1877, s. 97 ff. 145 ff. A Sperling, Apion der Grammatiker und sein Verhältniss zum Judenthum. Progr. Dresden 1886. Г. Э. Зенгеръ, Еврейскій вопросъ въ древнемъ Римѣ (Варшав. Унив. Изв. 1889, VI, особ. стр. 153—168). Beurlier, Le culte impérial, son histoire, son organisation, depuis Auguste jusqu'à Justinien. Paris 1891, p. 264—271. Sal. Schill, Alexandriai Philo jelentése a Caius Caligulánál járt küldottsé-

мѣнчивую судьбу признавая постоянной, а неизмѣнную природу—измѣняемой. И все это потому, что мы руководимся не разумомъ, а чувствомъ, которое знаетъ одно лишь настоящее. Между тѣмъ событія послѣдняго времени даже невѣрующихъ способны убѣдить въ существованіи Божественнаго Провидѣнія и въ Его особенномъ промышленіи о народѣ Еврейскомъ, ибо и несчастія, посылаемыя Богомъ, имѣютъ благодѣтельное значеніе: они исправляютъ однихъ и предохраняютъ отъ преступленій другихъ (§ 1) [1].—Дальнѣйшія разсужденія Филона, которыми онъ связывалъ эти общія положенія съ частнымъ предметомъ настоящаго труда—утеряны [2] и мы переходимъ прямо ко второй книгѣ de legat. ad Cajum (§ 2—27), начинающейся характеристикой Кая.—

Кто, говоритъ Филонъ, видя первые шаги Кая по управленію государствомъ [3], не изумлялся необычайности его дарованій, доставившихъ имперіи несмѣтныя богатства, многочисленное и хорошо устроенное войско, обширныя владѣнія? Всѣ ликовали и радовались вступленію Кая на престолъ; всюду приносили жертвы, устраивали торжественныя игры, процессіи, пиршества и т. д. Всѣ различія соціальныхъ отношеній въ это время сгладились и на землѣ какъ бы снова

---

gröl. Legatio ad Cajum. Görögröl forditva. Budapest 1896. *H. W. Willrich. Cali gula [Beiträge zur Alten Geschichte Bd. III (1903), особенно, s. 397—419; 467—470]. *З. С. Сувальскій. Изъ исторіи антисемитизма. Александрійскіе Антисемиты I в. по Р. Хр. Еврейская Библіотека. СПБ. 1903. т. X. Stähelin. Der Antisemitismus des Alterthums in seiner Entstehung und Entwicklung. Basel 1905; ср. М. Каганъ, Антисемитизмъ въ древности. Восходъ, 1906, 3, стр. 116—130. A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria. Münster 1906, s. 66—88. U. Linnert, Beiträge zur Geschichte Caligulas. Nürnberg 1909. Hart, Philo and the catholic judaism of the first century (Journal of Theolog. Studies 1909, vol. XI, nr. 41, October, p. 27—33). Свящ. Гр. Добронравовъ, Гоненіе Ирода Агриппы I на христіанъ. Серг. Пос. 1911, стр. 52—65.

[1]) Очевидно, несчастія, постигшія Евреевъ при Калигулѣ, многихъ изъ нихъ довели до отчаянія, до сомнѣнія въ самомъ промышленіи Божіемъ о народѣ Еврейскомъ; эти несчастія они считали вѣчными, постоянными; съ другой стороны, у язычниковъ эти же событія вызывали насмѣшки и глумленія надъ тѣми изъ евреевъ, которые по прежнему продолжали вѣрить въ промышленіе Божіе о Евреяхъ и надѣялись на лучшее будущее. И вотъ, желая утѣшить однихъ и обличить другихъ, Филонъ и пишетъ настоящее сочиненіе; въ немъ онъ ставитъ своею цѣлью показать промышленіе Божіе о Еврейскомъ народѣ—путемъ изображенія несчастій, выпавшихъ на его долю и послѣдовавшаго затѣмъ благоденствія. См. и выше, стр. 461.

[2]) Ср. выше, стр. 458—459, 472.

[3]) Кай вступилъ на престолъ 18 марта 37 г. Willrich, op. cit, s. 109.

водворился золотой вѣкъ [1]). Такъ продолжалось 7 мѣсяцевъ, а въ восьмомъ Кая постигла—вслѣдствіе рѣзкаго перехода отъ воздержанія къ жизни неумѣренной — тяжкая болѣзнь (§ 2). И вотъ, вся имперія исполнилась плача и печали. Когда же Каю стало лучше, всѣ радовались его выздоровленію такъ, какъ собственному [2]), ибо царствованіе Кая разсматривали какъ переходъ отъ дикой жизни номада къ благоденствію и благамъ культуры. Но, меланхолически замѣчаетъ Филонъ, умъ человѣческій всегда ослѣпленъ чувствами и потому склоненъ ошибаться (§ 3). Дѣйствительно, недавній спаситель и благодѣтель быстро началъ обнаруживать скрываемую ранѣе жестокость. Прежде всего онъ задумалъ убить родного внука Тиверія, который долженъ былъ раздѣлить съ нимъ императорскую власть, юнаго Тиверія Гемелла. Для этого, съ согласія сената, онъ объявилъ себя сначала отцомъ Гемелла (подъ тѣмъ предлогомъ, что, занимая положеніе отца, онъ лучше всякихъ наставниковъ приготовитъ юношу къ управленію государствомъ—(§ 4); а затѣмъ, такъ какъ по римскимъ законамъ отцу принадлежала вся полнота власти надъ дѣтьми, приказалъ Гемеллу убить себя (ибо рука солдата не могла коснуться принца царской крови); неопытный юноша не зналъ, куда нанести вѣрный ударъ; солдаты, посланные Каемъ, указали ему и онъ палъ бездыханнымъ (§ 5) [3]).—Это первое преступленіе Кая осталось безнаказаннымъ; и вотъ онъ задумалъ другое—убить Макрона, человѣка, которому онъ былъ многимъ обязанъ. Проницательный Тиверій относился къ Каю очень подозрительно, считая его врагомъ своей фамиліи и вообще человѣкомъ дурнымъ, неспособнымъ къ управленію государствомъ. А Макронъ разсѣевалъ опасенія Тиверія, расхваливая Кая, какъ собственнаго сына, доказывая любовь Кая къ брату (т. е. Гемеллу), мягкость его души, его разсудительность и т. д. Причиною же этого, какъ говорятъ, было то, что жена Макрона была любовницей Кая; она-то и побуждала ничего не подозрѣвавшаго мужа къ

---

[1]) Разсказъ Филона вполнѣ подтверждается и римскими историками. Sveton. Vita Calig. XIII—XVI (=русск. пер., стр. 184—188).

[2]) Ср. Dio Cas. 59, 8. Sveton. Vita Calig. XIV и XXVII (русск. пер., стр. 185, ср. стр. 196—197).

[3]) Иначе Sveton. Vita Calig. XXIII (=руск. пер., стр. 193). Объ убійствѣ Каемъ Гемелла Филонъ кратко упоминалъ и въ contra Flaccum, § 3; ed. M. II, p. 518—519=ed. T. VI, p. 46—47.

заступничеству за Кая (§ 6)[1]). Поэтому Макронъ, замѣчая, какую порочную жизнь начинаетъ вести Кай, видя его увлеченіе мимами, танцами, пирами и проч., старался подѣйствовать на него увѣщаніями[2]). Царь, говорилъ Макронъ, не долженъ походить на другихъ людей. Неприлично владыкѣ земли и морей находиться подъ вліяніемъ плясуновъ и шутовъ. Вѣдь если люди, занятіе которыхъ состоитъ лишь въ доставленіи удовольствія толпѣ, прилагаютъ къ своему дѣлу столько труда, то какъ же долженъ трудиться тотъ, кому ввѣрено управленіе цѣлымъ государствомъ. Отъ него зависитъ счастье и благоденствіе всей страны: поэтому и ты, поставленный судьбою у кормила правленія, направляй государственный корабль къ общей пользѣ всѣхъ людей (§ 7). Понятно, что самолюбивому Каю все это было очень непріятно. Наставники и руководители, говорилъ онъ, нужны только дѣтямъ; а у меня есть свои наставники — мои предки, всѣ обладавшіе царскою властью. Ибо если по наслѣдству передаются тѣлесныя свойства, то передаются и духовныя; передается по наслѣдству и способность къ управленію. Какъ же человѣкъ низкаго происхожденія дерзаетъ учить самодержца по природѣ? Какъ онъ можетъ проникнуть въ намѣренія царственной души?—И вотъ Кай, постепенно, началъ удаляться отъ Макрона. Макронъ, думалъ онъ, считаетъ меня всѣмъ обязаннымъ ему и потому многое позволяетъ себѣ. Скоро Кай порвалъ связь съ женой Макрона, измѣнилъ свои отношенія къ нему самому и, въ довершеніе всего, человѣку, доставившему ему царскую власть, приказалъ кончить жизнь самоубійствомъ (§ 8)[3]).— Былъ еще одинъ непріятный Каю человѣкъ — его собственный тесть Маркъ Силанъ[4]), который тоже надоѣдалъ императору своими совѣтами. Кай приказалъ и ему покончить съ собой (§ 9)[5]).—Понятно, что слухъ объ этихъ преступленіяхъ скоро разнесся повсюду; но на-

---

[1]) Такъ и Sveton. V. Calig. XII (=русск. пер., стр. 184); иначе Tacit. Annal. 6, 45 (=русск. пер. II, стр. 292); ср. Dio Cas. 59, 10, 6.

[2]) Ср. Tacit. Annal. 6, 48 (=русск. пер. II, стр. 292).

[3]) Объ убійствѣ Макрона см. contra Flaccum, § 3; ed. M. II, p. 519=ed. T. VI, p. 47.

[4]) Кай, еще будучи принцемъ, женился (въ 35 г.) на дочери М. Юнія Силана—Юніи Клавдиллѣ. Tacit. annal. 6, 20. (=русск. пер. II, стр. 270). Sveton. V. Calig. XII (=русск. пер. стр. 183). Dio Cas. 58, 25, 2.

[5]) Иначе Tacit. Agricola 4. (=русск. пер. I, стр. 5). Seneca, de benef. II, 21, 5. Sveton. V. Calig. XXIII (=русск. пер., стр. 193).

родъ не могъ примириться съ тѣмъ, что императоръ, незадолго до этого мягкій и человѣколюбивый, могъ такъ скоро измѣниться и потому всячески старался оправдать поведеніе Кая. Убійство Гемелла народъ объяснялъ соображеніями высшей политики и заботами о сохраненіи спокойствія въ государствѣ; въ казни Макрона онъ видѣлъ вполнѣ справедливое наказаніе за его превознесеніе предъ императоромъ; наконецъ, убійство Силана считалъ также вполнѣ естественнымъ, ибо Силанъ, будучи только зятемъ царя, сталъ вести себя, какъ родной его отецъ, между тѣмъ какъ со смертью Клавдиллы онъ сталъ для Кая человѣкомъ чужимъ (§ 10).

Наведя этими тремя убійствами страхъ и ужасъ на сенатъ (убійствомъ Силана), войско (убійствомъ Макрона) и своихъ родныхъ (убійствомъ Гемелла), Кай вздумалъ стать выше всѣхъ вообще людей, желая, чтобы его считали Богомъ. Въ началѣ онъ оправдывалъ себя такими соображеніями: пастухи стоятъ выше животныхъ, пасомыхъ ими; они иной, лучшей природы; такъ и я, пастырь стада человѣческаго, лучшей природы, чѣмъ мои подданные. Скоро Кай началъ и вести себя соотвѣтственно этому; впрочемъ, сначала онъ уподоблялъ себя такъ называемымъ полубогамъ (Діонисію, Гераклу, Діоскурамъ и др.)—съ тою только разницею, что себѣ одному усвоялъ принадлежащее каждому изъ этихъ послѣднихъ въ отдѣльности и, такимъ образомъ, постоянно мѣнялъ свой видъ. Но что пользы, спрашиваетъ Филонъ, въ измѣненіи наружности? Слѣдовало бы подражать добродѣтелямъ этихъ лицъ (§ 11). Они обезсмертили свои имена благодѣяніями человѣческому роду. А что сдѣлалъ Кай? Онъ убилъ своего брата, наполнилъ города смутами и волненіями, всюду внесъ развратъ и нечестіе. Для чего же ему безсмертіе? Вѣдь кто считаетъ себя богомъ, тотъ долженъ подражать и добродѣтелямъ боговъ; въ этомъ только случаѣ онъ и можетъ расчитывать на вѣчную память людей, ибо пороки достойны гибели (§ 12). Но Кай, не довольствуясь уподобленіемъ полубогамъ, сдѣлалъ шагъ еще дальше. Онъ сталъ гриммироваться Гермесомъ, Аполлономъ и Ареемъ, надѣвая на себя и всѣ аттрибуты, съ которыми они обыкновенно изображаются. Но вѣдь ясно, что послѣдніе (аттрибуты) являются лишь символами той пользы, тѣхъ благодѣяній, которыя эти боги оказали людямъ. Далѣе Филонъ подробно указываетъ значеніе тѣхъ или иныхъ принадлежностей одежды Гермеса, Аполлона и Арея,

поясняя вмѣстѣ съ тѣмъ, что дѣйствія Кая не даютъ ему никакого права на подобное одѣяніе. Въ поведеніи Кая нѣтъ ничего общаго съ дѣятельностью названныхъ боговъ (§ 13—15). Оно является слѣдствіемъ его безмѣрнаго самомнѣнія и ослѣпленія и отъ этого мы пострадали первыми. Такимъ образомъ, Филонъ отъ общей характеристики Кая переходитъ къ изображенію его отношенія къ іудеямъ, т. е. къ прямому предмету сочиненія.

Всѣ другіе народы воздавали Каю божественныя почести; одни лишь іудеи уклонялись отъ этого, предпочитая смерть нарушенію отеческихъ обычаевъ. Поэтому Кай съ самаго начала смотрѣлъ на нихъ съ неудовольствіемъ (§ 16)[1]), вслѣдствіе чего мы и оказались въ положеніи презрѣннѣйшихъ рабовъ (§ 17). А Александрійцы, и ранѣе враждебно настроенные противъ іудеевъ, замѣтивъ это, сочли настоящій моментъ очень удобнымъ для проявленія своей вражды. Далѣе (§ 18 – 19) Филонъ кратко передаетъ событія, извѣстныя намъ уже изъ сочиненія Contra Flaccum, § 8—9[2]). Съ особенною подробностью онъ останавливается на томъ только, что имѣетъ ближайшее отношеніе къ предшествующимъ его рѣчамъ объ объявленіи себя, Кая, богомъ, т. е. на осквернении Александрійскихъ синагогъ. Въ самый разгаръ погрома обезумѣвшая чернь начала рубить и жечь

---

[1]) Ср. Willrich, Caligula, s. 402 1.

[2]) Настоящій разсказъ Филона относится несомнѣнно къ Еврейскому погрому, имѣвшему мѣсто въ правленіе А. А. Флакка и описанному въ Contra Flaccum (ср., напротивъ, ed. M. II, p. 564, примѣч. и Köstlin, Theol. Stud. und Krit. 1854, s. 398). Сходство обоихъ повѣствованій настолько велико, что переходитъ временами въ полное почти тожество выраженій [Contra Flac. § 9; ed. M. II, p. 527=ed. T. VI, p. 59: φρύγανα συλλέγοντες καπνῷ τὸ πλέον ἢ πυρὶ διέφθειρον= de legat. ad Cajum, § 19; ed. M. II, p. 564=ed. T. VI, p. 114: οἱ δὲ ἡμίφλεκτοι καπνῷ τὸ πλέον ἢ πυρὶ διεφθείροντο τῆς φρυγανώδους ὕλης. Contra Flac. § 6; ed. M. II, p. 523= ed. T. VI, p. 53: προσποιούμενος ἄτε ἐώρα μὴ ὁρᾶν, καὶ ὧν ἤκουε μὴ ἀκούειν=de legat. ad. Cajum, § 20; ed. M. II, p. 564=ed. T. VI, p. 114: προσποιουμένου ἅτε ἐώρα μὴ ὁρᾶν, καὶ ὧν ἤκουε μὴ ἐπακούειν]. Кромѣ того, и самъ Филонъ, сообщая объ осквернении Еврейскихъ синагогъ, замѣчаетъ, что до этого времени, въ продолженіи 300 слишкомъ лѣтъ, никто не дерзалъ вносить въ нихъ какія-либо изображенія и статуи (§ 20, ed. M. II, p. 566=ed. T. VI, p. 116: πρῶτον μὲν ἀπὸ τῶν βασιλέων .. κτλ. § 21—23; ср. ibid. § 25, ed. M. II, p. 570=ed. T. VI, p. 122: εἶτα δὲ καὶ τὴν περὶ τὰς προσευχὰς νεωτεροποιΐαν κτλ.).—Изъ событій, описанныхъ въ Contra Flaccum, здѣсь опускается все, касающееся дѣятельности Флакка (бичеваніе 38 членовъ Еврейской герусіи, C. Flac. § 10; обыски въ Еврейскихъ домахъ, ibid. § 11; лишеніе Евреевъ правъ гражданства, ibid.); новою деталью является лишь (кромѣ разсказа объ осквернении синагогъ) указаніе на разгромъ Еврейскихъ судовъ, находившихся въ гавани (de legat. ad. Cajum, § 19).

Еврейскія синагоги, причемъ погибли даже щиты, золотые вѣнки и надписи, сооруженные въ честь императора. Въ другихъ синагогахъ— съ цѣлью осквернить ихъ—ставили изображенія Кая, а въ главной— поставили мѣдную статую императора на квадригѣ, причемъ, за неимѣніемъ новой, притащили изъ гимнасія старую квадригу, заржавленную, съ отвалившимися ушами, носомъ и ногами, притомъ посвященную Клеопатрѣ. Не думали они о томъ, что это можетъ вызвать гнѣвъ императора, ибо не ему хотѣли оказать честь, а причинить зло намъ. Дѣйствительно, никто изъ ранѣе бывшихъ царей не полагалъ своихъ изображеній въ синагогахъ, хотя этихъ царей и считали богами (§ 20).

Могутъ сказать, что болѣе славному царю должны принадлежать и почести высшія, чѣмъ Птоломеямъ. Но въ такомъ случаѣ, почему же не воздать этихъ почестей Тиверію? Вѣдь онъ былъ и родовитѣе, и умнѣе и старше Кая! При его вступленіи на престолъ всюду шли споры и непрерывныя войны изъ-за гегемоніи. Тиверій же всему сообщилъ порядокъ и всѣмъ далъ миръ (§ 21). Такого правителя естественно было бы почтить почестями, тѣмъ болѣе, что ихъ оказала ему вся вселенная, какъ свидѣтельствуютъ о томъ многочисленные храмы, портики, колонады, сооруженные въ честь Тиверія, и, особенно, такъ наз. Севастіонъ (§ 22). И однако, Тиверій ничѣмъ не осквернилъ нашихъ синагогъ, ибо онъ съ уваженіемъ относился къ народнымъ обычаямъ. Поэтому-то, напр., хотя римскіе іудеи были плѣнниками, но Тиверій предоставилъ имъ полную религіозную свободу; болѣе того: онъ приказалъ ежедневно на собственныя средства приносить жертвы въ честь высочайшаго Бога (τῷ ὑψίστῳ θεῷ); а когда римскому народу раздавались деньги, или хлѣбъ, то не исключались и Евреи; если же раздача приходилась на субботу, то Евреи получали свою долю на слѣдующій день (§ 23). Естественно, что при такомъ отношеніи къ Евреямъ императора противъ нихъ не могли предпринять ничего и правители отдѣльныхъ провинцій. Это ясно видно изъ неудачной попытки гоненія на Евреевъ Сеяна [1]).

Послѣ этого краткаго уклоненія въ сторону Филонъ снова возвращается къ изображенію поведенія Кая [2]). Объявивъ себя богомъ,

---

[1]) См. выше, стр. 92, 455, 457, 472.

[2]) Между § 24 и 25 существуетъ небольшой пропускъ, см. выше, стр. 459.

Кай для признанія этого наиболѣе пригодными нашелъ Александрійцевъ. Узнавъ о поставленіи своихъ статуй въ синагогахъ, Кай съ полнымъ довѣріемъ отнесся къ искренности сдѣлавшихъ это, ибо въ такомъ свѣтѣ рисовали дѣло донесенія изъ Египта; это же говорили и его слуги (§ 25). Послѣдніе были набраны преимущественно изъ Египтянъ—народа коварнаго и злобнаго [1]). Во главѣ этой шайки стоялъ презрѣнный рабъ Геликонъ. При Тиверіи онъ не пользовался значеніемъ, но полюбился Каю, низменнымъ вкусамъ котораго сумѣлъ угодить. Теперь твое время, Геликонъ, говорилъ онъ себѣ; пользуйся своимъ вліяніемъ на Кая, клевещи и выпучивай всѣхъ, ибо императоръ любитъ это. Въ матеріалѣ же недостатка у тебя нѣтъ—это Іудеи и ихъ обычаи (§ 26). И дѣйствительно, Геликонъ ни на минуту не забывалъ высмѣивать предъ Каемъ Іудеевъ. Говорятъ, что Александрійцы, зная это, посылали Геликону подарки и обѣщали почести. Пытались склонить на свою сторону Геликона и мы, ибо его шутки приносили намъ вредъ, между тѣмъ какъ, находясь всегда съ императоромъ, онъ могъ замолвить за насъ слово въ самое удобное для этого время (§ 27). Однако, всѣ попытки смягчить Геликона оказались напрасными. Тогда мы подали Каю записку, которая была сокращеніемъ адреса (собственно жалобы—ἱκετείας), посланнаго ранѣе чрезъ Ирода Агриппу [2]), гдѣ мы изобразили наши страданія. Не думали мы тогда, какъ и ранѣе, во время плаванія [3]), что наши надежды на справедливый судъ императора останутся тщетными. Первая встрѣча Еврейскихъ пословъ съ Каемъ произошла на Марсовомъ полѣ; императоръ послалъ имъ привѣтственный жестъ рукою. Одни изъ Еврейскихъ пословъ истолковали его какъ обѣщаніе самому разсмотрѣть наше дѣло, но я, замѣчаетъ Филонъ, взглянулъ на это болѣе скептически. Привѣтствіе Кая, вѣроятнѣе всего, относилось къ Александрійцамъ [4]), а въ этомъ для насъ хорошаго было, конечно, мало (§ 28).

---

[1]) Это же и въ de somniis II, § 88—89.

[2]) См. Contra Flaccum, § 12; ed. M. II, p. 531=ed. T. VI, p. 65—66; ср. выше, стр. 467—468.

[3]) Такимъ образомъ, здѣсь мы застаемъ Еврейскихъ пословъ уже въ Римѣ. Когда именно совершилось ихъ прибытіе въ Римъ—вопросъ спорный; вѣроятная дата этого—зима 38/9 г.—указана выше, стр. 15—18.

[4]) Филонъ впервые упоминаетъ здѣсь объ этомъ посольствѣ; по свидѣтельству Іосифа—Antt. Jud. XVIII, 8, 1—во главѣ его стоялъ нѣкій Апіонъ; о немъ см. выше, стр. 11₃; 14.

Далѣе Филонъ очень подробно изображаетъ попытку Кая осквернить Іерусалимскій храмъ поставленіемъ въ немъ своей статуи, извѣстіе о чемъ застало Еврейскихъ пословъ въ Путеолахъ. Обширность и самостоятельность этого разсказа позволяютъ видѣть въ немъ особую книгу—вѣроятно третью—всего сочиненія de legatione ad Cajum [1]).

Изъ Рима Еврейскіе послы вслѣдъ за Каемъ прибыли въ Путеолы, надѣясь получить здѣсь аудіенцію у императора; но въ Путеолахъ ихъ ждало новое несчастіе: пришли вѣстники и сообщили о распоряженіи Кая поставить во святомъ святыхъ Іерусалимскаго храма свою статую [2]). Мы, говоритъ Филонъ, были въ отчаяніи и долго не могли прійти въ себя; цѣлый рядъ мыслей, одна печальнѣе другой, проходилъ въ нашемъ сознаніи. Какъ отнестись къ этому новому злодѣянію? Обличить преступника? Но вѣдь за обличеніе послѣдуетъ смерть? Пусть такъ, ибо прекрасна смерть за сохраненіе отеческихъ обычаевъ! И не смерть сама по себѣ страшитъ насъ, но вредъ, который она принесетъ нашему дѣлу (т. е. дѣлу, касающемуся спеціально Александрійскихъ Евреевъ). Сохранить жизнь? Но тогда насъ могутъ упрекать въ эгоизмѣ и трусости. Какъ же быть? Изъ этой дилѣммы Филонъ выходитъ указаніемъ на то что общіе интересы должно предпочитать частнымъ, а это новое несчастіе касается всего Іудейскаго народа; слѣдовательно, оно близко и Александрійцамъ, тѣсно связано съ ихъ дѣломъ (§ 29).

Вѣстники сообщили Еврейскимъ посламъ и причины, побудившія Кая къ этому новому злодѣянію. Возмнивъ себя Богомъ и негодуя на Евреевъ за то, что они одни не признаютъ его таковымъ, Кай рѣшилъ осквернить ихъ храмъ, о необычайной красотѣ котораго

---

1) Ср. выше, стр. 472.

2) Дальнѣйшія событія, описываемыя Филономъ, излагаетъ и Іосифъ Флавій. Ихъ повѣствованія во многихъ пунктахъ значительно расходятся между собою (сводъ этихъ разногласій—въ отношеніи археологіи—даетъ Bloch, Die Quellen d. Flavius Josephus, s. 118 sqq.) и потому изслѣдователи при изображеніи этихъ событій основываются обыкновенно на показаніяхъ какого-либо одного автора, отвергая свидѣтельства другого (достовѣрность показаній Филона заподазривалъ еще Tillemont, Histoire des empereurs, t. I. Venise 1732, p. 630 sqq.; впослѣдствіе Graetz и Baur). Первую попытку гармонизаціи данныхъ Іосифа и Филона сдѣлалъ Willrich, Caligula, s. 414—419, и спеціальный экскурсъ, s. 467—470.

онъ узналъ изъ письма Гереннія Капитона [1]). Награбивъ много денегъ, Капитонъ боялся, какъ бы кто не уличилъ его въ этомъ и потому рѣшилъ заранѣе дискредитировать доносчиковъ. Поводъ къ этому былъ таковъ. У Ямнійскихъ Іудеевъ происходили постоянные споры съ мѣстными язычниками; послѣдніе, зная какъ ревниво относится Кай къ своему обоготворенію, и желая досадить Евреямъ, наскоро воздвигли въ честь императора жертвенникъ. Евреи разрушили его; тогда Ямнійцы пожаловались Капитону, который собственно и подстроилъ все это дѣло. Капитонъ донесъ о происшедшемъ Каю, а Кай, по совѣту Геликона и Апеллеса, приказалъ соорудить огромную золотую статую и поставить ее въ Іерусалимскомъ храмѣ (§ 30) [2]). Приказаніе это было послано Петронію [3]), правителю Сиріи, который съ половиной своего войска [4]) долженъ былъ прійти въ Іерусалимъ, чтобы, въ случаѣ нужды, оказать вооруженную поддержку мѣстнымъ, римскимъ властямъ.

Получивъ это распоряженіе, Петроній оказался въ безвыходномъ положеніи и долго размышлялъ, какъ ему поступить. Зналъ онъ, что Іудеи строго соблюдаютъ свои законы, что они очень многочисленны, живутъ въ разныхъ странахъ и крѣпко держатся другъ за друга, такъ что, если тронуть одного изъ нихъ, то возмутятся всѣ и тогда повсюду начнутся опасныя для государства смуты. Но приходило Петронію въ голову и то соображеніе, что Кай можетъ жестоко наказать его за ослушаніе. И вотъ Петроній рѣшилъ подъ благовидными предлогами замедлить исполненіемъ воли императора. Заказавъ въ Сидонѣ нужную статую, онъ пригласилъ къ себѣ Еврейскихъ старѣйшинъ и пытался склонить ихъ къ покорности, надѣясь, что они повліяютъ въ этомъ смыслѣ и на народъ. Однако, его ожиданія не оправдались (§ 31). Между тѣмъ вѣсть объ этомъ распоряженіи

---

1) Филонъ называетъ его φόρων ἐκλογεὺς τῶν τῆς Ἰουδαίας; по Іосифу—Antt. Jud. XVIII, 6, 3—онъ былъ ὁ τῆς Ἰουδαίας ἐπίτροπος. Послѣднее болѣе вѣроятно, такъ какъ Ямнія была частнымъ владѣніемъ императора. Schürer, Geschichte II⁴, s. 127; ср. s. 103.

2) Тенденціозность Филона здѣсь несомнѣнна; см. Зенгеръ, op. cit., стр. 163₁; ср. Schürer, Geschichte II⁴, s. 127.

3) Не позже зимы 39/40 г. Schürer, Geschichte I⁴, s. 501 ₁₇₄; 503, 506 ₁₈₇; ср. выше, стр. 16.

4) Т. е. съ двумя легіонами. Такъ и Іосифъ въ Antt. Jud. XVIII, 8, 2; иначе въ Bell. Jud. II, 10, 1. Ср. Schürer, Gesch. I⁴, s. 503 ₁₇₈.

Кая быстро разнеслась всюду и Іудеи толпами устремились въ Финикію, гдѣ въ то время уже находился Петроній. Какъ облако, покрыли они всю страну, оглашая воздухъ криками и плачемъ. Для объясненія съ Петроніемъ избрано было 6 представителей. Мы, такъ говорили они [1]), пришли сюда безоружными, пришли всѣ, чтобы ты или всѣхъ погубилъ, или всѣмъ даровалъ спасеніе. Мы по природѣ миролюбивы; при вступленіи на престолъ Кая мы первыми изъ всѣхъ живущихъ въ Сиріи узнали объ этомъ и въ нашемъ храмѣ были принесены первыя въ честь его жертвы; для насъ лучше умереть, чѣмъ видѣть осквернение нашей святыни. Греки говорятъ, что кто смотрѣлъ на голову Горгоны, тотъ тотчасъ же превращался въ камень; развѣ не окаменѣемъ мы, увидя въ своемъ храмѣ статую императора? Въ заключеніе Еврейскіе представители просили Петронія пріостановить, по крайней мѣрѣ на время, исполненіе указа, чтобы они могли послать къ императору посольство, которое склонило бы его преложить гнѣвъ на милость (§ 32).

Всѣ эти рѣчи сопровождались такими воплями и плачемъ, что тронули совѣтниковъ Петронія, тронули и самого Петронія, который былъ къ тому же немного знакомъ съ Іудейскимъ ученіемъ. Поэтому Петроній рѣшилъ не торопить мастеровъ, приготовлявшихъ статую, а самъ, между тѣмъ, письменно обратился къ Каю съ просьбою отсрочить исполненіе его указа, такъ какъ, во-первыхъ, самое изваяніе не готово, а во-вторыхъ наступаетъ время жатвы [2]), когда раздражать Іудеевъ опасно, ибо фанатичный народъ можетъ истребить всѣ посѣвы, а это—въ виду предполагавшагося путешествія Кая на востокъ—можетъ создать большія неудобства при снабженіи продовольствіемъ свиты императора (§ 33).

Получивъ это донесеніе, Кай пришелъ въ страшную ярость. Въ доводахъ, приводимыхъ Петроніемъ, онъ видѣлъ однѣ лишь пустыя отговорки; но злобу свою затаилъ въ душѣ, а Петронію послалъ отвѣтъ, въ которомъ, хваля его благоразуміе и предусмотрительность, предлагалъ вмѣстѣ съ тѣмъ поспѣшить исполненіемъ указа (§ 34).

Между тѣмъ въ Римъ прибылъ немного спустя Иродъ Агриппа [3]). О перепискѣ императора съ Петроніемъ онъ ничего не

1) По Іосифу—Antt. Jud. XVIII, 8, 3—все это имѣло мѣсто въ Тиверіадѣ

2) По Іосифу—Antt. Jud. XVIII, 8, 2—это было осенью.

3) Въ 40 г., см. Schürer, Geschichte I⁴, s. 505₁₆₃. Кай вернулся въ это время (31 августа) съ похода противъ Германцевъ.

зналъ [1]), но по какому-то странному смущенію и безпокойству придворныхъ, по косымъ взглядамъ, бросаемымъ на него, Агриппа понялъ, что произошло нѣчто особенное. Наконецъ Агриппу замѣтилъ Кай и разрѣшилъ его недоумѣнія. Твои прекрасные соотечественники, сказалъ онъ, которые и ранѣе не хотѣли признавать меня богомъ, теперь открыто противятся поставленію моей статуи Зевса въ своемъ храмѣ. Слушая это, Агриппа весь дрожалъ и мѣнялся въ лицѣ; въ глубокомъ обморокѣ его привезли домой и здѣсь, въ теченіи почти двухъ дней, онъ не могъ прійти въ себя. Напуганные слуги позвали даже врача, но Агриппа, очнувшись, отказался отъ его помощи и, выпивъ немного одной лишь воды, сѣлъ писать отвѣтъ Каю [2]) (§ 35). Филонъ очень подробно (§ 36—41) передаетъ намъ его содержаніе и сомнѣваться въ исторической достовѣрности этого документа мы не имѣемъ никакихъ основаній [3]).

Каждый человѣкъ, писалъ Агриппа, любитъ свое отечество и привязанъ къ отечественнымъ обычаямъ. Я, какъ ты знаешь, Іудей; моя родина—Іерусалимъ, гдѣ предки мои были царями и священниками; поэтому, я буду говорить о своемъ народѣ, городѣ и храмѣ. Народъ мой всегда обнаруживалъ благоговѣніе къ императорскому дому, о чемъ свидѣтельствуютъ его постоянныя жертвы и моленія. Священный городъ—столица не одной только Іудеи, но и всѣхъ странъ, гдѣ живутъ Евреи; поэтому, оказывая благодѣянія одному городу, ты прославляешь свое имя по всей вселенной. Скажу, наконецъ, и о храмѣ. Въ немъ съ самаго начала не было никакихъ изображеній, ибо неприлично изображать Невидимое. Твои царственные предки хорошо помнили это и потому относились къ нашему храму съ уваженіемъ, а вслѣдствіе этого не дерзалъ осквернять его и никто изъ ихъ подданныхъ (§ 36). Укажу нѣкоторые примѣры въ подтвержденіе этого. Твой дѣдъ по матери, Маркъ Агриппа, прибывъ въ царствованіе Ирода В. въ Іерусалимъ [4]), много восторгался красотою нашего храма, его роскошью, благолѣпіемъ богослуженія и т. д. Съ уваженіемъ относился къ нашему храму и твой дѣдъ Ти-

---

[1]) Ср. Willrich, Caligula, s. 417₁.

[2]) По Іосифу—Antt. Jud. XVIII, 8, 7—8—дѣло происходило иначе.

[3]) См. Willrich, Caligula, s. 417—418.

[4]) Въ 15 г. до Р. Хр. См. Schürer, 1⁴, s. 370.

верій Кесарь (§ 37), какъ это видно изъ эпизода съ правителемъ Іудеи Пилатомъ. Пилатъ приказалъ водрузить на дворцѣ Ирода золотые щиты [1]); народъ возмутился и потребовалъ снять ихъ; и когда Пилатъ отказалъ Еврейскимъ старѣйшинамъ въ этомъ, они послали донесеніе Тиверію и императоръ тотчасъ же велѣлъ снять щиты и перенести ихъ въ Кесарію. Такъ была сохранена честь самодержца и соблюдены древніе обычаи города (§ 38). Но, продолжаетъ Агриппа, то были щиты, а теперь статуя; притомъ, щиты были водружены во дворцѣ правителя, а статую хотятъ поставить во святомъ святыхъ, куда можетъ входить одинъ только первосвященникъ и то лишь однажды въ годъ.—Съ такимъ же уваженіемъ относился къ нашимъ обычаямъ и твой прадѣдъ, названный за свое благочестіе Августомъ (§ 39). Въ подтвержденіе этого я приведу всего лишь два примѣра. Правителямъ Азіи Августъ далъ приказъ, чтобы они не препятствовали Евреямъ собираться въ синагогахъ и отправлять начатки въ Іерусалимскій храмъ; при этомъ Агриппа приводитъ и самый текстъ одного изъ такихъ указовъ, изданнаго проконсуломъ Ефеса Норваномъ Флаккомъ [2]). Другой примѣръ еще яснѣе. Августъ приказалъ на свой собственный счетъ приносить ежедневно жертвы въ честь Бога высочайшаго [3]). Само собою разумѣется, что и онъ не ставилъ въ нашемъ храмѣ никакихъ изображеній. Также поступала и твоя прабабка Юлія, которая дѣлала щедрые подарки нашему храму [4]) а вѣдь она стояла гораздо выше другихъ женщинъ! (§ 40). Итакъ, заканчивалъ свое письмо Агриппа, имѣя подобные примѣры отношенія къ Іудеямъ со стороны своихъ предковъ, поступай согласно съ ними и ты; не уничтожай нашихъ обычаевъ, которые нерушимо содержатся въ продолженіе столькихъ вѣковъ. Ты спасъ мнѣ жизнь, доставилъ богатство, славу и власть [5]), но не для того, конечно, чтобы теперь

---

1) Ср. Іосифъ, Antt. Jud XVIII, 3, 1; Bell. Jud. II, 9. 2—3; ср. выше, стр. 472₅ и Schürer, Geschichte I⁴, s. 489.

2) Ср Antt. Jud. XVI, 6, 2. 3. 4. 5. 6. 7. О времени изданія этого указа см. Schürer III⁴, s. 113₄₇.

3) Ср. de legat. ad Cajum, § 23; ed. M. II, p. 569=ed. T. VI, p. 120.

4) Ср. Bell. Jud. V, 13, 6.

5) Агриппа имѣетъ въ виду событіе, разсказываемое Іосифомъ. Antt Jud. XVIII, 6, 6—7; Bell. Jud. II, 9, 5; ср. Antt. Jud. XVIII, 6, 10. Bell. Jud. II, 9, 6; ср. Contra Flaccum, § 5 начало; ibid., § 6; ed. M. II, p. 523=ed. T. VI, p. 53. Dio Cass. LIX, 8.

повергнуть въ еще бо́льшее несчастіе. Всѣми этими благодѣяніями я охотно пожертвую, лишь бы наши обычаи остались нетронутыми; въ противномъ случаѣ—лучше убей меня (§ 41).

Отправивъ это письмо, Агриппа, печальный, сидѣлъ дома, такъ какъ хорошо зналъ, какой опасности онъ подвергается; зналъ онъ, кѣмъ окруженъ Кай и какъ ревниво относится онъ къ своему обготворенію. Однако, опасенія Агриппы не оправдались; посланіе оказало благотворное дѣйствіе и Кай велѣлъ сказать Агриппѣ, что опасаться ему нечего. Одновременно съ этимъ послано было приказаніе и Петронію не предпринимать ничего въ отношеніи Іерусалимскаго храма. Но, добавлялъ при этомъ Кай, если въ другихъ мѣстахъ (т. е. внѣ Іерусалима) пожелаютъ воздвигнуть мнѣ жертвенники, храмы и статуи, то не нужно препятствовать этому. Послѣднее распоряженіе, поясняетъ Филонъ, уничтожало весь смыслъ указа, ибо Евреи не могли допустить осквернения святой земли и потому у нихъ неминуемо должны были возникнуть недоразумѣнія съ язычниками, въ случаѣ если бы тѣ пожелали почтить Кая; и Божіимъ дѣйствіемъ было то, что ни одинъ изъ нихъ не воспользовался разрѣшеніемъ императора. Впрочемъ, и послѣ этого Кай не оставилъ своихъ первоначальныхъ плановъ. Онъ приказалъ приготовить въ Римѣ новую статую, намѣреваясь незамѣтно провезти ее къ берегамъ Палестины на корабляхъ и затѣмъ неожиданно поставить въ Іерусалимскомъ храмѣ (§ 42). Въ это время Кай думалъ о поѣздкѣ въ Александрію [1]), но никакъ не могъ принять окончательнаго рѣшенія, ибо вообще былъ очень непостояненъ. Сегодня онъ давалъ одно распоряженіе, а завтра его отмѣнялъ; освободивъ нѣкоторыхъ узниковъ, онъ затѣмъ снова приказывалъ заточить ихъ въ тюрьму; приказалъ умертвить всѣхъ ссыльныхъ и изгнанниковъ; посылая иногда въ подарокъ серебро, требовалъ непомѣрныхъ процентовъ, тратилъ цѣлыя состоянія на обѣды и т. д. Подобныя странности Кай проявлялъ въ отношеніи ко всѣмъ, но особенно по отношенію къ Іудеямъ. Іерусалимскій храмъ онъ посвятилъ себѣ, приказавъ сдѣлать на немъ надпись: Каю, новому славному Зевсу (§ 43).—Краткими патетическими восклицаніями по поводу этого новаго злодѣянія Кая Филонъ за-

---

1) Sveton. v. Calig. XLIX (=русск. пер., стр. 211).

канчиваетъ третью часть de legatione ad Cajum и переходитъ къ четвертой — къ описанію аудіенціи, данной Еврейскимъ посламъ Каемъ (§ 44—46) [1]). Здѣсь, вѣроятно, есть небольшой пропускъ, такъ какъ § 44 начинается слишкомъ отрывочно.—„Слѣдуетъ сказать и о томъ, что мы видѣли и слышали, посланные бороться за наше дѣло". Императоръ принялъ насъ, дѣлая осмотръ виллъ Мецената и Ламія. Онъ переходилъ изъ одной комнаты въ другую, отдавая разныя хозяйственныя распоряженія, а Еврейскіе послы слѣдовали за нимъ осыпаемые градомъ насмѣшекъ со стороны окружающихъ. Нѣсколько разъ пытались они изложить императору ихъ дѣло, но все было напрасно. Впечатлѣніе отъ этой аудіенціи было самое ужасное; мы, замѣчаетъ Филонъ, едва могли прійти въ себя; и не смерти боялись мы, а тѣхъ опасныхъ осложненій, которыя могло вызвать рѣшеніе Кая [2]).

На этомъ оканчивается извѣстное нынѣ сочиненіе de legatione ad Cajum. Далѣе должна была слѣдовать παλινῳδία πρὸς Γάϊον, гдѣ Филонъ излагалъ перемѣну въ положеніи Евреевъ, наступившую со смертію Кая. Эта часть труда до насъ не дошла [3]).

Въ заключеніе разсмотрѣнія сочиненій Филона намъ остается еще сдѣлать нѣсколько краткихъ замѣчаній о сочиненіяхъ утерянныхъ и неподлинныхъ. Къ первымъ мы относимъ:

1] Περὶ ἀριθμῶν—о числахъ [4]). Этого сочиненія мы не находимъ въ перечняхъ трудовъ Филона у Евсевія, Іеронима, Свиды и друг.; поэтому возникаетъ вопросъ: тѣ замѣчанія, которыя мы находимъ у Филона, указываютъ ли только на извѣстныя, изслѣдующія вопросъ о числахъ, мѣста *существующихъ* сочиненій Филона, или имѣютъ въ виду *особое сочиненіе* περὶ ἀριθμῶν? На основаніи de vita

[1]) См. выше, стр. 472—473.

[2]) Содержаніе § 44—46 излагается здѣсь очень кратко; подробнѣе оно передано выше, стр. 19—21.

[3]) См. выше, стр. 472.

[4]) „Mathematicus tractatus", о которомъ говоритъ латинскій анонимъ—Quaest. in Genesin IV, § 2; ed. Auch. II, p. 396=ed. T. VII, p. 226—очевидно то же сочиненіе περὶ ἀριθμῶν.

Mosis II [III], § 115 [1]) и Quaest. in Genes. IV, § 110 [2]), вопросъ должно рѣшить въ послѣднемъ смыслѣ. Правильность такого рѣшенія подтверждается и тѣмъ, что въ сохранившихся до насъ сочиненіяхъ Филона мы не находимъ изслѣдованія нѣкоторыхъ такихъ вопросовъ, которые, по свидѣтельству Филона, или уже рѣшены имъ, или имѣютъ быть разсмотрѣны [3]). Очевидно, это изслѣдованіе находилось въ утерянномъ теперь сочиненіи περὶ ἀριθμῶν.—Общее содержаніе труда опредѣляется его заглавіемъ—περὶ ἀριθμῶν. Вопросъ о числахъ изслѣдовался здѣсь—какъ и въ другихъ сочиненіяхъ Филона—въ таинственно-аллегорическомъ (пиѳагорейскомъ) смыслѣ [4]), но, какъ можно думать, изслѣдовался преимущественно съ обще-философской точки зрѣнія. Уже это обстоятельство даетъ основаніе предполагать, что сочиненіе о числахъ принадлежитъ къ числу раннихъ произведеній нашего автора [5]); на это же указываетъ, повидимому, и то, что всюду, гдѣ Филонъ упоминаетъ объ этомъ сочиненіи (de vita Mosis, de opif. m., Quaest. et Solut.), оно представляется уже написаннымъ [6]).—

---

[1]) ἔχει δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀμυθήτους ἀρετὰς ἡ τετρὰς, ὧν τὰς πλείστας ἠκριβώσαμεν ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ.

[2]) Quam vero habeat naturam decas, tam secundum intelligibilem substantiam, quam sensibilem jam dictum est in libro, in quo de numeris actum est.

[3]) De opif. mundi, § 96: τὰ μὲν γὰρ ἕξ πρὸς ἓν ἔχει λόγον ἑξαπλάσιον ὁ δ' ἑξαπλάσιος λόγος τὸ μέγιστον ἐν τοῖς οὖσι ποιεῖ διάστημα, ᾧ διέστηκε τὸ ὀξύτατον ἀπὸ τοῦ βαρυτάτου καθάπερ ἀποδείξομεν, ὅταν ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν μετέλθωμεν ἐπὶ τὸν ἐν ἁρμονίαις λόγον. Quest. in Genes. III, § 49: habeat ceteras quoque ampliores virtutes numerus octavus, de quo alias diximus. Quaest. in Genes. IV, § 151: in sapientis vita omnes numeri perfecti sunt centenarius inquam et septenarius quinquenariusque... haec quoque indicata sunt, quum de numeris actum est. Cp. ed. Auch. II, p. 296—ed. T. VII, p. 226.

[4]) De vita Mosis II [III], § 115; de opif. mundi, § 96; Quaest. in Genes. III, § 44; ibid. IV, § 110, 151.

[5]) См. выше, стр. 39—40.

[6]) De vita Mosis II [III], § 115; Quaest. in Genes. III, § 49; ibid. IV, 110, 151. Нѣкоторыя недоумѣнія можетъ вызывать de opif. mundi, § 52: πολλαῖς δὲ καὶ ἄλλαις κέχρηται δυνάμεσι τετρὰς, ἃς ἀκριβέστερον καὶ ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ προσυποδεικτέον. Несомнѣнно, что въ данномъ мѣстѣ Филонъ указываетъ на особое, сочиненіе (ἴδιος λόγος) περὶ τετράδος. Но въ de vita Mosis II, [III], § 115, говоря о различныхъ значеніяхъ числа четырехъ, Филонъ ссылается не на сочиненіе περὶ τετράδος (что, конечно, было бы всего естественнѣе), а на сочиненіе περὶ ἀριθμῶν. Можно поэтому думать, что, кромѣ сочиненія „о числахъ", Филонъ намѣревался первоначально писать и спеціальное сочиненіе περὶ τετράδος. Однако, своего намѣренія онъ не осуществилъ. По крайней мѣрѣ въ другихъ его сочиненіяхъ мы нигдѣ не встрѣчаемъ ссылки на этотъ трудъ—ср. Grossmann, op. cit., I, p. 24; ib. II, p. 6; ср. Massebieau et Bréhier, op. cit., p. 79—80.

Въ четвертомъ, приблизительно, вѣкѣ (не позже 400 г.) сочиненіе это было переведено на латинскій языкъ [1]), въ каковомъ переводѣ сохранялось довольно долгое время [2]).

2] Περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον—о томъ, что всякій порочный—рабъ. Указаніе на это сочиненіе мы находимъ у самого Филона, въ началѣ книги QOPL [3]); до насъ оно не дошло, но во время Евсевія еще, повидимому, существовало [4]). По содержанію своему сочиненіе это тѣсно примыкало къ QOPL, составляя вмѣстѣ съ нимъ одно цѣлое. Мысль о свободѣ добродѣтельнаго разсматривалась здѣсь въ двоякомъ отношеніи: съ положительной стороны (всякій добродѣтельный свободенъ) и съ отрицательной (всякій порочный—рабъ) [5]).

3] Двѣ книги legum allegoriarum [6]).

4] Двѣ книги сочиненія περὶ διαθηκῶν [7]).

5] Вторая часть сочиненія περὶ μέθης [8]).

6] Сочиненіе περὶ μισθῶν [9]).

7] Три книги de somniis [10]).

8] Quaestiones in Exodum I. III. IV [11]).

9] Біографіи Исаака и Іакова (двѣ книги) [12]).

10] Περὶ εὐσεβείας—о благочестіи.—Прямое указаніе на это сочиненіе мы находимъ въ de virtut. § 51 [13]). Вопросъ только въ томъ,

---

[1]) Ed. CW. I, proleg. p. L—LII; Pitra II, p. 297—298, 317; Conybeare, op. cit., p. 147.

[2]) Ed. Auch. II, p. 396=ed. T. VII, p. 226.

[3]) Ὁ μὲν πρότερος λόγος ἦν ἡμῖν ὦ θεόδοτε, περὶ τοῦ πάντα δοῦλον φαῦλον, ὡς καὶ διὰ πολλῶν καὶ εἰκότων καὶ ἀληθινῶν ἐπιστωσάμεθα=ed. M. II, p. 445=ed. T. V, p. 281.

[4]) Hist. eccl. II, 18, 6... μονόβιβλα αὐτοῦ.. περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον. Ср. Іеронимъ de vir. ill. XI; Suidas, s. v. Φίλων. Ср., впрочемъ, выше, стр. 72—73.

[5]) Ср. вообще, стр. 82.

[6]) См. выше, стр. 117—118.

[7]) См. выше, стр. 159—160.

[8]) См. выше, стр. 169—171.

[9]) См, выше, стр. 189—190.

[10]) См. выше, стр. 216—218.

[11]) См. выше, стр. 231—233.

[12]) См. выше, стр. 269—270.

[13]) Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγένειν καὶ ἀδελφὴν καὶ δίδυμον ὄντως ἕξῆς ἐπισκεπτέον φιλανθρωπίαν.

относится ли это указаніе къ *утерянному сочиненію* Филона, или просто къ какому-нибудь *отдѣлу сохранившагося труда*. Обычно вопросъ этотъ рѣшается въ томъ смыслѣ, что Филономъ дѣйствительно было написано сочиненіе de pietate, но до насъ оно не дошло [1]). Однако, еще Dähne было высказано [2]), а въ недавнее время повторено Heinrici [3]) и Schürer'омъ [4]) мнѣніе, что никакого сочиненія de pietate Филонъ не писалъ; что же касается указанія de virtut. § 51, то оно относится или къ de vita Mosis II [III], § 66 sqq. (Dähne), или къ de virtut. § 34—50 (Heinrici), или, наконецъ, къ de spec. leg I. II (Schürer).

Взглядъ Dähne безусловно несостоятеленъ, такъ какъ въ de vita M. о благочестіи Филонъ говоритъ случайно и мимоходомъ, всего лишь въ двухъ, трехъ мѣстахъ [5]). Въ виду этого автору странно было бы дѣлать такую глухую ссылку на нѣсколько случайныхъ замѣчаній, брошенныхъ притомъ въ сочиненіи, принадлежащемъ къ иной группѣ трудовъ [6]).

Противъ взгляда Heinrici нужно сказать, что въ de virtut. § 50 Филонъ прямо говоритъ: τοσαῦτα καὶ περὶ ἀνδρείας εἰς τὸ παρὸν ἀποχρώντως λελέχθω. Слѣдовательно, и всѣ предшествующія разсужденія автора относятся къ добродѣтели мужества, а не благочестія. Правда, Heinrici утверждаетъ, что благочестіе у Филона тѣсно связано съ мужествомъ и потому выдѣлить, что относится къ той, или другой добродѣтели въ отдѣльности,—нельзя. Но натянутость подобнаго объясненія очевидна.—Въ прямое подтвержденіе своихъ словъ Heinrici можетъ сослаться только на одну ркп. G, гдѣ § 34—50 надписываются περὶ εὐσεβείας [7]). Но понятно, что слѣдовать одной только рукописи—притомъ не изъ лучшихъ,—игнорируя остальныя, не годится.

Наконецъ, едва ли можно согласиться и со взглядомъ Schürer'а, который указаніе de virtut. § 51 относитъ къ de spec. leg. I. II. Противъ

---

1) Massebieau, op. cit., p. 52; Cohn, op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd., s. 413; Wendland. op. cit, Hermes, Bd. XXXI, s. 436—438. Grörer, op. cit., I, s. 20.

2) Op. cit, Theol. Stud. und Krit. 1833, s. 1033—1034.

3) Theol Literaturzeitung 1909, s. 40 (рец. объ ed. CW. V).

4) Geschichte III⁴, s. 671.

5) См. выше, стр. 364—365.

6) Объ обычныхъ пріемахъ Филона въ такихъ случаяхъ см. выше, стр. 364.

7) Ed. CW. V, p. 275₁₁; ср. p. 279₁₇.

этого говоритъ уже самое построеніе разсматриваемой фразы. Переходя отъ изображенія мужества къ изображенію человѣколюбія, Филонъ находитъ почему-то нужнымъ это послѣднее поставить въ связь не съ мужествомъ,—какъ естественно было бы ожидать при отсутствіи пропуска между de virtut. § 50—51—а съ благочестіемъ. Уже одно это показываетъ, что рѣчь о человѣколюбіи непосредственно примыкала къ предшествующей рѣчи о благочестіи, а не о мужествѣ.—Правда, Schürer указываетъ на de spec. leg. IV, § 135, гдѣ Филонъ говоритъ, что о благочестіи у него была уже рѣчь ранѣе [1]). Но понятно, что этимъ замѣчаніемъ еще не исключается возможность существованія спеціальнаго сочиненія о благочестіи, указываемаго въ de virtut. § 51. Вѣдь о благочестіи, равно какъ и о другихъ добродѣтеляхъ, разсматриваемыхъ въ de virtut., Филонъ говорилъ ранѣе случайно и мимоходомъ; поэтому, намѣреваясь писать особое сочиненіе de virtutibus, онъ предупреждаетъ читателя, чтобы тотъ не искалъ здѣсь чего-либо существенно новаго; въ de virtut. авторъ думаетъ собрать воедино лишь то, что по частямъ было сказано имъ ранѣе [2]). Поэтому, если въ de spec. leg. IV, § 135 Филонъ говоритъ, что рѣчь о благочестіи была у него ранѣе, и если, далѣе, de въ virtut. § 51 онъ снова упоминаетъ о благочестіи, то отсюда еще не слѣдуетъ, что разсматриваемыя указанія тожественны. Напротивъ, фактъ новаго, притомъ спеціальнаго упоминанія о благочестіи въ de virtut. § 51 свидѣтельствуетъ о томъ, что свое намѣреніе—собрать воедино разбросанное ранѣе—Филонъ осуществилъ и написалъ спеціальный трактатъ о благочестіи.

Что дѣйствительно въ de virtut. § 51 нужно видѣть указаніе на утерянное сочиненіе de pietate, это подтверждается: а) существованіемъ нѣкоторыхъ отрывковъ этого сочиненія—съ надписаніемъ περὶ εὐσεβείας—въ sacra parallela [3]), 2) тѣмъ фактомъ, что указаніе на περὶ εὐσεβείας находится во всѣхъ почти надписаніяхъ de virtutibus [4]),

---

[1]) Περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν, εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος... εἴρηται πρότερον...

[2]) См. выше, стр. 367, ср. стр. 345.

[3]) Harris, op. cit, p. 10—11.

[4]) См, выше, стр. 357—361. De pietate не упоминается въ надписаніи ркп. S потому очевидно, что въ ней не находилось и самого трактата: а такъ какъ одной изъ ркп. класса S пользовался и Климентъ—см. выше, стр. 361—то понятно, почему онъ не приводитъ выдержекъ изъ настоящаго труда.

что, конечно, было бы въ высшей степени страннымъ, если бы этотъ отдѣлъ не былъ написанъ Филономъ (пропускъ всегда понятнѣе, чѣмъ вставка).

11] Пятая книга de legatione ad Cajum [1]).

Нѣкоторые изслѣдователи [2]) къ утеряннымъ сочиненіямъ Филона относятъ еще діалогъ между Исаакомъ и Измаиломъ объ отличіи истинной мудрости отъ софистики, но мнѣніе это основывается на неправильномъ чтеніи соотвѣтствующаго текста [3]). — Наконецъ, въ QOPL Филонъ выражалъ желаніе написать сочиненіе о господствѣ мудраго [4]), но осуществилъ ли онъ это желаніе—неизвѣстно.

Указанныя выше сочиненія составляютъ все, что несомнѣнно, принадлежитъ Филону; остальныя произведенія, носящія его имя, неподлинны. Таковы:

1] De mercede meretricis—сочиненіе, представляющее собою компиляцію изъ другихъ трудовъ Филона [5]).

2] De mundo.—Впервые подъ именемъ Филона сочиненіе это было издано въ 1497 г. Альдомъ вмѣстѣ съ сочиненіями Аристотеля и Теофраста [6]). Латинскій переводъ трактата принадлежитъ Будею [7]). Съ 1613 г. (ed. coloniae allobrogum) трактатъ этотъ помѣщается во всѣхъ изданіяхъ сочиненій Филона, хотя сами издатели всегда выражаютъ сомнѣнія въ его принадлежности Филону. Дѣйстви-

---

[1]) См. выше, стр. 472—473.

[2]) Grossmann, op. cit., I, p. 25.

[3]) De sobriet. § 9: σοφίαν μὲν γὰρ Ἰσαάκ, σοφιστείαν δὲ Ἰσμαὴλ κεκλήρωται, ὡς, ἐπειδὰν ἑκάτερον χαρακτηρίζωμεν, ἐν τοῖς ἰδίοις λόγοις ἐπιδείκνυμεν. Grossmann вмѣсто ἐν τοῖς ἰδίοις λόγοις—какъ передаютъ лучшія рукописи—читалъ: ἔν τισι διαλόγοις. См. Cohn, op. cit., Philologus, VII Suppl. Bd., s. 425[42].

[4]) QOPL. § 3; ed. M. II, p. 448=ed. T. V', p. 285: ἀλλ' ὁ μὲν περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σοφοῦ λόγος εἰς καιρὸν ἐπιτηδειότερον ὑπερκείσθω... κτλ. Ср. Grossmann, op. cit., I, p. 25.

[5]) См. выше, стр. 135, 302.

[6]) Aristotelis operum volumen secundum... Philonis Judaei de mundo liber unus. Theophrasti de igne lib. I... Venetiis 1497.

[7]) De mundo Aristotelis lib I, Philonis lib. I, Guilielmo Budaeo interprete. Cleomedis lib. II Georgio Valla interprete.... Basileae, apud Joannem Valderum, mense Martio An. 1533. Впрочемъ, извѣстенъ и другой, болѣе ранній (анонимный, переводъ de mundo) приложенный къ изданію нѣкоторыхъ сочиненій Филона въ древне латинскомъ переводѣ 1527 г. См. выше, стр. 301.

тельно, это сочиненіе представляетъ компиляцію изъ трудовъ Филона: de confus. ling., de nobilit. (=de virtut. § 187—227), de gigant., quod Deus sit immut., а главнымъ образомъ, de aeternitate mundi [1]). Къ какому времени относится происхожденіе этой компиляціи—опредѣлить трудно [2]).

3] De Sampsone.—Сочиненіе это сохранилось только въ армянскомъ переводѣ и издано Aucher'омъ вмѣстѣ съ произведеніями Филона [3]). Текстъ сочиненія дошелъ до насъ въ неполномъ и, кажется, безпорядочномъ видѣ. Слова: quum ergo a gurgite... peccato studentibus (§ 1) содержатъ свободный пересказъ Суд. 16$_{15}$—19; между тѣмъ, дальнѣйшія разсужденія автора (§ 2—4) несомнѣнно представляютъ собою введеніе; авторъ указываетъ здѣсь, почему предметомъ для своего изслѣдованія онъ избралъ именно исторію Самсона; далѣе онъ излагаетъ самую исторію Самсона, начиная съ Суд. 13$_2$ и кончая 14$_{20}$, строго держась порядка библейскаго повѣствованія. Въ виду этого естественно предположить, что а) послѣдняя часть трактата, предметомъ которой должно было служить объясненіе Суд. 15—16,—утеряна; б) § 1, которымъ сочиненіе начинается теперь, въ дѣйствительности представляетъ собою отрывокъ изъ этой, именно, утерянной части сочиненія.—По формѣ своей настоящій трактатъ представляетъ проповѣдь, какъ это видно изъ многочисленныхъ обращеній автора къ слушателямъ [4]); поэтому библей-

---

[1]) Подробныя параллели указываютъ Grossmann, op. cit., I, p. 28; Cumont, op. cit., proleg. p. XXVII; ср. ed. CW. II, proleg. p. VI—IX.

[2]) Cumont, op. cit., proleg. p. XXVI.

[3]) Ed. Auch. II, p. 549—578=ed. T. VII, p. 392—419.

[4]) § 2. ..petimus etiam nos sapientiam ut quae per virtutem Sampson perpetravit, sapienter auditoribus proponere voleamus. Quoniam si ignoranter obiterque ad opera fidem merentia exponenda accessisse comperiamur in praesenti sermone: § 4: verum ne quod in memoria erat orationis omittentes in alio placito verbum consumamus, in promissionem sermonis nostri originemque rerum recurramus. § 35: nemo autem ex auditoribus incuset...;... praesens sermo nobis prosit. § 38: porro dixerit fortassis quispiam auditorum... § 39... ipsam Scripturam vobis testem adhibeo, ср. § 42 и др.—По мнѣнію Dähne—Th. St. u. Krit. 1833, s. 987—проповѣдь эта была произнесена на свадьбѣ. Утвержденіе это основывается на простомъ недоразумѣніи. Слова: o viri, qui praesentes nuptias honoratis... ego vobis... principium ponam problema..., которыя, кажется, имѣетъ въ виду Dähne, содержатъ обращеніе не автора проповѣди къ слушателямъ, а рѣчь Самсона, представляющую перифразъ Суд. 14$_{12-14}$.

скій текстъ является для автора лишь поводомъ къ развитію увѣщаній назидательно-практическаго характера.

Aucher, издавшій настоящее сочиненіе, авторомъ его считалъ Филона, такъ какъ оно находится въ одной ркп. съ несомнѣнно Филоновскими произведеніями. Однако, это соображеніе теряетъ всякое значеніе въ виду многочисленныхъ данныхъ противоположнаго характера, заключающихся въ самомъ же сочиненіи. Авторъ его совершенно чуждъ греческой философіи, не знаетъ аллегорій, а въ буквальныхъ объясненіяхъ предлагаетъ цѣлый рядъ сказочныхъ и легендарныхъ добавленій къ библейскому тексту въ духѣ позднѣйшаго Іудейства [1]). Религіозныя воззрѣнія его также существенно отличаются отъ воззрѣній Филона. Ангеламъ, напр., онъ приписываетъ огневидную природу [2]), упоминаетъ о дьяволѣ [3]), называетъ имена ангеловъ [4]). Все это такія черты, которыхъ у подлиннаго Филона мы не находимъ [5]).—Кто именно является авторомъ трактата—сказать нельзя; можно полагать лишь, что сочиненіе написано Іудеемъ [6]), притомъ не позже половины второго столѣтія по Р. Хр. [7]).

4] De Jona.—Подобно предшествующему и настоящій трактатъ сохранился лишь въ Армянскомъ переводѣ, изданномъ Aucher'омъ [8]). По формѣ своей онъ представляетъ проповѣдь [9]), въ которой излага-

---

[1]) § 19: тѣло Самсона было тверже алмаза; ему не могли причинить вреда даже удары, наносимые желѣзомъ и проч.; ср. § 21, 42, 44.

[2]) § 14: igne pleni erant angeli, ignis specie consumpsere cibos. Cp. Dähne, op. cit., Theol. St. u. Krit. 1833, s. 988.

[3]) § 1: erat autem una cum sensibili tonsore et intelligibilis tonsor diabolus, qui cum crinibus virtutem etiam decidit etc.

[4]) § 16: non dixit (ср. Суд. 13_{18}), illud (nomen) Michael esse, nec alterum Gabriel; neque iterum.

[5]) Нерѣшительно высказывается о подлинности трактата Grossmann, op. cit, l, p. 12. Nicolai—op. cit, II, 2, s. 656—и настоящій трактатъ, и слѣдующій считаетъ филоновскими.

[6]) См. § 23: nunquam velle deum ut solvetur (populus) per facinora praeter legem facta; § 25: suscepit justitiae spiritum protopater noster; § 38: postulata ergo (mulier) adauxit malignitatem exsequi insidias deludere Sampsonem et coronare circumcisos; § 42: verum decet alienigenas ignorare Sampsonis parabolas, a nobis autem cognatis cognosci. Подробнѣе объ авторѣ сочиненія см. у Freudenthal'я, Die Flavius Josephus Schrift über d. Herrschaft d. Vernunft, s. 141—145.

[7]) Freudenthal, op. cit., s. 147.

[8]) Ed. Auch. II, p. 578—611=ed. T. VII, p. 419—452.

[9]) Помимо общаго характера изложенія предмета на это указываетъ и обращеніе автора къ слушателямъ въ § 15: o viri pii. Freudenthal—op. cit.,

ется содержаніе книги пророка Іоны съ многочисленными поясненіями автора. Языкъ сочиненія тусклый и вялый, рѣзко отличающійся отъ живого и одушевленнаго стиля Филона. Содержаніе трактата также говоритъ за то, что авторъ его—не Филонъ. Въ сочиненіи мы находимъ цѣлый рядъ вульгарныхъ добавленій къ исторіи Іоны [1]), выраженія неудобныя въ отношеніи къ Богу [2]), которыхъ Филонъ никогда бы не позволилъ себѣ; наконецъ—существенныя уклоненія отъ міровоззрѣнія Филона. Авторъ говоритъ, напр., объ ангелахъ бездны [3])—идея безусловно чуждая Филону, а его разсужденія о бѣгствѣ Іоны отъ лица Божія [4]) кореннымъ образомъ расходятся съ сужденіями по этому вопросу Филона [5]).—Такимъ образомъ, и это сочиненіе неправильно приписывается Филону [6]). Впрочемъ, авторъ трактата, несомнѣнно, Іудей. На это указываетъ 1) полное отсутствіе христіанскихъ идей даже тамъ, гдѣ онѣ необходимо должны были бы сказаться (проповѣдь Іоны къ Ниневитянамъ о покаяніи); 2) превознесеніе закона Моисеева (§ 1) и цѣлый рядъ спеціально Іудейскихъ воззрѣній, напр., о добрыхъ дѣлахъ, о грѣхахъ, о покаяніи (§ 27) и др. [7]).

5] Interpretatio Hebraicorum nominum.—Трактатъ этотъ усвояютъ Филону Евсевій [8]) и Іеронимъ [9]). Въ первоначальномъ своемъ видѣ сочиненіе до насъ не дошло. Сначала нѣкоторыя добавленія къ нему (касающіяся именъ Ново-Завѣтныхъ) были сдѣланы Оригеномъ [10]), а затѣмъ все сочиненіе подверглось коренной пе-

---

s. 11—полагаетъ, что проповѣдь эта была пріурочена ко дню очищенія, когда читалась, будто бы, кн. пр. Іоны. Но ср. Joma, I, 6.

[1]) См. § 7, 8, 9 и др.

[2]) § 4: accedens itaque ad eum dominus, ut jampridem solebat..

[3]) § 12; ed. Auch. II, p. 586=ed. T. VII, p. 427: angelus abyssi.

[4]) См. § 6, 44, 45.

[5]) De posterit. Caini, § 1 sqq.

[6]) Нерѣшительно высказывается Grossmann, op. cit., I, p. 12.

[7]) Ср. Freudenthal, op. cit., s. 146.—Вслѣдъ за настоящимъ трактатомъ Aucher помѣщаетъ небольшой отрывокъ сочиненія съ надписаніемъ Philonis de Jona.—ed. Auch. II, p. 612=ed. T. VII, p. 453—455—но самъ при этомъ замѣчаетъ, что отрывокъ этотъ обнаруживаетъ большое сходство съ проповѣдью de Jona армянскаго ученаго Ананіи. Ср. Freudenthal, op. cit., s. 146—146, ср. s. 12.

[8]) Hist. eccl. II, 18, 7; текстъ ниже.

[9]) Lib. interpret. hebr. nominum, praefatio (Lagarde, Onomastica Sacra, p. 1) текстъ ниже.

[10]) Ibid... ac ne forte consummato aedificio quasi extrema deesset manus novi testamenti verba et nomina interpretatus sum, imitari volens ex parte

реработкѣ со стороны Іеронима [1]). Трудомъ послѣдняго мы и владѣемъ. Такимъ образомъ, о принадлежности Филону трактата въ настоящемъ его видѣ не можетъ быть и рѣчи. Однако, есть всѣ данныя сомнѣваться въ томъ даже, что и первоначальный текстъ трактата восходитъ къ Филону. Не говоря уже о томъ, что въ сочиненіяхъ Филона мы не находимъ никакихъ указаній на это произведеніе, самый характеръ свидѣтельствъ Евсевія и Іеронима показываетъ, что уже въ ихъ время interpretatio Hebraicorum nominum считалось произведеніемъ анонимнымъ [2]). Несомнѣннымъ представляется только то, что авторомъ сочиненія былъ Іудей, такъ какъ первоначально оно содержало объясненіе лишь Ветхозавѣтныхъ именъ [3]).

6] Liber antiquitatum biblicarum [4]). Подъ именемъ Филона сочиненіе было издано впервые въ Базелѣ въ 1527 г. [5]), но впослѣдствіе оно было до того основательно забыто, что Pitra и James, печатая нѣкоторые отрывки его, объявляли ихъ неизданными [6]). Сочиненіе представляетъ собою изложеніе библейской исторіи отъ Адама до смерти Саула. Къ библейскому тексту авторъ трактата

Origenem, quem post apostolos ecclesiarum magistrum nemo nisi inperitus negat. Inter cetera enim ingeni sui praeclara monimenta etiam in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Judaeus omiserat hic ut christianus inpleret.

[1]) Упомянувъ о томъ, что текстъ сочиненія, дополненнаго Оригеномъ, въ его время былъ крайне искаженъ и обезображенъ, Іеронимъ продолжаетъ: itaque... singula per ordinem Scripturarum volumina percucurri et vetus aedificium nova cura instaurans fecisse me reor quod a Graecis quoque adpetendum sit.

[2]) Евсевій выражается: καὶ τῶν ἐν νόμῳ δὲ καὶ προφήταις Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων αἱ ἑρμηνεῖαι τοῦ αὐτοῦ σπουδαὶ εἶναι λέγοντα, а Іеронимъ, усвояя данное сочиненіе Филону, опирается только на свидѣтельство Оригена. Philo... Origenis quoque testimonio comprobatur edidisse librum hebraicorum nominum eorumque etymologias juxta ordinem litterarum e latere copulasse. Между тѣмъ Оригенъ въ Comment. in Joann. t. II, c. 27 (Opera ed. Lommatzsh I, p. 150) пишетъ просто: εὕρομεν τοίνυν ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων.

[3]) Іеронимъ, op. cit. Ac ne forte consummato aedificio quasi externa deesset manus, novi testamenti verba et nomina interpretatus sum. Подробнѣе у Schürer'a III[4], s. 693—695.

[4]) Въ другихъ рукописяхъ сочиненіе надписывается historia Philonis ab initio mundi usque ad David regem.

[5]) См. выше, стр. 301.

[6]) Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata t. II, p. 293—299, 319—322: Threnus Seilae filiae Jephte. James, Apocrypha anecdota 1893 (=Texts and studies ed. by Robinson II, 3); здѣсь, p. 164—185: 1) Oratio Moysi in die obitus sui; 2) Visio Zenez patris Gothoniel; 3) Threnus Seilae Jepthitidis in monte Stelae; 4) Citharismus regis David contra demonium Saulis.

относится очень свободно; многое онъ сокращаетъ, но взамѣнъ этого дѣлаетъ цѣлый рядъ сказочныхъ и легендарныхъ добавленій къ нему— особенно въ исторіи судей. Первоначально сочиненіе было написано на еврейскомъ языкѣ [1]); съ еврейскаго переведено на греческій; и лишь съ греческаго—на латинскій. Время написанія сочиненія съ точностью установить нельзя; можно лишь полагать, что авторъ трактата— Іудей, жившій послѣ разрушенія Іерусалима Титомъ [2]).

7] Breviarium de temporibus.—Сочиненіе это представляетъ собою краткій, хронологическій обзоръ библейской исторіи отъ Адама до Агриппы I. Впервые съ именемъ Филона оно было издано Анніемъ Витербомъ [3]); кто истинный авторъ этой фальсификаціи— неизвѣстно; во всякомъ случаѣ трактатъ написанъ не Іудеемъ [4]).

Нѣкоторыми изслѣдователями Филону приписывается еще книга Премудрости Соломона [5]). Дѣйствительно, это произведеніе обнаруживаетъ значительное сходство съ трудами Филона, но объясняется оно тѣмъ, что и Филонъ, и авторъ кн. Прем. Сол. принадлежатъ къ одной и той же школѣ, къ одному направленію [6]).

---

[1]) Такимъ образомъ, уже одно это обстоятельство исключаетъ возможность авторомъ трактата считать Филона.

[2]) Schürer III[4], s. 384—386. Обстоятельное изслѣдованіе трактата предлагаетъ *Cohn: An apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria. JQR 1898, vol. X, nr. 38, p. 277—332.

[3]) *Berosi sacerdotis chaldaici, antiquitatum libri quinque. Philonis historici Hebraei, Breviarum de temporibus... cum commentariis Joannis Annij Viterbensis... Wittebergae 1612. Ср. Fabricius, Bibliotheca graeca IV, p. 116—117.

[4]) Breviarium de temporibus, p. 238 об.

[5]) Такой взглядъ существовалъ еще въ древней христіанской церкви. См. Hieronimus, praef. in vers. libri Solom.: nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant. Впослѣдствіе его высказывали Luther, Gerhard, Calov, Salthemius и др.; въ новое время—Perez, Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto „La Sapienza di Salomone“, Pelermo 1883.

[6]) Подробнѣе см. Поспѣховъ, Книга Премудрости Соломона, стр. 371—373; 452—464. Schürer III[4], s. 505—512.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Основные пункты міровоззрѣнія Филона.

Представленное выше обозрѣніе сочиненій Филона показываетъ, какъ обширна и разнообразна была его дѣятельность. Филонъ—и екзегетъ, и богословъ, и философъ, и горячій апологетъ Іудейства и проповѣдникъ высокихъ нравственныхъ идей. Въ сочиненіяхъ Филона всѣ эти элементы переплетаются настолько тѣсно, что часто трудно бываетъ отдѣлить ихъ одинъ отъ другого.—Что же представляетъ собою Филонъ, какъ литературный дѣятель, въ цѣломъ? Подъ какими вліяніями слагалась его система, каковы пріемы его научныхъ работъ, каково содержаніе его міровоззрѣнія? [1]).

---

[1]) Общую характеристику Филона, какъ писателя, можно читать въ соотвѣтствующихъ отдѣлахъ (Art. Philo) энциклопедій Herzog-Hauck'a, Hamburger'a, Payly, Smith and Wace, Wetzer'a und Welte, Hastings'a (extra vol.), The Jewish-encyclopädia и др.; затѣмъ—въ исторіяхъ Еврейскаго народа: Ewald'a, Graetz'a, Edersheim'a и др., особенно у Schürer'a III[4], s. 698—716; наконецъ—въ исторіяхъ философіи: Ritter'a, Preller'a, Brandis'a, Ueberweg'a, Vacherot и др., особенно у *Zeller'a, Die Philosophie d. Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III, 2[3]. Leipzig 1881, s. 338—418 (4 Aufl. 1903, s. 385—467). Изъ спеціальныхъ изслѣдованій здѣсь могутъ быть названы: *Gfrörer, Kritische Geschichte d. Urchristenthums; Bd. I: Philo und die alexandrinische Theosophie, th. I. Stuttgart 1831. *Dähne, Geschichtliche Darstellung d. judisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Abth. I, Halle 1834. Sarrazin, De philosophica Philonis Jud. doctrina. Argentorati 1835. Dentzinger, De Philonis Philosophia et schola judaeorum alexandrina (Diss. inaug.). Herbepoli 1840. F. J. Biet, Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie. Paris 1854. *C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger d. Alten Testaments. Nebst Untersuchungen über die Gräcität Philos. Jena 1875. *Nicolas, Etude sur Philon d'Alexandrie. Revue de l'histoire des religions, t. V (1882), p. 318—339. t. VII (1883), p. 145—164; t. VIII (1883), p. 468—488, 582—602, 756—772. Drummond, Philo Judaeus or the Jewish—Alexandrian Philosophie in its development and completion, vol. I—II. London 1888. Renan, Philon d'Alexandrie et son œvre. Revue de Paris 1894. I, p. 399—421 (=Восходъ, 1894, VII). Herriot, Philon.

Филонъ извѣстенъ какъ одинъ изъ представителей іудео-александрійской философіи. Такимъ опредѣленіемъ указываются, очевидно, о б щ і я черты, свойственныя в с ѣ м ъ вообще писателямъ этого направленія, т. е. соединеніе въ ихъ міровоззрѣніи началъ Моисеева законодательства съ идеями греческой философіи. Каково же это соединеніе у Ф и л о н а? т. е. a) какъ онъ относится къ греческой философіи, чтó и въ какой мѣрѣ онъ заимствовалъ изъ нея; b) какъ онъ относится къ національнымъ іудейскимъ вѣрованіямъ и воззрѣніямъ, въ чемъ и насколько сильно сказалось ихъ вліяніе; c) при помощи какихъ средствъ Филонъ пытается соединить и примирить эти элементы.

Выясняя сравнительное значеніе тѣхъ вліяній, подъ которыми слагалось міровоззрѣніе Филона, мы должны отдать рѣшительное предпочтеніе элементамъ греческой философіи и вообще греческой культуры. Вліяніе послѣдней въ сочиненіяхъ Филона сказывается до того сильно, что, если бы не извѣстные уже намъ факты его біографіи, да частыя цитаты изъ Писанія, можно было бы подвергать серьезному сомнѣнію даже Іудейское происхожденіе автора.—Насколько сильно было вліяніе на Филона греческой культуры, можно видѣть уже изъ того, что в с ѣ его сочиненія написаны на г р е ч е с к о м ъ языкѣ. Правда, греческій языкъ былъ вообще широко распространенъ среди

---

le juif; essai sur l'école juive d'Alexandrie. Paris 1898 (Ср. Wendland, Berlin. Philol. Wochenschr. 1898, nr. 11; Cohn, Neue Jarbb. f. class. Alterth. Gesch. und Deutsche Literatur und Pedagogik 1898, I—II. 8, s. 514—540; Saltet, Revue des quest. historiques 1899, 1). *M. Friedländer, Geschichte d. jüdischen Apologetik, als Vorgeschichte d. Christenthums. Zürich 1903, s. 192—328. *Bousset, Die Religion d. Judenthums im neutestam. Zeitalter. Berlin 1903 (по указателю). Martin, Philon. Paris 1907 (ср. его же: Ann. de Philos. chrét. 1907, I, p. 364—388). *Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908. *Harnack. Lehrbuch d. Dogmengeschichte. Tübingen 1909. I⁴, s. 124—132. Bentwich, Philo Judaeus of Alexandria. Philadelphia 1910. *Г. Ф. Монзолевскій, Филонъ Александрійскій и его міросозерцаніе. Духовн. Вѣстн. 1865, XI, стр. 336—353, 503—525. *Каринскій, Египетскіе Іудеи. Хр. Чт. 1870, 9, стр. 398—442. *С. Н. Трубецкой. Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Учен. Зап. Москов. Универс. XXVII, Москва 1900, стр. 98—167 (=Вопр. Филос. и Психол. 1897, кн. 5 [40], стр. 813—866; 1898; кн. 1 [41]; стр. 138—183). *Н. Н. Глубоковскій. Благовѣстіе св. Апостола Павла и теософія Филона Александрійскаго. Хр. Чт. 1901, I, стр. 402—438, 563—603, 720—759, 902—936; II, стр. 24—64, 145—180, 625—657, 809— 857. 1902, I, стр. 65—96, 165—230 (и отд. Благовѣстіе св. Апостола Павла по его происхожденію и существу, П. Спб. 1910, стр. 23—425).

александрійскихъ Іудеевъ: имъ они пользовались какъ въ частныхъ, такъ и особенно въ общественныхъ сношеніяхъ. Но греческій языкъ сочиненій Филона былъ вызванъ не практическими потребностями жизни того времени, или точнѣе—не ими только; онъ обусловливался образованіемъ автора и его идейнымъ развитіемъ. Послѣднее видно изъ того, что греческій языкъ Филона обнаруживаетъ сходство не съ Александрійскимъ жаргономъ [1]), какъ естественно было бы ожидать, если бы здѣсь имѣли мѣсто только общія для всѣхъ Александрійскихъ Іудеевъ условія жизни, а съ языкомъ писателей классическихъ, главнымъ образомъ—Платона [2]). Можно даже полагать, что съ греческимъ языкомъ Филонъ былъ знакомъ не практически только, но и теоретически; по крайней мѣрѣ онъ обнаруживаетъ знакомство съ исторіей греческаго языка [3]), удачно разбирается въ греческихъ синонимахъ и омонимахъ, указывая даже, кто изъ древнихъ занимался этими вопросами [4]), предлагаетъ нерѣдко филологическій анализъ тѣхъ или иныхъ словъ, указываетъ ихъ корни (конечно, все это въ духѣ того времени) и т. д. [5]).—По общему характеру своему языкъ Филона—языкъ ритора [6]); поэтому онъ въ полной мѣрѣ раздѣляетъ какъ достоинства, такъ и недостатки этого стиля. Врагъ многословія [7]), Филонъ нерѣдко и безъ нужды повторяется [8]); време-

---

[1]) Sturz, de Dialecto Macedonica et Alexandrina, p. 52—53; Siegfried, op. cit., s. 31. Впрочемъ, вліяніе эллинизма замѣтно отчасти на языкѣ Филона. См. Creuzer, op. cit., Deutsche Schriften, III, 2, s. 426₂.

[2]) Это сходство Филоновскаго языка съ Платоновымъ былъ подмѣчено еще древними. См. Hieronim. epist. XXII (al. 18) ad Eustochium, § 35 fin. (Migne. ser. lat. t. XXII, col. 421): Tales Philo Platonici sermonis imitator: tales Josephus, Graecus Livius, in secunda Judaicae captivitatis historia Essenos refert. de vir. ill. XI: de hoc vulgo apud Graecos dicitur: ἢ Πλάτων φιλωνίζει· ἢ Φίλων πλατωνίζει... tanta est similitudo sensuum et eloquii. То же у Исидора Пелусіота - Epist. III, 81—Фотія,—Biblioth. cod. 105—Свиды—v. Φίλων, ed. CW. I proleg., p. CVIII, CX. Подробнѣе, см. Siegfried, op. cit. s. 31—37.—Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Филонъ подражаетъ языку аттическихъ ораторовъ и историковъ. Creuzer, op. cit., s. 426. Siegfried, op. cit., s. 37.

[3]) De post. Caini, § 94—95.

[4]) De confus. ling. § 184—187; de cherub. § 14—20; de plantat. § 149—155.

[5]) Много примѣровъ у Siegfried'a, op. cit., s. 131—132.

[6]) Евсевій, Hist. eccl. II 18, 1: πολύς γε μὴν τῷ λόγῳ καὶ πλατὺς ταῖς διανοίαις... См. подробную характеристику языка Филона у Ѳеодора Метохита. Miscell. cap. 16 (ed. Müller, p. 116); ed. CW. I, proleg., p. C., CXI—CXIII.

[7]) Quaest. in Exod. II, § 84: nobis tamen verborum paucitas amabilis est. Ср. de spec. leg. IV, § 136, 148; de virtut. § 16.

[8]) Напр., о превосходствѣ зрѣнія надъ другими чувствами Филонъ говоритъ въ de Abrah. § 160—166; de spec. leg. I, § 339—343; IV, § 185—194; о

нами его рѣчь переходитъ въ пустую погоню за словами [1]), противъ которой онъ самъ протестуетъ [2]); естественное одушевленіе Филонъ пытается иногда замѣнить искусственнымъ паѳосомъ, въ уста библейскихъ лицъ (Іосифа, Моисея) и даже самого Бога онъ влагаетъ длинныя, напыщенныя и далеко не всегда удачныя рѣчи и т. д. Впрочемъ, указанные недостатки въ такой же—если не большей—степени встрѣчаются и у другихъ писателей этой эпохи. Филонъ, въ данномъ случаѣ, слѣдуетъ той манерѣ письма, которая характеризуетъ всю вообще литературу его времени. Но тамъ, гдѣ мысль Филона не стѣснена аллегоріями, и не подавлена дурными примѣрами современныхъ риторовъ, его языкъ имѣетъ крупныя достоинства: Филонъ пишетъ живо, образно и потому—временами—невольно увлекаетъ читателя. Особенно это нужно сказать относительно тѣхъ отдѣловъ его сочиненій, гдѣ онъ касается Іудейскихъ институтовъ (напр., субботы). Національное чувство, охватывающее его здѣсь, рветъ путы современной реторики, подсказывая автору смѣлые и яркіе образы, блестящія сравненія и—нерѣдко—глубокія мысли [3]).

царскомъ пути—de post. C. § 101—102; quod Deus sit immut. § 158—164; de migr. Abrah. § 146—147. Ср. выше, стр. 24₃.

[1]) Ср. особенно de sacrif. Ab. et Caini, § 21—33.

[2]) De congr. erud. grat. § 53.

[3]) Изученіе языка Филона до послѣдняго времени затруднялось отсутствіемъ критическаго изданія его сочиненій. Впрочемъ, матеріаловъ по этому вопросу собрано уже достаточно. Они находятся отчасти въ трудахъ по исторіи греческаго языка вообще—Sturz, de Dialecto Macedonica et Alexandrina, Lipsiae 1808. P. Mommsen, Beiträge zu d. Lehre von den griechischen Präpositionen. Berlin 1895. W. Schmidt, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halicarnass bis auf den zweiten Philostratus. Bd. I—V, Stuttgart 1889—1897 - а главнымъ образомъ въ спеціальныхъ монографіяхъ; см. Treitel, De Philonis Judaei sermone. Breslau 1872. Jessen, De elocutione Philonis Alexandrini. Hamburg 1889 (въ Gratulationsschrift zu Sauppes 50 Geburtstag). Unna, Ueber die Gebrauch der Absichtssätze bei Philo von Alexandria (Würzburg. diss.). Francfurt a. M. 1895. K. Reik, Der optativ bei Polybius und Philo von Alexandria. Leipzig 1907 (первоначально въ Zeitschr. f. d. Osterr. Gymnasien, LIX, 1.2) Ср. Creuzer, op. cit., s. 423—431; С. Н. Трубецкой, op. cit., стр. 99. Кромѣ того, массу болѣе или менѣе обработанныхъ данныхъ предлагаютъ: Siegfried, op. cit., s. 31—139; Cohn, Libellus de opificio mundi, proleg. p. XLI—LVIII, p. 86—108; Cumont, Philonis de aeternitate mundi, proleg. p. XVI—XXII; p. 46—76. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, s. 100—117, ср. его же: Die Therapeuten; Krell, op. cit., s. 7—16; Conybeare, op. cit. Смирновъ, op. cit. стр. 38—39. Спеціальнымъ словаремъ Филоновскаго языка мы до сихъ поръ

Указанныя особенности греческаго языка Филона и характеръ его пользованія послѣднимъ ясно говорятъ за то, что знаніе греческаго языка не было у Филона чѣмъ-либо внѣшнимъ, наноснымъ; греческій языкъ былъ для Филона языкомъ почти роднымъ. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго въ томъ, что греческій языкъ Филонъ противопоставляетъ Еврейскому и называетъ его языкомъ нашимъ [1]). Нѣкоторые изслѣдователи утверждаютъ даже, что Филонъ совершенно не зналъ своего національнаго языка [2]). Такое сужденіе представляетъ, конечно, уже крайность; предлагаемыя Филономъ этимологіи Еврейскихъ собственныхъ именъ съ несомнѣнностью свидѣтельствуютъ о его знакомствѣ съ Еврейскимъ языкомъ [3]). Тамъ не менѣе должно признать, что это знакомство было очень слабо и поверхностно [4]); даже текстъ Писанія Филонъ читалъ не въ оригиналѣ, а въ греческомъ переводѣ LXX [5]).

Понятно, что уже такое тѣсное, интимное родство Филона съ греческимъ языкомъ даетъ основаніе предположить, что вліяніе на

не владѣемъ, хотя въ рукописи таковой и существуетъ. Составленъ онъ извѣстнымъ знатокомъ Филона — Grossmann'омъ. См. ed. CW. II, proleg. p. XX—XXI.

[1]) De conf. ling. § 129: ἔστι δὲ ὡς μὲν Ἑβραῖοι λέγουσι Φανουήλ, ὡς δὲ, ἡμεῖς ἀποστροφὴ θεοῦ; de congr. erud. gr. § 44: τὰ δ'ὀνόματα (т. е. Нахоръ, Мелха, Рума) μεταβαλόντες εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰσόμεθα τὴν ὑπόσχεσιν ἀληθῆ.

[2]) Такъ еще Mangey, ed. M. I, praef. p. XVI. Ср. *Frankel, Historisch-Kritische Studien zu der Septuaginta, Leipzig 1841; I, 1; s. XV. 45 ff., его же: Ueber den Einfluss d. palästinischen Exegese, s. 46; его же: Palästinische und alexandrinische Schriftforschung, s. 25—26. M. Wolff, Die Philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. Gothenburg 1858², s. 8. Bloch, op. cit., s. 11. Въ противоположную крайность впадаютъ Jo. Bened. Carpzov, Sacrae exercitationes in S. Paulli epistolam ad Hebreos ex Philone Alexandrino. Helmstadt 1750, p. XXXVI. Ritter, op. sit., s. 10₂.

[3]) Siegfried, op. cit., s. 143—144; см. его же: Die hebraischen Worterklärungen d. Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter (Progr. d. Domgymn. zur 500 jährig. Domfeier). Magdeburg 1863; его же: *Philonische Studien, Merx Archiv f. Erforschung d. Alten Testaments II, 2 (1872). s. 143—163; его же: *Philo und der überlieferte Text der LXX. ZWTh. 1873, s. 232—238; 522—528. Ср. *Н. Н. Корсунскій, Іудейское толкованіе Ветхаго Завѣта. Москва 1882, стр. 214—215.

[4]) Еврейскій языкъ Филонъ, напр, всюду отожествляетъ съ халдейскимъ; de migr. Abrah. § 13; de congr. erud. gr. § 40; de somn. I, § 58; II, § 250; de Abrah. § 17; 27—28. Ср. de Abrah. § 8, 12; de vita Mosis II, § 26, 31, 224 и др. А въ истолкованіи именъ Божіихъ (Іегова и Элогимъ) онъ настойчиво демонстрируетъ свое незнакомство съ подлинникомъ. См. Dähne, op. cit. II, s. 25—32; Siegfried, op. cit., s. 203, 213—214.

[5]) Подробнѣе о текстѣ Писанія у Филона см. ниже, стр. 514—516.

нашего философа греческой культуры однимъ только языкомъ не ограничивалось, а простиралось гораздо дальше.

Въ самомъ образованіи, полученномъ Филономъ, несомнѣнно преобладаютъ элементы греческой культуры. Лишенное всякой системы, это образованіе было крайне разнообразно, включая массу свѣдѣній— нерѣдко имѣющихъ интересъ только курьеза—изъ самыхъ различныхъ областей. Филонъ, напр., обнаруживаетъ знакомство съ медициной [1]), физіологіей [2]), естественной исторіей [3]), метеорологіей [4]), астрономіей [5]); онъ говоритъ объ уходѣ за деревьями [6]), о режимѣ атлетовъ [7]), театральной акустикѣ [8]), объ употребленіи зажженныхъ стрѣлъ для уничтоженія непріятельскаго флота [9]) и т. д. Подобная ученость (πολυμαθία) была вообще въ духѣ того времени и Филонъ, очевидно, прилагалъ много стараній къ тому, чтобы не отставать отъ своего времени.

Еще шире было гуманитарное образованіе Филона. Многочисленныя цитаты изъ греческихъ философовъ и поэтовъ мы находимъ въ каждомъ его сочиненіи [10]). Особенно сильно вліяніе греческихъ идей сказывается въ раннихъ, т. е. философскихъ произведеніяхъ нашего автора. Лучшимъ подтвержденіемъ этого можетъ служить тотъ фактъ,

---

[1]) Leg. alleg. III, § 226; de confus. ling. § 151; de somn. I, § 51; Quaest. in Gen. II, § 9, 41; IV, § 35, 204; Quaest. in Exod. II, § 25; de decal. § 12, 150; de spec. leg. I, § 252; III, § 9—10; IV, § 83; de vita Mosis II, § 23—24.

[2]) De opif. m. § 105, 123—125; leg. alleg. I, § 59; II, § 6; de Joseph. § 76; de spec. leg. I, § 216—219, 264—266; III, § 32—36, 58; Quaest. in Gen. I, § 28; II, § 2—5, 7, 14; IV, § 154; Quaest. in Exod. I, § 7; II, § 15.

[3]) De plant. § 12; de ebriet. § 172—174; de decal. § 113—118; de vita Mosis I, § 108; de spec. leg. I, § 162—165, 291; de praem. et poen. § 89; Quaest. in Exod. II, § 28; см. особенно de animalibus.

[4]) De somn. I, § 19—20, 239; de Abrah. § 42—45, 138; de vita M. I, § 115; Quaest. in Gen. I, § 12—13; II, § 64; см. вообще de providentia.

[5]) Послѣдняя отожествляется у Филона съ астрологіей; о ней подробно у Bréhier, op. cit, p. 164—169.

[6]) Quod deter. pot. insid. sol., § 106—108; de agricult. § 6—7.

[7]) Leg. alleg. I, § 98; de agricult. § 111—119; de spec. leg. II, § 98.

[8]) De post. Cain. § 104.

[9]) De spec. leg. IV, § 28.

[10]) Много данныхъ по этому вопросу находится въ ed. CW. Сводъ цитируемыхъ Филономъ поэтовъ предлагаютъ Siegried—op. cit., s. 137—139—и Grossmann—*Quaestiones Philoneae I: de theologiae Philonis fontibus et auctoritate. Lipsiae 1829, p. 5; тѣмъ не менѣе, для будущаго изслѣдователя остается еще достаточно работы.

что нѣкоторые изслѣдователи оспариваютъ даже подлинность указанныхъ сочиненій, содержаніе которыхъ не мирится будто бы съ Іудейскими воззрѣніями [1]). Въ послѣдующее время Филонъ, правда, ближе подошелъ къ Іудейству, но совершенно вытравить изъ своего міровоззрѣнія греческіе элементы онъ все же не смогъ; общій его взглядъ на греческую культуру остался въ существѣ дѣла тѣмъ же, что и ранѣе; были устранены, или смягчены лишь нѣкоторыя частности.—Греція, по Филону, колыбель различныхъ знаній, откуда послѣднія распространились по всему міру; самый воздухъ Греціи своею чистотой способствуетъ развитію разума [2]). Религія Грековъ въ основѣ своей имѣетъ несомнѣнную истину; этимъ, очевидно, объясняется, что Филонъ запрещаетъ злословить чужихъ боговъ [3]), а внезапную смерть Филомела, Ономарха и Фапла, пытавшихся ограбить Дельфійскій храмъ, разсматриваетъ какъ наказаніе со стороны Бога [4]). Даже въ богахъ языческой религіи Филонъ видитъ не злыхъ духовъ,—подобно своимъ современникамъ [5]),—а олицетвореніе звѣздъ, элементовъ міра или великихъ мужей древности [6]). Поэтому язычники, почитающіе, напр., небесныя свѣтила, погрѣшаютъ лишь въ томъ, что честь, принадлежащую Владыкѣ, воздаютъ Его слугамъ [7]); но что эти слуги сами причастны божественной природѣ, это Филонъ утверждаетъ съ полной опредѣленностью [8]). Отсюда, свою полемику противъ язычества Филонъ направляетъ, главнымъ образомъ, противъ уродливыхъ формъ современнаго идолопоклонства и грубыхъ народныхъ воззрѣній, т. е. онъ утверждается на той же точкѣ зрѣнія, которую проводили въ своей дѣятельности и стоики. Послѣднее особенно ясно видно изъ того, что въ кругъ своихъ воззрѣній Филонъ нерѣдко вводитъ элементы языческихъ миѳовъ, толкуя ихъ подобно

---

[1]) См. выше, стр. 41, 46—48, 53₄, 61—66, 71—81.

[2]) De provid. II, § 109=praep. ev VIII 14, p. 398d—399a.

[3]) De vita Mosis II, § 203—205; de spec. leg. I, § 53.

[4]) De provid. II, § 28=praep. ev. VIII 14, p. 392.

[5]) Bousset, op. cit., s. 173.

[6]) De decal. § 54—57; 64—65; QOPL § 18, ed. M. II, p. 464=ed. T. V, p. 309; de leg. ad C. § 11, ed. M. II, p. 557=ed. T. VI, p. 103.

[7]) De spec. leg. I, § 13—18.

[8]) См. выше, стр. 64—65, 101₃.

стоикамъ [1]). Ноя, напр., онъ сближаетъ съ Девкаліономъ [2]); Іофора—съ Протееемъ [3]); Авраама, Исаака, Іакова—съ харитами [4]); ангеловъ—съ греческими героями и т. д. [5]).

Если таково отношеніе Филона къ низшимъ формамъ греческой культуры, то a priori уже можно предположить, какъ высоко этотъ Александрійскій Іудей долженъ былъ ставить греческую философію и ея представителей. Дѣйствительно, философія, по Филону, величайшее и совершеннѣйшее благо [6]); она не только помогаетъ человѣку познавать окружающій его міръ, но и ведетъ его къ Богу [7]); поэтому, даже св. книги Еврейскаго народа Филонъ называетъ „отечественной философіей“ [8]); а мудреца считаетъ царемъ и владыкою среди прочихъ людей [9]). Въ силу этого Филонъ не затрудняется Ѳарру сблизить съ „изумительнымъ по мудрости“ Сократомъ [10]); поэтому же Платона онъ называетъ великимъ и даже святѣйшимъ [11]), Гераклита—великимъ и славнымъ [12]); говоритъ о священной общинѣ Пиѳагорейцевъ [13]), о священномъ союзѣ божественныхъ мужей Парменида, Эмпедокла, Зенона и Клеанѳа [14]). Даже Гомера Филонъ называетъ величайшимъ и славнѣйшимъ изъ поэтовъ [15]), защищая его и Гезіода отъ упрековъ въ нечестіи и ко-

---

[1]) Bréhier, op. cit., p. 38–42.

[2]) De praem. et poen. § 23.

[3]) De ebriet. § 36.

[4]) De Abrah. § 54, cp. de vita M. II, § 9.

[5]) De plant. § 14. Кромѣ того, см: de provid. II, § 41—42; de opif. m. § 100, 133; de cherub. § 26; quod Deus sit immut. § 60; de plant. § 3, 127–130; de confus. ling. § 4–5; quis rer. div. heres sit, § 45; de somn. II, § 249; de decal. § 149 (cp. de spec. leg. IV, § 81); de spec. leg. III, § 43—44; de praem. et poen, § 8; de exsecr. § 43—44; Quaest. in Gen. I, § 92; II, § 72; III, § 3 (ed. Auch. II, p. 172—173); de legat. ad Cajum, § 11—15; ed. M. II, p. 557—561=ed. T. VI, p. 102—110.

[6]) De opif. m. § 53—54.

[7]) De spec. leg. II, § 230.

[8]) De vit. M. II, § 216; hyphoth., praep. ev. VIII 7, p. 359c—361b.

[9]) De agric. § 41; de mut. nom. § 151—153.

[10]) De somn. I, § 58; de plant. § 80; cp. de provid. II, § 24.

[11]) De provid. II, § 42; de fuga, § 63; QOPL, § 2, ed. M. II, p. 447=ed. T. V, p. 283. Cp. Schürer III[4], s. 698[5].

[12]) Quis rer. div. h. sit, § 214.

[13]) QOPL, начало.

[14]) De provid. II, § 48.

[15]) De confus. ling. § 4.

щинствѣ [1]). И такое уваженіе къ представителямъ греческой мудрости не одни слова. Если мы обратимъ вниманіе на содержаніе сочиненій Филона, то увидимъ, какъ широко онъ пользуется идеями своихъ великихъ учителей [2]). По мнѣнію одного изъ авторитетныхъ изслѣдователей этого вопроса „едва ли въ философскомъ ученіи Филона можно найти такіе элементы, греческаго происхожденія которыхъ нельзя было бы показать“ [3]). Такъ, сильное вліяніе оказалъ на нашего философа Платонъ [4]). Несомнѣнно, вліяніе Платонова ученія о противоположности между идеей и матеріей сказывается тамъ, гдѣ Филонъ говоритъ объ отношеніи между Богомъ и міромъ; несомнѣнно, подъ вліяніемъ Платона Филонъ признаетъ, что „Отецъ и Творецъ міра есть благо“; подъ его вліяніемъ онъ находится, когда утверждаетъ предсуществованіе душъ, а на тѣло смотритъ, какъ на ихъ темницу, когда творческую дѣятельность Бога въ отношеніи къ міру сравниваетъ съ дѣятельностью архитектора и т. д.

Не менѣе сильное вліяніе, чѣмъ Платонъ, оказали на нашего философа стоики. Въ de provid., напр., полемизируя съ эпикурейцами,

---

[1]) De provid. II, § 40.

[2]) Конечно, мы не ставимъ здѣсь своею цѣлью анализировать в с е ученіе Филона; для насъ, въ данномъ случаѣ, важно только на н ѣ к о т о р ы х ъ примѣрахъ выяснить х а р а к т е р ъ пользованія Филона греческими мыслителями. Общій обзоръ этихъ вліяній у Creuzer'a, op. cit., s. 431—439; Siegfried'a, op. cit., s. 139—141; P. Schmidt'a, Libellus histor.—crit., in quo quomodo ultimis a Chr. saeculis Judaismus cum paganismo coaluerit Philonis theosophiae ratione sub fine habita. Diss. Lipsiae 1885, p. 81 sqq.

[3]) Siegfried, op. cit., s. 139.

[4]) Это вліяніе замѣчено было очень рано; по крайней мѣрѣ Іеронимъ—de vir. illustr. XI—уже какъ пословицу передаетъ выраженіе: ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει, поясняя его: tanta est similitudo s e n s u u m et eloquii. Ср. Исидоръ Пелусіотъ, epist. III, 81; Suidas, lex. v. Φίλων; Photius, Biblioth. cod. 105 (=ed. CW. I, proleg., p. CIII, CVIII, CX). Іеронимъ, epist. LXX (al. 84, vel. 83) ad Magnum oratorem (Migne, ser. lat. t. XXII, col. 666 fin): quid loquar de Philone quem vel alterum, vel Judaeum Platonem critici pronuntiant. Евсевій, Hist. eccl. II, 4, 3: μάλιστα τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκὼς ἀγωγήν. Особенно сильно подчеркиваютъ вліяніе на Филона Платона Stein, op. cit. III, s. 1—17 (здѣсь и литература) и *Horovitz, Untersuchungen über Philons und Platos Lehre v. d. Weltschöpfung. Marburg 1900. Ср. Joh. Alb. Fabricius, Diss. de Platonismo Philonis. Lipsiae 1693 (перепечатана въ Sylloge dissertationum Hamburgi 1738, p. 147 sqq.). Jos. Priestley, Of the Platonism of Philo (въ The Theological Repository. London 1786, vol. IV, p. 408—420). Morgan, An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus. London 1795; ibid. 1853. Höhne, E. Die Berührungspunkte zwischen Moses und Plato: das ist zwischen Alt. Test. und Platonischen Philosophie, zum Theil nach Philo. Leipzig 1893.

Филонъ в с е ц ѣ л о утверждается на стоической точкѣ зрѣнія [1]). Особенно сильно вліяніе стоиковъ сказывается въ этикѣ Филона. У стоиковъ Филонъ заимствуетъ не только тѣ, или иныя частности своихъ воззрѣній, но и основныя положенія системы съ ея крайнимъ ригоризмомъ и аскетическими тенденціями. Однако, не избѣжала вліянія стоиковъ и космологія Филона; матерія, напр., для Филона ἄποιος καὶ ἄμορφος ὕλη, все бытіе онъ дѣлитъ на двѣ части: δραστήριον αἴτιον и παθητόν и т. д. [2]).—Вліяніе неопиѳагорейцевъ сказывается, главнымъ образомъ, въ символикѣ чиселъ, и оно настолько ясно, что устраняетъ всякія возраженія [3]). Наконецъ, въ нѣкоторыхъ пунктахъ своихъ воззрѣній (недостовѣрность человѣческаго познанія) Филонъ прибѣгаетъ даже къ помощи александрійскихъ скептиковъ школы Энезидема [4]).

Гораздо труднѣе опредѣлить степень вліянія на ученіе Филона египетскихъ религіозныхъ концепцій эпохи эллинизма, а также восточныхъ идей, такъ какъ хронологія религіозныхъ памятниковъ позднѣйшаго Египта (книги Гермеса) и персидской религіи (Зендъ—Авеста) столь же запутана и неопредѣленна, какъ и хронологія талмуда. Тѣмъ не менѣе, нѣкоторое сходство міровоззрѣнія указанныхъ памятниковъ со взглядами Филона едва ли в с е г д а нужно объяснять в л і я н і е м ъ послѣдняго. Въ частности, въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученія Филона о Логосѣ видны несомнѣнные слѣды египетскаго уче-

---

[1]) См. выше, стр. 48, 50, 53, 56, 57.

[2]) Вліяніе стоиковъ особенно сильно подчеркиваютъ: Ritter, Geschichte d. Philosophie, Bd. IV (1834), s. 418—492. *M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg 1872. Zeller, op. cit. III, 2, s. 387—388, 392, 395, 398, 402 ff. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe. Въ частности, въ послѣднее время все бо́льшею признается зависимость Филона отъ Посидонія. См. A. Schmekel, Die Philosophie d. mittleren Stoa, s. 409 ff., 430 f. Matilda Apelt, De rationibus quibusdam, quae Philonis Alexandrini cum Posidonio intercedunt (Diss.). Jena 1907, s. 91—141. Полностью въ Comment. Philol. Jenens, vol. VIII. См. и выше, стр. 53.

[3]) Это вліяніе было подмѣчено еще Климентомъ, Strom. I, 15, 72. διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόρειος ὑποδείκνυσι Φίλων; Strom. II, 19, 100: ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων. Ср. Евсевій, praep. ev. II, 4. 3; ed. CW. 1, proleg, p. LXXXXV—LXXXXVI, LXXXXVIII.

[4]) Bréhier, op. cit., p. 209—217; ср. Arnim, op. cit., s. 53—140.

нія о Гермесѣ [1]), а на спекуляціяхъ Филона о божественныхъ силахъ отразились, возможно, своеобразныя воззрѣнія Авесты [2]).

Приведенныя данныя, характеризующія отношеніе Филона къ греческой культурѣ вообще и философіи въ частности, позволяютъ опредѣлить, что́ именно отличаетъ его здѣсь отъ другихъ представителей Іудео-Александрійской теософіи (Аристей, Аристовулъ и проч.).— Соединеніе началъ Іудейской религіи съ идеями греческой философіи составляетъ, какъ извѣстно, характерную особенность всей вообще Іудео-александрійской письменности. Однако, у предшественниковъ Филона это соединеніе наблюдается лишь въ слабой, зародышевой степени; у нихъ мы не находимъ широкаго и непосредственнаго знакомства съ греческой философіей; послѣдняя извѣстна имъ, повидимому, лишь въ объемѣ тѣхъ положеній, которыя получили распространеніе въ широкихъ кругахъ современнаго общества, сдѣлались почти достояніемъ улицы; они усвояли только отдѣльныя мысли греческихъ философовъ, пользуясь ими лишь какъ цитатами для подтвержденія своихъ положеній и не связывая ихъ внутренно со всѣмъ своимъ міровоззрѣніемъ. Поэтому, міровоззрѣніе ихъ отличается гораздо бо́льшей цѣльностью, чѣмъ міровоззрѣніе Филона; живой религіозно-еврейскій духъ сказывается сильно, пользованіе же греческой философіей носитъ внѣшній и отрывочный характеръ, чуждо какой-либо послѣдовательности и системы [3]).—

---

[1]) *Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904. Ср. его же: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Strassburg 1901. Ср. выше, стр. 401—402. Bréhrer, op. cit., p. 107—111, 125, 237 sqq., 246—249.

[2]) Ritter, Geschichte d. Philosophie IV, s. 349 ff. Rippner, Ueber die Ursprünge des Philonischen Logos. MGWJ 1872, s. 289—305. Siegfried, op. cit, s. 140—141. L. Mills. The Avesta not Philonian (Asiat. Quart. Rev. 1901, jan., p. 124—127); ср. его же: Philos δύναμεις and the Amesha Spenta. Chicago 1901; его же: Zarathustra, Philo the Achaemenides and Israel, being a treatise upon the antiquity and influence of the Avesta. Voll. I—II. Chicago 1905—1906. Ср. Н. Н. Глубоковскій, op. cit., Хр. Чт. 1901, II, стр. 145$_{518}$. Bousset, op. cit, s. 490.

[3]) О предшественникахъ Филона см. W. Scheffer, Quaestionum philonianorum pars I sive de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolomoeorum saecula. Marburgi 1829. Georgii, Ueber die neusten Gegensätze in Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere d. Judischen Alexandrinismus. Illgen's Zeitschift für die Historische Theologie 1839, III, s. 3—98; IV, s. 3—98 (здѣсь, собственно, критика трудовъ Plank'a, Gfrörer'a, Dähne, Baur'a, но очень много дѣльныхъ замѣчаній и положительнаго характера). Grossmann,

Иное мы находимъ у Филона. Онъ 1) гораздо обширнѣе и основательнѣе знакомъ съ греческой философіей, притомъ, какъ можно думать, знакомъ непосредственно и, большею частію, изъ первыхъ рукъ. Въ силу этого и вліяніе греческой философіи сказывается на немъ гораздо сильнѣе. Филонъ прямо указываетъ не только имена философовъ, идеями которыхъ онъ пользуется, но и тѣ сочиненія, откуда черпаетъ ихъ; онъ не ограничивается о б щ и м и фразами относительно своего сочувствія греческой философіи въ ц ѣ л о м ъ [1]), но и прямо высказываетъ свое глубокое уваженіе къ тому, или иному представителю греческой философіи въ отдѣльности.—Далѣе, пользованіе греческими идеями у Филона не носитъ того отрывочнаго и случайнаго характера, какъ у его предшественниковъ. Соединеніе греческой философіи съ началами мозаизма Филонъ возводитъ въ *принципъ*, стараясь п о с л ѣ д о в а т е л ь н о и с и с т е м а т и ч е с к и провести его чрезъ *все* свое міровоззрѣніе. Поэтому онъ указываетъ основанія такого соединенія, средства, при помощи которыхъ оно можетъ быть достигнуто и т. д. Все, что есть лучшаго у греческихъ философовъ, все это Филонъ привлекаетъ въ свою систему и все пытается объединить на общемъ фонѣ Моисеева законодательства. Правда, достигнуть этого Филону не удается; то обиліе разнообразныхъ, а часто и противорѣчивыхъ философскихъ ученій, которыя Филонъ пытается объединить, какъ бы подавляетъ его мысль. Онъ не въ состояніи разобраться въ массѣ представившихся ему идей, не въ состояніи чужія идеи сдѣлать своими настолько, чтобы создать цѣльную и стройную собственную систему. Въ различное время, въ различныхъ мѣстахъ преобладающее значеніе получаютъ у него то тѣ, то—другіе элементы, но никогда не сливаются они внутренно одинъ съ другимъ. Вообще, сочиненія Филона эта—груда сырого,

---

De Pharasaeismo Judaeorum Alexandrino commentatio, p. I, Lipsiae 1846; ib. II, 1847; ib. III, 1850 (цѣнно *только* по собранію матеріала). Joel, Ueber einige geschichtliche Beziehungen des philonischen Systems. MGWJ 1863, s 19—31. Поспѣховъ, op. cit., стр. 253—282; 365 слл., 454—466. Zeller, op. cit., s. 242—338. Ziegler, Ueber Entstehung der Alexandrinischen Philosophie (въ Verhandl. der 36 Versammlung deutschen Philologen zu Karlsruhe, 1883). Bois, Essai sur les origines de la philosophie judeo-alexandrine. Toulouse 1890. Néel, Le philonism avant Philo. Revue de Theol. et de Philos. 1892, p. 417—433. Трубецкой, op. cit., стр. 77—97. Schürer III[4], s. 503—528 (и вообще, s. 420 ff.). Ср. и выше, стр. 502[1].

[1]) Ср., напротивъ, Аристовулъ; praep. ev. VIII, 10, p. 376.

почти необработаннаго матеріала для философской системы, но не самая система. А Филона, если и можно назвать философомъ, то, во всякомъ случаѣ, лишеннымъ творческой, созидательной силы.

Такимъ образомъ, наиболѣе характернымъ для Филона, какъ эллиниста, мы признаемъ 1) болѣе широкое и глубокое (по сравненію съ его предшественниками) усвоеніе идей греческой философіи—при слабой, сравнительно, внутренней переработкѣ ихъ, 2) какъ результатъ этого—частыя неясности, недомолвки и даже противорѣчія [1]). Въ своей системѣ Филонъ хочетъ удержать всѣ идеи греческой философіи; ему жаль разстаться хотя бы съ одною изъ нихъ; и въ жертву этому онъ приноситъ цѣльность собственной системы.

Частыя противорѣчія, въ которыхъ Филонъ вращается, какъ въ какомъ-то заколдованномъ кругѣ и которыя столь характерны для него, выступятъ особенно рельефно, если мы посмотримъ, какъ этотъ, высоко образованный эллинистъ относится къ своей національной религіи.—Повидимому, національно-іудейскіе элементы не должны были бы имѣть мѣста въ той пестрой амальгамѣ греческихъ философскихъ ученій, которую представляетъ міровоззрѣніе Филона. Однако, въ дѣйствительности мы видимъ иное. Не смотря на свое увлеченіе идеями греческихъ философовъ, Филонъ въ глубинѣ души остается Іудеемъ, для котораго интересы своего народа и національныя вѣрованія дороже всего.—Какой же характеръ имѣетъ Іудейство Филона, т. е. въ чемъ именно сказалось вліяніе на Филона національно-Іудейскихъ вѣрованій и воззрѣній; что́ и въ какомъ видѣ онъ удержалъ изъ послѣднихъ? Частнѣе: а) какъ Филонъ смотритъ на св. Писаніе? b) Какъ онъ относится къ памятникамъ религіознаго творчества современныхъ ему Іудеевъ, т. е. къ галахѣ и аггадѣ? c) Каковъ его взглядъ на Іудейство въ цѣломъ?

Ранѣе было указано, что съ Еврейскимъ языкомъ Филонъ былъ знакомъ очень поверхностно; даже Св. Писаніе онъ читалъ не въ Еврейскомъ подлинникѣ, а въ греческомъ переводѣ LXX [2]). Въ ка-

---

[1]) Напр., душу Филонъ дѣлитъ то на двѣ части—разумную и неразумную, (leg. alleg. II, § 7—9) или чувственную, причемъ послѣднюю вмѣстѣ со стоиками подраздѣляетъ на 7 частей (de opif. m. § 40)—то онъ придерживается трехчастнаго дѣленія (leg. alleg. II, § 38), предложеннаго Платономъ, то присоединяетъ сюда „питательную“ и „чувственную“ способности Аристотеля (de provid., praep. ev. VIII, 14) и т. д.

[2]) См. выше, стр. 506.

комъ же отношеніи находится текстъ Писанія у Филона къ нашему тексту LXX? Вопросъ этотъ имѣетъ важное научное значеніе, какъ въ виду древности свидѣтеля—Филона, такъ и того, что цитаты Писанія, приводимыя въ сочиненіяхъ Филона, менѣе, конечно, подвергались вліяніямъ различныхъ редакціонныхъ работъ (гексапларной, Лукіановой и Исихіевой), чѣмъ самыя рукописи LXX; поэтому, изслѣдованіе вопроса о текстѣ Писанія у Филона можетъ дать очень цѣнные матеріалы для сужденія о первоначальномъ (относительно, конечно) видѣ греческаго текста въ переводѣ LXX. Но въ настоящее время рѣшеніе этого вопроса затрудняется тѣмъ, что новое, критическое изданіе сочиненій Филона, предпринятое Cohn'омъ и Wendland'омъ, далеко еще не закончено, а въ существующихъ изданіяхъ—вообще неудовлетворительныхъ—цитаты Писанія приводятся нерѣдко не по Филоновскимъ ркп., а по ркп. LXX. Впрочемъ, наблюденія Wendland'а даютъ нѣкоторое основаніе предположить, что текстъ Писанія у Филона наиболѣе приближается къ такъ наз. „Лукіановской" рецензіи [1]); послѣдняя въ основѣ своей восходитъ,

---

[1]) *P. Wendland, Zu Philos Schrift de posteritate Caini (nebst Bemerkungen zur Reconstruction der Septuaginta). Philologus, Bd. LVII (1898), s. 283—287; ср. ed. CW. III, proleg., p. VIII. Литература о текстѣ Писанія у Филона довольно обширна, см. Werner, De Philone Judaeo teste intergritatis scriptorum mosaicorum, 1743 (Bréhier, op. cit., p. IX). Peter Wesseling, Epistola ad virum celeberrimum H. Weneman de Aquilae in scriptis Philonis Jud. fragmentis et Platonis epistola XIII. Traj. ad Rhenum (Utrecht) 1748. Claudius Frees Horneman, Specimen exercitationum criticarum in versionem LXX interpretum ex Philone. Gottingae 1773 (преимущественно цитаты Пятокнижія изъ de opif. m. и leg. alleg.); его же: Specimen secundum exercitationum criticarum in versionem LXX interpretum ex Philone. Praemissa est Dissertatio sistens observationes ad illustrationem doctrinae de canone Veteris Testamenti ex Philone. Hauniae (Kopenhagen) 1776 (здѣсь, p. 71—238, Филоновскія цитаты изъ Быт. 1_1—10_{24}); его же: Specimen tertium etc. Praemissa est Dissertatio sistens argumenta immortalitatis animae humanae e Philone collecta. Hauniae 1778. A. Grörer, op. cit. I, s. 51. Dähne, op. cit. II, s. 34. Frankel, Ueber d. Einfluss.., особ. s. 190—200. Siegfried, op. cit., ZWTh. 1873, s. 217—238; 411—428; 522—510. de-Lagard. Mittheilungen. Göttingen 1887, II. Hatch, Essais in Biblical Greek. Oxford 1889, p. 171—174. Conybeare, Upon Philos text of the Septuaginta (The Expositor 1891, dec., p. 456—466); его же: On the Philonean Text of the Septuagint (JQR. 1893, vol. V, nr. 18, p. 246—280; ibid. 1896, vol. VIII, nr. 33, p. 82—122; здѣсь—греческій переводъ библейскихъ цитатъ изъ Quaest. et Solut.); его же: On some fragments of a Pre-Hieronymian Latin Version of the Bible (The Expositor 1891, dec., p. 63—80; 129—141; здѣсь—сравненіе библейскихъ цитатъ въ древне-латинскомъ переводѣ Quaest. съ Vet. Lat. и Vulgata). *Ryle, Philo and Holy Scripture or the Quota-

очевидно, къ болѣе древнему времени, такъ какъ эту же рецензію LXX представляетъ и библейскій текстъ у Іосифа Флавія [1]).

Не меньшую важность, чѣмъ вопросъ о библейскомъ текстѣ Филона, имѣетъ и вопросъ о канонѣ Св. книгъ у нашего автора [2]). Рѣшеніе этого вопроса важно, какъ для опредѣленія времени заключенія канона вообще, такъ и въ виду раздѣляемаго многими изслѣдователями мнѣнія о существованіи спеціальнаго, такъ наз. Александрійскаго канона. Къ сожалѣнію, и на этотъ вопросъ пока еще нельзя дать точнаго и опредѣленнаго отвѣта. Филонъ—въ отличіе отъ I. Флавія—нигдѣ не указываетъ количества книгъ, признаваемыхъ имъ боговдохновенными, и нигдѣ не даетъ перечня ихъ. Поэтому, при рѣшеніи вопроса объ объемѣ канона св. книгъ у Филона приходится слѣдовать статистическому методу, т. е. подсчитывать, какія

---

tions of Philo from the books of the Old Testament. London 1895. (Ср. рецензію *Wendland'a въ Berlin. Philol. Wochenschr. 1895, s. 1281—1285); его же: Philo and Holy Scripture (Church Quart. Review 1896, Jan.) A. Schröder, De Philonis Alexandrini Vetere Testamento. Diss. Greifswald 1907 (здѣсь—о цитатахъ Писанія въ de sacrif. Ab. et Caini и quod Deus sit immut.). Нѣкоторыя замѣчанія о библейскомъ текстѣ у Филона можно находить и во „введеніяхъ“ въ Ветхій Завѣтъ, см., напр., *Swete, An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1902, p. 372—376 и др.—По поводу библейскаго текста въ ed. CW. см. оживленную полемику между издателями и Eb. Nestle: *Zur Reconstruction der Septuaginta (Philologus Bd. LVIII, 1899, s. 121—131); его же: *Zur neuen Philo-Ausgabe (Philologus Bd. LIX, 1900, s. 256—271); его же: *Zur neuen Philo-Ausgabe. Eine Replik (Philologus Bd. LX, 1901, s. 271—276); его же: *Ein falsches Bibelzitat der neueren Philo-Ausgabe (Philologus Bd. LXIII, 1904, s. 477—478). Ср. P. Wendland, *Zur neuen Philo Ausgabe. Eine Erwiderung (Philologus Bd. LIX, 1900, s. 521—536).

[1]) См. A. Mez, Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie, Basel 1895.

[2]) О канонѣ Св. Писанія у Филона см. Horneman, op. cit., Hauniae 1776, *Joh. G. Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament. Göttingen 1823, Bd. I⁴, s. 122—136 (Здѣсь—пересказъ изслѣдованія Horneman'a). Gfrörer, op. cit., I, s. 46—51. W. Pick, Philo's Canon of the Old Testament (Journal of the society of biblical literature and exegesis 1884, p. 126—143). C. Bissel, The Canon of the Old Testament (Bibliotheca sacra 1886, I, p. 83—86). *Edersheim, Art. „Philo“ въ Smith and Wace, Dictionary of christian biography IV, p. 386—387. *F. Buhl. Kanon und Text des Alten Testamentes. Leipzig 1891, s. 15, 17, 43—45. *G. Wildeboer, Die Entstehung d. ATestamentlichen Kanons. Gotha 1891, s. 32—34. B. Poertner, Die Autorität d. deuterokanonischen Bücher d. alten Testaments nachgewiesen aus den Anschauungen d. palästin. und hellenist. Judenthums. Münster i. W. 1893, s. 55—59. Ryle, op. cit., p. XVI—XXXV. См. вообще „введенія“ въ Ветхій Завѣтъ.

именно книги и въ какой формѣ онъ цитируетъ [1]); а этотъ путь въ настоящее время представляетъ серьезныя неудобства, такъ какъ еще далеко не всѣ сочиненія Филона приведены въ извѣстность; между тѣмъ публикуемые теперь фрагменты греческаго текста Quaest. et Solut. могутъ подарить насъ большими неожиданностями [2]).

Несомнѣнно, что законъ Моисеевъ имѣлъ для Филона гораздо бо́льшее значеніе, чѣмъ прочія св. книги; цитаты изъ Пятокнижія онъ приводитъ особенно часто и спеціальный комментарій пишетъ т о л ь к о на Пятокнижіе. Въ связи съ этимъ находится и то о с о б о е уваженіе, которое онъ питаетъ къ личности Моисея [3]). Кромѣ Пятокнижія, какъ с в я щ е н н ы я и б о г о в д о х н о в е н н ы я книги Филонъ цитируетъ: I. Навина [4]), I Царствъ [5]), III. IV Царствъ [6]), кн. Псалмовъ [7]), Притчей [8]); изъ пророковъ—Исаію [9]), Іеремію [10]), Осію [11]), Захарію [12]). Безъ п р я м о г о указанія на боговдохновенность цитируются: кн. Іова [13]) и Судей [14]). Наконецъ, Филонъ совершенно не цитируетъ II Царствъ, кн. Руѳь, Паралип. I. II [15]), кн. Ездры [16]), Нееміи [17]), Эсфирь, Пѣснь Пѣсней, Плачъ Іереміи, кн. пр. Іезекіиля, Даніила и 10 малыхъ пророковъ [18]). Такимъ образомъ, Филону из-

---

[1]) Сводъ цитатъ см. у Ryle'я, op. cit., p. XV[1]—XXXV, Eichhorn'a, op. cit., I[4], s. 122—136.

[2]) См. ниже, стр. 518.

[3]) См. выше, стр. 396—398 и ниже, стр. 523—524.

[4]) De confus. ling. § 166, ср. de virtut. § 55 sqq. Ryle, op. cit., p. XXV—невѣрно, ср. de migr. Abrah. § 182.

[5]) De ebriet. § 143 и др.

[6]) Quod Deus sit immut. § 130, de confus. ling. § 149.

[7]) De somn. II, § 245; quis rer. div. her. sit, § 290; de plant. § 29 и др.

[8]) De ebriet. § 31; de congr. erud. gratia, § 177.

[9]) De somn. II, § 172.

[10]) De cherub. § 49.

[11]) De plant. § 138.

[12]) De confus. ling. § 62.

[13]) De mut. nom. § 48.

[14]) De confus. ling. § 128—130.

[15]) Въ de congr. erud. gratia, § 43 цитируется не I Пар. 7_{14}—Ryle, op. cit., p. XXVI; Buhl, op. cit., s. 17—а Быт. 46_{20}.

[16]) Въ de confus. ling. § 149 имѣется въ виду не Ездр. 8_2—Eichhorn, op. cit., I[4], s. 130; Ryle, op. cit., p. XXVI,—а III Цар. 15_{11}.

[17]) Въ de mut. nom. § 2 Филонъ основывается на Чис. 18_{26}, а не Неем. 10_{38}—Ryle, op. cit., p. XXVII.

[18]) Кромѣ того, у Филона находятъ слѣды пользованія Эккл. 12_7=de Abrah. § 258; Іез. $44_{21.25}$=de spec. leg. I, § 98, 112; Прем. 10_6=de Abrah. § 140—

вѣстны всѣ три части ветхозавѣтнаго канона.—Какъ онъ относится къ книгамъ неканоническимъ? На этотъ вопросъ отвѣчаютъ обыкновенно такъ (впервые—Hornemann, затѣмъ Eichhorn и др.), что, если столь образованный писатель, какъ Филонъ, не цитируетъ этихъ книгъ, то потому, очевидно, что не признаетъ ихъ богодухновенными. Однако, съ такимъ рѣшеніемъ вопроса едва ли можно согласиться. Дѣйствіе божественнаго вдохновенія Филонъ не ограничиваетъ извѣстнымъ временемъ; по его взгляду, пророкомъ можетъ быть всякій добродѣтельный человѣкъ [1]); поэтому, онъ не только LXX переводчиковъ называетъ іерофантами и пророками [2]), но нерѣдко причисляетъ къ послѣднимъ и себя самого [3]). Такое широкое и неопредѣленное понятіе вдохновенія само собою исключаетъ уже понятіе канона въ строгомъ смыслѣ этого слова. Поэтому Филонъ и неканоническія книги Писанія ставитъ рядомъ съ каноническими; по крайней мѣрѣ, кн. Іис. с. Сир. онъ цитируетъ какъ богодухновенную [4]), а описывая жизнь и воззрѣнія терапевтовъ, замѣчаетъ, что они имѣютъ (1) „νόμους (2) καὶ λογία θεσπισθέντα διὰ προφητῶν, (3) καὶ ὕμνους (4) καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται [5]). Послѣдняя группа содержитъ, очевидно, такъ наз. неканоническія книги; а въ виду близости воззрѣній Филона къ воззрѣніямъ терапевтовъ [6]) и особаго характера сочиненія [7]) естественно предположить, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не только съ объективнымъ свидѣтельствомъ историка, но и личнымъ его воззрѣніемъ.

Въ тѣсной связи со взглядомъ Филона на канонъ св. Писанія находятся и его сужденія о богодухновенности св. книгъ [8]). Въ этомъ отношеніи Филонъ раздѣляетъ воззрѣнія своего времени, ближайшимъ

141; ibid. 114=de vita Mosis I, § 211. Ср. Ryle, op. cit., p. XXXIII—XXXIV. Поспѣховъ, op. cit., стр. 409—410; 4521; ср. 161.

[1]) Quis rer. div. her. sit, § 259—262; ср. de gigant. § 53—54. QOPL, § 12; ed. M. II, p. 458=ed. T. V, p. 299.

[2]) De vita Mosis II, § 37.

[3]) De migr. Abrah. § 34—35; de cherub. § 27; de somn. II, § 252; de migr. Abrah. § 190—191.

[4]) Harris, op. cit., p. 104.

[5]) De V. C. § 3; ed. M. II, p. 475=ed. T. V, p. 325.

[6]) См. выше, стр. 103.

[7]) См. выше, стр. 451.

[8]) Gfrörer, op. cit. I, s. 54—68; Dähne, op. cit., I, s. 5834; Bousset, op. cit., s. 126; Bréhier, op. cit., p. 187—193.

образомъ слѣдуя Платону. Пророкъ, по взгляду Филона, не говоритъ ничего своего; онъ передаетъ лишь то, что сообщаетъ ему Богъ; поэтому, въ моментъ вдохновенія личность пророка совершенно теряется, въ немъ живетъ и дѣйствуетъ Духъ Божій, пользующійся пророками какъ бы Своими органами рѣчи [1]). Естественно, что при такомъ понятіи вдохновенія послѣднее должно простираться на все рѣшительно Писаніе, т. е. не только на содержаніе его, но и на словесную форму выраженія. Въ ней ничего нельзя ни убавить ни прибавить [2]), такъ какъ для каждаго предмета здѣсь выбраны самыя подходящія названія; послѣднія ничѣмъ не отличаются отъ обозначаемаго ими предмета [3]). Болѣе того: богодухновеннымъ является и греческій переводъ Писанія. LXX толковниковъ не переводили его, но, вдохновенные свыше, пророчествовали, находясь подъ невидимымъ дѣйствіемъ Божіимъ. Поэтому, подлинникъ и переводъ—это двѣ сестры, между которыми нѣтъ никакой разницы [4]).

При указанномъ отношеніи Филона къ Св. Писанію естественно было бы ожидать, что его воззрѣнія не только будутъ проникнуты библейскимъ духомъ, но и въ значительной мѣрѣ состоять изъ элементовъ библейскаго ученія. Вѣдь св. Писаніе для Филона не только высшая религіозная истина, но и абсолютное знаніе вообще. Однако, въ дѣйствительности оказывается иное. Не смотря на то, что цитаты изъ Писанія пестрятъ на каждой почти страницѣ сочиненій Филона,

---

[1]) De spec. leg. IV, § 49: προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρεται, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γενόμενος ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν, ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνῳκηκότος τοῦ θεοῦ πνεύματος... cp. de spec. leg. I, § 65; de praem. et poen. § 55; de vita Mosis I, § 281; quis rer. div. heres sit, 259, 264—266: ὄντως γὰρ ὁ προφήτης, καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόμασι καὶ γλώττῃ πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ. Послѣднія слова почти буквально у Плутарха, de defectu oracul. IX; Богъ τοῖς (т. е. пророковъ) στόμασι καὶ φώναις χρώμενον ὀργάνοις (Bréhier, op. cit. p. 189).

[2]) De fuga, § 54. Поэтому Филонъ даже радуется смерти нечестивца, который смѣялся надъ измѣненіемъ именъ Авраама и Сарры; de mut. nom. § 60—62; Quaest. in Gen. III, § 43, 45.

[3]) De cherub. § 56; de agricult. § 2.

[4]) De vita Mosis II, § 37: καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον... ὥσπερ ὑποβόλεως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος; ibid. § 40: если сравнить подлинникъ и переводъ, то окажется, что это καθάπερ ἀδελφὰς μᾶλλον δ' ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι; поэтому LXX должно называть οὐχ ἑρμηνέας, ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας.

не смотря на то, что всюду встрѣчаются у него имена библейскихъ лицъ, указанія на библейскія событія и т. д.—вліяніе собственно библейскаго ученія въ міровоззрѣніи Филона сказывается слабо. Отношеніе Филона къ св. Писанію чисто внѣшняго характера: онъ горячо превозноситъ мудрость библейскихъ писателей, преклоняется предъ ихъ высокими нравственными качествами, высказываетъ глубочайшее благоговѣніе къ самому Писанію,—но дальше этихъ панегирическихъ фразъ онъ не идетъ. Какъ только Филонъ переходитъ къ изложенію своихъ взглядовъ, онъ тотчасъ же покидаетъ библейскую почву и цѣлыя страницы заполняетъ ученіями греческихъ философовъ. Библейскій текстъ служитъ для Филона лишь поводомъ къ раскрытію и обоснованію идей, заимствованныхъ изъ греческой философіи. Послѣднія до того подчиняютъ себѣ Филона, что ради сохраненія ихъ онъ не задумывается пожертвовать библейскимъ ученіемъ. Праотцевъ своего народа (Авраама, Моисея и др.) онъ характеризуетъ, напр., соотвѣтственно идеалу мудреца у стоиковъ[1]); изъ понятія о Богѣ тщательно вытравляетъ всѣ черты живой нравственной личности; нерѣдко, наконецъ, становится въ прямое и очевидное противорѣчіе съ библіей. Напр., библейское ученіе о твореніи изъ ничего, которое не рѣшались отвергать даже такіе либеральные мыслители, какъ Маймонидъ, Филонъ спокойно замѣняетъ Платоновскимъ ученіемъ о мірообразованіи, утверждая при этомъ, что таково именно ученіе Моисея[2]).

Понятно, что, если вліяніе библейскихъ воззрѣній слабо сказалось на ученіи Филона, то еще слабѣе должно было сказаться вліяніе воззрѣній современнаго ему Іудейства. Послѣднія раскрывались, какъ извѣстно, въ двухъ главныхъ направленіяхъ—галахическомъ и аггадическомъ. Эти направленія мы находимъ и въ сочиненіяхъ Филона; галаху—въ de decal., de spec. leg. I—IV, de virtut.; аггаду—въ de opif. m., біографіяхъ Авраама, Іосифа и Моисея, въ аллегорическомъ комментаріи и, особенно, въ Quaest. et Solut. Каково же было вліяніе на Филона Александрійской галахи и аггады и Палестинской?[3]) — Отвѣтъ ли первую половину перваго вопроса

---

[1]) См. выше, стр. 268—269, 398, 403.

[2]) De opif. m. § 25.

[3]) Литература по вопросу объ Іудейскихъ элементахъ въ міровоззрѣніи Филона довольно обширна, хотя матеріалъ собранъ далеко еще не весь. См.

затрудняется полнымъ почти отсутствіемъ галахическихъ памятниковъ Александрійскаго происхожденія. Тѣмъ не менѣе, можно полагать, что тамъ, гдѣ Филонъ въ своихъ объясненіяхъ законовъ уклоняется и отъ текста Писанія, и отъ Палестинской галахи, онъ далеко не всегда высказываетъ свои личныя воззрѣнія; чаще онъ выражаетъ галахическія традиціи Александріи [1]).—Еще труднѣе выдѣлить въ міровоззрѣніи Филона вліяніе Александрійской аггады, такъ какъ эта послѣдняя, въ виду особыхъ условій жизни Александрійскихъ Іудеевъ, развивалась подъ сильнымъ вліяніемъ философскихъ воззрѣній того времени; поэтому, опредѣлить, что̀ именно Филонъ усвоилъ чрезъ посредство своихъ предшественниковъ и чѣмъ онъ обязанъ непосредственному знакомству съ греческой литературой—трудно. Несомнѣннымъ лишь представляется вліяніе на Филона исторической аггады. Такъ, біографію Моисея Филонъ, по собственному признанію, писалъ на основаніи не только данныхъ Писанія, но и преданія старцевъ, чтобы такимъ путемъ достигнуть бо́льшей, чѣмъ у

Jo. Bened. Carpzov. Sacrae exercitationes in S. Pauli epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino. Praefixa sunt Philoniana Prolegomena, in quibus de non adeo contemnenda Philonis cum illo D. Paulli in epistola ad Hebreos et de alliis nonnullis varii argumenti exponitur. Helmstädt 1750, p. XXII—LII. Grossmann, De Philonis operum continua serie I, p. 12 sqq. Frankel, Ueber d. Einfluss... (отдѣльныя замѣчанія разбросаны по всему сочиненію). Siegfried, Philo v. Alexandria als Ausleger d. A. T., s. 145—158. Graetz, op. cit., MGWJ. 1874, s. 432—442. Ritter, Philo und die Halacha. *Корсунскій, Іудейское толкованіе Ветхаго Завѣта. Москва 1882, стр. 213—224. Edersheim. The life and times of Jesus the Messiah. London 1887, v. II: прилож., Philo and Rabbinical Theology. Н. Н. Глубоковскій, op. cit., Христ. Чт. 1901, I, стр. 419—420, 284. L. Cohn, op. cit., JQR 1892, p. 30—32; 46—48. Bertholet, op. cit., s. 273—291. Weinstein, Zur Genesis d. Agada. Beitrag zur Entstehungs—und Entwicklungs—Geschichte d. Talmudischen Schriftums. II th.: Die alexandrinische Agada. Göttingen 1901. Friedländer, Geschichte d. Jüdischen Apologetik, s. 192—328. Treitel, op. cit., MGWJ. 1903, s. 214—231; 317—321; 399-417; 490—514; его же: op. cit., Theol. Stud. und Krit. 1904, s. 380—401; его же: *Agada bei Philo. MGWJ 1909 s. 28—45; 159—173; 286—291. Jewish encyclopädia X, p. 15—18. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten d. Judenthums. Bréhier, op. cit., p. 1—66. Schwartz, Aporien im vierten Evangel. (Nachricht. d. Göttinger Gesellsch. d. Wissensch., philol.-histor. Klasse 1908, s. 537—546). Hoennicke, Das Judenchristenthum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin 1908, s. 59 ff. *Heinemann. Die Werke d. Philos... in deutscher Uebersetzung II, s. 5—8 и далѣе (многочисленныя примѣчанія). Marshall, The Odes and Philo. (Exposit. 1911, may, p. 385--398; june, p. 519—536).

[1]) См. выше, стр. 300—301; 315; 326; 330, 337—338; 347. Ritter, op. cit., s. 27—28; 63 ff.; 91—93; 120.

другихъ, точности въ описаніи жизни пророка [1]). Слѣды этого знакомства съ сочиненіями „другихъ“ особенно замѣтны въ изображеніи дѣтства Моисея [2]), но сказываются они и въ остальныхъ сочиненіяхъ [3]).

Болѣе возможности есть выдѣлить въ міровоззрѣніи Филона вліяніе Палестинской галахи и аггады, такъ какъ литературная дѣятельность Палестинскихъ Іудеевъ носила болѣе рѣзко выраженныя національно-Іудейскія черты. Впрочемъ, и здѣсь—въ виду особыхъ условій возникновенія раввинской письменности—приходится вращаться лишь въ области вѣроятнаго.—Что Филонъ могъ быть знакомъ съ Палестинской галахой—это несомнѣнно, такъ какъ 1) Александрійскіе Іудеи вообще поддерживали дружественныя связи съ Іудеями Палестины [4]); бывалъ въ Палестинѣ и самъ Филонъ [5]). Съ другой стороны, и Палестинскіе ученые также посѣщали Александрію. Здѣсь жилъ, напр., нѣкоторое время р. Іуда б. Таббай [6]), а нѣсколько позже (въ 130 г. по Р. Хр.)—р. Іосе б. Хананья. Сохранившіяся въ Талмудѣ бесѣды послѣдняго съ Александрійцами показываютъ, что знаніе галахи въ то время уже широко было распространено въ Александріи [7]). Наконецъ, и самъ Филонъ не скрываетъ своего знакомства съ галахическими и аггадическими преданіями своихъ соплеменниковъ. Онъ говоритъ, напр., о μυρία ἄγραφα ἔθη καὶ νόμιμα [8]), соблюденіе которыхъ заслуживаетъ особой похвалы [9]); во введеніи къ de vita Mosis онъ прямо ссылается, какъ на одинъ изъ своихъ источниковъ, на преданія старцевъ [10]). Этимъ преданіямъ онъ слѣдуетъ нерѣдко и въ другихъ сочиненіяхъ. Такимъ образомъ, повторяю, у насъ нѣтъ основаній совершенно отрицать вліяніе

---

[1]) De vita Mosis I, § 4.

[2]) De vita Mosis I, § 7 и Димитрій (у Freudenthal'я, op. cit., s. 222); de vita M. I, § 13 и Артапанъ (Freudenthal, op. cit., s. 232); de vita M. II, § 25 sqq. и Аристей (см. выше, стр. 415—416).

[3]) См. выше, стр. 256₃, 260, 262₃, 263 и др.

[4]) Schürer III⁴, s. 147—149.

[5]) См. выше, стр. 12.

[6]) По другимъ извѣстіямъ—р. Іошуа б. Перахья; Ritter, op. cit., s. 7.

[7]) *Bacher, Die Agada d. Tannaiten. Strassburg 1903, I², s. 179—181.

[8]) Praep. ev. VIII, 7. 6, Ср. de leg. ad. Cajum, § 16; ed, M. II, p. 562=ed. T. VI, p. 110.

[9]) De spec. leg. IV, § 149—150.

[10]) De vita Mosis I, § 4.

Палестинскихъ воззрѣній на ученіе Филона. Однако, это вліяніе было очень слабо и очень рѣдко можетъ быть установлено съ точностью, такъ какъ далеко не всѣ случаи совпаденія воззрѣній Филона съ Палестинской галахой и аггадой могутъ говорить о его зависимости отъ послѣднихъ. На основаніи извѣстнаго въ настоящее время матеріала,—а онъ собранъ далеко не весь—можно утверждать лишь, что отъ Палестинской галахи Филонъ зависитъ только въ отдѣльныхъ частностяхъ своихъ сужденій [1]); общій же характеръ толкованія закона у Филона существенно отличается отъ метода толкованія Палестинскихъ галахистовъ.—Болѣе значительной представляется зависимость Филона отъ аггады [2]), но и здѣсь также все сводится къ случайному сходству въ незначительныхъ частностяхъ [3]), а не въ общемъ содержаніи и характерѣ ученія. Поэтому, даже тамъ, гдѣ воззрѣнія Филона совпадаютъ со взглядами раввиновъ, различіе обыкновенно превышаетъ сходство. Такъ, напр., Филонъ съ особымъ благоговѣніемъ относится къ Моисею; Моисей для него—мужъ благочестивѣйшій и угоднѣйшій Богу, чуждый всѣхъ страстей, величайшій изъ всѣхъ пророковъ и т. д. Здѣсь Филонъ, несомнѣнно, раздѣляетъ общеіудейскія воззрѣнія своего времени; но переходя къ ближайшему опредѣленію характера Моисея, онъ сразу же подпадаетъ подъ вліяніе греческой—частнѣе, стоической—философіи [4]).—Подобное же явленіе мы замѣчаемъ и въ отношеніи Филона къ законодательству Моисея [5]). Послѣднее онъ признаетъ совершеннѣйшимъ и гуманнѣйшимъ, превосходящимъ законы прочихъ народовъ; Моисеевы законы—тверды и незыблемы, они будетъ существовать до тѣхъ поръ, пока существуютъ небо, земля и весь міръ [6]). Благоговѣніе Филона предъ законодательствомъ Моисея до того велико, что, не смотря на свое увлеченіе аллегоріями, онъ требуетъ буквальнаго исполненія всего, написаннаго въ Законѣ—притомъ, всѣ-

---

[1]) См. выше, стр. 307—309; 313, 319, 325, 326, 329, 335—337; 339, 340, 347, 352, 424.

[2]) Впервые на эту зависимость указалъ de—Rossi, см. Siegfried, op. cit., s. 157₁.

[3]) См. выше, стр. 251, 256, 257, 260, 262—264; 266, 279, 404, 407—409.

[4]) См. Bréhier, op. cit., p. 6—7; 18—23, 29; ср. выше, стр. 396—398; 401—403.

[5]) Подробнѣе, см. выше, стр. 238 слл., 283—290.

[6]) De vita Mosis II, § 14.

ми людьми—и негодуетъ на тѣхъ, которые видятъ въ законѣ лишь образы высшей истины [1]). Однако, если мы посмотримъ ближе, въ какихъ же именно чертахъ рисуется законодательство Моисея Филону, то увидимъ, что національно-іудейскихъ элементовъ въ его характеристикѣ почти нѣтъ. Общій взглядъ на законодательство, мотивировка отдѣльныхъ законовъ, выясненіе ихъ смысла и значенія происходитъ въ духѣ греческой философіи. Совершенство Моисеевыхъ законовъ Филонъ видитъ въ томъ, что они находятся въ полномъ согласіи съ здравымъ разумомъ природы. Поэтому, о религіозно-теократическомъ значеніи тѣхъ, или иныхъ законовъ (суббота, обрѣзаніе, жертвы и т. д.) Филонъ совершенно не упоминаетъ; въ законодательствѣ Моисея онъ видитъ совершеннѣйшую систему соціальнаго благоустройства, а въ отдѣльныхъ предписаніяхъ его—требованія санитарнаго, гигіеническаго, аграрнаго, экономическаго и т. п. характера. Отсюда, на первый планъ Филонъ выдвигаетъ принципъ общественной, или личной пользы закона, являясь, въ силу этого, предтечею современныхъ раціоналистовъ въ пониманіи Моисеева законодательства. Такимъ образомъ, національно-іудейскіе элементы въ міровоззрѣніи Филона сильными кажутся лишь на первый взглядъ; стоитъ глубже всмотрѣться въ нихъ, тщательнѣе проанализировать и подъ этимъ внѣшнимъ покровомъ тотчасъ же обнаружатся элементы греческой философіи. Чувствуетъ Филонъ, несомнѣнно, какъ Іудей, но мыслитъ—какъ язычникъ. Поэтому, то Іудейство, которое онъ рисуетъ въ своихъ сочиненіяхъ и на сторону котораго старается привлечь язычниковъ—есть идеализированное Іудейство, лишенное подлинно-національныхъ чертъ.

Эта особенность воззрѣній Филона особенно ясно сказывается въ его сужденіяхъ о народѣ Іудейскомъ и о мѣстѣ, занимаемомъ послѣднимъ въ ряду другихъ народовъ. Въ высшей степени замѣчательнымъ является здѣсь то, что Филонъ не только нигдѣ не говоритъ объ особомъ избраніи Израиля въ народъ Іеговы, о завѣтѣ Бога съ Израилемъ [2]), но, напротивъ, спеціальное сочиненіе посвящаетъ раскрытію той мысли, что кровное родство и связи не имѣютъ значенія,

---

[1]) De migr. Abrah. § 89—93.

[2]) Ср., впрочемъ, единственное, притомъ очень неопредѣленное мѣсто въ de spec. leg. IV, § 179—180.

что выше его стоитъ родство по добродѣтели [1]). Если же Филонъ часто превозноситъ Израиля, называетъ его лучшимъ изъ всѣхъ народовъ [2]), народомъ боголюбезнѣйшимъ, который получилъ въ удѣлъ священство и пророчество, почему онъ возноситъ молитвы и приноситъ жертвы за весь человѣческій родъ [3]), то такое положеніе Израиля есть дѣло не божественнаго избранія, а исторической необходимости. Израиль выше другихъ народовъ не потому, что Богъ его избралъ и вознесъ, а потому что онъ самъ—благодаря своимъ добродѣтелямъ—возвысился надъ прочими народами. Поэтому-то въ концѣ концовъ и оказывается, что Израиль Филона—идеальный Израиль, всѣ, чтущіе истиннаго Бога, всѣ добродѣтельные. Такимъ образомъ, того партикуляризма и исключительности, которымъ отличались палестинскіе Іудеи, у Филона мы не находимъ.

Съ интересующей насъ точки зрѣнія заслуживаютъ вниманія и мессіанскія чаянія Филона. Хотя раскрытію ихъ онъ посвящаетъ спеціальное сочиненіе [4]), но характернымъ является здѣсь то, что а) идея личнаго Мессіи почти не выступаетъ у Филона; она рисуется имъ въ чертахъ столь общихъ и туманныхъ, что не безъ основанія усматриваютъ у него мессіанство безъ Мессіи [5]); b) сочиненія, излагающія мессіанскія чаянія Филона, представляютъ простой почти перифразъ соотвѣтствующихъ мѣстъ библейскаго текста. Очевидно, мессіанскія чаянія Филона воспитаны не жизнію и подслушаны не у народной души; онъ излагаетъ ихъ чисто теоретически, какъ экзегетъ, на основаніи данныхъ Писанія.

Итакъ, Іудейскіе элементы въ міровоззрѣніи Филона занимаютъ сравнительно небольшое мѣсто; всюду они подавляются элементами греческой культуры и философіи. Послѣдней Филонъ отводитъ очень широкое и почетное мѣсто; пользованіе ею онъ, какъ сказано, возводитъ въ систему. Подобное отношеніе къ греческой философіи требовало, очевидно, не только объясненія, но и оправданія.—Предше-

---

[1]) De nobilit.=de virtut. § 187—227; ср. de spec. leg. I, § 317—318; III, § 155—156; Quaest. in. Gen. IV, § 180.

[2]) De vita Mosis I, § 149; ср. § 87, 217.

[3]) De Abrah. § 98; de spec. leg. I, § 97, 168, 190; II, § 167.

[4]) De praemiis et poenis и de exsecrationibus.

[5]) С. Н. Трубецкой, op. cit., Вопр. Филос. и Псих. 1898, 1 (41), стр. 178.

ственники Филона съ цѣлью доказать важное культурное значеніе Іудеевъ выдвинули мысль, что все лучшее въ язычествѣ—Іудейскаго происхожденія. Такъ, еще сивилла упрекала Гомера въ пользованіи ея стихами [1]), а жившій около этого же времени Аристовулъ прямо утверждаетъ, что греческіе философы—Пиѳагоръ, Сократъ и Платонъ—свои идеи почерпнули у Моисея [2]). Послѣдней-то мыслію и воспользовался Филонъ. Правильность позиціи, занятой имъ въ отношеніи къ греческой философіи, онъ доказываетъ тѣмъ, что греческіе философы говорятъ, въ сущности, то же, что и Св. кн. Евреевъ [3]), а это сходство ученій объясняется, въ свою очередь, зависимостью греческихъ философовъ отъ Моисея [4]). Въ частности, Моисею обязаны нѣкоторыми пунктами своихъ воззрѣній Зенонъ [5]), Гераклитъ [6]), Сократъ [7]), Платонъ [8]) и стоики [9]). Идея эта оказалась очень живучей [10]) и въ исторіи сыграла видную роль, но къ данному частному случаю она подходила мало, такъ какъ не только ничего не доказывала, но напротивъ, сама требовала доказательствъ. Какъ же послѣ этого быть? Вѣдь отрѣшиться отъ философской точки зрѣнія Филонъ не могъ; греческая философія проникала все его существо. Порвать связи съ родной религіей, удержавъ философію—и на это Филонъ не могъ рѣшиться. Выходъ изъ подобнаго затруднительнаго положенія Филонъ находитъ въ той мысли, что содержаніе Писанія нужно понимать не буквально (это слишкомъ грубо, а потому и приводитъ къ невѣроятному — къ разрыву съ греческой философіей), а въ

---

[1]) Orac. sibyll. III, 419—432.

[2]) Praep. ev. XIII, 12. 1; IX, 6. 6—8; XIII, 12. 4. 13.

[3]) De virtut. § 65.

[4]) De mut. nom. § 167—168. Отъ Моисея зависятъ и греческіе законодатели; de spec. leg. IV, § 61.

[5]) QOPL., § 8; ed. M. II, p. 454=ed. T. V, p. 293.

[6]) Leg. alleg. I, § 108; quis rer. div. h. sit, § 214; Quaest. in Gen. IV, § 152.

[7]) Quaest. in Gen. II, § 6.

[8]) De aetern. m. § 5; ed. M. II, p. 490—491=ed. T. VI, p. 6.

[9]) De post. C. § 133; de migr. Abrah. § 127—128.

[10]) Отъ Филона ее переняли христіанскіе писатели (Іустинъ, Татіанъ, Ѳеофилъ, Климентъ и др.), а болѣе подробно развили позднѣйшіе ученые. См. *Ловягинъ, Объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ. Спб. 1872. Эту же теорію—въ нѣсколько измѣненномъ видѣ—раскрываютъ и современные панвавилонисты.

таинственно-символическомъ смыслѣ. Въ началѣ, конечно, при помощи аллегорій объяснялось только странное и непонятное въ Писаніи, но затѣмъ область примѣненія символовъ расширяется все болѣе и болѣе, пока, наконецъ, не охватываетъ всего содержанія Писанія. Такимъ образомъ, аллегорическій методъ оказался существенно необходимымъ для самого Филона [1]); при помощи его только онъ и могъ выйти изъ диллемы: Св. Писаніе, или греческая философія.

Конечно, аллегорическій методъ не составляетъ оригинальнаго достоянія Филона. Если греческая литература поставила Филона въ противорѣчіе съ Писаніемъ, то она же указала ему и средство выйти изъ этого противорѣчія.—Съ аллегорическимъ методомъ мы встрѣчаемся задолго до Филона на греческой почвѣ, гдѣ онъ развился изъ тѣхъ же побужденій и въ тѣхъ же основныхъ формахъ (этимологія собственныхъ именъ, символика чиселъ и т. д.), что и у Филона [2]). Произведенія древнихъ поэтовъ, а въ особенности Го-

---

[1]) Поэтому, мы никоимъ образомъ не можемъ согласиться съ такими изслѣдователями, которые, какъ напр., Reuss (Поспѣховъ, op. cit., стр. 275—276; отголоски взглядовъ Reuss'a—у Плотникова, Прав. Соб. 1884, 9, стр. 48) въ аллегорическомъ методѣ Филона видятъ одну только уловку съ цѣлью привлечь на свою сторону язычниковъ, разъяснивъ имъ „истинный“ смыслъ Моисеева законодательства. Для самого же Филона аллегорическій методъ, будто бы, былъ совершенно не нуженъ. Филонъ, такимъ образомъ, сознательно обманывалъ язычниковъ, показывая имъ то, чего въ Моисеевомъ законодательствѣ онъ не видѣлъ. Но не говоря уже о томъ, что подобный образъ дѣйствій не мирится съ высоко-благородной личностью Филона (Филонъ могъ невольно ошибаться и, потому, вводить въ заблужденіе другихъ, но сознательно обманывать читателей—едва-ли), онъ страдаетъ и другими недостатками. Именно: если аллегорическій методъ Филона вызванъ апологетико-миссіонерскими цѣлями, то, слѣдовательно, его можно было бы находить только въ сочиненіяхъ, преслѣдующихъ эту цѣль; между тѣмъ оказывается, что въ этихъ-то именно трудахъ аллегорій меньше всего; и, напротивъ, они преобладаютъ тамъ, гдѣ апологетико-миссіонерскія цѣли прямо не имѣются въ виду. Затѣмъ, Филонъ очень часто превозноситъ аллегорическій методъ похвалами, показываетъ его необходимость, его важность и т. д. Очевидно, самъ Филонъ усвоялъ этому методу не относительное только значеніе,—въ качествѣ средства привлеченія язычниковъ на сторону Іудеевъ—но и абсолютное. Онъ не компромиссъ съ истиной, но необходимъ для достиженія самой истины.

[2]) Nic. Schow, Allegoriae Homericae, quae sub Heraclid. nomine feruntur. Gottingae 1782. Здѣсь: allegoricae vett. interpretat. origo et causae. L. H. Jacob, Dissertatio philosophica de allegoria Homerica. Hallae 1785. Lobeck, Aglaophamus sive de theologia mystica graecorum causis libri tres. Regiomonti 1829, I, p. 155 sqq., 844, 987. Siegfried, op. cit., s. 9—16. Zeller, op. cit., III, 1, s. 321 ff. (и по указателю „Mythen“, „Mythendeutung“). Hatch, The influence of greek

мера, имѣли для грековъ такое же значеніе, какое для Филона—библія. На произведеніяхъ Гомера воспитывалось юношество, эти произведенія были источникомъ всякой мудрости и знанія; къ нимъ, поэтому, относились съ чрезвычайнымъ уваженіемъ. И вотъ, когда послѣдующія поколѣнія переросли наивный и младенческій образъ мышленія Гомера, то—въ виду сохранившагося все же общаго благоговѣйнаго отношенія къ Гомеру—они оказались въ необходимости примирить съ его взглядами собственныя воззрѣнія. Средствомъ примиренія и оказался аллегорическій методъ. Онъ давалъ возможность спасти Гомера отъ упрековъ въ безбожіи [1]), а вмѣстѣ съ тѣмъ—въ его слова влагать собственныя воззрѣнія. Этимъ методомъ пользовались еще софисты; видную роль въ развитіи его сыграли мистеріи [2]); но въ болѣе широкихъ размѣрахъ аллегорическій методъ былъ примѣненъ стоиками, которые стремились при помощи его примирить народную вѣру съ философіей [3]). Поэтому, въ богахъ Гомера стоики видѣли олицетвореніе силъ и элементовъ природы: въ Аполлонѣ—солнце; въ Хроносѣ—время; въ Посейдонѣ—воду; въ Герѣ—воздухъ и т. д.—Филонъ несомнѣнно былъ знакомъ съ подобнымъ на-

---

ideas and usages upon the christian church. Oxford 1890, p. 50—69 (=*Hatch, Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen. Freiburg i. B. 1892, s. 36—50). Wipprecht, Zur Entwicklung der rationalen Mythendeutung bei den Griechen. I. Progr. Donaueschingen 1902. P. Decharm, La critique des traditions religeuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque. Paris 1905. Anne Bates Hersman, Studies in Greek allegorical interpretation. Chicago 1906. *P. Wendland, Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zü Judentum und Christentum. Tübingen 1907, s. 65—67. Bréhier, op. cit., p. 37—44.

[1]) Въ упоминаемомъ ниже сочиненіи Гераклида говорится о Гомерѣ, что онъ πάντῃ γὰρ ἠσέβησεν εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν; поэтому аллегорія является для Гераклида ἀντιφάρμακον τῆς ἀσεβείας. Siegfried, op. cit., s. 10. По такимъ же побужденіямъ прибѣгаетъ къ аллегоріямъ и Филонъ при истолкованіи антропоморфическихъ выраженій Писанія. Siegfried, op. cit., s. 165—166.

[2]) Уже Гераклитъ Понтійскій свое объясненіе Аполлона, какъ солнца, оправдываетъ ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων οὓς οἱ ἀπόῤῥητοι τελεταὶ θεολογοῦσιν. Hatch, op. cit., s. 42₃. Вліяніе ученія мистерій сильно сказывается и на воззрѣніяхъ Филона. См. Bousset, op. cit., s. 426—429. Ср. выше, стр. 398₁₃.

[3]) Извѣстны два сборника аллегорическихъ толкованій Гомера, принадлежащихъ стоикамъ Корнуту (ed. Ossan, Göttingen 1844; et Lang, Leipzig 1881) и Гераклиду (ed. Schow, Göttingen 1782; ed. Mehler, Leiden 1851). Оба автора жили въ позднее, сравнительно, время (I в. по Р. Хр.), но въ основѣ ихъ трудовъ, лежатъ, несомнѣнно, древнія традиціи.

правленіемъ въ истолкованіи произведеній Гомера [1]) и всегда имѣлъ его въ виду, какъ образецъ при своихъ толкованіяхъ. Но едва-ли можно полагать, что именно Филонъ пересадилъ этотъ методъ на Іудейскую почву. Уже крайняя виртуозность и необычайная изощренность аллегорическаго метода у Филона заставляетъ предполагать существованіе въ его время цѣлой школы аллегористовъ. На это же указываютъ и частыя ссылки Филона на своихъ предшественниковъ по аллегоріи, толкованіямъ которыхъ онъ—по собственному признанію—нерѣдко слѣдуетъ [2]). Кто же эти предшественники Филона? — Аллегорическій методъ мы находимъ, какъ извѣстно, у Палестинскихъ ученыхъ [3]). Однако, и соображенія общаго характера, и фактическія данныя не позволяютъ утверждать зависимость—въ данномъ случаѣ—Филона отъ палестинскихъ ученыхъ [4]). Ближайшими и непосредственными предшественниками нашего автора по аллегорическому толкованію Писанія были, какъ можно думать, Александрійскіе Іудеи [5]), основные пункты міровоззрѣнія которыхъ слагались подъ тѣми же вліяніями, что и міровоззрѣніе Филона. Къ сожалѣнію, отъ Іудео-александрійской письменности до насъ дошли лишь жалкіе остатки, въ которыхъ, поэтому, никоимъ образомъ нельзя видѣть полное отраженіе духовной жизни Александрійскаго Іудейства. Притомъ же, и изъ сохранившихся памятниковъ далеко не всѣ могутъ быть привлекаемы къ рѣшенію интересующаго насъ вопроса. Изъ числа этихъ памятниковъ нужно исключить 1) Сивиллины книги, гдѣ аллегорій совершенно нѣтъ; 2) такъ наз. IV Маккав., гдѣ наличность

---

[1]) Примѣры его онъ указываетъ самъ въ de provid. II, § 41; ср. § 37—39. De legat. ad. C. § 13—15; ed. M. II, p. 559—561=ed. T. VI, p. 106—110. См. Bréhier, op. cit, p. 37—39 и выше, стр. 56.

[2]) De opif. m. § 77—78; leg. alleg. I, § 59; III, § 78; de cherub. § 21—26; quod det. pot. insid. sol. § 22; de post. C. § 7, 41—42, 162; quod Deus sit immut. § 132—133; de plant. § 50—55; 69—74; quis rer. div. h. sit, § 223, 227, 280—283, 300; de mut. nom. § 141—143; de somn. I, § 118; de Abrah. § 99 sqq., § 217; de Joseph. § 151 sqq.; de vita M. II, § 98, 182; de decal. § 15—17; de spec. leg. I, § 1—8; 208—209; II, § 147—148; 159—161; III, § 176—178; Quaest. in Gen. I, § 8, 10, 57; III, § 11, 13; Quaest. in Exod. II, § 56, 58, 71.

[3]) См. вообще L. Ginzberg. Art. „Allegorical Interpretation“ въ The jewish Encyclopedia I, p. 403—411. Lauterbach, The ancient Jewish allegories in Talmud and Midrash. JQR. N. S. I, p. 291—333.

[4]) Корсунскій, op. cit., стр. 220—224; Bréhier, op. cit., p. 45—46.

[5]) Объ аллегорическомъ методѣ Александрійскихъ Іудеевъ до Филона см. Поспѣховъ, op. cit., стр. 407—424; Siegfried, op. cit., s. 16—27. Трубецкой, op. cit., стр. 92—96. Bréhier, op. cit., p. 46—61.

аллегорій подвергается серьезнымъ сомнѣніямъ; 3) изъясненіе Моисеевыхъ законовъ Аристовула, гдѣ аллегоріи вводятся лишь съ цѣлью устранить антропоморфическія выраженія Писанія о Богѣ [1]). Такимъ образомъ, кругъ извѣстныхъ намъ памятниковъ, вліявшихъ на развитіе аллегорическаго метода у Филона, сводится лишь къ двумъ—Прем. Солом. и письму Аристея. Вліяніе этихъ произведеній на Филона несомнѣнно. Съ Аристеемъ Филонъ сходится въ истолкованіи нѣкоторыхъ законовъ Моисея о дозволенныхъ въ пищу животныхъ [2]), а съ Прем. Солом.—въ аллегорическомъ объясненіи первосвященническаго подира и повязки [3]), мѣднаго змія [4]), обращенной въ соляной столбъ жены Лота [5]) и манны [6]). Какъ видно, сходство это совершенно случайно и касается отдѣльныхъ, частныхъ пунктовъ. Поэтому, если—при опредѣленіи особенностей экзегетическаго метода Филона—имѣть въ виду только названные памятники, то придется утверждать, что различіе между Филономъ и его предшественниками лишь количественное, т. е. что Филонъ послѣдовательнѣе и до конца доводитъ то, что у его предшественниковъ находится въ слабой, зародышевой степени. Однако, такому простѣйшему (и общепринятому) рѣшенію вопроса противорѣчатъ свидѣтельства самого Филона о широкомъ распространеніи въ его время аллегорическаго метода. Такъ, напр., по поводу Быт. 15_{15} (объ „отцахъ“ Авраама) Филонъ насчитываетъ четыре толкованія [7]), а по поводу Быт. 2_9 (значеніе „древа жизни“)—пять различныхъ (аллегорическихъ) толкованій [8]). Кромѣ того, Филонъ нерѣдко упоминаетъ объ особыхъ экзегетахъ Писанія [9]) и „божественныхъ мужахъ“, ко-

---

[1]) Съ такого рода аллегоріями мы встрѣчаемся уже въ переводѣ LXX и таргумахъ.

[2]) См. выше, стр. 349—352.

[3]) Прем. 18_{24}, ср. de vita M. II, § 117—121; de spec. leg. I, § 84—85. Ср. Поспѣховъ, op. cit., стр. 419—424.

[4]) Прем. 16_{5-7}, ср. leg. alleg. II, § 79 sqq. Поспѣховъ, op. cit, стр. 415—419.

[5]) Прем. 10_7, ср. leg. alleg. III, § 213.

[6]) Прем. 16_{17-29}, ср. leg. alleg. III, § 162 sqq. Поспѣховъ, op. cit., стр. 412—414.

[7]) Quis rer. div. h. sit, § 280—283; ср. Quaest. in Gen. III, § 11.

[8]) Quaest. in Gen. I, § 10.

[9]) De spec. leg. I, § 159.

торые тщательно изучали законъ Моисея [1]), у которыхъ пользованіе аллегоріей было въ обычаѣ [2]), ибо большая часть Писанія—по ихъ взгляду—символы непостижимаго и неяснаго [3]). Такимъ образомъ, широкое пользованіе аллегоріями существовало у Александрійскихъ Іудеевъ и до Филона; не въ этомъ, слѣдовательно, заключается особенность экзегетическихъ пріемовъ нашего автора. Отъ своихъ предшественниковъ Филонъ отличается 1) содержаніемъ своихъ аллегорій, 2) принципіальнымъ взглядомъ на ихъ значеніе. Въ то время какъ большинство александрійскихъ аллегористовъ пользовалось аллегорическимъ методомъ для открытія въ Писаніи идей естественно-научнаго характера—астрономическихъ, космологическихъ, физіологическихъ и др. [4]), Филонъ предлагаетъ обыкновенно аллегоріи нравственно-психологическаго (или метафизическаго) характера. Въ отдѣльныхъ личностяхъ, событіяхъ и предметахъ библейскихъ Филонъ видитъ указанія на различныя формы душевной жизни, на тѣ, или иныя душевныя состоянія, на извѣстныя нравственныя качества и т. д. [5]).—Другою особенностью толкованій Филона является его принципіальный взглядъ на значеніе символовъ и на отношеніе символическаго толкованія къ буквальному. Обыкновенно точку зрѣнія Филона опредѣляютъ такъ, что, не отвергая въ принципѣ буквальнаго толкованія, онъ выше его ставитъ аллегоріи и послѣд-

---

[1]) De spec. leg. I, § 8.

[2]) De spec. leg. II, § 147; ср. Quaest. in Exod. II, § 71.

[3]) De spec. leg. III, § 178. Подъ этими „божественными“ мужами и древними толкователями Писанія Филонъ разумѣетъ, повидимому, терапевтовъ, такъ какъ 1) у послѣднихъ именно было широко распространено аллегорическое толкованіе—de V. C. § 10; ed. M. II, p. 483—484=ed. T. V, p. 337—338; ср. ibid. § 3, ed. M. II, p. 475—476=ed. T. V, p. 326; 2) отдѣльныя традиціонныя толкованія, указываемыя Филономъ—см. ниже—совпадаютъ съ общимъ направленіемъ занятій терапевтовъ—θεωρία τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων, de V. C. § 8; ed. M. II, p. 481=ed. T. V, p. 334; ср. ibid. § 11; ed. M. II, p. 486=ed. T. V, p. 340; 3) нѣкоторыя изъ этихъ толкованій Филонъ „слышалъ“ отъ благочестивыхъ мужей—указаніе, невольно заставляющее вспомнить обычай терапевтовъ предлагать на своихъ собраніяхъ толкованіе Писанія; de V. C. § 10; ed. M. II, p. 483—484=ed. T. V, p. 337—338.

[4]) Leg. alleg. I, § 59; de cherub. § 21—26; de plant. § 48—52; quis rer. div. h. sit, § 223, 227, 280—283; 300; de fuga, § 179; de vita Mosis II, § 98; de spec. leg. I, § 1—8; 208; Quaest. in Gen. I, § 10, 57; III, § 11, 13; Quaest. in Exod. II, § 56.

[5]) См. выше, стр. 115—116.

нимъ всегда отдаетъ предпочтеніе [1]). Такая характеристика въ общемъ—вѣрна, но она требуетъ болѣе детальнаго раскрытія. Дѣло въ томъ, что среди Александрійскихъ Іудеевъ эпохи Филона существовало, какъ можно думать, три различныхъ направленія [2]). Первую и наиболѣе многочисленную группу составляли лица, совершенно отрицавшія символы и признававшія значеніе лишь за буквальнымъ толкованіемъ. Содержаніе св. книгъ они пытались приблизить къ эллинизованному мышленію своихъ согражданъ путемъ сближенія библейскихъ разсказовъ съ повѣствованіями греческихъ миѳовъ. Этого рода синкретизмъ былъ, повидимому, господствующимъ направленіемъ въ Александріи [3]); его мы находимъ у Артапана, Евполема, и анонима, цитируемаго Евсевіемъ [4]). Этихъ именно лицъ Филонъ и имѣетъ въ виду, когда полемизируетъ съ буквалистами и буквальнымъ толкованіемъ Писанія [5]); ихъ-то онъ и называетъ софистами буквальнаго смысла [6]). Такимъ образомъ, Филонъ отрицательно относится не къ буквальному толкованію вообще, а 1) къ превознесенію его надъ аллегоріями; 2) къ тенденціозному, миѳологическому толкованію.—Другимъ направленіемъ, имѣвшимъ болѣе ограниченный

---

[1]) Ср. выше, стр. 97—101; 114, 237—238.

[2]) Общую характеристику ихъ Филонъ даетъ въ de sobriet. § 33—92. Правда, характеристика эта довольно туманна, но едва ли въ ней можно видѣть простое риторическое упражненіе на общую тему, лишенное извѣстной реальной подкладки.—О различныхъ партіяхъ Александрійскаго Іудейства см. Joh. Christ. Schreiter, Wer sind die Gegner, welche Philo in seinen Schriften bestreitet und welches Licht verbreitet diese Polemik über die Lehren, Maximen und Handlungen, welche Jesus und die Apostel im N. T. rügen und bekämpfen, въ Keil's und Tzschirner's Analekten 1 Bd. 1. St., s. 102 ff.; 110 ff. M. Friedländer, Das Judenthum in d. vorchristlichen griechischen Welt, s. 56—74; ср. его же: Die religiösen Bewegungen innerhalb d. Judenthums im Zeitalter Jesu. Bréhier, op. cit., p. 61—66. Hoennicke, op. cit., s. 33—77. Schürer III[4], s. 137—139.

[3]) Поэтому и буквальный смыслъ вообще Филонъ называетъ ἡ ἐν φανερῷ καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπόδοσις—de Abrah. § 147; ср. de spec. leg. III, § 178... παρὰ πολλοῖς εἴωθε λέγεσθαι. Напротивъ, аллегоріи—достояніе немногихъ: ἡ ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους ἀπόδοσις—de Abrah. § 147.

[4]) См. о нихъ вообще Schürer III[4], s. 474—482.

[5]) Leg. alleg. II, § 19; de gigant. § 58—60; quod Deus sit immut. § 60; de agric. § 97; de confus. ling. § 1 sqq.; de congr. erud. gr. § 171; de fuga, § 121; de Abrah. § 169—200; Quaest. in Gen. I, § 92; ср. de sacrif. Ab. et C. § 76; quod det. pot. insid. sol. § 13; de post. C. § 9; de mut. nom. § 152; de somn. I, § 39, 172.

[6]) De somn. I, § 102; ср. ib. § 39.

кружокъ послѣдователей, были крайніе аллегористы [1]). Принадлежа, повидимому, къ богатымъ аристократическимъ фамиліямъ, эти лица совершенно порвали связи съ историческимъ Іудействомъ. Въ законѣ Моисеевомъ они видѣли лишь образы духовныхъ вещей; послѣдніе тщательно изслѣдовали, а исполненіемъ самого закона пренебрегали. Къ этому направленію Филонъ также относится отрицательно. Нельзя, говоритъ онъ, разрушать то, что установили мужи бо́льшіе и лучшіе насъ. Духовное вообще тѣсно связано съ чувственнымъ; поэтому и человѣкъ, какъ состоящій изъ души и тѣла, долженъ заботиться не только о томъ, что относится къ душѣ, но и что принадлежитъ тѣлу.—Такимъ образомъ, позиція, занимаемая Филономъ,—средняя. Буква закона, сама по себѣ, не имѣетъ значенія; она должна одухотворяться и осмысливаться аллегоріями. Но, съ другой стороны, нельзя замыкаться и въ однѣхъ аллегоріяхъ; проникая при ихъ помощи въ сокровенный смыслъ Писанія, человѣкъ долженъ помнить и о буквѣ его [2]). Какими же чертами, ч а с т н ѣ е, характеризуется аллегорическій методъ Филона [3])?

По взгляду Филона самое существенное и наиболѣе важное въ содержаніи Писанія не прямой и буквальный его смыслъ. Послѣдній касается лишь правдоподобнаго и вѣроятнаго, почему пользованіе имъ

---

[1]) О нихъ см. de migr. Abrah. § 89—105.

[2]) Такое срединное положеніе вообще характерно для Филона; его онъ занимаетъ, напр., въ вопросѣ о значеніи духовнаго совершенства и внѣшнихъ подвиговъ аскетизма, общаго образованія и философіи, жизни созерцательной и дѣятельной и т. д.

[3]) Объ аллегорическомъ методѣ Филона см. Pfister, De originibus et principiis allegoric. sacrarr. literarum interp., dissertat. hist.-theol. Tübing. 1795. Henr. Planck, Commentatio de principiis et causis interpretationis Philonianae allegoricae. Gottingae 1806. Gfrörer, op. cit., I, s. 68—113. Coneybeare, Geschichte d. allegorischen Interpretat. d. heil. Schriften von Philo durch die christl. Väter (см. Dähne, op. cit., I, s. 53$_{24}$). W. Scheffer, Quaestiones Philonianae II: de usu Philonis in interpretatione N. T. Marburg 1831. Dähne, op. cit. I, s. 49—80. Hirschfeld, Der Geist der ersten Schriftauslegungen oder die haggadische Exegese. Berlin 1847, s. 156 ff., 197 ff., 205 ff. Frankel, Ueber die Palästinische und Alexandrinische Schriftforschung. Breslau 1854. Biet, Quid in interpretatione scripturae sacrae allegorica Philo Judaeus a graecis philosophis sumpserit. Paris 1854. Siegfried, op. cit., s. 160—197. Zeller, op. cit., III, 2, s. 346—352. Корсунскій, op. cit., стр. 224—255. Трубецкой, op. cit., стр. 114—123. Karppe, Études sur les origines et la nature de Zohar. Paris 1901, p. 15—17. Глубоковскій, op. cit., Хр. Чт. 1901, I, стр. 416—438; 563—603; 720—759; 902—936. Friedländer, Geschichte d. Jud. Apologetik, s. 199—209.

легко можетъ перейти въ пустое занятіе баснями. Моисей же имѣетъ въ виду чистую и не вызывающую споровъ истину [1]): ей онъ и хочетъ научить своихъ читателей. Поэтому Филонъ настойчиво повторяетъ, что цѣль Писанія—не исторія жизни отдѣльныхъ лицъ, не изображеніе внѣшнихъ предметовъ и явленій; это лишь внѣшняя оболочка, это—форма, подъ которой скрывается рядъ глубокихъ метафизическихъ и нравственно-психологическихъ истинъ [2]). Задача лицъ совершенныхъ, способныхъ къ созерцанію духовнаго, и заключается въ томъ, чтобы снять съ Писанія этотъ внѣшній покровъ, разбить скорлупу, скрывающую зерно. Какими же средствами Филонъ достигаетъ выясненія этого сокровеннаго смысла Писанія?

Основаніемъ и опорою Филоновскаго аллегоризма является признаніе вербальной вдохновенности Писанія, частнѣе—греческаго перевода его. Исходя изъ того взгляда, что Писаніе богодухновенно по буквѣ, что въ немъ, слѣдовательно, не можетъ быть никакихъ фразеологическихъ недостатковъ и неправильностей [3]), Филонъ тщательно слѣдитъ за каждымъ словомъ, за каждою буквою текста, всюду стараясь открыть указанія на особый, высшій смыслъ. Очевидныя ошибки рукописей, неудачныя выраженія переводчиковъ, повторенія [4]), мнимыя или дѣйствительныя противорѣчія подлинника [5])—все это, по Филону, заслуживаетъ особеннаго вниманія экзегета. Поэтому Филонъ тщательно изслѣдуетъ, почему въ текстѣ стоитъ данное именно слово,

---

[1]) De sacr. Ab. et C. § 12—13.

[2]) Leg. alleg. I, § 85; de sobr. § 7; de congr. erud. gr. § 180; de mut. nom. § 131; еще цитаты см. выше, стр. 114.

[3]) De agric. § 2: Μωυσῆς κατὰ πολλὴν περιουσίαν τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν ἐπιστήμης ὀνόμασιν εὐθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις εἴωθε χρῆσθαι; de congr. erud. gr. § 73: (ἡ γραφή) οὐ μακρολογίας τὸ φαυλότατον εἶδος, ταυτολογίαν, ἐπιτετήδευκεν; de fuga § 54: (ὁ νόμος) περριττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν.

[4]) Напр., выраженіе θανάτῳ θανατοῦσθαι въ Исх. 21_{15}, ср. Быт. 2_{17} означаетъ духовную смерть порочнаго—de fuga, § 54—55; ср. leg. alleg. I, § 105—108. Выраженіе βρώσει φάγῃ въ Быт. 2_{16} означаетъ духовную пищу—leg. alleg. I, § 97—99. Слова ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω въ Быт. 15_5 указываютъ на освобожденіе Авраама отъ узъ тѣла—quis rer. div. h. sit, § 81—85.

[5]) Напр., въ I Цар. 2_5 Анна, имѣвшая одного сына, говоритъ, что у нея 7 сыновей; это, по Филону, означаетъ, что монада равночестна эвдомадѣ. Въ Быт. 28_{13} Авраамъ называется отцомъ Іакова, ибо достигшій добродѣтели путемъ упражненія (=Іаковъ) ближе стоитъ къ добродѣтельному по наученію (=Авраамъ), чѣмъ автодидактъ (=Исаакъ).

а не иное [1]), почему оно стоитъ съ членомъ или безъ него [2]), почему находится въ данной именно связи съ предшествующимъ [3]) и въ данной именно формѣ [4]) и т. д. Въ изыскиваніи этихъ и подобныхъ имъ вопросовъ Филонъ прямо таки неистощимъ. И хотя, временами, онъ сознаетъ, что такое отношеніе къ Писанію можетъ вызывать упреки въ мелочности и буквоѣдствѣ [5]), однако это сознаніе нисколько не вліяетъ на измѣненіе его экзегетическихъ пріемовъ. Въ ихъ правильности и плодотворности Филонъ не сомнѣвается и потому остается вѣрнымъ имъ до конца. Стремленіе Филона отыскать въ Писаніи нужныя ему греческія идеи доходитъ до того, что, не смотря на свое благоговѣніе предъ буквою текста, онъ не затрудняется измѣнять послѣдній по собственному усмотрѣнію [6]).—Правда, Филонъ нерѣдко упоминаетъ объ особыхъ „правилахъ аллегоріи“ [7]), которымъ онъ будто бы слѣдуетъ, но, насколько можно судить по его собственнымъ истолковательнымъ пріемамъ, правила эти были въ высшей степени эластичны, давая полный просторъ экзегетической виртуозности и личному субъективизму автора. Поэтому-то, предла-

---

[1]) Напр., при изображеніи творенія человѣка въ Быт. 1_{27} стоитъ ἐποίησεν, а въ Быт. 2_8—ἔπλασεν; первое, по Филону, относится къ земному, а второе—къ небесному человѣку. См. особенно длинное разсужденіе въ de agric. § 8—123; см. выше, стр. 162—163.

[2]) Напр., ὁ θεός означаетъ Сущаго, а θεός—Логоса Его, de somn. I, § 228—230.

[3]) Напр., послѣ словъ: сотворимъ ему помощника по нему (Быт. 2_{18}) непосредственно (ст. 19) слѣдуетъ: и созда Богъ... звѣри; это значитъ, что помощниками нашими являются чувства, изображенныя подъ видомъ звѣрей. Ср. Quaest. in Gen. II, § 65.

[4]) Напр., ед. ч. τέκνον въ Быт. 17_{16} указываетъ на то, что прекрасное опредѣляется не количествомъ, а его значеніемъ—de mut. nom. § 145—147. Въ Быт. 2_{16} φαγῇ указываетъ, что добродѣтель явленіе рѣдкое; а οὐ φάγεσθε (ib. 17) означаетъ разнообразіе и многочисленность порока—leg. alleg. I, § 101—102.

[5]) De somn. II, § 300—302.

[6]) Напр., въ Быт. 4_8 библейское ἀπέκτεινεν αὐτόν Филонъ измѣняетъ въ ἀπέκτεινεν ἑαυτόν и послѣ этого толкуетъ уже текстъ въ томъ смыслѣ, что порочный (Каинъ) убиваетъ себя самого—quod det. pot. ins. sol. § 47—48. Вопросительное ποῦ εἶ Филонъ замѣняетъ πού εἶ и потому видитъ здѣсь указаніе на то, что человѣкъ связанъ съ извѣстнымъ мѣстомъ, а Богъ—вездѣсущъ; leg. alleg. III, § 51.

[7]) См. de Abrah. § 68; Quaest. in Gen. IV, § 178: νόμοι τῆς ἀλληγορίας; de somn. I, § 73, 102; de spec. leg. I, § 287: κανόνες τῆς ἀλληγορίας. Перечень этихъ „правилъ“ даетъ Siegfried, op. cit., s. 165—196.

гая свои аллегоріи, Филонъ, въ концѣ концовъ, аппеллируетъ къ дѣйствію на него Духа Божія, внушающаго, что и какъ должно говорить [1]).

Особенно широкое мѣсто занимаетъ у Филона символика чиселъ и предметовъ; здѣсь же вмѣстѣ съ тѣмъ особенно ясно выступаетъ и крайняя произвольность тѣхъ „правилъ“ аллегоріи, о которыхъ говоритъ Филонъ.—Съ символикой чиселъ мы встрѣчаемся еще въ Ветхомъ Завѣтѣ [2]); но на воззрѣніяхъ Филона сказывается вліяніе не библейскихъ данныхъ, а философіи стоиковъ и пиѳагорейцевъ [3]). Отъ послѣднихъ Филонъ усвоилъ и наиболѣе спорное положеніе доктрины—отожествленіе тѣхъ или иныхъ числовыхъ величинъ и отношеній съ извѣстными нравственными свойствами и явленіями нравственнаго міра.—Указать опредѣленно тѣ „правила“, которымъ Филонъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ—едва ли возможно. Иногда онъ исходитъ изъ математическихъ особенностей числа [4]), иногда—изъ связи его съ извѣстными міровыми явленіями [5]), иногда—изъ особенностей подлежащаго истолкованію библейскаго текста [6]); нерѣдко, наконецъ, всѣ „правила“ соединяются вмѣстѣ и тогда получается не-

---

[1]) De somn. II, § 252: ὑπῆγεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καί φησιν· ср. de cherub. § 27; de migr. Abrah. § 35.

[2]) См. Bähr, Symbolik d. mosaischen Cultus. Heidelberg 1874, I, s. 128—209.

[3]) О символикѣ чиселъ у Филона см. Siegfried, op. cit., s. 180—182; Zeller, op. cit. III, 2, s. 391—392; Bréhier, op. cit., p. 43—44. Borghorst, De Anatolii fontibus. Diss. Berlin. 1905, p. 62 sqq.

[4]) Напр., монада является основою всѣхъ чиселъ и потому означаетъ основу вселенной—Бога; quis. rer. div. h. s. § 187—190. Декада—символъ дѣйствительнаго (ἐντελεχείᾳ) совершенства; поэтому, если Писаніе говоритъ, что Авраамъ вошелъ къ Агари чрезъ 10 лѣтъ по прибытіи въ Ханаанъ (Быт. 16з.4), то это означаетъ, что лишь достигнувъ извѣстнаго совершенства и устойчивости въ борьбѣ со зломъ (=Ханаанъ) человѣкъ можетъ приняться за общее образованіе—Агарь; de congr. erud. gr. § 81 sqq., ср. § 121.

[5]) Напр., число 5 означаетъ вообще область чувствъ, такъ какъ послѣднихъ 5 (почему и живыя существа творятся Богомъ въ пятый день—de opif. m. § 62); поэтому, дочери Салпаада являются символомъ чувствъ; de migr. Abrah. § 205. Двѣнадцать является совершеннымъ числомъ, такъ какъ знаковъ зодіака 12, а годъ состоитъ изъ 12 мѣсяцевъ—de fuga, § 184.

[6]) Напр., 9—символъ спора, борьбы, ибо противъ Авраама враждовало девять царей; а монада означаетъ миръ, ибо послѣдній водворился лишь съ прибавленіемъ единицы (Авраамъ)—de congr. erud. gr. § 91—93.

устранимое противорѣчіе, такъ какъ одно и то же число пріобрѣтаетъ различныя символическія значенія [1]).

Не меньшую произвольность Филонъ обнаруживаетъ и въ символикѣ предметовъ. Однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ является для него здѣсь установленіе нѣкоторыхъ общихъ и сходныхъ чертъ—открытіе такъ наз. tertio comparationis—между даннымъ предметомъ, вещію, событіемъ и тѣми или иными явленіями нравственнаго и вообще духовнаго міра. Но такъ какъ подобныя сравненія и сами по себѣ очень искусственны и могутъ совершаться съ различныхъ точекъ зрѣнія, то, въ концѣ концовъ, и здѣсь все сводится къ личному произволу автора; единственно отъ воли послѣдняго зависитъ, взять ли за исходный пунктъ ту, или другую черту даннаго предмета [2]). Поэтому-то и оказывается, что одинъ и тотъ же предметъ получаетъ у Филона различныя символическія значенія [3]) и, наоборотъ, различные предметы имѣютъ одинаковое значеніе [4]). Какая путаница является въ результатѣ подобнаго „метода“—очевидно само собою.—Другимъ, еще болѣе важнымъ пособіемъ при символикѣ предметовъ является, для Филона, этимологія именъ. Этому средству Филонъ придаетъ особенно важное значеніе и потому пользуется имъ особенно часто. Въ этомъ случаѣ онъ находится подъ несомнѣннымъ вліяніемъ стои-

---

[1]) Напр., число 4 означаетъ возможное совершенство (de opif. m. § 62), но это же число означаетъ и 4 страсти (de congr. erud. gr. § 91—92). Три—число тѣла (leg. allg. I, § 3—4), но вмѣстѣ съ тѣмъ оно означаетъ и Бога съ двумя силами Его—de sacrif. Ab. et C. § 59—60.

[2]) Напр., трава, служащая пищею неразумнымъ животнымъ, означаетъ неразумную часть души—чувство; соль, всегда сохраняющая свои свойства—символъ постоянства; посохъ—символъ дѣтства, нуждающагося въ поддержкѣ и руководствѣ; колодецъ своею глубиною указываетъ на глубину знаній; квасное (=поднимающееся) тѣсто—символъ гордости; верблюдъ, какъ животное жвачное, символъ памяти; лошадь—страстности, необузданности; козелъ—строптивости и т. д.

[3]) Такъ, одежда вообще—символъ плотянности, тѣлесности (міръ—одежда Логоса), но напр., разноцвѣтная одежда Іосифа—указываетъ на его заботы о внѣшнемъ и тѣлесномъ, а такая же одежда первосвященника—на духовныя и чувственныя силы. Солнце означаетъ самого Бога, человѣческій умъ, чувство и логоса. Источникъ является символомъ ума, оживляющаго чувства, добраго или дурного воспитанія, символомъ Творца вселенной, божественной Мудрости, Логоса и т. д.

[4]) Напр., символомъ воздуха является гіацинтъ и лѣствица Іакова; символомъ страсти—свинья, лошадь, козелъ, волчецъ; символомъ ума—небо, солнце, источникъ, мужъ, поле и др.

ковъ. Послѣдніе, какъ извѣстно, утверждали, что между словомъ и мыслію съ одной стороны и природою этой мысли—какъ частью мірового разума—съ другой, существуетъ тѣснѣйшая внутренняя связь, такъ что слово является адэкватнымъ выраженіемъ мысли, а вмѣстѣ и особенностей того предмета, который оно обозначаетъ. Вслѣдствіе этого, понять слово—значитъ понять природу самаго предмета [1]). Эти соображенія и служили основаніемъ этимологіи именъ у стоиковъ. Стоикамъ слѣдуетъ и Филонъ; и онъ также въ именахъ и названіяхъ предметовъ видитъ не пустыя и условныя сочетанія звуковъ, а глубокій смыслъ, видитъ точное отображеніе особенностей самого предмета [2]). Этимъ и объясняется то широкое употребленіе, которое Филонъ дѣлаетъ изъ этимологіи именъ. Впрочемъ, и здѣсь нельзя говорить о какихъ-либо правилахъ, о чемъ-либо прочномъ и устойчивомъ, такъ какъ этимологія имени—даже независимо отъ ея правильности—даетъ лишь блѣдный намекъ, въ свою очередь требующій объясненія; а для послѣдняго у Филона нѣтъ иного средства, кромѣ охарактеризованной уже выше символики вещей [3]). Затѣмъ, самыя этимологіи, предлагаемыя Филономъ, отличаются крайней произвольностью; Филонъ не только указываетъ различныя значенія для одного и того же слова [4]), но не затрудняется даже Еврейскія слова производить отъ греческихъ [5]).

---

[1]) Schmekel, op. cit., s. 206.

[2]) См. de mut. nom. § 63, 65: οὐ γρ ̓μματα ἄφωνα ἢ φονήεντα ἢ συνόλως ῥήματα καὶ ὀνόματα χαρίζεται ὁ θεός... ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα χαρακτῆρες δυνάμεών εἰσι, βραχεῖς μεγάλων, αἰσθητοὶ νοητῶν, φανεροὶ ἀδήλων. De cherub. § 56: παρὰ Μωυσεῖ αἱ τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐνάργειαι πραγμάτων εἰσὶν ἐμφαντικώταται ὡς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐξ ἀνάγκης εὐθὺς εἶναι τοὔνομα καὶ (τοὔνομα καὶ) καθ' οὗ τίθεται διαφέρειν μηδέν; cp. de agric. § 2.

[3]) Напр., Измаилъ означаетъ „слушаніе Бога“, а такъ какъ слухъ ниже зрѣнія, то, слѣдовательно (!), Измаилъ является символомъ софиста. Ааронъ= „горный“ и потому означаетъ слово, которое, подобно горамъ, возвышается до неба. Волчецъ (τρίβολος—предметъ съ тремя остріями) означаетъ самую страсть, предметъ страсти и дѣйствіе ея, напр., ἡδονή, ἡδύ ἥδεσθαι; λυπή, λυπερόν, λυπεῖσθαι и т. д.

[4]) Напр., Вавилонъ означаетъ „перемѣна“ и „смѣшеніе“; въ первомъ отношеніи онъ является символомъ перехода къ худшему; во второмъ—символомъ анархіи. Исавъ—„твореніе“ и „дубъ“; первое является символомъ неразумной жизни; второе—символомъ крайняго упорства. Коза (αἴξ отъ αἴσθησις) служитъ символомъ чувства, или справедливости (αἴξ отъ ἄΐσσω—стремлюсь).

[5]) Напр., Пасха Филонъ производитъ отъ πάσχω; Фисонъ—отъ φείδεσθαι; Евилатъ—отъ εὖ и ἴλεως и т. д.

Понятно, при подобномъ обращеніи съ текстомъ Писанія внемъ можно находить какія угодно идеи. А такъ какъ въ примѣненіи своихъ „правилъ“ аллегоріи Филонъ отличается рѣдкой настойчивостью и послѣдовательностью, то и аллегоріи онъ находитъ во всемъ Писаніи. Въ концѣ концовъ оказывается, что вся почти жизнь Еврейскаго народа—сплошной рядъ символовъ; что Богъ, съ цѣлью возвести умъ читателей Писанія къ высшему, намѣренно все теченіе жизни Еврейскаго народа направлялъ по данному именно руслу, а чрезъ пророковъ выразилъ въ данной именно формѣ. Люди, животныя, растенія, предметы, отдѣльныя дѣйствія и состоянія—все это лишь образы высшей истины, доступные только людямъ избраннымъ.— Такимъ образомъ, Филонъ вращается въ особомъ мірѣ—мірѣ идей; онъ оперируетъ съ ними, какъ съ живыми личностями; подъ его художественнымъ перомъ они получаютъ необыкновенно конкретный характеръ. Это—почти живыя существа, каждое съ особой индивидуальной жизнію и личными свойствами. Они рождаются, умираютъ, борятся, враждуютъ, произносятъ одна къ другой цѣлыя рѣчи и т. д. Въ области символовъ и отвлеченія отъ конкретнаго Филонъ чувствуетъ себя необыкновенно свободно. Однако, далеко не такъ свободно слѣдитъ за мыслями автора читатель. Въ быстрой смѣнѣ различныхъ символовъ, самымъ причудливымъ образомъ переплетающихся одинъ съ другимъ, гдѣ одна аллегорія нагромождается на другую, одинъ символъ нанизывается на другой, мысль читателя, въ концѣ концовъ, запутывается и онъ теряетъ нить разсужденій автора. Съ горечью вспоминаетъ онъ слова Полонія о рѣчахъ Гамлета: безуміе... но систематическое. Жаль ему становится этого, несомнѣнно свѣжаго и сильнаго ума, который изсушилъ свою душу въ безплодныхъ аллегоріяхъ.

Итакъ, то средство, при помощи котораго Филонъ думалъ выйти изъ открывшейся предъ нимъ диллемы—іудейство, или греческая философія—оказалось въ высшей степени шаткимъ и непрочнымъ. Поэтому, въ символизаціи Писанія Филонъ поступаетъ крайне произвольно: въ одномъ случаѣ онъ толкуетъ данное мѣсто такъ, въ другомъ—совершенно иначе. Вслѣдствіе этого аллегоризмъ не только не спасаетъ Филона отъ тѣхъ противорѣчій, въ которыя впадаетъ онъ, какъ іудей, принявшій въ свое міровоззрѣніе элементы греческой философіи, но еще болѣе увеличиваетъ число ихъ. Вслѣдствіе этого

же едва ли возможно представить религіозно-философскіе взгляды Филона въ видѣ цѣльной и стройной системы. Трудность этой задачи увеличивается еще и отъ того, что самъ Филонъ такой системы не даетъ. Свои взгляды онъ высказываетъ при объясненіи отдѣльныхъ мѣстъ Писанія. Отсюда, въ зависимости отъ содержанія даннаго мѣста Писанія, Филономъ оттѣняется всегда какая-либо одна сторона предмета. Вслѣдствіе этого одно является у него необъясненнымъ, неяснымъ; другое—сбивчивымъ, противорѣчивымъ и т. д. Притомъ же, въ своихъ сочиненіяхъ Филонъ выступаетъ не только философомъ, но и человѣкомъ съ глубокимъ религіознымъ чувствомъ. Обѣ эти стороны его душевнаго склада постоянно борятся между собою; религіозное сознаніе стремится разорвать опутавшія его сѣти философской логики, а философская мысль стремится подчинить себѣ религіозное чувство. Отсюда, смотря по тому, какіе элементы берутъ верхъ, самое ученіе Филона получаетъ тотъ или иной видъ. Поэтому, дать систематическій очеркъ ученія Филона можно только въ томъ случаѣ, если игнорировать одни его взгляды (противорѣчивые) и обращать вниманіе только на другіе (согласные между собою); но понятно, что такой очеркъ нельзя будетъ назвать изложеніемъ взглядовъ самого Филона. Міровоззрѣніе Филона обладаетъ несомнѣнными противорѣчіями и закрывать на нихъ глаза — нельзя [1]).

---

[1]) Для изложенія ученія Филона кромѣ литературы, указанной выше, стр. 502₁. см. Gm. Cave, Historia literaria Scriptorum Ecclesiasticorum. Oxford 1740. I, p. 21 sqq. Sam. Crellius, Thesaurus epistolicus I, p. 97 sqq. J. Mosheim въ Beiträge zu Gudworth's Sistema intellectuale. Leyden 1773 I, p. 828 sqq. Joh. Dav. Michaelis, Einleitung in die göttl. Schriften d. N. B. Göttingen 1788, II, s. 1244 sqq. Scharbau, Judaismus detectus, p. 93 sqq. E. H. Stahl, Versuch einer sistematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philos von Alexandria—въ Bibliothek d. Bibl. Literatur. Bd. IV, P. V (1793), s. 469—890. Bryant, The sentiments of Philo Judaeus. Londres 1797. Guerike, De schola quae Alexandriae floruit, catechetica commentatio. P. I—II. Halle 1824—1825; его же: de schola Alexandriae etc. Halle 1828. Grossmann, De Judaeorum disciplina arcana, p. I—II. Leipzig 1833—1834, его же: de Ascetis Judaeorum vet. ex Philone. Altenburg 1833; его же: de philosophia Sadducaeorum commentatio, p. I—II. Leipzig 1836; ib. III—IV, Leipzig 1838. Lücke, Commentar über das Evang. des Johannes Bd. I (3 Aufl. 1840) s. 272 ff. Baur, Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit... Tübingen 1841, I, s. 59—78. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi. Stuttgardt 1845 I, s. 21—57. Lutterbeck, Die Neutestamentliche Lehrbegriffe. Mainz

Центральное мѣсто въ міровоззрѣніи Филона занимаетъ его ученіе о Богѣ [1]). Это ученіе является исходнымъ пунктомъ и для космологіи, и для психологіи, и для этики Филона. Познаніе Бога и начало истинно-нравственной жизни и, вмѣстѣ, предѣлъ ея, высшая ея цѣль [2]).— Въ своемъ ученіи о Богѣ Филонъ все время вращается между двумя крайностями; съ одной стороны, онъ стремится поставить Божество на недосягаемую высоту надъ міромъ; съ другой—стремится приблизить и возможно тѣснѣе связать Его съ міромъ. Эта противорѣчивость воззрѣній Филона объясняется какъ особенностями его духовнаго склада, такъ и двойственностью вліяній, подъ которыми слагалось ученіе Филона о Богѣ. Человѣкъ съ глубокимъ религіознымъ чувствомъ, Филонъ жаждетъ непосредственнаго, лично-интимнаго обще-

---

1852, I, s. 418—446 M. Wolff, Die philonische Philosophie in ihrer Hauptmomenten dargestellt. Gothenburg 1858 (2 Aufl. 1888). L. Noak, Der Jude Philo und seine Weltansicht. Psyche II (1861), H. 6. *Ор. Новицкій, Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій. Кіевъ 1861, IV, стр. 115—139. Schulz, Ueber die alexandrinische Relig-phil.—въ Gelzer's Monatsbl. 1864, octob. *M. Nicolas, Les doctrines religieuses des Juifs pendent les deux siécles antériers a l'ère chrétienne. Paris 1867. Thoreili, Alexandrinian Philo och haus löror. Diss. Lundens 1874. Pfleiderer, Religionsphilosopie II, s. 168 sqq. Montefiore, Florilegium Philonis (JQR 1895, vol. VII, nr. 27, p. 481—545). Bragin, Freireligiöse Strömmungen in alten Judenthume, Berlin 1896, s. 33 sqq. Kiesewetter, Philo von Alexandria und seine Theosophie (Sphinx XVIII, 1897, s. 117 sqq.). Robinson, Philo the jew and his opinions. Christ. Rev. XVIII, p. 119 sqq. Prowett, Philo the jew (Troser XI, p. 186 sqq.). Mead, Philo von Alexandria und d. hellenistische Theologie (Virteljahrschrift f. Bibelkunde 1908, juli, s. 183—226). Литература по отдѣльнымъ вопросамъ міровоззрѣнія Филона указывается ниже.—Предлагаемый далѣе очеркъ ученія Филона не можетъ, конечно, претендовать ни на полноту, ни на самостоятельность.

[1]) Gfrörer, op. cit., I, s. 113—143. Dähne, op. cit. I, s. 114—161; 280—287. Paulides Panag. Ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία κατὰ Φίλωνα τὸν Ἰουδαίον. Ἀθήναιον I (1872), p. 191—207; 328—352. Siegfried, op. cit. I, s. 199—211. Zeller, op. cit., III, 2, s. 353—360. *Гусевъ, Ученіе о Богѣ и доказательства бытія Божія въ системѣ Филона. Прав. Соб. 1881, III, стр. 295—318. *М. Муретовъ. Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова. Москва 1885, стр. 105—118; 141—143; 231—235; его же: Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ М. 1885, стр. 8—14; 88—96. Drummond, op. cit., I, p. 1—64. Трубецкой, op. cit., стр. 123—126. Guot, L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'a Plotin avec une introduction ẑur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon le juif. Paris 1906, p. 33—101. Bréhier, op. cit., p. 69—82.

[2]) Quod Deus sit immut. § 143:... τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ; de ebriet. § 83: τελειότερον τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν.

нія съ Богомъ и потому стремится приблизить Бога къ міру и человѣку; но, какъ философъ, послѣднее понятіе Филонъ находитъ неудовлетворительнымъ, унижающимъ Бога, и потому устраняетъ его, ограничиваясь лишь чисто отрицательными опредѣленіями Божества. Отсюда, въ однихъ мѣстахъ сочиненій Филона мы находимъ послѣдовательный и до крайности доведенный деизмъ; въ другихъ—почти такой же послѣдовательный пантеизмъ. Въ частнѣйшемъ развитіи и мотивировкѣ перваго рода воззрѣній Филонъ находится подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Платона; въ раскрытіи воззрѣній второго рода—подъ вліяніемъ стоиковъ,—устраняя лишь грубо-матеріалистическія выраженія послѣднихъ о Богѣ—библейскихъ писателей и народной греческой религіи.

Исходнымъ пунктомъ ученія Филона о Богѣ является признаніе рѣзкой противоположности между духомъ и матеріей, между конечнымъ и безконечнымъ. Только прокаженные и разслабленные, говоритъ Филонъ, могутъ отожествлять міръ съ Богомъ, утверждая, что ἓν καὶ τὸ πᾶν ἐστὶ ὁ θεός [1]). Между Богомъ и міромъ лежитъ глубокая пропасть; это двѣ—совершенно противоположныя природы [2]). Богъ существуетъ Самъ въ Себѣ, внѣ отношенія къ чему-либо иному [3]). Онъ является мѣстомъ (τόπος) и страною Себя Самого—χώρα ἑαυτοῦ [4]). Такимъ образомъ, Богъ—существо абсолютно трансцендентное міру; поэтому Онъ обладаетъ и качествами иными, чѣмъ тѣ, какія свойственны міру. Въ мірѣ все условно и относительно, Богъ же является существомъ абсолютнымъ, въ Себѣ Самомъ имѣющимъ причину Своего бытія [5]). Даже болѣе: одному только Богу принадлежитъ дѣйствительное и истинное бытіе (τὸ εἶναι), тогда какъ отдѣльныя вещи причастны бытію призрачному (δόξῃ ὑφεστᾶναι), полубытію, или быванію (τὸ γίνεσθαι) [6]). Въ мірѣ все измѣняемо, а Богъ всегда равенъ Себѣ и

---

[1]) Leg. alleg. III, § 7.

[2]) Leg. alleg. III, § 7: θεὸς καὶ γένεσις ἀντιπάλοι φύσεις; cp. de somn. I, § 184: οὐδενὶ τῶν ἐν γενέσει τὸ ἀγένητον ὅμοιον; cp. ibid. § 75.

[3]) De mut. nom. § 27: τὸ ὄν, ἢ ὂν ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τι. Временами Филонъ не чуждъ представленія даже о пространственномъ раздѣленіи между Богомъ и міромъ. Напр., Авраамъ какъ величайшую истину познаетъ то, что τὸ μακρὰν εἶναι τὸν θεὸν πάσης γενέσεως—de somn. I, § 66. Ср. de post. C. § 14: (θεός) ἐπιβεβηκὼς καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν..

[4]) De somn. I, § 63.

[5]) Leg. alleg. III, § 35.

[6]) Quod det. pot. insid sol. § 160—161.

неизмѣненъ [1]), такъ какъ Его природа проста, недѣлима и чужда какихъ-либо примѣсей [2]). Въ мірѣ все тлѣнно и скоропреходяще, а Богъ постояненъ и вѣченъ [3]); у Него нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а только одно настоящее. Самое время имѣетъ въ Немъ свой образъ, ибо Богъ—Творецъ времени [4]). Какъ существо всесовершенное, Богъ вѣчно блаженствуетъ и радуется. Онъ одинъ празднуетъ неложно [5]); онъ чуждъ войны и страха [6]), ибо чуждъ всякаго общенія со зломъ. Онъ вѣчно дѣйствуетъ и никогда не устаетъ [7]); поэтому Богъ является началомъ и концомъ всякаго блаженства [8]). Какъ существу всесовершенному, Богу чужды всѣ человѣческія страсти и дѣйствія [9]); слѣдовательно, всѣ тѣ мѣста Писанія, гдѣ говорится о гнѣвѣ Божіемъ, о Его явленіяхъ людямъ и т. д. выражаютъ не природу Божію [10]), но имѣютъ въ виду нравственно-воспитательныя цѣли [11]). По природѣ же Своей Богъ не только безтѣлесенъ, но и внѣтѣлесенъ. Онъ безмѣрно превосходитъ все, чѣмъ хвалимся и гордимся мы; Онъ—лучше, чѣмъ добродѣтель и знаніе, лучше, чѣмъ благо и красота; Онъ чище и первоначальнѣе даже монады [12]). Вообще, ни одно изъ свойствъ, наблюдаемыхъ въ мірѣ, къ Богу не приложимо [13]). Богъ—

---

[1]) De cherub. § 19. Вопроса о неизмѣняемости Божіей Филонъ касается особенно часто; ему онъ посвятилъ цѣлое сочиненіе quod Deus sit immutabilis, см. особенно § 22—30.

[2]) Leg. alleg. II, § 2: θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, ψύσις ἁπλῆ... ἀμιγὴς ἄλλῳ; ср. quis rer. div. h. sit, § 183: τὸ θεῖον ἀμιγὲς καὶ ἄκρατον.

[3]) De opif. m. § 12; ср. de virtut. § 65.

[4]) Quod Deus sit immut. § 30—32.

[5]) De cherub. § 86: μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει· καὶ γὰρ μόνος γήθει καὶ μόνος χαίρει καὶ μόνος εὐφραίνεται... εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός.

[6]) De somn. II, § 253.

[7]) Leg. alleg. I, § 5—6; de cherub. § 90.

[8]) De cherub. § 86: αὐτὸς ἄκρα καὶ τέλος καὶ ὅρος εὐδαιμονίας ὁ θεός. См. выше, стр. 541₂.

[9]) De Abrah. § 202: ἄλυπος καὶ ἀφοβος καὶ παντὸς πάθους ἀμέτοχος ἡ τοῦ θεοῦ φύσις.

[10]) Понимать ихъ въ такомъ смыслѣ—ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος ἀσέβεια—de confus. ling. § 134.

[11]) Quod Deus sit immut. § 54.

[12]) De opif. m. § 8: ὁ τῶν ὅλων νοῦς... κρειττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρειττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρειττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν; ср. de praem. et poen. § 40; природа Божія μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον; она μονάδος ἀρχεγονώτερον—de V. C. § 1; ed. M. II, p. 471=ed. T. V, p. 320.

[13]) De mut. nom. § 14: τὰ γενητῶν σύμβολα, ὀνόματα, μὴ ζήτει παρὰ φύσεσιν ἀφθάρτοις; ср. de leg. ad. C. § 1; ed. M. II, p. 546=ed. T. VI, p. 87:... κυρίοις ὀνόμασιν ἀδυνατῶν ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι πρὸς δήλωσιν, οὐ λέγω τοῦ Ὄντος, ἀλλὰ καὶ... αὐτοῦ δυνάμεων.

безкачественное, чистое [1]) и не имѣющее никакого опредѣленнаго признака бытіе [2]). Богъ—это самое родовое и общее въ бытіи [3]). Поэтому, наиболѣе приличнымъ и соотвѣтствующимъ Богу именемъ является „сущій“—τὸ ὄν [4]). Только эта сторона Божественнаго существа, т. е. фактъ бытія Бога и можетъ быть постигнута человѣкомъ [5]). Такимъ образомъ, Филонъ находитъ возможнымъ усвоить Богу только одинъ, притомъ самый общій и безсодержательный признакъ: необходимость Его бытія въ качествѣ абстрактной и неопредѣленной первоосновы міровой жизни.

Однако, Филонъ самъ не въ состояніи удержаться долго на такой отвлеченной точкѣ зрѣнія. Идея отрѣшеннаго и оторваннаго отъ міра Бога не давала опоры его религіозному чувству. И вотъ, идя на встрѣчу запросамъ своего сердца, Филонъ предлагаетъ цѣлый рядъ новыхъ и совершенно противоположныхъ прежнимъ опредѣленій Божества, въ которыхъ на первый планъ выступаетъ идея близости Бога міру и человѣку. Конечно, для Филона естественнѣе всего было слѣдовать здѣсь воззрѣніямъ библейскихъ писателей. Присутствіе этого рода элементовъ въ его ученіи несомнѣнно; но на ряду съ ними выступаетъ вліяніе греческихъ религіозныхъ воззрѣній и философіи стоиковъ.—Утверждая,—что существо Божіе непостижимо, что наиболѣе приличнымъ именемъ для Бога является сущій, Филонъ, въ то же время, приписываетъ Ему многія свойства существа личнаго. Богъ—существо высочайше—свободное [6]) и всемогущее, для Котораго нѣтъ ничего невозможнаго [7]). Онъ является Творцомъ міра [8]), его дѣйствующей причиною [9]), а вмѣстѣ и началомъ всякаго дѣйствія вообще [10]).

---

[1]) Leg. alleg. I, § 36: ἄποιος ὁ θεός; ср. ibid. § 51: ὁ γὰρ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸ θεὸν ἑαυτόν... ἀδικεῖ, οὐ θεόν.

[2]) Quod Deus sit immut. § 55: ψίλη ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξις.

[3]) Leg. alleg. II, § 86: τὸ γενικώτατόν ἐστι ὁ θεός.

[4]) De Abrah. § 121; ср. Siegfried, op. cit., s. 203.

[5]) Quod Deus sit immut. § 62: ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὕπαρξις γὰρ ἔσθ' ἣν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δέ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν.

[6]) Quis rer. div. h. sit, § 186: ὁ μόνος ἀψευδῶς ἐλεύθερος καὶ ἐλευθεροποιὸς θεός; ср. de somn. II, § 253: ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία.

[7]) De opif. m. § 46: πάντα θεῷ δυνατά.

[8]) Слово „творецъ“ у Филона, какъ увидимъ ниже, имѣетъ особый смыслъ.

[9]) De opif. m. § 8: δραστήριον αἴτιον.

[10]) Leg. alleg. I, § 5: ἀρχὴ τοῦ δρᾶν.

Наряду со всемогуществомъ Богъ обладаетъ и всевѣдѣніемъ. Онъ все знаетъ—не только настоящее, но прошедшее и будущее [1]), знаетъ даже то, что еще не произошло [2]), знаетъ дѣйствія и поступки людей еще до рожденія послѣднихъ [3]). Соотвѣтственно этому для однихъ—добродѣтельныхъ—Богъ щедръ, милостивъ, человѣколюбивъ, помощникъ, защитникъ [4]), для другихъ—порочныхъ—Онъ владыка, судья, царь царей, постоянный свидѣтель совѣсти, отъ котораго ничто не можетъ укрыться [5]). Сходство этихъ воззрѣній съ библейскими—особенно съ воззрѣніями псалмовъ и пророч. книгъ—несомнѣнно.—Но стремясь, далѣе, еще ближе опредѣлить существо Божіе, Филонъ предлагаетъ цѣлый рядъ эпитетовъ, заимствованныхъ уже изъ греческой религіи. Богъ для Филона—побѣдитель, благодѣтель, спаситель, покровитель домашняго очага, миръ, судьба, случай и т. д. [6]). Въ концѣ концовъ Филонъ приходитъ къ совершенному отожествленію Бога съ міромъ. Богъ является уже не только мѣстомъ и страною Себя Самого, но и убѣжищемъ всѣхъ вещей [7]). Онъ все объемлетъ, не будучи объемлемъ ничѣмъ [8]), Онъ все наполняетъ [9]), все проникаетъ и животворитъ. Богъ—это источникъ, разливающійся по всему міру и все напоящій Своими водами [10]). Міръ же—чаша, заключающая въ себѣ напитокъ Божественной мудрости, колесница и вмѣстилище Божества [11]).

---

[1]) Quod det. pot. ins. sol. § 57: πάντα θεῷ γνώριμα, οὐ τὰ παρόντα μόνον καὶ παρεληλυθότα, ἀλλὰ καὶ τὰ μέλλοντα.

[2]) De confus. ling. § 140.

[3]) Leg. alleg. III, § 88.

[4]) De Abrah. § 96: εὐμενής, ἵλεως, ὑπέρμαχος; ib. § 203: χρηστός, φιλάνθρωπος de v. Mosis II, § 252: βοηθός.

[5]) De Abrah. § 137: δικαστής; de Joseph. § 265: ἀεὶ βλέπων, μάρτυρ τοῦ συνειδότος; de decal. § 41: βασιλεὺς βασιλέων; de spec. leg. II, § 219: δεσπότης.

[6]) De opif. m. § 169: εὐεργέτης, σωτήρ; de congr. erud. gr. § 93: νικήφορος, τροπαιοφόρος; ibid. § 171: τροφεύς, πλουτόφορος, μεγαλόδωρος; de vita M. I, § 36: ἐφέστιος, ἔφορος; de somn. II, § 253: εἰρήνη; Quaest. in Gen. I, § 100 (=Harris, op cit., p. 19): καιρός; de somn. II, § 81: τύχη.

[7]) De somn. I, § 63: καταφυγὴ τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ.

[8]) De fuga, § 75: περιέχων, οὐ περιέχεται (sc. θεός).

[9]) Leg. alleg. III, § 4: πάντα πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. Ср. Dähne, op. cit. I, s. 282 sqq.

[10]) De fuga, § 198.

[11]) De plant. § 50: τὸν κόσμον εὐτρεπῆ καὶ ἕτοιμον αἰσθητὸν οἶκον εἶναι θεοῦ; ср. de somn. II, § 248 sqq. Поэтому и звѣзды по Филону „божественной природы“; см. выше, стр. 101₂.

Итакъ, Богъ есть все, цѣлое; Богъ и міръ составляютъ едино [1]); Богъ—это душа міра [2]). Такимъ образомъ, изъ одной крайности Филонъ впадаетъ въ другую; изъ крайностей деистическихъ воззрѣній на Божество онъ впадаетъ въ крайности стоико-пантеистическихъ взглядовъ, т. е. тѣхъ же самыхъ взглядовъ, противъ которыхъ онъ такъ рѣзко возставалъ ранѣе. Однако, послѣдняго рода воззрѣнія не занимаютъ важнаго мѣста въ ученіи Филона; это видно уже изъ того, что въ своей системѣ Филонъ широкое мѣсто отводитъ ученію о посредникахъ между Богомъ и міромъ. Въ такихъ посредникахъ можетъ нуждаться только самозаключенное и чуждое общенія съ міромъ Божество, Которое оскверняетъ непосредственное дѣйствіе на матерію [3]). Вслѣдствіе этого Филонъ и вынуждается для заполненія пропасти между Богомъ и міромъ ввести въ свою систему ученіе объ особыхъ посредникахъ между Богомъ и міромъ, которые устанавливаютъ и поддерживаютъ связь между конечнымъ и безконечнымъ.

Ученіе о посредникахъ между Богомъ и міромъ [4]) принадлежитъ къ числу наиболѣе запутанныхъ, противорѣчивыхъ и потому спорныхъ пунктовъ ученія Филона. Помимо нѣкоторыхъ причинъ частнаго характера, это объясняется крайнимъ разнообразіемъ тѣхъ вліяній, подъ которыми находится здѣсь Филонъ. Въ своемъ ученіи о посредникахъ онъ стремится, повидимому, соединить все, что предлагалъ по этому вопросу древній міръ. Изъ философіи Платона онъ привлекаетъ ученіе объ идеяхъ, какъ прототипахъ и первообразахъ чувственнаго міра; у стоиковъ онъ заимствуетъ ученіе о дѣйствующихъ причинахъ міра, о силахъ, образующихъ міръ, оживляющихъ и проникающихъ его (такъ наз. сперматическіе логосы); изъ библейскихъ книгъ онъ беретъ ученіе объ ангелахъ; изъ народной греческой рели-

---

[1]) Leg. alleg. I, § 44: εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.

[2]) Leg. alleg. I, § 91: ἡ τῶν ὅλων ψυχὴ ὁ θεός ἐστι κατὰ ἔννοιαν.

[3]) De spec. leg. I, § 329: οὐ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον.

[4]) Для ученія Филона о посредникахъ см. Gfrörer, op. cit. I, s. 143—167; Dähne, op. cit. I, s. 161—170; 202 ff. Keferstein, Philos Lehre von dem göttlichen Mittelwesen, zugleich une kurze Darstellung der Grundzüge des philonischen Systems. Leipzig 1846. Siegfried, op. cit., s. 211—218; Zeller, op. cit. III, 2, s. 360—370. Drummond, op. cit., II, p. 65—155. Трубецкой, op. cit., стр. 129—136. Mills, Philos δύναμεις and the Amesha Spenta. Chicago 1901. Bréhier, op. cit., p. 112—157. Еще литературу см. ниже, стр. 563[13].

тіи—ученіе о демонахъ; многое, наконецъ, Филонъ заимствуетъ изъ позднѣйшихъ мистическихъ ученій (орфиковъ и др.), густо окрашивая ими всѣ свои воззрѣнія. Понятно, что изъ соединенія столь пестрыхъ и разнообразныхъ ученій не могло получиться чего-либо цѣльнаго и стройнаго, хотя всѣ эти воззрѣнія Филонъ и переноситъ въ свою систему въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. На первый планъ у него выступаетъ не метафизическая (Платона), или космологическая (стоиковъ) точка зрѣнія, а религіозная и нравственно-психологическая. Посредники Филона соединяютъ Божество не съ міромъ въ его цѣломъ, а преимущественно съ человѣкомъ, обусловливая этимъ возможность приближенія человѣка къ Богу и общенія съ Нимъ.

Въ своемъ ученіи о посредникахъ между Богомъ и міромъ Филонъ пользуется широко распространеннымъ въ его время—преимущественно среди стоиковъ и орфиковъ—представленіемъ о многоимянности Божества [1]). Поэтому-то у Филона мы находимъ не только крайнее разнообразіе въ обозначеніи Божественныхъ силъ, но и полное почти безразличіе въ пользованіи этими названіями. Эпитеты: идеи, логосы, силы, ангелы Божіи, мудрость Божія и т. д. употребляются имъ нерѣдко одинъ вмѣсто другого, какъ вполнѣ покрывающіе другъ друга. Установить точный и опредѣленный смыслъ каждаго изъ этихъ терминовъ—едва-ли возможно. Тѣмъ не менѣе можно полагать, что Филонъ не чуждъ былъ представленія и о нѣкоторомъ іерархическомъ различіи въ области духовнаго міра [2]). Впрочемъ, свою точку зрѣнія онъ не проводитъ послѣдовательно и не выдерживаетъ.

Выраженія: міръ духовный (κόσμος νοητός) и міръ идей (ἐκ τῶν ἰδέων κόσμος) обозначаютъ у Филона всю вообще область духовнаго бытія въ его противоположности чувственному. Поэтому, въ понятіе духовнаго, идеальнаго міра Филонъ включаетъ и божественныя силы и Логоса Божія и самого Бога [3]). Но въ болѣе прямомъ и узкомъ значеніи слова міромъ идей называется совокупность тѣхъ духовныхъ

---

1) De decal. § 94... τῷ τοῦ θεοῦ πολυωνύμῳ καταχρισαμένους ὀνόματι... ср. de sacr. Ab. et C. § 59, de confus. ling. § 171.

2) См. Quaest. in Exod. II, § 68 (=Harris, op. cit., p. 67—68). Здѣсь Филонъ различаетъ 1) Бога, 2) Логоса Божія, 3—6) четыре Божественныхъ силы, исходящихъ отъ Логоса, 7) міръ духовный, или міръ идей; ср. de fuga § 94—99.

3) De vita M. I, § 158; Quaest. in. Gen. II, § 37; de fuga, § 12.

первообразовъ и прототиповъ, по которымъ Богъ сотворилъ чувственный міръ [1]). Въ этомъ случаѣ Филонъ повторяетъ, хотя и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, воззрѣнія Платона. Каждая область и видъ чувственнаго бытія, говоритъ Филонъ, имѣетъ свой первообразъ въ соотвѣтствующей идеѣ. Та противоположность вещей и явленій, которую мы находимъ въ чувственномъ мірѣ [2]), отражаетъ лишь противоположности, существующія въ мірѣ идей. Послѣднія и являются нашему сознанію парами; причемъ, одинъ членъ пары отображаетъ лучшее, а другой—худшее. Существуетъ, напр., идея духовнаго и чувственнаго, идея ума и чувства, одушевленнаго и неодушевленнаго, дня и ночи, вечера и утра и т. д. [3]).—Отношеніе этихъ идей къ Богу Филонъ изображаетъ различно; иногда онъ противопоставляетъ ихъ Богу [4]), но чаще разсматриваетъ, лишь какъ размышленіе Божіе о мірѣ [5]). Столь же неопредѣленны и сужденія Филона объ отношеніи идей къ силамъ; съ одной стороны, онъ склоненъ, повидимому отдѣлять идеи отъ силъ и первыя ставить въ зависимость отъ вторыхъ [6]); съ другой—идеи онъ отожествляетъ съ силами и дѣйствующими причинами міра, комбинируя, такимъ образомъ, ученіе Платона со взглядами стоиковъ. Послѣдняя точка зрѣнія, несомнѣнно господствуетъ въ воззрѣніяхъ Филона. Идеи являются для него не только прототипами вещей, но и силами, которыя сами реализуютъ себя. Онѣ, говоритъ Филонъ, потому и называются идеями, что сообщаютъ

---

[1]) De opif. m. § 16.

[2]) Quis rer. div. h. sit., § 133 sqq.

[3]) De opif. m. § 22, 33–34; leg. alleg. I, § 22—28.

[4]) Quaest. in Gen. IV, § 138.

[5]) De opif. m. § 17—24: τὸν νοητὸν κόσμον ἦ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.—Изъ отдѣльныхъ идей, какъ образовъ видимаго міра, Филонъ особенно часто выдвигаетъ идею небеснаго (οὐράνιος), или родового (γενικός) человѣка. Въ послѣднемъ онъ видитъ прототипъ чувственнаго человѣка—de op. m. § 134. Впрочемъ, воззрѣнія Филона на небеснаго человѣка очень спутаны; съ одной стороны, онъ характеризуетъ его чертами Платоновской идеи (въ de opif. m.); съ другой—въ аллегорич. коммент.—переноситъ на него и свойства земного человѣка, Адама, какъ они изображены въ de opif. m. Подробнѣе, см. Bréhier, op. cit., p. 121—125.

[6]) De conf. ling. § 172: διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος... ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς. Въ связи съ этимъ обращаетъ на себя вниманіе и то, Филонъ нигдѣ не утверждаетъ прямо тождества идей и силъ. Онъ говоритъ лишь, что нѣкоторые не безъ основанія называютъ идеи силами. De spec. leg. I, § 48, p. 329.

видъ (εἰδοποιοῦσι) всему въ бытіи, устроя неустроенное, ограничивая, опредѣляя и оформливая неограниченное, неопредѣленное и безформенное и вообще худшее прелагая въ лучшее [1]). Эти идеи—силы проникаютъ землю и воду, воздухъ и небо, наполняя и связывая собою всѣ части мірового бытія [2]). Поэтому они называются столбами, на которыхъ зиждется міръ [3]) и несокрушимыми связями вселенной [4]); какъ таковые, они обусловливаютъ собою постоянство и цѣлость мірового бытія, предохраняя его отъ гибели [5]). Самый же міръ представляется Филону живымъ и одушевленнымъ цѣлымъ [6]), которое онъ, по аналогіи съ человѣкомъ, какъ микрокосмомъ, называетъ огромнѣйшимъ и совершеннѣйшимъ человѣкомъ [7]).

Какъ видно, Филонъ цѣликомъ почти воспроизводитъ здѣсь взгляды стоиковъ. Однако, его сужденія имѣютъ и нѣкоторыя особенности. Такъ, очень рѣдко, и лишь какъ исключеніе мы встрѣчаемъ у Филона указанія на отношеніе силъ къ тѣмъ или инымъ міровымъ явленіямъ въ отдѣльности. Обыкновенно же онъ ставитъ силы въ связь со всѣмъ міровымъ бытіемъ въ его цѣломъ. Затѣмъ, спермативческіе логосы стоиковъ имѣли преимущественно космическій характеръ; Филонъ, отожествляя эти логосы съ идеями—силами, отводитъ имъ мѣсто не столько въ космической, сколько въ религіозной и нравственной жизни. Кто, въ силу своего несовершенства, не въ состояніи познавать прямо ни Бога, ни даже Логоса Его, тому Сущее открывается въ формѣ Своихъ силъ. Вслѣдствіе этого Божественныя силы Филона отличаются отъ того бытія, которое они оживляютъ и проникаютъ; какъ не созданные и безконечные [8]), они иной, высшей природы; они стоятъ гораздо ближе къ

---

[1]) De spec. leg. I, § 48.

[2]) De confus. ling. § 136.

[3]) Quaest. in Gen., Harris, op. cit., p. 69b: κίονες τοῦ κόσμου.

[4]) De migr. Abrah. § 181: δέσμοι γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄρρηκτοι; ср. de confus. ling. § 160; въ силу этого они и называются δυνάμεις ἑνωτικαι, de plant. § 89.

[5]) Quaest. in Exod. II, § 64 (=Harris, op. cit., p. 64): σωτηρίας αἴτια καὶ τῆς εἰσάπαν διαμονῆς; ср. Quaest. in Exod. II, § 65 (Harris, op. cit., p. 65); Quaest. in Gen. II, § 64 (=Harris, op. cit., p. 26—27).

[6]) De gigant. § 7: ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ἐψυχῶσθαι; de spec. leg. I, § 210: міръ—ζῷον τελειότατον..

[7]) De migr. Abrah. § 220: τὸν μέγιστον καὶ τελεώτατον ἄνθρωπον.

[8]) Quod Deus sit immut. § 78: ἀγενήτους δυνάμεις; de opif. m. § 23: ἀπερίγραφοι γὰρ αὗταί γε (=αἱ χάριτες τοῦ θεοῦ) καὶ ἀτελεύτητοι.

Богу, чѣмъ міровыя вещи и явленія.—Наконецъ, Филонъ не обнаруживаетъ послѣдовательности и въ опредѣленіи отношенія силъ Божіихъ къ Богу. Стоики, какъ извѣстно, въ отдѣльныхъ логосахъ видѣли лишь части, излученія, видоизмѣненія Божественнаго существа. Нѣкоторыя указанія на такого рода пониманіе отношенія Божественныхъ силъ къ Богу есть и у Филона. Онъ говоритъ, напр., что посредствомъ своихъ силъ Божество распростирается по всему міру [1]), орошая его подобно источнику [2]), что Богъ—не только свѣтъ, но и прототипъ свѣта [3]), а силы—это части Бога [4]), духовные лучи Божіи [5]), распространяющіе вокругъ Него блестящій свѣтъ [6]). Но подобныя выраженія имѣютъ у Филона, несомнѣнно, образный характеръ [7]), такъ какъ указанное пониманіе происхожденія Божественныхъ силъ противорѣчило бы всей системѣ Филона и тѣмъ побужденіямъ, по которомъ онъ предлагаетъ свое ученіе о посредникахъ. Въ послѣднихъ, какъ сказано ранѣе, нуждается замкнутое въ себѣ Божество, Которое не можетъ входить въ непосредственное соприкосновеніе и общеніе съ грязной и нечистой матеріей; между тѣмъ, это понятіе трансцендентности Божества очевидно не будетъ выдержано, если въ Божественныхъ силахъ видѣть части Божественнаго существа.—Насколько вообще Филонъ далекъ былъ отъ признанія эманаціоннаго происхожденія Божественныхъ силъ, видно изъ того, что послѣднихъ онъ нерѣдко изображаетъ даже существами отдѣльными и отличными отъ Бога [8]). Впрочемъ, и послѣдовательно проведеннаго ученія о силахъ, какъ существахъ личныхъ, у Филона мы не находимъ. Комбинируя платоновское ученіе объ идеяхъ—какъ бытіи отличномъ отъ Бога—со стоическимъ ученіемъ о логосахъ—какъ частяхъ божественной природы—Филонъ пытался, повидимому, объединить ихъ

---

[1]) De post. C. § 14: διὰ γάρ... δυνάμεως ἄχρι περάτων τείνας.

[2]) De fuga, § 198; ср. de somn. II, § 221.

[3]) De somn. I, § 75.

[4]) De sacrif. Ab. et C. § 131—132: τμήματα.

[5]) De ebriet. § 44: ἀμιγεῖς καὶ καθαρώτατοι καὶ τηλαυγέσταται τοῦ φωσθόρου θεοῦ νοηταὶ αὐγαί.

[6]) Quod Deus sit immut. § 78:... δυνάμεις, αἳ περὶ αὐτὸν (=τὸν θεόν) οὖσα λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσιν.

[7]) По поводу выраженія τείνειν см. quod det. pot. ins. sol. § 90; ср. de somn. I, § 70: τὰς ἀφ' αὑτοῦ τείνων φαντασίας.

[8]) De somn. I, § 70: αἱ μεθ' αὐτὸν δυνάμεις; см. особенно de Abrah. § 142—143.

въ той мысли, что силы это лишь свойства, принадлежащія Богу, это активная сторона Божественнаго существа въ Его отношеніи къ міру [1]).

Разсматриваемыя со стороны своего отношенія другъ къ другу, Божественныя силы представляютъ стройное и упорядоченное цѣлое [2]). Они находятся въ тѣснѣйшей внутренней—а какъ идеи, и въ логической – связи и взаимной зависимости [3]); каждая низшая сила послѣдовательно входитъ въ высшую, какъ болѣе частная въ общую [4]). Какъ идеи, силы существуютъ парами, причемъ противоположныя свойства ихъ взаимно-уравновѣшиваются (ἰσάζουσιν), вслѣдствіе чего и является согласіе въ дѣйствіи [5]).—Божественныхъ силъ безчисленное множество; въ самомъ Богѣ они существуютъ заразъ и одновременно, по нашему сознанію представляются различными по достоинству и старшинству [6]). Въ ряду Божественныхъ силъ Филонъ особенно часто и съ особенною подробностью останавливается на силѣ творческой (θεός), которою Богъ основалъ и упорядочилъ бытіе, и царственной (κύριος), которою Онъ управляетъ сотвореннымъ. Первую Филонъ отожествляетъ обыкновенно съ силой милующей (ἵλεως) или щедродательной (χαριστική)—ибо въ основѣ творенія міра, по Филону, лежитъ благость Божія,—а вторую съ наказующей (κολαστήριος), блюстительницей справедливости (δίκη) и равенства. Это—наиболѣе древнія и близкія къ Богу силы [7]); выше ихъ стоитъ лишь объединяющій ихъ Божественный Логосъ, ибо въ немъ Богъ открываетъ и Свое могущество, и благость [8]).—Въ подобномъ различіи Божественныхъ силъ видятъ обыкновенно отраженіе Іудейскихъ воззрѣній [9]), такъ какъ и въ древнѣйшихъ мидрашимъ различіе именъ Божіихъ—Іегова и Ело-

---

[1]) См. Quaest. in Exod. II, § 66 (=Harris, op. cit., p. 65): ἐπειδὴ ὁ θεὸς εἷς ὢν καὶ ποιητής ἐστι καὶ βασιλεύς, εἰκότως αἱ διαστᾶσαι δυνάμεις πάλιν ἕνωσιν ἔλαβον.

[2]) De confus. ling. § 172.

[3]) Одна сила произрастаетъ (παραβλαστάνει) отъ другой. Quaest. in Exod. II, § 68 (=Harris, op. cit., p. 67).

[4]) Поэтому Филонъ и говоритъ о σύνοδος и κρᾶσις силъ; de cherub. § 29.

[5]) Quis rer. div. her. sit, § 166.

[6]) Quaest. in Exod. II, § 62 (=Harris, op. cit., p. 63): ἰσήλικες γὰρ αἵγε περὶ τὸν θεὸν ἅπασαι δυνάμεις, ἀλλὰ προεπινοεῖται πῶς ἡ ποιητικὴ τῆς βασιλικῆς.

[7]) De Abrah. § 121; de vita M. II, § 99.

[8]) De cherub. § 27.

[9]) Siegfried, op. cit., s. 213—214; а за нимъ и Трубецкой, op. cit., стр. 130—131.

гимъ — толкуется въ смыслѣ различія свойствъ Божіихъ — справедливости и благости. Однако, болѣе вѣроятнымъ представляется сужденія Филона по поводу θεός и κύριος ставить въ зависимость отъ стоической миѳологіи [1]). Черты, которыми Филонъ изображаетъ милости (χάριτας) Божіи, этихъ чистыхъ и непорочныхъ дочерей, рожденныхъ и вскормленныхъ Богомъ [2]), предполагаютъ несомнѣнное знакомство съ символическимъ толкованіемъ Харитъ, дочерей Зевса. Точно также и обозначеніе правды Божіей (т. е. царственной силы), какъ сидящей рядомъ съ Богомъ, наблюдающей за дѣлами человѣческими [3]), поборницы и защитницы угнетенныхъ, ненавидящей дурное [4]), принадлежатъ къ обычнымъ эпитетамъ Δίκη, дочери Зевса [5]).

Особое мѣсто въ ряду Божественныхъ силъ занимаютъ ангелы. Сужденія о нихъ Филона отличаются крайнимъ разнообразіемъ, съ точностью воспроизводя тѣ вліянія, подъ которыми находится здѣсь его мысль. Требованіе цѣльности и послѣдовательности системы вынуждало Филона отожествлять ангеловъ съ силами, желаніе остаться вѣрнымъ библейскому ученію требовало видѣть въ нихъ существа отдѣльныя отъ Бога и личныя; наконецъ, воззрѣнія стоиковъ и народной греческой религіи на демоновъ обусловливали признаніе эфирной тѣлесности природы ангеловъ. Элементы этихъ различныхъ воззрѣній постоянно борятся въ ученіи Филона, но не всѣ они выступаютъ съ одинаковой силой. Такъ, хотя Филонъ нерѣдко и отожествляетъ ангеловъ съ логосами [6]), но его ангелы лишены одной изъ существенныхъ особенностей послѣднихъ — участія въ образованіи и устроеніи космическаго бытія. Дѣятельность ангеловъ протекаетъ въ сферѣ нравственной. Лицамъ несовершеннымъ, неспособнымъ познать Бога, ангелы — какъ образъ Сущаго [7]) — открываютъ природу Божію [8]);

---

[1]) Въ палестинскихъ мидрашимъ Іегова означаетъ милость, а Элогимъ — правду; у Филона же наоборотъ: Богъ — символъ милости, а Господь — правды.

[2]) De migr. Abrah. § 31.

[3]) De decal. § 177: πάρεδρος θεοῦ, ἔφορος τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

[4]) De spec. leg. III, § 140: μισοπόνηρος, βοηθὸς καὶ ὑπέρμαχος τῶν ἀδικηθέντων.

[5]) Заслуживаетъ вниманія и de legat. ad C. § 13, ed. M. II, p. 559=ed. T. VI, p. 106: Аполлонъ въ лѣвой рукѣ держитъ лукъ и стрѣлы, а правою предлагаетъ милости; ср. de Abrah. § 124: τὴν ἐπὶ δεξιὰ (т. е. δύναμιν) τὴν εὐεργέτιν, τὴν ἐπὶ θάτερα τὴν ἀρχικήν.

[6]) Leg. alleg. III, § 177; de somn. I, § 69, 127.

[7]) De somn. I, § 239.

[8]) Quaest. in Exod. II, § 13.

они являются вѣстниками и слугами Божіими [1]), которые возвѣщаютъ волю Божію людямъ и сообщаютъ Творцу о нуждахъ смертныхъ [2]). Богъ самъ, говоритъ Филонъ, посылаетъ лишь блага, притомъ высшія и совершенныя, для наказанія же злыхъ и дарованія благъ низшихъ Онъ пользуется ангелами [3]); послѣдніе устраняютъ отъ человѣка несчастія, предохраняютъ его отъ заблужденій, указываютъ путь къ добродѣтели [4]), открываютъ будущее [5]) и т. д. Здѣсь, очевидно, Филонъ находится подъ вліяніемъ библейскихъ воззрѣній; но пытаясь опредѣлить ближе самую природу ангеловъ, онъ склоняется уже къ отожествленію ихъ съ демонами греческой религіи. Правда, Филонъ утверждаетъ, что ангелы—существа духовныя [6]), нетлѣнныя, безсмертныя [7]), безтѣлесныя, разумныя во всѣхъ своихъ частяхъ [8]), но самъ же онъ говоритъ, что ангелы и демоны—это лишь различныя названія одного и того же бытія [9]); поэтому-то онъ и характеризуетъ ангеловъ чертами греческихъ демоновъ; это—подлунныя души, носящіяся въ воздухѣ [10]) и аналогичныя другимъ стихійнымъ духамъ—огненнымъ духамъ Македоніи и небеснымъ звѣздамъ [11]). Какъ таковые ангелы, очевидно, уже причастны нѣкоторой тѣлесности и потому отличны отъ Бога [12]).

Высшей въ ряду идей—силъ является Божественный Логосъ [13]). Въ Логосѣ прежде всего Филонъ и думалъ найти того посредника,

---

[1]) De gigant. § 12, 16.

[2]) De somn. I, § 141.

[3]) Leg. alleg. III, § 177.

[4]) De fuga, § 5—6.

[5]) De somn. I, § 189—190.

[6]) Quest. in Gen. I, § 92 (=Harris, op. cit., p. 18): πνευματικαὶ τῶν ἀγγέλων οὐσίαι.

[7]) De somn. I, § 137.

[8]) De spec. leg. I, § 66.

[9]) De gigant. § 16.

[10]) De spec. leg. I, § 14: τὰς μετὰ σελήνην ἐν ἀέρι καὶ περιγείους φύσεις; de gigant. § 6: ψυχαὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.

[11]) De gigant. § 7—8.

[12]) Бытіе ангеловъ злыхъ Филонъ совершенно отрицаетъ. Такъ какъ носительницей зла и вообще несовершенства является матерія, то, слѣдовательно, зло можетъ быть только тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто соединеніе духа съ матеріей; съ этой точки зрѣнія злыми духами являются лишь души людей, какъ соединенныя съ тѣломъ.

[13]) Ученіе Филона о Логосѣ породило очень обширную литературу. Объясняется это какъ важностью ученія о Логосѣ въ системѣ самого Филона,

который связалъ бы и соединилъ міръ съ Богомъ. Для этого, очевидно, Логосъ по самой природѣ своей долженъ стоять настолько близко къ Богу, чтобы общеніе съ нимъ не оскверняло бы Бога; съ другой стороны, онъ долженъ находиться и въ извѣстномъ отдаленіи

такъ и, особенно, нѣкоторой близостью его къ ученію Евангелиста Іоанна о Божественномъ Логосѣ.—См. J. van der Wayen, de λόγῳ dissertatio (въ Steph. Rittangel, librae veritatis. Franc. a M. 1698). Jo. Mayer, dissertatio de λόγῳ. Kil. 1700. Steph. Nye, An Account of the Opinions and Books of Philo Judaeus more especially concerning the λόγος, or Word (въ Doctrine of the holy Trinity, London 1701). G. F. Schroeer, dissertatio de λόγῳ, idea Dei. Viteb. 1715. Herm. Vitsius, de duplice Philonis verbo, contra Mangejum erudite disputat (въ Miscellaneae sacrorum, t. II. Leyden 1738). Jo. Ben. Carpzov, Disputatio de λόγῳ Philonis non Johannis adversus Mangey. Helmstädt 1749. Jac. Bryant, The Sentiments of Philo Judaeus concerning the λόγος or Word of God: together with large Extracts from his writings compared with the Scriptures on many other particular and essential Doctrines of the Christian Religion. London 1787. Ballenstedt, Philo und Johannes, oder neue philologisch—krit. Untersuchung des Logos beim Johannes nach dem Philo. Braunschweig 1802. *C. G. L. Grossmann, Quaestiones Philoniae II: de λόγῳ Philonis. Leipzig 1829. Gfrörer, op. cit., I, s. 168—326. Dähne, op. cit., I, s. 202—246. Niedner, Chr. W., de subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem tributa. Progr. Leipzig 1847; его же: de subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem tributa quaestiones pars I. II. Lipsiae 1848—1849 (также и въ Zeitschr. für histor. Theol. 1848, 1849). Jord. Bucher, Philonische Studien; Versuch die Frage nach der persönlichen Hypostase des in den philon. Schriften auftretenden Logos auf histor.-pragmat. Wege zu lösen.—Zugleich eine gedrängte Darlegung des philonischen Sistems. Tübingen 1848. Buschmann, Eine exegetische Studie über den Logos des Philo, Progr. d. Stiftsschule. Aachen 1872. Rippner, Ueber die Ursprünge des Philonischen Logos. MGWJ. 1872, s. 289—305. *Max Heinze, Die Lehre vom Logos in d. griechischen Philosophie. Oldenburg 1872. Pahoud, Le Logos de Philon et ses rapports avec la doctrine chrétienne, Lous. 1874 Anet Kennedy, La notion du Logos dans la philosophie grecque, dans saint Jean et dans les apologistes. Lausanne 1874. Siegfried, op. cit., s. 219—229. Soulier, Henr. La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Diss. inaug. Lipsiens. Rome-Turine 1876. J. Reville, Le Logos d'apres Philon d'Alexandrie. Diss. Geneve 1877; его же: La doctrine du Logos dans le quartriéme évangilie et dans les œvres de Philon. Paris 1881. F. Klassen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos d. jüdisch-alexandrin. Philosophie. Freiburg im Breisgau 1878. A. Harnoch, De Philonis Judaei λόγῳ inquisitio. Regiomonthi 1879. Zeller, op. cit., III, 2, s. 370—386. *М. Муретовъ, Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова. Москва 1885; его же: Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ. Москва 1885. Drummond, op. cit., II, p. 156—273. Gloag, The Logos of Philo and St. Johannes (The Presbyter. and Reformed. Review 1891. jan. p. 46—57). Καλογερᾶς, Περὶ λόγου, διδασκαλία Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου. Σωτήρ, ἔτος α', φυλλ. γ., p. 33—48. Conybeare, JQR. VII, p. 611—619. Hatch, op. cit., s. 129—130; 132 ff. Tijm, De logosleer van Philo (Theol. Studiën 1893, p. 97—137, 209—245, 377—492). A. Aal, Geschichte d. Logosidee in d. griechischen Philosophie. Leipzig 1896. Трубецкой, op. cit.,

отъ Бога, чтобы міръ не осквернялъ бы въ Логосѣ Бога. Конечно, въ подобной постановкѣ и при тѣхъ средствахъ, которыми располагалъ Филонъ, эта задача не могла быть осуществлена. Логосъ Филона обреченъ на вѣчное колебаніе между Богомъ и міромъ; приближаясь къ Богу, онъ порываетъ свою связь съ міромъ; а вступая въ общеніе съ міромъ, онъ, какъ уже нечистый, не можетъ соединить его съ Богомъ. Поэтому въ ученіи Филона о Логосѣ мы находимъ еще больше спутанности и противорѣчій, чѣмъ въ его ученіи о силахъ вообще. Къ этому нужно присоединить еще и то, что по своимъ составнымъ элементамъ Логосъ Филона явленіе гораздо болѣе сложное, отражающее на себѣ болѣе разнообразныя вліянія, чѣмъ идеи—силы.—Каковы же эти вліянія?

Ученіе о посредникахъ между Богомъ и міромъ начинаетъ развиваться на Еврейской почвѣ очень рано. Зачатки его мы находимъ уже въ библейскихъ книгахъ, въ ихъ ученіи объ Ангелѣ Іеговы, Его Духѣ и Премудрости. Но болѣе полное и послѣдовательное раскрытіе оно получаетъ лишь въ религіозныхъ памятникахъ позднѣйшаго Іудейства. Здѣсь мы находимъ, съ одной стороны, ученіе о Мемрѣ—въ таргумахъ, мидрашимъ и талмудѣ,—а съ другой, ученіе о премудрости (σοφία) и Логосѣ Божіемъ. Впрочемъ, едва-ли можно утверждать, что именно указаннымъ памятникамъ Филонъ обязанъ своимъ ученіемъ о Логосѣ. Изъ свящ. кн. Филонъ заимствуетъ одни лишь названія (πνεῦμα, ἄγγελος, σοφία), вкладывая въ нихъ свой, совершенно чуждый воззрѣніямъ библейскихъ писателей смыслъ. Ученіе Палестинскихъ Іудеевъ о Мемрѣ Іеговы обнаруживаетъ, правда, бо́льшее сход-

---

стр. 137—142. Н. Н. Глубоковскій, op. cit., Хр. Чт. 1901, II, стр. 844—857; 1902, I, стр. 66—94 (здѣсь и обширная литература). Mills, The false Philonian Logos (Asiat. Quart. Rev. 1901, july, p. 109—119). Hackspill, Étude sur le milieu chrétienne et intellectuel du Nouveau Testament. Rev. Biblique 1901, p. 379—383, Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums. Tübingen 1902. I, s. 105—160. Sachse, Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes (Neue kirchl. Zeitschr. 1904, s. 747—767. J. Libreton, Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne, p. 63—90. *Е. Воронцовъ, Идея о премірномъ Первосвященникѣ въ ея раскрытіи у Филона Александрійскаго и въ посланіи къ Евреямъ. Вѣра и Раз. 1906, XI, стр. 539—552. Д. Знаменскій, Ученіе Св. Апостола Іоанна Богослова въ четвертомъ Евангеліи о Лицѣ Іисуса Христа. Кіевъ, 1907. Bréhier, op. cit., p. 83—111. Schwartz, op. cit., Nachricht. d. Götting. Gesellsch. d. Wiss. philol.-hist. Classe 1908, s. 546—556. Еще литературу см. выше, стр. 502$_1$; 540$_1$.

ство съ воззрѣніями Филона, но объясняется это, отчасти, общностью основъ и побужденій, изъ которыхъ развилось ученіе о посредникахъ между Богомъ и міромъ (трансцендентность Божества), а отчасти, напротивъ, вліяніемъ самого Филона, такъ какъ таргумы, мидрашимъ и талмудъ окончательную редакцію свою получили значительно позже жизни нашего автора.—Ближе, повидимому, къ дѣлу основы Филоновскихъ спекуляцій о Логосѣ искать въ воззрѣніяхъ Александрійскихъ Іудеевъ, тѣмъ болѣе что и самъ Филонъ упоминаетъ объ экзегетахъ, видѣвшихъ въ Быт. 28₁₀ („мѣсто“) указаніе на Божественный Логосъ [1]). Дѣйствительно, ученіе кн. Прем. о Божественной Софіи, какъ самостоятельной духовной силѣ, исходящей изъ существа Божія, отличной отъ Бога по бытію, но стоящей въ непосредственной и неразрывной связи съ Нимъ, содержитъ уже почти всѣ существенныя и характерныя черты Филоновскаго понятія о Логосѣ, отличаясь отъ него лишь степенью логическаго развитія. Это же нужно сказать и относительно понятія Божественной силы (θεῖα δύναμις) у Аристовула и Аристея [2]). Однако, едва-ли можно допустить вліяніе на Филона и этихъ, наиболѣе близкихъ его воззрѣніямъ памятниковъ. То, что сближаетъ, въ данномъ случаѣ, Филона съ его Александрійскими предшественниками, касается не элементовъ національно-іудейскаго происхожденія, но греческихъ религіозно-философскихъ представленій эпохи эллинизма (преимущественно). И если въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ воззрѣній Филонъ находится подъ греческими вліяніями, то естественно предположить, что и основы ихъ онъ беретъ изъ первоисточника, а не вторыхъ рукъ. Греческая религія и философія—вотъ та сокровищница, откуда Филонъ черпаетъ элементы для своего ученія о Логосѣ. Каковы же именно эти элементы?

Логосъ Филона является, какъ сказано, высшей въ ряду идей—силъ, въ которой обнимаются и возводятся къ единству всѣ дѣйствія Божіи; поэтому, на ученіи Филона о Логосѣ отразились тѣ же, въ общемъ, вліянія, что и на его ученіи о силахъ. Въ виду этого, здѣсь мы отмѣтимъ кратко лишь нѣкоторыя частности.—Наиболѣе важное

---

[1]) De somn. I, § 118.

[2]) Подробнѣе см. Поспѣховъ, op. cit., стр. 426—447. Муретовъ, Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго, стр. 82—95.

значеніе въ построеніи Филоновской концепціи Логоса сыграло стоическое ученіе объ универсальномъ разумѣ (κοινὸς λόγος), связывающемъ и проникающемъ собою всѣ части мірового бытія. Это ученіе комбинируется у Филона съ Гераклитовской идеей Логоса, какъ невидимаго закона и общемірової гармоніи, устраняющей противоположность и взаимную рознь вещей и, такимъ образомъ, всюду водворяющей порядокъ и миръ (λόγος τομεύς). Впрочемъ, идея Логоса дѣлителя настолько тѣсно переплетается у Филона съ Логосомъ стоиковъ, что не позволяетъ творцомъ этого синкретизма считать самого Филона; онъ принадлежитъ, повидимому, самимъ же стоикамъ. — Со стоическимъ ученіемъ о Логосѣ, какъ силѣ, Филонъ соединяетъ Платоновское ученіе объ идеяхъ. Это соединеніе происходитъ уже путемъ болѣе сложныхъ комбинацій. Одну сторону ученія Платона—идеи, міръ духовныхъ и идеальныхъ сущностей—Филонъ перерабатываетъ при помощи стоическаго же ученія о Логосѣ, какъ правомъ разумѣ природы, являющемся источникомъ отдѣльныхъ, частныхъ добродѣтелей; для примиренія же со стоической доктриной другой стороны этого ученія—идея блага, какъ высшая идея, включающая въ себя и подчиняющая себѣ всѣ остальныя—Филонъ пользуется теоріей новопиѳагорейцевъ, по которой Логосъ, какъ монада (или эвдомада), есть основа всѣхъ прочихъ чиселъ, отожествляемыхъ, въ свою очередь, съ частными логосами, или идеями. Подобное видоизмѣненіе Платоновскаго ученія мы находимъ—нѣсколько раньше Филона—у Посидонія (въ комментаріи на Тимей). Идеи Платона онъ отожествляетъ, съ одной стороны, съ дѣйствующими причинами и спермативескими логосами стоиковъ, а съ другой—съ числами новопиѳагорейцевъ. Этой-то комбинаціей ученія Платона и стоиковъ и пользуется, въ данномъ случаѣ, Филонъ [1]). — Наконецъ, нѣкоторыя черты Филоновскаго Логоса отражаютъ на себѣ аллегоріи стоиковъ по поводу Гермеса и миѳологическія представленія позднѣйшихъ Египтянъ, какъ они отразилась въ de Iside et Osiride Плутарха.—Сдѣланный нами анализъ элементовъ Филоновскаго понятія о Логосѣ показываетъ, что въ этомъ ученіи напрасно искать какой-либо цѣльности и стройности; противорѣчія въ системѣ Филона неизбѣжны и вызываются самымъ существомъ дѣла; поэтому, всякія попытки устранить ихъ всегда были и будутъ неудачны.

---

[1]) Schmekel, op. cit., s. 409 ff.

Логосъ для Филона является, прежде всего, одною изъ идей, тѣмъ идеальнымъ образомъ, по которому Богъ устроилъ чувственный міръ [1]). Какъ высшая въ ряду этихъ идей, Логосъ называется первообразной идеей [2]), первообразной печатью [3]) и идеей идей [4]). А такъ какъ идеи вообще находятся между собою въ отношеніи логическаго подчиненія, такъ что каждая частная и низшая входитъ въ болѣе родовую и общую, то Логосъ, какъ высшая идея, есть идея самая общая и родовая [5]). Онъ включаетъ и содержитъ въ себѣ всѣ частныя идеи; Онъ—ихъ мѣсто и страна [6]); поэтому-то Филонъ и отожествляетъ нерѣдко Логоса съ міромъ идей вообще [7]), называя его книгой, въ которой начертаны сущности всѣхъ предметовъ [8]).—Будучи самой родовой и общей идеей, Логосъ есть монада [9]); какъ послѣдняя рождаетъ изъ себя и возводитъ къ себѣ всѣ числа, такъ и Логосъ все бытіе возводитъ къ единству [10]). Это-то ученіе о Логосѣ, какъ монадѣ, и служитъ для Филона тѣмъ мостомъ, по которому онъ переноситъ Логоса изъ міра духовной идеальности въ область чувственнаго бытія. Логосъ, какъ чистую идею и монаду, Филонъ отожествляетъ съ универсальнымъ разумомъ стоиковъ, цѣликомъ почти воспроизводя ихъ ученіе [11]). „Вѣчный Логосъ вѣчнаго Бога, говоритъ Филонъ, есть самая прочная и незыблемая опора вселенной. Распростираясь отъ центра къ периферіи и отъ периферіи къ центру, Онъ слѣдуетъ непобѣдимому движенію природы, стягивая во едино и скрѣпляя собой, какъ печатью, всѣ части ея. Въ Немъ Отецъ создалъ несокрушимую связь бытія“ [12]). Сохраняя за каждой вещью свойственное ей положеніе [13]), препятствуя частямъ оторгаться отъ цѣлаго и идти собственной

---

[1]) Leg. alleg. III, § 96; de confus. ling. § 97.

[2]) De spec. leg. III, § 207: ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα.

[3]) De opif. m. § 25: ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς.

[4]) De migr. Abrah § 103: ἡ ἰδέα ἰδέων.

[5]) Quod det. pot. ins. sol. § 118: τὸ γενικώτατον.

[6]) De opif. m. § 20: χώρα, τόπος.

[7]) De opif. m. § 24: νοητὸς κόσμος=θεοῦ λόγος.

[8]) Leg. alleg. I, § 19.

[9]) Quod Deus sit immut. § 83: ἀδιαφορῶν μονάδος; cp. de spec. leg. III, § 180: μονάς—εἰκὼν αἰτίου πρώτου.

[10]) Quis rer. div. h. sit, § 187—188.

[11]) Heinze, op. cit., s. 235—245.

[12]) De plant. § 8—9: τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων; δεσμὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός; cp. quis rer. div. h. sit, § 188: κόλλα.

[13]) De plant. § 10; Quaest. in Exod. II, § 18.

дорогой, Логосъ все бытіе содержитъ въ цѣлости и нерасторжимомъ единствѣ [1]). Послѣднее объясняется тѣмъ, что этотъ Логосъ разлитъ во всемъ мірѣ (ἐν πᾶσι ἀναχεῖται), все собою наполняетъ (τὰ πάντα ἐκπεπλήρωκε) и все проникаетъ (διοίκων τὰ πάντα) [2]). Подобно тому, какъ отдѣльныя части органической природы развиваются изъ сѣмени, такъ и міръ основу свою имѣетъ въ Логосѣ—сперматической сущности бытія [3]). Дробясь и видоизмѣняясь соотвѣтственно особенностямъ отдѣльныхъ вещей и явленій, это общеміровое сѣмя присуще всѣмъ предметамъ и существамъ [4]). Отъ камней и до человѣка все въ мірѣ одушевляется Божественнымъ Логосомъ и все развивается изъ Него, какъ изъ своего сѣмени. Нормальная смѣна временъ года, ростъ деревьевъ и растеній, передача людьми тѣхъ, или иныхъ наслѣдственныхъ качествъ, все это объясняется присутствіемъ въ мірѣ Божественнаго Логоса [5]). Поэтому, въ концѣ концовъ, Филонъ объявляетъ Логосомъ весь міръ, какъ разумное и стройное цѣлое [6]).

Такимъ образомъ, теорія Логоса, какъ сперматическаго Разума вселенной, привела Филона къ полному почти пантеизму. Однако, опасность, которою угрожала подобная теорія понятію о Богѣ (Богъ, Логосъ и міръ сливаются въ одно цѣлое), Филонъ хорошо сознавалъ [7]); поэтому, проводить стоическую точку зрѣнія послѣдовательно и съ полной опредѣленностью Филонъ не рѣшается; онъ старается сгладить ея матеріалистическіе выводы и съ этою цѣлью теорію Логоса, какъ общеміровой спермы соединяетъ съ Гераклитовской теоріей Логоса—дѣлителя [8]). Особенно полно и обстоятельно эта тео-

---

[1]) De fuga, § 112.

[2]) De somn. II § 245; quis rer. div. h. sit, § 188; de vita M. II, § 133.

[3]) Quaest. in Exod. II, § 68 (Harris, op. cit., p. 57): ὁ τοῦ ὄντος λόγος ἡ σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία.

[4]) Leg. alleg. III, § 170.

[5]) De spec. leg. II, § 313: ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους, ἀποτελοῦσα; de opif. m. § 43: ἦσαν οἱ καρποί .. παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων ἀεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχοντες, ἐν αἷς ἄδηλοι καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων εἰσίν; de leg. ad C. § 8, ed M. II, p. 553=ed. T. VI, p. 98: αἱ τοῦ σώματος... ὁμοιότητες... ἐν τοῖς σπερματικοῖς σώζονται λόγοις. Понимая Логосъ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, Филонъ склоненъ даже приписать ему нѣкоторую матеріальность; см. de cherub. § 30: ἔνθερμον καὶ πυρώδη λόγον; ср. quis rer. div. h. sit, § 79. Ср. Муретовъ, стр. 212.

[6]) De opif. m. § 139.

[7]) Quis rer. div. h. sit, § 228.

[8]) Quis rer. div. h. sit, § 171: λόγος τομεύς; Quaest. in Gen. I, § 4: praemetitor, prima mensura.

рія развита въ Quis rer. div. h. sit, § 135—215 и Quaest. in Gen. III, § 5, гдѣ изображается значеніе дѣленія въ устройствѣ міра и природы человѣка. Здѣсь Филонъ указываетъ, какъ все бытіе дѣлится на равныя и противоположныя другъ другу части, начиная съ самаго общаго и послѣдовательно нисходя все къ болѣе и болѣе частному [1]). Но существенную особенность воззрѣній Филона составляетъ то, что Логосъ Гераклита, будучи принципомъ противоположностей, тожественъ этимъ послѣднимъ [2]), между тѣмъ какъ у Филона Логосъ отличенъ и стоитъ выше того бытія, которое Онъ дѣлитъ [3]); онъ не безначаленъ, какъ Богъ, но и не твореиъ, какъ мы [4]). Въ этомъ случаѣ Логосъ противопоставляется даже всему міру, какъ царящая въ немъ разумная необходимость. „Вселенная, говоритъ Филонъ, колеблется вверхъ и внизъ (ἄνω καὶ κάτω), какъ корабль, плывущій по морю, а внутри ея ходитъ кругомъ (χορεύει ἐν κύκλῳ) Божественный Логосъ, котораго многіе зовутъ судьбой (τύχη). Непрерывно протекая по государствамъ, народамъ и странамъ, онъ однимъ даетъ то, что принадлежитъ другимъ, и всѣмъ, что принадлежитъ всѣмъ, измѣняя съ теченіемъ времени положеніе лишь частныхъ предметовъ“ [5]).—Расчленяя все бытіе на рядъ противоположностей, изъ которыхъ каждая низшая содержится въ болѣе родовой и высшей, Логосъ, естественно и объединяетъ эти противоположности въ извѣстные классы и группы, заключающіе въ себѣ частные виды и роды. Поэтому, не смотря на разнообразіе и противоположность въ частяхъ, міръ въ цѣломъ представляетъ стройное единство и гармонію [6]).

Это-то послѣднее ученіе о Логосѣ, какъ посредникѣ и примирителѣ (μεσίτης) противоположностей бытія и является для Филона тѣмъ средствомъ, при помощи котораго онъ соединяетъ высочайшія и коренныя противоположности—ἀντιπάλοι φύσεις—Бога и міръ. Все, что дѣлаетъ Логосъ, восходитъ къ Богу, какъ своей первопри-

---

[1]) См. выше, стр. 194—195.

[2]) Bréhier, op. cit., p. 88.

[3]) Quis rer. div. h. sit, § 234: ἄτμητος.

[4]) Ibid. § 206: οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς.

[5]) Quod det. pot. insid. sol. § 175—176; ср. § 172—174 и de Joseph. § 130—137.

[6]) Quis rer. div. h. sit, § 213; Quaest. in Gen. IV, § 110; Quaest. in Exod. II, § 68 (=Harris, op. cit., p. 66).

чинѣ. Отсюда Богу усвояются у Филона тѣ же эпитеты и приписываются тѣ же дѣйствія, что и Логосу [1]). Логосъ занимаетъ средину между міромъ духовнымъ и чувственнымъ, являясь какъ бы заложникомъ обоихъ [2]); одною стороной своей онъ примыкаетъ къ Богу, а другой—къ міру.—Это ученіе о двоякомъ Логосѣ Божіемъ—λόγος ἐνδιάθετος и προφορικός—принадлежитъ къ одному изъ наиболѣе спорныхъ пунктовъ въ системѣ Филона и многими изслѣдователями (Zeller, Soulier и др.) отвергается. Дѣйствительно, вполнѣ яснаго и опредѣленнаго ученія по этому вопросу Филонъ не раскрываетъ, но отдѣльныя его замѣчанія, взятыя въ своей совокупности и поставленныя въ связь съ общимъ строемъ и содержаніемъ системы, больше, повидимому, даютъ основаній къ положительному рѣшенію вопроса [3]), тѣмъ болѣе, что концепціи, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ аналогичныя Филоновской, были широко распространены въ разсматриваемую эпоху [4]).

Сужденія Филона объ отношеніи къ Богу Логоса внутренняго крайне скудны и общи. Логосъ является вѣчнымъ образомъ Божіимъ, Его тѣнью и печатью [5]), жилищемъ Божіимъ [6]), орудіемъ, чрезъ которое Богъ сотворилъ міръ идей [7]), отечествомъ Божественнаго вѣдѣнія [8]), совершеннѣйшимъ и первороднымъ сыномъ [9]), наиболѣе близкимъ къ Богу [10]). Всѣ эти эпитеты означаютъ, повидимому, что подъ Логосомъ Филонъ разумѣетъ, какъ всю совокупность идей, принадлежа-

---

[1]) Leg. alleg. II, § 86, ср. ibid. III, § 175; de opif. m. § 33, ср. quis rer. div. h. sit, § 225 и мн. др.

[2]) Quis rer. div. h. sit, § 206: μέσως τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων.

[3]) Подробный разборъ взгляда Zeller'a и Soulier см. у Муретова, op. cit., стр. 146—170.

[4]) Стоики различали, напр., мысль, пребывающую въ душѣ (λόγος ἐνδιάθετος) и ея выраженіе во внѣ (λ. προφορικός).—Филоновское представленіе о мірѣ идей, какъ старшемъ сынѣ Божіемъ, и мірѣ чувственномъ, какъ младшемъ (quod Deus sit immut. § 31), встрѣчается и въ египетскихъ миеахъ эллинистической эпохи, отъ которыхъ Филонъ зависитъ въ нѣкоторыхъ другихъ пунктахъ своего ученія. Bréhier, op. cit., p. 110—111.

[5]) De conf. ling. § 146: ἡ ἀξίωσις εἰκών; leg. alleg. III, § 96: σκιά; de plant. § 18: χαρακτήρ.

[6]) De migr. Abrah. § 4: τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεόν, οἶκον ἔχειν τὸν ἑαυτοῦ λόγον.

[7]) Leg. alleg. I, § 21.

[8]) De fuga, § 76.

[9]) De agric. § 51: ὁ πρωτόγονος υἱός; de vita M. II, § 134: τελειότατος υἱός.

[10]) De fuga § 101: τῶν νοητῶν... ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος.

щихъ Богу и отображающихъ Его внутреннее существо, такъ и самую способность производить идеи. Поэтому-то Филонъ и отожествляетъ нерѣдко Логоса съ Премудростью (σοφία) Божіей, употребляя обыкновенно эти названія одно вмѣсто другого [1]).

Болѣе подробно и детально Филонъ останавливается на изображеніи такъ наз. внѣшняго, или произнесеннаго (προφορικός) Логоса Божія. Здѣсь мы встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ эпитетовъ, которые далеко не совпадаютъ съ идеей Логоса, какъ общеміровой спермы, или разума вселенной. Теперь Филонъ характеризуетъ Логоса уже какъ тварно личнаго посредника между Богомъ и міромъ, который замѣняетъ въ отношеніи къ міру непосредственныя дѣйствія самого Бога, почему и называется Богомъ, или вторымъ Богомъ [2]). При помощи своего Логоса Богъ сотворилъ міръ [3]); имъ же Онъ пользуется и для управленія міровымъ бытіемъ. „Держась за Логосъ, какъ руль, Кормчій вселенной правитъ всѣмъ, пользуясь для безвреднаго существованія тварей тѣмъ же орудіемъ, при помощи котораго и образовалъ міръ“ [4]). Поэтому, Логосъ—намѣстникъ великаго Государя, который обладаетъ удивительной, хотя и не самодержавной властью надъ міромъ [5]). Онъ—слуга Божій, старѣйшій изъ ангеловъ [6]), пророкъ, посолъ и истолкователь воли Божіей [7]). Онъ возноситъ къ престолу Вышняго моленія за весь міръ, почему и является ходатаемъ, архіереемъ и священникомъ Божіимъ [8]).—Особенно много мѣста Филонъ

---

[1]) Сужденія Филона объ отношеніи Логоса къ Мудрости крайне противорѣчивы. Съ одной стороны, онъ усвояетъ послѣдней тѣ же дѣйствія, что и Логосу (de fuga, § 109, 196); съ другой, то мудрость называетъ источникомъ Логоса (de somn. II, § 242—243), то—Логосъ источникомъ мудрости (de fuga, § 97). Въ общемъ, однако, понятія Логоса и мудрости совпадаютъ и покрываются одно другимъ; leg. alleg. I, § 65: ἐκ τῆς Ἐδέμ... τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος.

[2]) Leg. alleg. III, § 207: οὗτος ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός; cp. de somn. I, § 229—230. Praep. ev. VII, 13, p. 323a: δεύτερος θεός.

[3]) Leg. alleg. III, § 96.

[4]) De migr. Abrah. § 6.

[5]) De agric. § 51: μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος; cp. de fuga, § 111.

[6]) Quod Deus sit immut. § 57: ὑπηρέτης; de somn. II, § 231: λειτουργὸς θεοῦ: de confus. ling. § 146: τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα.

[7]) Quod Deus sit immut. § 138: ἑρμηνεύς, προφήτης; de mut. nom. § 18: ὑποφήτης; quis rer. div. h. sit, § 205: πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.

[8]) Quis rer. div. h. sit, § 205: ἱκέτη: de vita M. II, § 133—134: ἀρχιερεύς, παράκλητος.

удѣляетъ изображенію дѣйствій Логоса въ мірѣ человѣческомъ; но здѣсь его сужденія представляютъ странную смѣсь, съ одной стороны, предикатовъ личнаго; съ другой—безличнаго Логоса. Мы, говоритъ Филонъ, страшимся и трепещемъ чрезмѣрной силы Божіей; поэтому, если бы Богъ даровалъ намъ блага и посылалъ наказанія лично, мы не могли бы снести этого непосредственнаго дѣйствія Его [1]). Но Богъ въ этомъ случаѣ поступаетъ какъ и земные цари, т. е. пользуется Своимъ Слугою—Логосомъ. Отсюда Ветхо-Завѣтныя теофаніи (по крайней мѣрѣ нѣкоторыя) Филонъ понимаетъ въ смыслѣ дѣйствительно-историческихъ явленій людямъ (напр. Іакову, Моисею и др.) Логоса въ личной формѣ. Однако, переходя къ болѣе детальному опредѣленію дѣйствій этого Логоса, Филонъ снова подпадаетъ подъ вліяніе стоиковъ, почти цѣликомъ перенося въ свою систему ихъ ученіе о правомъ разумѣ природы (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος). Живя въ душѣ человѣка, Логосъ производитъ въ ней добрыя дѣйствія; онъ кормчій, руководитель и супругъ души, оплодотворяющій ее добродѣтелями [2]). Пока этотъ Логосъ пребываетъ въ душѣ человѣка, въ ней не можетъ быть даже невольныхъ грѣховъ [3]), такъ какъ Логосъ убѣждаетъ, наставляетъ, даетъ совѣты душѣ [4]), уничтожая въ ней пустыя мнѣнія [5]) и сообщая прочность и постоянство [6]). Это—неподкупный судья, обличающій порочныхъ [7]). Самый законъ, говоритъ Филонъ, есть ничто иное, какъ правый разумъ природы, повелѣвающій каждому предмету міра должное и запрещающій недолжное [8]). Поэтому-то выраженія ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, κατ' ἴχνος ὀρθοῦ λόγου βαίνειν, ἕπεσθαι θεοῦ Филонъ употребляетъ обыкновенно, какъ равнозначущія [9]).

Такимъ образомъ, въ ученіи Филона о Логосѣ самымъ тѣснымъ образомъ переплетаются между собою двоякаго рода элементы; съ одной стороны, Филонъ характеризуетъ своего Логоса чертами, ана-

---

1) Leg. alleg. III, § 177—178, cp. de decal. § 176—178.

2) Leg. alleg. III, § 148; quod det. pot. ins. sol. § 149; quod Deus sit immut. § 71.

3) De fuga, § 111—118.

4) De post. C. § 68; de mut. nom. § 113, 142.

5) De somn. II, § 95, 135.

6) De post. C. § 122; de gigant. § 48; quod Deus sit immut. § 90.

7) De somn. II, § 95.

8) De opif. m. § 143; de migr. Abrah. § 130.

9) De migr. Abrah. § 128; de ebriet. § 34.

логичными міровому разуму стоиковъ и, такимъ образомъ, отожествляетъ его съ Богомъ; съ другой стороны, онъ предлагаетъ цѣлый рядъ такихъ эпитетовъ, которые естественнѣе всего объясняются при признаніи въ Логосѣ существа отличнаго отъ Бога, ниже Бога стоящаго и личнаго. Это-то послѣднее обстоятельство и является поводомъ къ такъ часто поднимаемому вопросу о томъ, признавалъ ли Филонъ своего Логоса существомъ личнымъ, или видѣлъ въ немъ самого Бога въ Его дѣятельности по отношенію къ міру. Одни изслѣдователи (Grossmann, Dähne, Weinstein и др.) склоняются къ первому рѣшенію вопроса; другіе (напр., Wolff, Niedner, Drummond)—ко второму. Однако, едва-ли здѣсь умѣстна самая постановка подобнаго вопроса. Идея существа личнаго не сознавалась, повидимому, Филономъ ясно и отчетливо, почему и не могла быть строго послѣдовательно выдержана имъ. Такую же неопредѣленность по данному вопросу мы встрѣчаемъ, хотя и у древнихъ, но болѣе сильныхъ умовъ (Платонъ, Аристотель). Филонъ, такимъ образомъ, не является здѣсь исключеніемъ; онъ стоитъ на одномъ уровнѣ со всей своей эпохой, когда Божество изображалось полуконкретными, полуабстрактными чертами, какъ напр., Зевсъ въ извѣстномъ гимнѣ Клеанѳа. Поэтому-то Филонъ и характеризуетъ Логоса то чертами существа личнаго, то—безличнаго, не сознавая самъ того противорѣчія, въ которое онъ здѣсь впадаетъ. Философскія вліянія побуждали его видѣть въ Логосѣ существо безличное, а потребности собственнаго духа—живую и конкретную личность [1]). Въ этомъ послѣднемъ отношеніи особенно замѣчательнымъ является то, что Филоновскій Логосъ цѣликомъ почти совпадаетъ съ характеристикой Гермеса въ de natura deorum стоика Корнута. Многое изъ того, что Филонъ усвояетъ Логосу, понятнымъ становится лишь при предположеніи, что Филонъ хорошо былъ знакомъ съ тѣми аллегоріями, которыя сохранилъ намъ Корнутъ, и широко воспользовался ими въ своей системѣ [2]).

Ученіе Филона объ особыхъ посредникахъ между Богомъ и міромъ и высшемъ въ ряду ихъ — Логосѣ вызывалось, какъ сказано, его взглядомъ на Божество, какъ безусловно замкнутое и отрѣшенное отъ міра бытіе. Уже одно это позволяетъ догадываться о характерѣ

---

[1]) Zeller, op. cit, III, 2, s. 365; 378—381.
[2]) Bréhier, op. cit., p. 107—109.

космологіи Филона [1]), Богъ—существо абсолютное и всесовершенное и, какъ таковой, можетъ быть источникомъ только совершенства; поэтому, относительность мірового бытія, наблюдаемыя въ мірѣ зло и несовершенство не могутъ восходить къ Богу, какъ своей первопричинѣ, но должны обусловливаться существованіемъ, наряду съ Богомъ, особаго начала, т. е. матеріи. Изъ нея-то и образованъ Богомъ міръ.— Ученіе Филона о матеріи не представляетъ какой-либо оригинальности; онъ повторяетъ здѣсь воззрѣнія стоиковъ, вкладывая стоическій смыслъ даже въ тѣ термины и выраженія, которыя заимствуетъ у Платона. „Моисей, говоритъ Филонъ, достигшій вершинъ философіи и вмѣстѣ наученный многимъ и глубокимъ истинамъ откровеніемъ, позналъ, что въ сущемъ необходимо различать двѣ причины—дѣятельную и страдательную: первая (τὸ δραστήριον αἴτιον) есть разумъ (νοῦς) вселенной"; вторая (τὸ δραστήριον παθητόν)—матерія [2]). Послѣднюю Филонъ характеризуетъ, какъ бытіе безкачественное, безвидное, инертное, косное, пустое, одинокое и мертвое [3]). Въ цѣломъ, оно есть μὴ ὄν [4]). Однако, это Платоновское опредѣленіе матеріи Филонъ понимаетъ въ стоическомъ смыслѣ: матерія для него тѣлесная сущность [5]); это—хаотическая масса вещества, представляющая безпорядочную смѣсь всѣхъ элементовъ [6]), δι' ὅλων ὕλη, какъ выражается Филонъ [7]).—Понятно, что при такомъ понятіи о матеріи не можетъ быть и рѣчи о твореніи въ библейскомъ смыслѣ этого слова. Поэто-

---

[1]) Для дальнѣйшаго см. Gfrörer, op. cit., I, s. 327—357. Dähne, op. cit., I, s. 170—202; 246 ff. Siegfried, op. cit., s. 230—235. Zeller, op. cit., s. 386—393. Муретовъ, Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго, стр. 120з. Drummond, op. cit., I, p. 267—313. Baeumeker, Das Problem d. Materie in d. griechischen Philosophie. Münster 1900, s. 280—284. Трубецкой, op. cit., стр. 127—129. *Horovitz, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von d. Weltschöpfung. Marburg 1900 (ср. Theol. Literaturztg. 1903, s. 82—84). Bréhier, op. cit., p. 79—82; 158—175.

[2]) De opif. m. § 8.

[3]) Quis rer. div. h. sit, § 140: τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν; de opif. m. § 9: τὸ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ; leg. alleg. I, § 44: ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενά; de fuga, § 198: ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρόν, ὁ δὲ θεὸς πλέον τι ἢ ζωή.

[4]) De spec. leg. IV, § 187.

[5]) Quaest. in Exod. II, § 70: corporea essentia.

[6]) De opif. m. § 22: ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή; ср. de spec. leg. IV, § 187; de plant. § 3: τὴν οὐσίαν... εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐξ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης...

[7]) De plant. § 5.

му, хотя Филонъ и называетъ Бога отцомъ, а міръ дѣломъ Божіимъ [1]), но дѣятельность Бога въ отношеніи къ міру, по его взгляду, во всемъ подобна дѣятельности архитектора. Какъ послѣдній приводитъ въ исполненіе свои замыслы, пользуясь уже готовымъ матеріаломъ, такъ и Богъ, начертавъ предварительно идеальный образъ міра, осуществляетъ его — при помощи своего Логоса—въ уже существующей матеріи. Такимъ образомъ, міръ въ основѣ своей является началомъ чуждымъ и даже противоположнымъ Богу. Идея трансцендентности Бога достигаетъ здѣсь, какъ видно, высшаго своего пункта, но здѣсь же начинается и ея паденіе, такъ какъ въ подобной постановкѣ вопроса матерія является не только внѣшнимъ предѣломъ по отношенію къ Богу, но и веществомъ, ограничивающимъ Его дѣятельность. Хотя Богъ и приводитъ въ порядокъ матерію, „содѣлывая стройное изъ нестройнаго, качество изъ безкачественнаго, сходство изъ несходнаго, тожество изъ различія, согласіе и общеніе изъ несогласнаго и разобщеннаго, равенство изъ неравенства, свѣтъ изъ тьмы [2]), но все это лишь въ той мѣрѣ, въ какой сама матерія допускаетъ подобныя дѣйствія Божіи [3]). Правда, Филонъ сознавалъ ту опасность, которую представляло это воззрѣніе для его понятія о Богѣ, почему въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ съ полной опредѣленностью утверждаетъ, что Богъ не только диміургъ, но и Творецъ міра [4]); однако, эти отдѣльныя и случайныя замѣчанія совершенно тонутъ въ господствующемъ его воззрѣніи на Бога, какъ мірообразователя [5]). Въ de aetern. m. Филонъ прямо говоритъ, что изъ ничего можетъ произойти только ничто [6]).

Сотворивъ міръ, Богъ не перестаетъ заботиться о немъ, ибо промышленіе Божіе это—непрерывное твореніе, а творчество въ такой же степени свойственно Богу, какъ огню свойственно жечь, а снѣгу охлаждать [7]). Устроенная и приведенная Богомъ въ порядокъ

---

[1]) De Abrah. § 75.

[2]) De spec. leg. IV, § 187.

[3]) De opif. m. § 23.

[4]) De somn. I, § 76: οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν; ср. de spec. leg. I, § 30.

[5]) Подробнѣе см. Bréhier, op. cit., p. 81—82.

[6]) De aetern. m. § 2, ed M. II, p. 488=ed. T. VI, p. 3.

[7]) Leg. alleg. I, § 5—6.

матерія потому только и продолжаетъ существовать, что Божественныя силы и логосы проникаютъ собою весь міръ, упорядочивая и оживляя всѣ части его [1]). Этимъ-то непрерывнымъ дѣйствіемъ на міръ Бога и обусловливается вѣчное существованіе міра [2]).—Въ какія-либо подробности относительно устройства мірового бытія Филонъ не входитъ; свѣдѣнія по этому вопросу у него встрѣчаются сравнительно рѣдко и заимствуются, повидимому, изъ вторыхъ рукъ. Такъ, Филонъ признаетъ стоическую теорію симпатіи міровыхъ частей [3]); происхожденіе бытія объясняетъ соединеніемъ напряженія (ἐπίτασις) и ослабленія (ἄνεσις), излагаетъ теорію ἕξις, φύσις и ψυχή и т. д. [4]). Но всѣ эти свѣдѣнія самостоятельнаго значенія у Филона не имѣютъ; онъ пользуется ими лишь для тѣхъ, или иныхъ нравственныхъ выводовъ. Такъ, въ элементахъ природы Филонъ склоненъ видѣть слугъ верховнаго Владыки міра [5]), наиболѣе близко стоящихъ къ Богу [6]), заступничествомъ которыхъ необходимо пользоваться, молясь о прощеніи грѣховъ и о дарованіи благъ [7]). Еще опредѣленнѣе взглядъ Филона на звѣзды. Въ послѣднихъ онъ видитъ существа Божественнной природы [8]), которыя своими стройными и полными гармоніи движеніями вѣчно хвалятъ Творца [9]). Поэтому, хотя въ одномъ изъ раннихъ своихъ произведеній—de providentia—Филонъ и вооружался противъ астрологіи, какъ противорѣчащей признанію Провидѣнія и свободы человѣческой воли, но вообще онъ признаетъ важное значеніе за небесными свѣтилами. Такъ, большая медвѣдица обусловливаетъ собою различную окраску элементовъ природы [10]), луна оказываетъ вліяніе на правильную смѣну времени года; всѣ вообще свѣтила даютъ человѣку возможность предвидѣть будущее [11]). Отсюда, и самую астрономію Филонъ ставитъ очень высоко: это—царица наукъ и первая ступень къ мудрости [12]), почему

---

[1]) De somn. I, § 157—158.

[2]) Quis rer. div. h. sit, § 152: ἀναλογίᾳ δὲ καὶ ὁ κόσμος ἅπας κραθείς... συνέστη τε καὶ συσταθεὶς εἰς ἅπαν διαμένει.

[3]) De opif. m. § 117; de migr. Abrah. § 178.

[4]) Quaest. in Exod. II, § 86.

[5]) De decal. § 53.

[6]) De virtut. § 73: ἀθροισμὰ θεῖον.

[7]) De vita M. II, § 134.

[8]) См. выше, стр. 101₃.

[9]) De virtut. § 75.

[10]) De vita M. II, § 126.

[11]) De opif. m. § 58–60.

[12]) De congr. erud. gr. § 50: βασιλὶς τῶν ἐπιστήμων; de mut. nom. § 68: οὐκ ἄγονος σοφίας.

и философія отожествляется у Филона иногда съ астрономіей [1]).— Понятно, что при такомъ значеніи отдѣльныхъ частей и элементовъ природы весь міръ въ цѣломъ является для Филона особымъ—наряду съ Логосомъ и силами—самостоятельнымъ посредникомъ между Богомъ и душею человѣка. Это—домъ Божій [2]); это—храмъ, святая святыхъ котораго составляетъ небо, свѣтильниками являются звѣзды, а священниками—ангелы и безтѣлесныя души [3]). Міръ стоитъ выше человѣка [4]); это существо живое, надѣленное разумомъ и добродѣтелью [5]); это—совершеннѣйшій въ добродѣтели сынъ Божій [6]). Какъ таковой міръ сослужитъ (συλλειτουργεῖ) первосвященнику въ его молитвахъ Богу [7]), даруетъ людямъ блага и посылаетъ бѣдствія [8]), указываетъ законы ихъ поведенія и т. д. Правый Логосъ природы, говоритъ Филонъ, есть отецъ и супругъ души, ведущій ее къ Богу [9]). Поэтому-то слѣдовать Богу для Филона то же, что жить согласно природа (ζῆν κατὰ τὴν φύσιν) [10]).

Дуалистическая точка зрѣнія, ясно выступающая уже въ космологіи Филона, полнаго своего развитія достигаетъ въ его ученіи о человѣкѣ [11]). Впрочемъ, вопросы теоретическаго характера—о природѣ человѣка, о его духовныхъ способностяхъ, ихъ дѣятельности, даже о самой природѣ души—для Филона самостоятельнаго интереса не представляютъ; онъ скептически относится даже къ самой постановкѣ подобныхъ вопросовъ и возможности ихъ рѣшенія [12]). Главное, на чемъ

---

[1]) De spec. leg. III, § 1—2.
[2]) De somn. II, § 246.
[3]) De spec. leg. I, § 66.
[4]) De virtut. § 73—74.
[5]) Quaest. in Gen. IV, § 188.
[6]) De vita M. II, § 134: τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ...
[7]) De spec. leg. I, § 96.
[8]) См. Quaest. in Gen. I, § 71, 74; de vita Mosis II, § 148, 220 и мн. др.
[9]) Quaest. in Exod. II, § 3=Harris, op. cit., p. 51.
[10]) De migr. Abr. § 128; de Abrah. § 60.
[11]) Для антропологіи Филона см. Grörer, op. cit. I, s. 373—415. Dähne, op. cit. I, s. 288—340. Поспѣховъ, op. cit., стр. 337ı. Siegfried, op. cit., s. 235—249. Zeller, op. cit., s. 393—402. Муретовъ, op. cit., стр. 146—153. Drummond, op. cit. I, p. 314—359. M. Freudenthal, Die Psychologie des Philo von Alexandrien. Berlin 1891; ср. его же: Die Erkenntnisslehre Philo v. Alexandrien. Berlin 1891. Трубецкой, op. cit, стр. 142—152. *А. Троицкій, Антропологическое и эсхатологическое ученіе Филона. Вѣра и Разумъ 1904, кн. 18, стр. 191—198. Bréhier, op. cit., p. 159—161.
[12]) Leg. alleg. I. § 21; de mut. nom. § 110; de somn. I, § 30—33.

онъ здѣсь—какъ и въ другихъ случаяхъ—сосредоточиваетъ свое вниманіе, это—моральная проблема, тѣ выводы, которые слѣдуютъ изъ извѣстнаго рѣшенія этихъ вопросовъ для нравственной жизни человѣка. Такимъ образомъ, антропологія имѣетъ для Филона значеніе, лишь какъ основа его этики. Этимъ и объясняется то, что Филонъ нерѣдко противорѣчитъ себѣ здѣсь не только въ частностяхъ, но и въ главномъ. Преимущественное вліяніе оказываетъ на него Платонъ, но со взглядами Платона Филонъ соединяетъ нерѣдко воззрѣнія стоиковъ и Аристотеля.

Человѣкъ является для Филона высшимъ и совершеннѣйшимъ изъ всѣхъ существъ міра; это—какъ бы сама вселенная въ миньятюрѣ (βραχὺς κόσμος), такъ какъ человѣкъ въ маломъ и ограниченномъ видѣ содержитъ все, что въ безконечныхъ и неограниченныхъ размѣрахъ предлагаетъ вселенная. Различіе между міромъ и человѣкомъ не качественное, а количественное [1]). Такимъ образомъ, ученіе Филона о человѣкѣ представляетъ собою лишь дальнѣйшее развитіе и болѣе частное раскрытіе его космологіи. Міръ рисуется Филону какъ живое и разумное цѣлое, всѣ части котораго оживляются и проникаются Божественнымъ Логосомъ. Этотъ послѣдній представляетъ собою какъ бы общеміровое сѣмя, которое дѣлится на безчисленное множество частныхъ логосовъ, являющихся принципомъ жизни и сохраненія отдѣльныхъ предметовъ. Эти сперматическіе логосы присущи всему рѣшительно міру отъ камня и былинки въ полѣ до человѣка включительно [2]). Но одно и то же Божественное сѣмя въ различныхъ существахъ проявляется съ различною степенью духовности. Въ растеніяхъ оно дѣйствуетъ какъ способность питанія, роста и умноженія [3]); въ рыбахъ—какъ сущность скорѣе тѣлесная, чѣмъ духовная [4]); наконецъ, въ птицахъ и животныхъ, какъ душа (ψυχή) въ собственномъ смыслѣ слова [5]), обладающая способностью чувствованія, представленія и влеченія [6]). Этого рода духовная сущность принадлежитъ не только

---

[1]) Quis rer. div. h. sit, § 155 sqq.; de plant. § 28 sqq.

[2]) Для дальнѣйшаго см. de opif. m. § 43, 65—68; quod. det. pot. ins. sol. § 79—84; quod Deus sit immut. § 35—47.

[3]) Quod Deus sit immut. § 37: δύναμις θρεπτική, μεταβλητική, αὐξητική.

[4]) De opif. m. § 65: ἀργοτάτη καὶ ἥκιστα τετυπωμένη; ib. § 66: μετέχοντας σωματικῆς ἢ ψυχικῆς οὐσίας...

[5]) De opif. m. § 66: ἐμφαίνοντα τρανοτέρας τὰς τῆς ψυχώσεως ἰδιότητας.

[6]) Quod Deus sit immut. § 44: αἰσθήσει, φαντασίᾳ, ὁρμῇ.

животнымъ, но и человѣку; ее-то и имѣетъ въ виду Писаніе, когда говоритъ, что въ крови сущность всякой плоти [1]). Такимъ образомъ, съ міромъ животныхъ человѣкъ связанъ не тѣлесною только стороной своей природы; частица общеміровой спермы въ такой же почти степени проявляется въ дѣятельности его души, какъ и души животныхъ. Отличительную особенность человѣка, безмѣрно возвышающую его надъ прочими тварями, составляетъ разумъ, который дается не природою, но приходитъ извнѣ [2]). Онъ подобенъ зрачку въ глазѣ; это душа души и въ нѣкоторомъ смыслѣ Богъ ея [3]). Поэтому только душѣ человѣка и принадлежитъ наименованіе пневмы въ собственномъ смыслѣ слова [4]). Только разумъ въ человѣкѣ Филонъ считаетъ безсмертнымъ и свободнымъ [5]), ему только усвояетъ познаніе Бога [6]), его называетъ образомъ Божіимъ и его считаетъ нематеріальнымъ. „Нѣкоторые, говоритъ Филонъ, утверждаютъ, что нашъ умъ эѳирной природы, но великій Моисей видъ разумной души (τῆς λογικῆς ψυχῆς) не уподобилъ никакой твари, опредѣливъ ее какъ подлинную монету божественнаго и невидимаго духа, ознаменованную и запечатлѣнную божественной печатью, начертаніе которой есть вѣчный Логосъ“ [7]). По этой сторонѣ своей духовной природы человѣкъ и называется отщепленіемъ, отблескомъ, подобіемъ, дыханіемъ Божіимъ [8]). И замѣчательно, что Филонъ *нигдѣ* не называетъ *всю вообще душу* образомъ Логоса; всюду, гдѣ онъ усвояетъ ей этотъ эпитетъ, онъ имѣетъ въ виду лишь разумную душу [9]). Такимъ образомъ, душа человѣка причастна Божественной природѣ въ двоякомъ отно-

---

[1]) Quod det. pot. insid. sol. § 79—86; ср. de spec. leg. IV, § 123.

[2]) De opif. m. § 67: ἡ δ' (ἡ κίνησις)... ζωοπλαστεῖ τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις τήν τε ἁρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικήν· τὴν γὰρ τοῦ λογισμοῦ τανῦν ὑπερθετέον διὰ τοὺς φάσκοντας θύραθεν αὐτὸν ἐπεισιέναι θεῖον καὶ ἀίδιον ὄντα.

[3]) De opif. m. § 66; leg. alleg. I, § 40.

[4]) Quod deter. pot. insid. sol. § 84.

[5]) De congr. erud. gr. § 97; de vita M. II, § 288; quod Deus sit immut. § 47 sqq.

[6]) Leg. alleg. I, § 37—38; de gigant. § 20—22.

[7]) De plant. § 18.

[8]) De opif. m. § 146; de spec. leg. IV, § 123.

[9]) De opif. m. § 69: ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν, ср. ibid. § 146; de spec leg. IV, § 123 и мн. др.

шеніи: съ одной стороны, она есть одна изъ частицъ Божественнаго Логоса, разлитаго въ качествѣ спермы во всемъ мірѣ: она—эманація Божества, и, какъ таковая, имѣетъ нѣкоторую матеріальность [1]). Съ другой стороны, душа есть нѣчто нематеріальное; она—образъ и подобіе Божіе, поскольку разумъ человѣка носитъ въ себѣ черты Божественнаго Логоса, какъ идеи, по которой онъ созданъ [2]). — Какъ видно, Филонъ пытается соединить здѣсь библейское ученіе о твореніи души человѣка по образу и подобію Божію со стоической теоріей Логоса, какъ общемірової спермы. Но наряду съ этой теоріей происхожденія души, онъ предлагаетъ и иную, параллельную первой и едва ли примиримую съ ней [3]). Весь міръ, говоритъ Филонъ, представляетъ одушевленное цѣлое, такъ какъ каждая часть его имѣетъ свой видъ живыхъ существъ. Есть они и въ воздухѣ; это—безплотныя, нетлѣнныя и безсмертныя души, которыхъ одни называютъ ангелами; другіе—демонами; иные—героями. Однѣ изъ этихъ душъ, болѣе чистыя и совершенныя, являются слугами Божіими, возвѣщающими Его волю смертнымъ; другія, захваченныя бурнымъ потокомъ матеріи и не имѣя возможности противиться ея теченію, сходятъ въ тѣла. Первыя—ангелы; вторыя—души людей. Такимъ образомъ, душа человѣка разсматривается здѣсь какъ одна изъ божественныхъ силъ, занимающая, правда, въ іерархіи силъ низшее мѣсто, но все же родственная Богу. Впрочемъ и здѣсь подъ душою человѣка Филонъ разумѣетъ, очевидно, разумную сторону его природы; но въ то время какъ раньше пріобщеніе къ ней человѣка онъ усвоялъ дѣйствію Божественнаго Логоса, теперь разсматриваетъ его, какъ актъ паденія души, какъ увлеченіе ея матеріею. На примиреніи этого противорѣчія Филонъ не останавливается; едва ли даже онъ замѣчаетъ его, такъ какъ въ главномъ обѣ теоріи сходятся: душа человѣка Божественнной природы, а тѣло, въ которомъ она живетъ, чуждо и враждебно ей.

Еще больше несогласованности представляютъ сужденія Филона о дѣленіи души на различныя силы и способности [4]), а также о хара-

---

[1]) Quod Deus sit immut. § 46: τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος (sc. διάνοια) οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο, διεπλάσθη...

[2]) Quod det. pot. insid. sol. § 84.

[3]) См. de gigant. § 6—16; de plant. § 12—14; de somn I, § 134—141.

[4]) См. выше, стр. 514₁.

ктерѣ ихъ дѣятельности. Очевидно, вопросы теоретическіе Филона здѣсь не интересовали. Главное для него — оцѣнка тѣхъ или иныхъ силъ по ихъ нравственному достоинству. Здѣсь-то и даетъ себя чувствовать неопредѣленность взглядовъ Филона на природу и происхожденіе нашей души. Съ одной стороны, онъ, какъ мы видѣли, всю душу въ цѣломъ признаетъ частицей Божества, поскольку Божественный Логосъ проникаетъ собою всѣ міровыя существа. Частица этого Логоса есть и въ душѣ человѣка; поэтому, вся наша душевная дѣятельность восходитъ къ Богу, какъ своей первопричинѣ и, слѣдовательно, всѣ душевныя силы равноцѣнны. Но Филонъ самъ сознавалъ, повидимому, ту опасность, которую представляла эта теорія для нравственной жизни человѣка. Поэтому, не развивая ея до конца, онъ ограничивается простымъ лишь утвержденіемъ, что Богъ есть источникъ дѣятельности нашего духа, причемъ и этимъ положеніемъ онъ пользуется лишь для обличенія самомнѣнія людей, которые въ своемъ разумѣ видятъ производящую причину познанія, а въ чувствѣ — производящую причину чувствованія [1]). Обыкновенно же въ своей антропологіи и этикѣ Филонъ основывается на второй изъ указанныхъ теорій, т. е. въ соединеніи души съ тѣломъ онъ видитъ паденіе души, вовлеченіе ея въ чуждую ей сферу. Душа человѣка—Божественной природы, а тѣло образовано изъ той же матеріи, что и весь вообще міръ; слѣдовательно, въ человѣкѣ имѣетъ мѣсто та же противоположность конечнаго и безконечнаго, которая существуетъ между Богомъ и міромъ. Этимъ и обусловливается отрицательный взглядъ Филона на тѣло человѣка. Хотя въ условіяхъ настоящей жизни тѣло является для человѣка необходимымъ и тѣсно связаннымъ съ душою [2]), тѣмъ не менѣе оно всегда остается для Филона чѣмъ-то нравственно опаснымъ. Тѣло—это грязная тюрьма [3]), это—могила, въ которой погребена душа [4]), бремя, которое она осуждена влачить отъ рожденія до смерти [5]). Самое соединеніе души съ тѣломъ есть уже

---

[1]) Leg. alleg. II, § 46, 68—69; de cherub. § 67 sqq.; de fuga, § 132 sqq. и мн. др.

[2]) Leg. alleg. I, § 83; ib. III, § 146; quod. det. pot. insid. sol. § 15.

[3]) De migr. Abrah. § 9: τὸ παμμίαρον δεσμωτήριον.

[4]) De migr. Abrah. § 16: λάρναξ, σορός; leg. alleg. I § 108: душа погребена ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι.

[5]) De agric. § 25: τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα.

зло и корень всѣхъ дальнѣйшихъ золъ [1]), такъ какъ въ тѣлѣ человѣка—главный источникъ невѣжества [2]); оно помрачаетъ чистоту души [3]) и, такимъ образомъ, препятствуетъ познанію Бога [4]). Правда, въ одномъ мѣстѣ Филонъ говоритъ, что добродѣтельнымъ Богъ даетъ жилище гармонично и хорошо устроенное, т. е. такое тѣло, въ которомъ чувственность не безпокоитъ умъ и не отвлекаетъ его отъ созерцанія [5]); но это будетъ имѣть мѣсто лишь въ мессіанскія времена и явится результатомъ особаго дѣйствія Божія. Вообще же тѣло мертво и дурно по самой природѣ своей [6]).—Съ тѣлесной стороной нашего существа тѣсно связана способность чувствованія [7]); она-то собственно и соединяетъ душу съ тѣломъ, давая уму воспріятія отъ окружающаго [8]). Однако, этотъ союзъ ума съ чувствомъ никоимъ образомъ нельзя назвать нормальнымъ и естественнымъ [9]). Какъ связанное съ тѣломъ, чувство порабощаетъ человѣка внѣшнему и тѣлесному, удаляя его отъ Бога и мудрости [10]). Поэтому Аврааму (Быт. 12 1—3) и заповѣдуется оставить не только „землю свою“—тѣло—но и родство свое, т. е. родственное тѣлу чувство [11]).—Понятно, что при такомъ взглядѣ на тѣло и чувства Филонъ утверждаетъ полную и коренную грѣховность человѣка. Человѣкъ отъ юности склоненъ злу [12]) и постоянно подчиняется игу грѣха. Зло неразрывно связано съ самой природой его; поэтому, какъ бы совершенъ и добродѣте-

---

[1]) Quod det. pot. insid. sol. § 98: τῶν γὰρ χαλεπωτάτων αὐτοῦ συμφορῶν τὸ περὶ ἕκαστον ἡμῶν γεῶδες αἴτιον εὑρίσκεται.

[2]) De gigant. § 29—30: αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις; αὕτη (sc. ἡ σαρκῶν φύσις) γὰρ καθάπερ τις θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρῶτος καὶ μέγιστος ὑποβέβληται.

[3]) De confus. ling. § 19—20.

[4]) Leg. alleg. III, § 42.

[5]) De praem et. poen. § 119 sqq.

[6]) Leg. alleg. III, § 69: τὸ σῶμα πονηρόν τε καὶ ἐπίβουλον τῆς ψυχῆς... νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς ἀεί... νεκρὸν ἐξ ἑαυτοῦ.

[7]) Leg. alleg. I, § 1: σύστασιν σωματοειδῆ καὶ γεωδεστέραν ἔλαχεν αἴσθησις; de congr. erud. gr. § 21: τὸ σωματοειδέστερον ψυχῆς μέρος.

[8]) De cherub. § 56—62; de congr. erud. gr. § 21: ἀκριβωθῆναι τι τῶν κατὰ τὸν αἰσθητὸν κόσμον... οὐκ ἐνῆν ἄνευ αἰσθήσεως.

[9]) Ср., впрочемъ, leg. alleg. III, § 56—68.

[10]) Leg. alleg. II, § 49—50.

[11]) De migr. Abrah. § 1 sqq.

[12]) De mut. nom. § 48: „τίς γάρ,“ ὡς ὁ Ἰὼβ φησι, „καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, κἂν μία ἡμέρα ἐστὶν ἡ ζωή;“ de congr. erud. gr. § 84: ἄνθρωπος γὰρ... ἅμα μὲν τῇ γενέσει τὸ Αἰγύπτιον πάθος ἔλαχεν.

ленъ ни былъ человѣкъ, онъ всеже подлежитъ этому общему закону [1]). Прежде чѣмъ добродѣтель успѣетъ утвердиться въ душѣ человѣка, послѣдняя уже переполнена пороками [2]).

Естественнымъ слѣдствіемъ такого взгляда на природу человѣка являются аскетическія тенденціи въ этикѣ Филона [3]). Корень зла находится въ самой природѣ человѣка, въ фактѣ соединенія его души съ тѣломъ и подчиненія ея послѣднему. Поэтому, нравственная задача человѣка преимущественно отрицательнаго характера; она состоитъ въ борьбѣ съ чувствами и страстями и подчиненіи тѣхъ и другихъ разуму. Уже одно это обстоятельство—въ виду несамостоятельности взглядовъ нашего автора—позволяетъ утверждать, что въ этикѣ Филона преобладающее вліяніе будутъ имѣть тѣ философскія направленія, въ которыхъ сильнѣе всего выражена необходимость борьбы съ чувственностью, т. е. этика стоиковъ и циниковъ. Правда, вліяніе на Филона той и другой школы не всегда можетъ быть разграничено и опредѣлено съ точностью, но все же несомнѣнно, что стоики далеко не во всемъ являются для Филона авторитетомъ; ихъ взглядамъ онъ нерѣдко противопоставляетъ сужденія циниковъ. Повидимому можно утверждать, что въ теоріи, въ общемъ и основномъ Филону ближе былъ идеалъ стоиковъ, но когда онъ перехо-

---

[1]) De vita M. II, § 147: παντὶ γενητῷ, κἂν σπουδαῖον ᾖ, παρίσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν; ср. de spec. leg. I, § 252.

[2]) De sacrif. Ab. et C. § 14—16.

[3]) Для этики Филона см. Gfrörer, op. cit., I, s. 415—471. Dähne, op. cit., I, s. 341—423. Frankel, Zur Ethik d. jüdisch—alexandrinischen Philosophen Philo (MGWJ. 1867, s. 241—252; 281—297). Siegfried, op. cit., s. 249—272. Kähler, Das Gewissen. Halle 1878. 1, 1, s. 171 ff. Wolff, Die philonische Ethik in ihren wesentlichsten Punkten zusammengestellt. (Philos. Monatshefte XV, 1879, 333—350). Zeller, op. cit., s. 402—416. Schlatter, Der Glaube im neuen Testament. Leiden 1885, s. 55—101. Schreitet, sur immortalite... Analecta Keil et Tschirner, t. I, (H. 2), t. III (H. 2). Ziegler, Geschichte d. christlichen Ethik. Strassburg 1886, s. 44—55. Drummond, op. cit. II, p. 274—324. Löw, Die Lehre Philos vom Eide (Gesamm. Schriften. I. Szegidin 1889, s. 213—221). Pantasopu Jos, Die Lehre vornatürlichen und positiven Rechte bei Philo Judaeus. Diss. München 1893. Tiktin, Die Lehre von den Tugenden uud Pflichten bei Philo von Alexandrien. Bern. Diss. 1895. (Francfurt 1897). Wendland. Philo und die kynisch—stoische Diatribe (въ Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie und Religion. Berlin 1895, s., 1—75). С. Н. Трубецкой, op. cit., стр. 152—157. Н. Н. Глубоковскій, op. cit., Христ. Чт. 1902. I, стр. 24—50; 189—208. Bousset, op. cit., s. 417—423. Bréhier, op. cit., p. 206—310. P. Bart, Die stoisch. Theodicee bei Philo (Philosophische Abhandlungen M. Heinze zum 70 Geburtstage gewidmet. Berlin 1906, s. 14—33). Windisch, Die Frömigkeit Philos und ihre Bedeutuug für das Christenthum. Leipzig 1909.

дитъ къ опредѣленію тѣхъ, или иныхъ частностей поведенія человѣка въ отдѣльныхъ случаяхъ жизни, то оставляетъ ригоризмъ стоиковъ и склоняется ко взглядамъ циничѐской школы.— Такъ, вмѣстѣ съ стоиками Филонъ признаетъ, что высшую цѣль человѣческой жизни и единственный предметъ стремленій человѣка должно составлять благо [1]); вмѣстѣ со стоиками онъ утверждаетъ необходимость жизни, согласной съ природою [2]), развиваетъ идею братства людей, основывающагося на общности ихъ происхожденія [3]), повторяетъ стоическую теорію четырехъ основныхъ добродѣтелей и страстей [4]), причемъ идеалъ совершенства видитъ въ полной апатіи [5]), которая столь же необходима для достиженія блага и добродѣтели, какъ хлѣбъ и вода для поддержанія жизни [6]).—Особенно близко Филонъ подходитъ къ стоикамъ въ своемъ идеалѣ мудреца (σοφός, ἀστεῖος, σπουδαῖος). Мудрецъ обладаетъ всѣми добродѣтелями [7]), весь міръ является его достояніемъ, почему онъ только и можетъ быть названъ гражданиномъ міра въ собственномъ смыслѣ слова [8]). Мудрецъ—истинный царь и владыка, поставленный въ это званіе не по выбору и на время, но самою природою и на вѣки [9]); онъ—владыка по своему царственному настроенію, хотя бы и не имѣлъ власти во внѣшнемъ мірѣ [10]). По сравненію съ нимъ другіе цари, даже если бы они владѣли всѣмъ міромъ—не больше какъ ἰδιῶται [11]). Только мудрый прекрасенъ, хотя бы по наружности онъ былъ безобразнѣе Силена [12]);

---

[1]) De vita M. I, § 59: ἀξιέραστον μόνον τὸ καλόν ἐστι τῆς ἀφ' ἑτέρου συστάσεως οὐ δεομένον... de post. C. § 133: ἀμιγὴς καὶ ἄδολος καὶ ἀμίαντος ἡ ἀρετῆς φύσις καὶ μόνη τῶν ἐν γενέσει καλή τε καὶ ἀγαθή· ἀφ'ἧς καὶ τὸ στωικὸν ἐβλάστησε δόγμα τὸ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν; ср. de somn. II, § 8—9.

[2]) De migr. Abrah. § 128: τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν ἀδόμενον τέλος τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν.

[3]) Quaest. in Gen. II, § 60.

[4]) Теорію четырехъ основныхъ добродѣтелей—φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη—особенно подробно Филонъ излагаетъ въ leg. alleg. I, § 65—87; см. leg. alleg. III, § 139: τέτταρα γάρ ἐστι τὰ πάθη τῶν ἐν ἡδονῇ, ср. de Abrah. § 238... λῦπαι καὶ ἡδοναὶ καὶ φόβοι καὶ ἐπιθυμίαι.

[5]) Leg. alleg. III, § 129: Μωυσῆς ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.

[6]) Quaest. in Exod. II, § 18.

[7]) De Abrah. § 34.

[8]) De vita Mosis. I, § 155—157.

[9]) De agric. § 41.

[10]) De mut. nom. § 151—153.

[11]) De plant. § 67—70.

[12]) Quaest. in Gen. IV, § 99.

онъ одинъ благороденъ, такъ какъ истинное благородство заключается въ благородствѣ духа [1]); только онъ свободенъ, такъ какъ господствуетъ надъ своими чувствами и страстями [2]).

Естественнымъ слѣдствіемъ подобнаго идеала должна была бы быть полная апатія и совершенное безстрастіе, отрицаніе всякаго значенія за всѣмъ вообще внѣшнимъ и временнымъ, такъ какъ истинное благо заключается не внѣ человѣка, а въ немъ самомъ, въ непоколебимой твердости его духа, господствующаго надъ страстями и презирающаго все, къ чему обыкновенно стремятся люди. Однако, провести послѣдовательно эту точку зрѣнія Филонъ не рѣшается.—Стоиковъ, какъ извѣстно, упрекали между прочимъ въ томъ, что ихъ идеалъ слишкомъ далекъ и оторванъ отъ жизни, что онъ имѣетъ въ виду не обыкновенныхъ людей, а какія-то безплотныя существа. Справедливость подобныхъ упрековъ склоненъ признать, повидимому, и Филонъ [3]). Поэтому, переходя къ частнѣйшему опредѣленію поведенія человѣка, онъ значительно смягчаетъ строгость своихъ принципіальныхъ взглядовъ, склоняясь въ этомъ случаѣ къ „болѣе мягкой и пригодной для общественной жизни“ философіи циниковъ. Такъ, напр., онъ признаетъ дѣленіе благъ на три группы: блага души, блага тѣла, блага внѣшнія [4]), подробно развиваетъ теорію срединной добродѣтели [5]), доказывая, что въ области нравственной жизни всякая вообще крайность вредна, такъ какъ мужество, напр., можетъ перейти не только въ трусость, но и дерзость, а богопочтеніе—не только въ нечестіе, но и суевѣріе [6]). Вслѣдствіе этого же Филонъ признаетъ извѣстное значеніе и за жизнію практической. Правда, онъ ставитъ ее ниже созерцательной и рекомендуетъ лишь несовершеннымъ, но не считаетъ ее безполезной и вредной; она—**необходимая** ступень къ жизни созерцательной; поэтому-то Филонъ порицаетъ тѣхъ лицъ,

---

[1]) De virtut. § 187 sqq.

[2]) Развитію этого положенія Филонъ посвятилъ цѣлое сочиненіе quod omnis probus liber sit, см. выше, стр. 71—86.

[3]) De migr. Abrah. § 90 sqq.; Quaest. in Gen. IV, 121.

[4]) См. de sobriet. § 38—44; de confus. ling. § 16—21; de migr. Abrah. § 86—90, 101; Quaest. in Gen. II, § 76.

[5]) De migr. Abrah. § 147: τινὲς τῶν τὴν ἥμερον καὶ κοινωνικὴν μετιόντων φιλοσοφίαν μεσότητας τὰς ἀρετὰς εἶπον εἶναι, ἐν μεθορίῳ στήσαντες αὐτάς.

[6]) De migr. Abrah. § 146—147; de spec. leg. IV, § 101—102, 143—145; de praem. et poen. § 52; Quaest. in Gen. IV, § 197; Quaest. in Exod. I, § 6.

которыя уходятъ изъ міра, ничѣмъ не заявивъ въ немъ своей добродѣтели. Для юношей онъ допускаетъ пользованіе благами тѣла и внѣшними, а также участіе въ жизни общественно-государственной, старцамъ же рекомендуетъ блага духовныя и жизнь созерцательную [1]).

Въ своихъ сочиненіяхъ Филонъ много вниманія удѣляетъ вопросу о тѣхъ средствахъ, при помощи которыхъ человѣкъ можетъ достигнуть добродѣтели. Греческая философія вопросъ этотъ поставила очень рано и дала на него три различные отвѣта. Одни исключительное значеніе усвояли умственному развитію (софисты), другіе—нравственно-практической дѣятельности (циники); третьи—добрымъ природнымъ качествамъ и воспитанію (Платонъ). Объединеніе этихъ различныхъ взглядовъ мы находимъ у Аристотеля, который полагалъ, что для достиженія добродѣтели необходимы извѣстныя природныя свойства, упражненіе и ученіе [2]). Аристотелю слѣдуетъ въ данномъ случаѣ и Филонъ. И онъ также признаетъ три формы нравственнаго развитія человѣка, или три средства достиженія блага—образованіе, личную нравственную дѣятельность и хорошія природныя свойства [3]). Эти три стадіи нравственной жизни Филонъ олицетворяетъ въ образѣ патріарховъ Еврейскаго народа; Авраамъ—символъ добродѣтели по ученію; Іаковъ—по упражненію; Исаакъ—въ силу природныхъ свойствъ. Три указанные типа нравственной жизни находятся въ тѣсной связи между собою; они такъ же неразрывны, какъ и три граціи, но въ однихъ случаяхъ преобладающее значеніе имѣютъ одни элементы, въ другихъ—другіе [4]). Какую изъ этихъ добродѣтелей Филонъ ставитъ выше, опредѣленно сказать нельзя; несомнѣнно только то, что добродѣтельный по природѣ превосходитъ добродѣтельнаго по ученію и упражненію.

Утверждая возможность существованія добродѣтели по ученію, Филонъ не то хочетъ сказать, что добродѣтели можно научиться

---

[1]) De praem. et poen. § 51: μετὰ γὰρ τὸν ἐν νεότητι πρακτικὸν βίον ὁ ἐν γήρᾳ θεωρητικὸς βίος ἄριστος καὶ ἱερώτατος. Подробнѣе о взглядахъ Филона на жизнь дѣятельную и созерцательную см. выше, стр. 102—104.

[2]) Diog. Laert. V, 18 (Siegfried, op. cit., s. 257): τριῶν ἔφη δεῖν παιδείαν φύσεως μαφύσεως ἀσκήσεως.

[3]) De Joseph. § 1: τρεῖς μέν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις; ср. de sobriet. § 38: φύσεως εὐμοιρία, νόμιμοι ὑφηγήσεις, πόνοι ἀήττητοι.

[4]) De Abrah. § 53—54. Ср. выше, стр. 256—257.

какъ какому-либо ремеслу; его задача значительно уже. Онъ имѣетъ въ виду указать просто сравнительную важность и значеніе тѣхъ или иныхъ наукъ въ общей системѣ образованія. Въ эпоху Филона вопросъ этотъ сводился къ тому, въ какомъ отношеніи стоятъ къ философіи энциклическія науки (ἐγκύκλιος παιδεία); достаточно-ли однѣхъ послѣднихъ для достиженія добродѣтели?—Одни отрицали всякое значеніе за этими знаніями; другіе, считая высшимъ искусствомъ реторику, утверждали, что не только энциклическія науки, но и сама философія должна находиться въ подчиненіи у нея; третьи, наконецъ, признавая извѣстную цѣнность за пропедевтическими знаніями, выше ихъ ставили философію.—Въ своихъ сужденіяхъ о сравнительномъ значеніи тѣхъ, или иныхъ наукъ Филонъ примыкаетъ къ послѣднему рѣшенію вопроса [1]). Вопреки тѣмъ лицамъ, которыя совершенно отвергали пропевдетическія знанія, Филонъ доказываетъ ихъ необходимость. Какъ въ городъ, говоритъ онъ, можно войти только чрезъ предмѣстье, какъ дитя, прежде чѣмъ перейти къ твердой пищѣ питается молокомъ, такъ и занятіе философіей требуетъ предварительнаго знакомства съ пропедевтическими науками [2]). Каждая изъ нихъ подготовляетъ человѣка къ высшему; реторика изощряетъ умъ, діалектика опровергаетъ заблужденія, гармонія въ музыкѣ предуказываетъ гармонію добродѣтелей, равенство въ геометріи готовитъ человѣка къ справедливости и т. д. [3]). Отсюда уже видно, что пропедевтическія науки не могутъ имѣть самостоятельнаго значенія. Поэтому Филонъ горячо полемизируетъ съ современными ему риторами и софистами, которые, отвергая философію, находили возможнымъ ограничиться энциклическими науками. Корни всѣхъ наукъ, говоритъ Филонъ, находятся въ философіи; она даетъ обоснованіе основнымъ положеніямъ частныхъ наукъ [4]); послѣднія лишь служанки философіи, привратницы при входѣ въ мудрость. Поэтому, занимаясь служанками,

[1]) Подробно свои взгляды на значеніе пропедевтическихъ знаній Филонъ развиваетъ въ de congressu eruditionis gratia. Въ число пропедевтическихъ знаній онъ включаетъ здѣсь грамматику, геометрію, астрономію, реторику и музыку. Ср. Арх. Борисъ (В. Плотниковъ). Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніи къ древней греко-римской образованности. Казань 1885, стр. 22—25. П. Смирновъ. Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію. В. и Р. 1898, IX, стр. 668—669. Ср. Norden, Das Antike Kunstprosa II, s. 673.

[2]) De congr. erud. gr. § 10, 19.

[3]) Ibid. § 15—18.

[4]) Ibid. § 146—150.

человѣкъ всегда долженъ помнить о госпожѣ; къ философіи онъ долженъ возводить и лишь отношеніемъ къ ней опредѣлять значеніе отдѣльныхъ наукъ [1]). А такъ какъ добродѣтель (=философія) имѣетъ не только теоретическое, но и практическое значеніе [2]), то и образованіе вообще не должно носить внѣшняго характера. Дѣтямъ, говоритъ Филонъ, нужно не только сообщать извѣстныя знанія, но побуждать ихъ къ добродѣтели и отвращать отъ порока [3]). Между тѣмъ у риторовъ слово всегда расходится съ дѣломъ [4]), а софисты указываютъ лишь дѣленіе предмета на части, не объединяя раздѣленнаго, не указывая его смысла и значенія [5]). Такимъ образомъ, и пропедевтическимъ наукамъ необходимо долженъ быть присущъ нравственный характеръ. Тѣмъ сильнѣе, конечно, онъ выступаетъ въ философіи, дающей намъ „знаніе вещей божественныхъ и человѣческихъ, а также ихъ причинъ“ [6]). Дѣля философію—вмѣстѣ со стоиками—на три части, Филонъ сравниваетъ ее съ полемъ, оградою котораго является логика, деревьями—физика, а плодами этика [7]). Такимъ образомъ, цѣль философіи—исключительно нравственная; къ философіи человѣка побуждаетъ надежда блаженства [8]). Возвышая умъ человѣка отъ земли къ небу, показывая ему блаженныя небесныя природы, философія рождаетъ въ человѣкѣ желаніе уподобиться имъ [9]). Охваченный этимъ стремленіемъ, умъ изгоняетъ всѣ грязныя и низменныя мысли, онъ презираетъ богатство, славу, блага тѣла; присоединяясь къ гармоничному движенію небесныхъ свѣтилъ, онъ возносится вмѣстѣ съ ними къ чистѣйшему эфиру, избѣгая такимъ путемъ несчастій смертной жизни [10]).

Вторымъ типомъ добродѣтели является добродѣтель по упражненію (ἄσκησις). Характеризуя эту форму нравственной жизни, Филонъ уклоняется нерѣдко отъ воззрѣній стоиковъ и слѣдуетъ взглядамъ циниковъ. Послѣдніе основу зла и пороковъ видѣли въ удовольствіи,

---

[1]) Ibid. § 74—80.
[2]) Leg. alleg. I, § 57.
[3]) De spec. leg. II, § 228.
[4]) De migr. Abrah. § 72.
[5]) De agric. § 136—142.
[6]) ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων.
[7]) De agric. § 14—17; cp. de mut. pom. § 74—77.
[8]) De praem. et poen. § 11.
[9]) De spec. leg. II, § 230.
[10]) De spec. leg. III, § 1—3.

а высшее благо—въ воздержаніи, дающемъ человѣку возможность противиться обольщеніямъ удовольствія. Эти именно идеи Филонъ и развиваетъ въ leg. alleg. II. III, вступая нерѣдко въ прямую полемику со стоиками. Умъ и чувство сами по себѣ, говоритъ Филонъ, ни добры, ни злы; зло появляется лишь съ подчиненіемъ ума чувствамъ, а причиною этого служитъ удовольствіе (ἡδονή) [1]). Лишенное прочности и постоянства [2]), притупляющее, а иногда и совершенно уничтожающее, воспріимчивость нашихъ чувствъ [3]), изображающее вредное полезнымъ, а полезное вреднымъ [4]), удовольствіе дурно по самой природѣ своей [5]). Принадлежа къ области неразумныхъ силъ души [5]), удовольствіе заключаетъ въ себѣ всѣ пороки [7]). Единственнымъ средствомъ борьбы съ нимъ, какъ и вообще съ пороками, является воздержаніе и умѣренность (ἐγκρατεία) [8]), а послѣднее можетъ быть достигнуто лишь путемъ непрерывнаго нравственнаго труда, прекраснѣе котораго едва-ли что есть у смертныхъ, такъ какъ трудъ въ такой же мѣрѣ необходимъ для здоровья души, т. е. добродѣтели, какъ пища для здоровья тѣла [9]). Въ виду этого и самая жизнь человѣка, ведущаго борьбу со своими страстями, называется аскетической. Правда, аскетизмъ Филонъ не считаетъ единственнымъ средствомъ для достиженія добродѣтели—какъ циники—тѣмъ не менѣе онъ отводитъ ему видное мѣсто.—Аскетизмъ вообще, говоритъ Филонъ, состоитъ въ стремленіи къ добродѣтели и презрѣніи къ ложнымъ благамъ [10]); а такъ какъ душа человѣка необходимо связана съ тѣломъ [11]), то и упражнять должно не только душу, но и тѣло [12]). Основныя черты дѣятельности аскета, по Филону,—„чтеніе, упражненіе, участіе въ религіозно-культовой жизни, размышленіе о прекрасномъ, воздержаніе

---

[1]) Leg. alleg. I, § 95; ibid. II, § 7, 8, 50—51, 67, 71; ibid. III, § 107—111.
[2]) Leg. alleg. III, § 160.
[3]) Ibid., § 183—184.
[4]) Ibid. § 112.
[5]) Ibid., § 68: ἡ ἡδονή ἐξ ἑαυτῆς ἐστι μοχθηρά.
[6]) Ibid. § 116.
[7]) Ibid. § 113.
[8]) Эту мысль Филонъ подробно развиваетъ въ Leg. alleg. II, § 78—108; III, § 118—150.
[9]) См. de sacr. Ab. § 35—45; de vita M. II, § 182—186.
[10]) Подробную характеристику аскета см. въ de congr. erud. gr. § 24—34.
[11]) De somn. I, § 46.
[12]) Leg. alleg. I, § 83, de congr. erud. gr. § 31.

и исполненіе лежащихъ на человѣкѣ обязанностей“ [1]). Особенно много мѣста въ своихъ сочиненіяхъ Филонъ отводитъ характеристикѣ воздержанія. Богатство, слава, красота и крѣпость тѣла не должны привлекать къ себѣ аскета, ибо все это тлѣнно и скоропреходяще. Поэтому Филонъ горячо протестуетъ противъ современной роскоши, изнѣженности и испорченности нравовъ [2]). Человѣкъ долженъ стремиться къ возможному ограниченію своихъ потребностей; чѣмъ меньше онъ будетъ имѣть ихъ, тѣмъ ближе будетъ стоять къ вседовольному Богу [3]). Поэтому, пища и питье должны служить лишь цѣлямъ поддержанія жизни [4]), а одежда и жилище—предохраненію тѣла отъ холода и зноя [5]).— Впрочемъ, Филонъ далекъ отъ того, чтобы доходить въ этомъ отношеніи до крайностей ригоризма. И за такъ называемыми „внѣшними благами“ онъ признаетъ извѣстное значеніе, поскольку они даютъ человѣку возможность приносить пользу и оказывать благодѣянія ближнимъ. По этимъ же причинамъ Филонъ не только допускаетъ, но въ извѣстныхъ случаяхъ и требуетъ участія въ общественно-политической жизни [6]). Еще болѣе чужда Филону та мысль, будто внѣшніе подвиги аскетизма сами по себѣ имѣютъ значеніе. „Если ты, говоритъ онъ, увидишь человѣка, который принимаетъ пищу и питье не во время, отказывается отъ омовеній и натираній, небреженъ въ одеждѣ, спитъ на землѣ, подъ открытымъ небомъ, и думаетъ, что въ этомъ состоитъ воздержаніе—ты сжалься надъ его заблужденіемъ и укажи истинный путь воздержанія, ибо все, что онъ дѣлалъ доселѣ, безполезно и приноситъ вредъ не только тѣлу, но и душѣ“ [7]). Путь къ добродѣтели—чистота души, господствующей надъ страстями и пороками, а она достигается путемъ постояннаго памятованія и размышленія о добродѣтели. Какъ только въ душѣ явится извѣстное искушеніе, нужно тотчасъ же привести на мысль прекрасное. Раз-

---

[1]) Leg. alleg. III, § 18: ἀναγνώσεις, μελέται, θεραπεῖαι, τῶν καλῶν μνῆμαι, ἐγκράτεια, τῶν καθηκόντων ἐνέργειαι; нѣсколько иначе въ quis rer. div. h sit, § 253.

[2]) Въ этомъ случаѣ Филонъ развиваетъ мысли, ставшія уже прочнымъ достояніемъ тк. наз. діатрибической литературы. Впервые указалъ на это Wendland, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie und Religion, s. 1—75.

[3]) De virtut. § 9, ср. Harris, op. cit., p. 101 b.

[4]) De V. C. § 4, ed. M. II, p. 477=ed. T. V, p. 328.

[5]) Le somn. II, § 52 sqq.

[6]) См. особенно подробное развитіе этой мысли въ de fuga, § 25—36.

[7]) Quod det. pot. insid. sol. § 19.

мышленіе о немъ (τῶν καλῶν μοῦμαι), часто повторяемое, прочно утверждается въ душѣ и вытѣсняетъ изъ нея пороки [1]). Этимъ и объясняется то важное значеніе, которое Филонъ усвояетъ въ духовно-нравственной жизни человѣка памяти. Безъ нея мысль человѣка скользила бы по поверхности и не доходила до души, въ памяти же душа какъ бы пережевываетъ свои мысли, дѣлая ихъ во всемъ подобными одна другой [2]).

Таковы тѣ естественныя средства, которыми располагаетъ человѣкъ для достиженія добродѣтели. Какъ видно, путь къ добродѣтели труденъ и тернистъ [3]); онъ требуетъ непрерывныхъ и часто мучительныхъ усилій. Но если высшее счастье и блаженство человѣка заключается въ добродѣтели, то, спрашивается, почему же удовольствія даются человѣку легко, а нравственная дѣятельность доставляетъ столько труда и огорченій? Противорѣчіе это должно было чувствоваться тѣмъ сильнѣе, что нравственныя усилія человѣка далеко не всегда сопровождаются успѣхомъ. Аскетъ, говоритъ Филонъ, подобенъ кораблю, пользующемуся то попутными, то противными вѣтрами; иногда онъ поднимается высоко, но нерѣдко и глубоко падаетъ [4]).—Отвѣчая на эти вопросы, Филонъ покидаетъ уже почву греческой философіи и вводитъ въ свою этику новый факторъ—помощь Бога. Въ этомъ, главнымъ образомъ, и заключается то сравнительно новое, что предлагаетъ намъ Филонъ. Богъ дѣлаетъ нравственный трудъ человѣка легкимъ и пріятнымъ [5]); Онъ же сообщаетъ аскету прочность и постоянство въ добродѣтели, „запинающаго пороки“ (Іакова) дѣлая „видящимъ Бога“ (Израилемъ) [6]). Эту-то стадію, или форму нравственной жизни Филонъ и характеризуетъ какъ добродѣтель по природѣ (εὐφυΐα).—Добродѣтельный по природѣ стоитъ выше аскета, у котораго всегда остается возможность паденія, а также—добродѣтельнаго по наученію, ибо послѣдній много времени тратитъ на достиженіе мудрости. Автодидактъ не нуждается ни въ наставле-

---

[1]) Leg. alleg. III, § 16; de gigang. § 44; de agric. § 160; de migr. Abrah. 210.

[2]) По Филону символомъ памяти является верблюдъ, какъ животное жвачное, см. de post. C. § 148—149 и др.

[3]) De post. C. § 154: τραχεῖαν καὶ δυσάντη καὶ χαλεπήν.

[4]) De somn. I, § 150—153; de mut. nom. § 84.

[5]) De post. C. § 154—156, de migr. Abrah § 34—35.

[6]) De mut. nom. § 87.

ніяхъ, ни въ нравственномъ трудѣ [1]); то блаженство и радость, которыя необходимы для добродѣтели, но недостижимы смертными, ему даруетъ Самъ Богъ [2]); поэтому, его задача—лишь въ сохраненіи этого дара Божія и въ постоянномъ единеніи съ прекраснымъ [3]). Впрочемъ, характеристика этого вида добродѣтели у Филона очень неопредѣленна. Такъ какъ всѣ дѣйствія человѣка есть, въ сущности, дѣйствія Бога, то и автодидактъ Филона сливается, временами, съ человѣкомъ вообще, какъ постоянно находящимся подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Бога. Такимъ образомъ, здѣсь Филонъ снова возвращается къ основному положенію своей антропологіи. Зло присуще человѣку по самой природѣ его; поэтому, побороть чувственность и достигнуть совершенства собственными силами человѣкъ не можетъ. На помощь къ нему приходитъ Богъ; Онъ простираетъ человѣку Свою спасающую десницу и избавляетъ его отъ зла [4]). Поэтому, добродѣтели—это небесныя насажденія; это—дары Божественной милости [5]). Богъ является истиннымъ супругомъ нашей души, Который разверзаетъ ея утробу и оплодотворяетъ ее сѣменами добродѣтели [6]). Но эти Божественныя сѣмена могутъ падать лишь въ чистую и дѣвственную душу; чтобы вступить въ союзъ съ законнымъ супругомъ своимъ—Божественнымъ Логосомъ—и принести плодъ мудрости, человѣкъ долженъ очистить свою душу отъ страстей [7]) и сдѣлать ее достойнымъ чертогомъ царя царей и владыки всяческихъ, Который по Своей милости и человѣколюбію удостаиваетъ призрѣть на Свое созданіе и для облагодѣтельствованія нашего рода спускается съ предѣловъ неба до края земли [8]).

Такимъ образомъ, высшій предметъ и цѣль стремленій человѣка—Богъ. Все дѣлать для Бога, все возводить къ Нему, какъ къ Виновнику, стремиться къ соединенію съ Нимъ—такова истинно-

---

[1]) De conf. ling. § 148; de congr. erud. gr. § 37; de mut. nom. § 263; Quaest. in Gen. IV, § 138.

[2]) Leg. alleg. III, § 219.

[3]) De congr. erud. gr. § 38—39.

[4]) Quod Deus sit. immut. § 73.

[5]) Leg. alleg. I, § 48—50; quod Deus sit immut. § 87—88.

[6]) Leg. alleg. III, § 150; de congr. erud. gr. § 6 sqq.; quis. rer. div. h. sit, § 118 sqq.

[7]) De cherub. § 48—52.

[8]) De cherub. § 98—100.

нравственная и угодная Богу жизнь. Естественно поэтому, что и высшее блаженство человѣка Филонъ указываетъ въ познаніи Бога. Богъ есть высочайшій предметъ и цѣль всей дѣятельности человѣка [1]); знаніе Его—совершеннѣйшій результатъ человѣческихъ трудовъ [2]), такъ какъ влечетъ за собой жизнь счастливую и блаженную [3]); болѣе того: знаніе Бога является предѣломъ возможнаго для человѣка блаженства [4]). При познаніи Бога человѣкъ вращается въ области наиболѣе высокаго и благороднаго; онъ не думаетъ ни о славѣ, ни о богатствѣ, ни о крѣпости тѣла [5]). Поэтому-то знаніе Бога и является такъ вожделѣннымъ для человѣка. Оно доставляетъ ему невыразимыя радости и наслажденія даже въ томъ случаѣ, если стремленія человѣка не увѣнчиваются успѣхомъ [6]). Наслажденіе доставляетъ самый процессъ познанія Бога [7]). Поэтому, отказаться отъ этого стремленія человѣкъ не въ силахъ; препятствія, встрѣчаемыя имъ здѣсь, только возбуждаютъ его и заставляютъ съ еще бо́льшей энергіей стремиться къ познанію Творца вселенной [8]). Какимъ же образомъ человѣкъ можетъ познать Бога? Филонъ указываетъ здѣсь два пути: 1) путь философскаго размышленія, 2) путь непосредственнаго созерцанія Божества [9]). Въ первомъ отношеніи важное значеніе имѣетъ наблюденіе надъ устройствомъ міра и человѣка. Строгое соотвѣтствіе отдѣльныхъ частей міра и гармонія въ устройствѣ цѣлаго приводятъ человѣка къ признанію Бога, какъ высочайшаго внѣмірнаго Существа, какъ дѣміурга и отца міра. Ибо міръ въ такой же степени нуждается въ Богѣ,

[1]) Quod Deus sit immut. § 143; de spec. leg. I, § 332.

[2]) De ebriet. § 83; de mut. nom. § 82; de decal. § 81; de praem. et poen. § 27.

[3]) De fuga, § 76; de spec. leg. I, § 345.

[4]) De Abrah. § 58.

[5]) De spec. leg. III, § 1 sqq.

[6]) Leg. alleg. III, § 47—48; de ebriet. § 152; de migr. Abrah. § 36; de fuga, § 141; de spec. leg. I, § 36.

[7]) De post. C. § 21; de spec. leg. I, § 40.

[8]) De spec. leg. I, § 36—50; cp. de opif. m. § 54; de ebriet. § 159; de praem. et poen. § 26.

[9]) По послѣднему вопросу см. P. Ziegert. Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judaeus (Th. St. und Krit 1894, IV, s. 706—732). Bousset, op. cit., s. 424—431. Bréhier, op. cit., p. 179—205. Dienstfertig, M. Die prophetologie d. Religionsphilosophie d. ersten nachchristlichen Jahrhunderts unter besond. Beachtung d. Verschiedenheit in d. Auffassung d. Philon v. Alexandrien und d. Flavius Josephus (inaug. diss. Erlangen). Breslau 1892. Объ экстазѣ у грековъ см. Rohde, Psyche. II, (2 Aufl.), s. 19—22, 32—33, 58 sqq., 62 sqq., 91 sqq., 283—284. Cp. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen 1900 (cp. Theol. Literaturzeit. 1901, s. 196).

какъ картина, или статуя въ живописцѣ и скульптурѣ [1]). Къ такимъ же результатамъ приводитъ человѣка и наблюденіе надъ собственной природой, но здѣсь человѣкъ ближе и непосредственнѣе сознаетъ присутствіе Бога [2]). Однако, философское познаніе Бога далеко не является для Филона познаніемъ совершеннымъ. Стремящіеся познать безначальнаго при помощи тварнаго идутъ снизу вверхъ, какъ бы по нѣкоей небесной лѣствицѣ, путемъ размышленія восходя отъ дѣлъ къ Творцу. Эти люди, говоритъ Филонъ, подобны тѣмъ, которые природу монады хотятъ познать при посредствѣ діады [3]). Поэтому, философское познаніе можетъ привести человѣка только къ признанію бытія Божія. Объясняется это относительностью нашего познанія. Мы судимъ о данныхъ предметахъ и познаемъ ихъ лишь по сравненію съ другими предметами, но занять такое же положеніе при познаніи Бога, человѣкъ, очевидно, не можетъ [4]). Притомъ же, приближаясь къ Богу, человѣкъ перестаетъ владѣть собой; у него, какъ выражается Филонъ, голова начинаетъ кружиться, его мысль помрачается и слѣпнетъ; онъ весь отдается переживанію непосредственной близости Божества, забывая о томъ, что Богъ—предметъ и цѣль его познанія [5]).—Несравненно выше философскаго познанія стоитъ непосредственное религіозное созерцаніе Божества. Оно—удѣлъ совершенныхъ и чистыхъ умовъ, посвященныхъ, подобно Моисею, въ великія тайны самимъ Богомъ [6]). Чтобы достигнуть такого познанія Бога, человѣкъ долженъ перестать жить для себя, но весь отдаться Богу. Наслѣдіе небесныхъ благъ находится только тамъ, гдѣ душа, объятая одушевленіемъ подобнымъ одушевленію коривантовъ, не существуетъ болѣе для себя, но, питаемая Божественною любовью и руководимая истиной, стремится къ Отцу своему [7]). Когда душа совсѣмъ откажется отъ себя и предастся Богу, мятежъ чувствъ, возбуждаемыхъ внѣшнимъ міромъ, угаснетъ и наступитъ совершенный покой. Узы, охватывающія

---

[1]) Leg. alleg. III, § 97—100 и др.
[2]) De migr. Abrah. § 185—186.
[3]) De praem. et poen. § 41, 43, 46.
[4]) De ebriet. § 186—187, 192.
[5]) De opif. m. § 71; quod Deus sit immut. § 77—79; de Abrah. § 76.
[6]) Leg. alleg. III, § 100.
[7]) Quis rer. div. h. sit, § 68—73.

насъ разорвуться, духъ выступитъ изъ себя самого, достигнетъ предѣловъ вселенной и будетъ наслаждаться небеснымъ зрѣлищемъ Несозданнаго, озаряемый немеркнущими лучами Божества [1]).

Представленный очеркъ ученія Филона показываетъ, какимъ эклектизмомъ отличалось его міровоззрѣніе. Элементы ученія Платона, стоиковъ, пиѳагорейцевъ и др. перемѣшаны здѣсь самымъ причудливымъ образомъ. Уже въ силу этого естественно предположить, что ученіе Филона не осталось безъ вліянія на исторію послѣдующей мысли, такъ какъ каждый писатель изъ этой богатой сокровищницы могъ черпать то, что соотвѣтствовало его вкусамъ и влеченіямъ.

Что касается родныхъ Филону круговъ—іудейскихъ, то здѣсь обстоятельства сложились очень неблагопріятно для нашего автора. Со времени Филона Іудейскій эллинизмъ все болѣе и болѣе теряетъ свое значеніе, вытѣсняемый, съ одной стороны, нарождающимся христіанствомъ, а съ другой—усиливающимся вліяніемъ законническихъ круговъ Палестины. Особенности послѣдняго направленія не представляли, конечно, благопріятной почвы къ утвержденію Филоновскихъ воззрѣній; поэтому, хотя ихъ вліяніе на исторію послѣдующей Іудейской мысли и несомнѣнно, но сказывается оно очень слабо и не всегда поддается учету.—Такъ, относительно ближайшаго по времени жизни къ Филону лица—Іосифа Флавія—трудно даже съ опредѣленностью сказать, читалъ ли онъ сочиненія Филона? Хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ своего міровоззрѣнія Іосифъ и значительно приближается къ воззрѣніямъ Филона [2]), однако тотъ фактъ, что онъ не использовалъ наиболѣе пригодныхъ для него Филоновскихъ сочиненій (de legat. ad C. и contra Flaccum) свидѣтельствуетъ, кажется, о томъ, что Іосифъ не читалъ и другихъ—для его цѣлей менѣе важныхъ—трудовъ Филона [3]). То же самое почти нужно сказать и относительно

---

[1]) Quis rer. div. h. sit, § 257—263; de spec. leg. I, § 37.

[2]) Ср. начало de opif. m. и предисловіе къ Antt. Jud., символическое устройство скиніи и ея принадлежностей, одеждъ первосвященника и т. д.

[3]) Такъ, на основаніи тщательнаго изслѣдованія предмета—Bloch, op. cit., s. 117—140. Иначе: Freudenthal, Alexander Polyhistor, s. 218; Siegfried,

таргумовъ. Таргумъ Онкелоса, несомнѣнно, чуждъ воззрѣній Филона. Въ таргумахъ Псевдо-Іонаѳана и Jeruschalmi находятъ нѣкоторыя черты сходства со взглядами Филона, хотя ихъ и можно объяснять общностью источниковъ (національныя преданія)[1]. Болѣе твердыми могутъ быть наши сужденія относительно Мидрашимъ и Талмуда. Такіе, напр., пункты ихъ ученія, какъ теорія предсуществованія душъ, наименованіе Бога мѣстомъ вселенной, взглядъ на перваго человѣка, какъ андрогина, и особенно ученіе о Мемрѣ и шехинѣ Іеговы (въ позднѣйшихъ стадіяхъ) развились подъ несомнѣннымъ вліяніемъ филонизма[2]. Еще яснѣе послѣдній сказывается на ученіи каббалы. Въ частностяхъ здѣсь, конечно, есть различія, но въ главномъ и существенномъ, въ общемъ характерѣ міровоззрѣнія (мистицизмъ, экстазъ, символика)—значительное сходство. Какъ и у Филона, въ книгѣ Зогаръ мы находимъ ученіе о непостижимости Божества, о Его безкачественности, безымянности и т. д. Подобно Филону и каббалисты пропасть между Богомъ и міромъ заполняютъ особыми посредниками—сефиротами, связью и средоточіемъ которыхъ служитъ „небесный человѣкъ“, во многихъ отношеніяхъ напоминающій Филоновскаго Логоса. Нравственныя воззрѣнія разсматриваемыхъ ученій также сходны; въ каббалѣ мы находимъ взглядъ на матерію и чувственность какъ на зло, требованіе освобожденія отъ нихъ, освобожденія отъ тѣлесности вообще и т. д. Такимъ образомъ, систему Филона несомнѣнно должно включить въ число тѣхъ вліяній, подъ которыми сложилась и развилась каббала[3].

---

op. cit., s. 271—281; ср. его же: Die hebraischen Worterklärungen d. Josephus. ZAW. III, (1883), s. 22 ff. Wendland, Die Therapeuten, Jahrbb. f. class. Philol. Suppl. Bd. XXII (1896), s. 712—713. Schürer I⁴, s. 81.

[1]) Siegfried, op. cit., s. 281—283.

[2]) См. Freudenthal, op. cit., s. 65—77. Siegfried, op. cit., s. 283—288. Hirschfeld JQR. 1905, vol. XVII, p. 65 sqq. (отрывокъ іудео-арабскаго извлеченія изъ de decal.). *Poznanski, Philon dans l'ancienne litterature judeo-arabe. REJ. t. L (1905), p. 10—31. Ср. Н. Н. Глубоковскій, op. cit., Хр. Чт. 1901, I, стр. 283—284. Особенно настойчиво подчеркиваетъ вліяніе александринизма на Палестину Weinstein, Zur Genesis d. Agada. II, Theil: Die Alexandrinische Agada, s. 27—90. Много дѣльныхъ замѣчаній находится въ цитированныхъ выше трудахъ Treitel'я и Ritter'a.

[3]) Siegfried, op. cit., s. 283—288. Возможно, что Филонъ оказалъ вліяніе и на нѣкоторыхъ средневѣковыхъ іудейскихъ мыслителей, какъ напр., Ибнъ Габироля и Маймонида. По крайней мѣрѣ, ихъ воззрѣнія обнаруживаютъ временами поразительное сходство со взглядами Филона. См. Siegfried, op. cit., s. 299—

Вліяніе Филона на неіудейскіе круги разбилось почти поровну между греческой философіей и христіанствомъ. Въ первомъ отношеніи къ Филону самымъ тѣснымъ образомъ примыкаютъ Плутархъ и неоплатоники. Ученіе Филона о Богѣ, какъ замкнутомъ въ Себѣ существѣ, не соприкасающемся съ міромъ и недоступномъ для человѣческаго разума, находится у Плутарха. Оба мыслителя согласно учатъ о Логосѣ, какъ посредникѣ между Богомъ и міромъ, одинаково смотрятъ на матерію, какъ на зло, вслѣдствіе чего оба путь къ добродѣтели видятъ въ аскетизмѣ, а идеаломъ совершенства признаютъ созерцаніе Божества [1]).—Вліяніе Филона на неоплатонизмъ и, въ частности, на систему Плотина огромно и въ настоящее время оно общепризнано [2]). У Филона ярче, чѣмъ у кого-либо изъ другихъ предшественниковъ неоплатонизма, выражены основныя особенности этого направленія. Своимъ ученіемъ о существѣ Божіемъ Филонъ подготовилъ почву для богословія неоплатониковъ, а ученіемъ о Божественныхъ силахъ и Логосѣ не только заполнилъ пропасть между Богомъ и міромъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ все міровое бытіе поставилъ въ тѣсную между собою связь. Особенно ясно вліяніе Филона сказывается на этическихъ воззрѣніяхъ Плотина. Филонъ первый конечную цѣль человѣческихъ стремленій указалъ въ экстазѣ, когда душа, оставивъ все чувственное и тлѣнное, отдается непосредственному созерцанію Божества. Плотинъ только болѣе подробно и научно раскрылъ это ученіе, но основные элементы его указаны были уже Филономъ.

Что касается вліянія Филона на христіанство, то здѣсь строго нужно различать двѣ стороны: 1) зарожденіе и образованіе христіанства; 2) его послѣдующее развитіе въ трудахъ тѣхъ, или иныхъ отцовъ и учителей церкви. Первый вопросъ является наиболѣе спор-

---

309. Weis, Philo von Alexandrien und Moses Maimonides. Ein vergleichender Versuch. Halle 1884 (Diss.).—Обѣщанное Frankel'емъ (Ueber d. Einfluss d. palästin. Exegese, s. IV) изслѣдованіе Philo und Maimonides, кажется, не появилось.

[1]) *Я. Елпидинскій, Религіозно-нравственное міровоззрѣніе Плутарха Херонейскаго. СПБ. 1897, стр. 422—424.

[2]) Zeller, op. cit., s. 421, 435—436. G. Falter, Beiträge zur Geschichte der Idee. Theil I: Philon und Plotin. Giessen 1906. Guot, Les reminiscences de Philon le juif chez Plotin. Paris 1906. Владиславлевъ, Философія Плотина, основателя Новоплатонической школы. СПБ. 1869.

нымъ и потому породилъ огромную литературу [1]). Многіе изслѣдователи считаютъ Филона дѣтоводителемъ ко Христу, предтечею Христа, а въ его сочиненіяхъ видятъ интродукцію или увертюру къ христіанскому гимну благодати[2]). Въ Филонѣ, говорятъ, находится все будущее христіанство въ его первоначальномъ возникновеніи и дальнѣйшемъ развитіи церковной догматики[3]).—Разсматривать правильность подобныхъ сужденій здѣсь, конечно, не мѣсто. Достаточно, кажется, замѣтить, что подобныя утвержденія основываются не столько на фактическихъ данныхъ, сколько коренятся въ общемъ міровоззрѣніи того, или иного изслѣдователя. Между Апостольскимъ благовѣстіемъ и системою Филона сходство, несомнѣнно, существуетъ, но 1) оно касается нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ, 2) является большею частью случайнымъ и внѣшнимъ, 3) подавляется различіями самаго кардинальнаго характера. Такимъ образомъ, на первую половину поставленнаго вопроса—вліяніе Филона на возникновеніе христіанства—должно отвѣтить отрицательно[4]).—Совершенно иное приходится сказать относительно второй половины этого вопроса—относительно вліянія Филона на церковную философію и экзегетику. Огромное значеніе, какое имѣлъ въ этомъ отношеніи Филонъ, до сихъ поръ еще, кажется, не оцѣнено надлежащимъ образомъ. Что сочиненія Филона читали и ими широко пользовались христіанскіе писатели—Климентъ, Оригенъ, Евсевій, Амвросій, Іеронимъ и др.—это несомнѣнно[5]). Однако, таково простѣйшее рѣшеніе даннаго вопроса и понятно, что имъ удовлетвориться нельзя. Гораздо важнѣе опредѣлить степень идейной зависимости отъ Филона церковныхъ писателей. Здѣсь нужно различать двѣ стороны: вліяніе Филона 1) какъ

---

[1]) Съ ней можно познакомится по указанному выше (стр. 502[1]) труду проф. Н. Н. Глубоковскаго.

[2]) Bruno Bauer, op. cit., s. 97.

[3]) Cornill, Geschichte d. Volkes Israel von d. ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Chicago 1898. s. 264.

[4]) „На первое христіанское поколѣніе ни религіозная философія Филона, ни его образъ мышленія не оказали замѣтнаго вліянія“ (Harnack, Dogmengesch. I[4], s. 129); „Филоновскихъ элементовъ въ ученіи Ап. Павла указать нельзя“ (ibid. s. 129[1]); „изображеніе отношенія между Богомъ и міромъ въ четвертомъ Евангеліи нефилоновское; поэтому, и ученіе о Логосѣ въ существѣ здѣсь также не ученіе Филона“ (ibid. s. 129[3]).

[5]) См. хотя бы многочисленныя параллели изъ отцовъ въ примѣчаніяхъ къ ed. CW. I—V.

экзегета, 2) какъ философа-богослова. Главное, чѣмъ обязана христіанская церковь Филону, это—аллегорическій методъ толкованія Писанія [1]). Слабо выступающій уже въ трудахъ христіанскихъ апологетовъ, онъ полнаго своего развитія достигъ въ Александрійской школѣ—у Климента и, особенно, Оригена. Согласно съ Филономъ оба писателя различаютъ въ Писаніи тѣло и духъ; первому соотвѣтствуетъ смыслъ буквальный; второму—аллегорическій [2]). Оба они оказываютъ предпочтеніе послѣднему, видя въ немъ, какъ и Филонъ, необходимое средство къ познанію истины. Правила аллегоризаціи текста у Оригена и Климента тѣ же, что и у Филона. Внутреннія противорѣчія Писанія, выраженія неудобныя въ отношеніи Бога, странныя повторенія, или, напротивъ, отсутствіе словъ необходимыхъ, символику именъ, чиселъ, вещей—все это мы находимъ у разсматриваемыхъ писателей [3]). Аллегорическій методъ Филона они цѣликомъ, со всѣми почти его особенностями переносятъ на христіанскую почву. Съ востока этотъ методъ перешелъ и на западъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ его у Амвросія [4]) и Іеронима. У нихъ мы находимъ то же различіе между буквальнымъ и таинственнымъ смысломъ и тѣ же почти правила истолкованія текста, что и у Филона.

Такимъ образомъ, вліяніе на отцовъ и учителей церкви Филона, какъ экзегета, очень велико и сказывается очень ясно. „Безъ основательнаго знанія метода толкованія Писанія у Филона нельзя понять,

---

[1]) Значеніе Филона въ этомъ отношеніи было подмѣчено еще Фотіемъ, который пишетъ: ἐξ οὗ (т. е Филона), οἶμαι, καὶ πᾶς ὁ ἀλληγορικὸς τῆς γραφῆς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ λόγος ἀρχὴν ἔσχεν εἰσρυῆναι, Bibloth. cod. 105. О вліяніи Филона, какъ экзегета, см. P. Heinisch, Der Einflus Philos auf die ältere christliche Exegese Diss. Breslau 1907; ср. его: же Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exeges (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichste der allegorisch—mystischen Schriftauslegung im christlichem Alterthums. München i. W. 1908 (Alttestamentliche Untersuchungen H. 1/2). Краткія замѣчанія см. у Diestel'я, Farrar'a и др. Много матеріала собрано у Siegfried'a, op. cit., s. 330 sqq.; ср. его же: Die hebraischen Worterklärungen d. Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter. Magdeburg 1863.

[2]) Оригенъ различаетъ иногда смыслъ буквальный, физическій и пневматическій, но послѣдніе два вида обыкновенно совпадаютъ; см. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn 1841. I, s. 310.

[3]) Подробнѣе см. Siegfried, op. cit., s. 333—346; 351—358. Объ отношеніи Климента къ Филону см. Wendland, Philo u. Clemens Alexandrinus. Hermes XXXI (1896), s. 435—446. См. и выше, стр. 25—28.

[4]) Пользованіе Амвросія Филономъ огромно; въ нѣкоторыхъ случаяхъ только на основаніи сочиненій Амвросія и можно установить подлинный филоновскій текстъ. См. выше, стр. 27.

а, слѣдовательно, и правильно судить о толкованіяхъ отцовъ“ [1]). — Гораздо труднѣе опредѣлить степень идейной зависимости отъ Филона тѣхъ, или иныхъ христіанскихъ писателей. Спеціальныхъ трудовъ по этому вопросу не существуетъ; приходится пока довольствоваться случайными замѣчаніями въ систематическихъ изложеніяхъ ученія того или иного писателя [2]). Прежде всего, несомнѣннымъ нужно признать вліяніе Филона на христіанскую апологетику. Народившееся христіанство было встрѣчено со стороны язычниковъ тѣми же почти обвиненіями, какія предъявлялись и Іудейству. Поэтому-то христіанскіе апологеты пользовались и матеріаломъ и методомъ полемики тѣмъ же, какой успѣла выработать апологетика Іудейская [3]); въ частности, воспользовались они и тѣмъ, что давалъ Филонъ [4]). Отъ него же христіанскіе писатели заимствовали и нѣкоторыя частныя черты своихъ воззрѣній. Такъ, Филонъ передалъ имъ свои опредѣленія существа Божія (Іустинъ и Климентъ), теорію предсуществованія душъ (Климентъ и Оригенъ), ученіе о двухъ человѣкахъ—земномъ и небесномъ (Θеофилъ, Климентъ, Оригенъ), взглядъ на чувственность, какъ на препятствіе къ нравственному совершенству и необходимость освобожденія отъ нея (Климентъ, Оригенъ), различіе трехъ ступеней въ процессѣ нравственнаго развитія человѣка (μάθησις, ἄσκησις, εὐφυία) соотвѣтственно тремъ праотцамъ Еврейскаго народа—Аврааму, Исааку, Іакову (Климентъ, Оригенъ, Евсевій, Амвросій) и т. д. Особенно ясно вліяніе Филона сказалось на спекуляціяхъ отцовъ о Логосѣ—Сынѣ Божіемъ. Подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Филона произошло отожествленіе Ветхозавѣтныхъ теофаній съ явленіями Логоса (у апо-

---

[1]) Harnack, op. cit, I[4], s. 130[2].

[2]) См. В. Болотовъ, Ученіе Оригена св. Троицѣ. В. Несмѣловъ, Догматическая система Григорія Нисскаго. Виноградовъ, Догматическое ученіе св. Григорія Богослова. Миртовъ, Нравственное ученіе Климента Александрійскаго и др. Много матеріала даетъ Siegfried, op. cit., s. 330 sqq. Общій обзоръ вліянія Филона на отцовъ церкви см. у Karppe, Essai de Critique et d'Histoire de philosophie. Paris 1902. Ср. Morgan, An Inwestigation of the Trinity of Plato and of Philo judaeus, and of the Effects which an Attachment to their writings had upon the Principles and Reasonings of the Fathers of the Christian Church. Rwingtons 1795 (ib. 1853).

[3]) H. Dembowski, Die Quellen d. christlichen Apologetik d. zweiten Jahrhunderts. Leipzig 1878, s. 89 sqq. Geffken. Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907.

[4]) Friedländer, Geschichte d. Judischen Apologetik, s. 282–290.

логетовъ), взглядъ на Логосъ, какъ полноту и вмѣстилище Божественныхъ силъ (Климентъ, Оригенъ), названіе Его младшимъ Богомъ, вторымъ Богомъ (Оригенъ) и т. д. Насколько вообще Филонъ былъ близокъ христіанству, видно изъ того, что христіанская церковь всегда относилась къ нему съ явной симпатіей; христіанскіе писатели сохранили намъ сочиненія Филона, цитаты изъ послѣднихъ они приводятъ обыкновенно наряду со свидѣтельствами πατέρες, самого Филона объявляютъ христіаниномъ и создаютъ даже цѣлую легенду о его отношеніяхъ къ Ап. Петру.

Указатель предметовъ и собственныхъ именъ.

Ааронъ 126. 128. 186. 538.
Абортъ 242. 339. 372.
Августъ 300. 489.
Авель 140. 141. 149. 186, соч. Ф. о рожденіи А. и жертвоприношеніи его и брата его Каина 135—144.
Авеста 512.
Авиронъ 425—426.
Авраамъ 132. 179. 186. 188—189. 191. 192. 209. 222. 257. 258—261. 263—269. 376. 381. 509. 577. Соч. Ф. объ А. 258—262. О переселеніи А. 184—189.
Авраама апокалипсисъ 258.
Агарь 132. 148. 198. 200.
Аггада 520. 521. 522. 523.
Ἄγραφος νόμος см. неписанные законы (законодательство)
Агриппа Иродъ 7. 12. 13. 17. 19. 465. 468. 484. 487. 488—490.
Агриппа Маркъ 488.
Агриппина 464.
Ада 147.
Адамъ 121. 131. 132. 376.
Адресъ вѣрноподданическій Каю 17. 467—468. 484.
Аинанъ 149. 188.
Акакій еп. 26.
Александръ, арабархъ 4. 6. 7. 8. 14. 41. 42.
Александръ Лизимахъ см. А. арабахъ.
Александръ Македонскій 84.
Александръ Полигисторъ 432.
Александръ, Тиверій Юлій 4. 7. 9. 41. 42. 43. 53. 54—61.
Александръ соч. Ф.: А. или о томъ, что безсловесныя животныя имѣютъ разумъ 41—46.
Александрійскіе Іудеи I—II.
Александрія 5—6. 64. 295. 333. 337. 338.
Аллегоріи законовъ, соч. Ф. 117—131.
Аллегорическій методъ Ф. 56. 97—101. 237—238. 241. 292. 525—539. Терапевтовъ 452. 453. 531. у Палестин. Іуд. 529.
Аллегорическаго метода законы, см. Законы.
Алтарь 195.
Амаликъ 199.
Амвросій 27. 66. 135. 184. 202. 249. 263. 589. 590. 591.
Аморреи 197.
Анаксагоръ 452.
Анаксархъ 54. 78. 85.
Анархія 228.
Ангелы 147. 153. 180. 183. 188. 207. 221. 222. 223, 498. 499. 552—553. 569.
Андрогинъ 253. 587.
Андросъ, островъ 470. 471.
Анна 174.
Анній Витербъ, см. Витербъ.
Анонимъ Самарит. 258. 532.
Антоній Мелисскій 313 см. гномологіи.
Антонія 6—7.
Антропологія Ф. 568—574.
Антропоморфизмы 138. 156—157. 182. 543.
Апатія 51. 128. 575. 576.
Апеллесъ 17. 476.
Апіонъ 11. 12. 14. 19. 20. 440.
Апокалипсисъ Авраама, см. Авраамъ.
Аполлонъ 481.
Апологетика Ф. 242. 273—275. 278. 279. 283. 290. 367. 385—388.
Апологетика христіанская, вліяніе Ф. 591.
Апологетическія соч. Ф. 385—491.
Апологія, соч. Ф. 441—450.
Арабархъ 7. 11.
Аравія 406—407.
Аргонавты 85.
Арей 481.
ἀρετῶν περί, соч. Ф. 22—23; 473—474.
Аристархъ 235.
Аристей 235. 350. 351. 352. 416. 530.
Аристобулъ 415. 526. 530.
Аристогитона конь 44. 45.
Аристотель 65. 67. 252. 256. 257. 569. 577.
Артапанъ 258. 407. 432. 532.
Asaria de Rossi 1. 523.
Аскетъ, см. Іаковъ.

Аскетизмъ 104. 580—581. 582.
Астрологія 52. 405.
Астрономія 9. 47. 507. 567—568.
Аудіенція еврейскимъ посламъ 20—21. 491.
Аѳины 76—77. 85.

Безбожіе, см. Египтяне.
Беременныхъ казнь 373.
Библейскія воззрѣнія Ф. 519—520. 545—546.
Библіотека Кесарійская 26. 34. 231. 427—428.
Біографія Ф. 1—24; ея источники 1—3.
Біонъ 82.
Бичеваніе старѣйшинъ Еврейскихъ 14. 466—467.
Блага внѣшнія 51. 55. 138. 143. 147. 154. 172. 180. 210. 224. 225. 269. 374. 380. 382—383. 576. 577. 581.
Благо 55. 129. 167. 575.
Благодарность Богу 137. 167. 213. 311. 374.
Благодарности жертва 312.
Благородство 366. 375—376.
Благословеніяхъ о, соч. Ф. см. награды.
Благость Божія 120. 157. 251.
Благочестіе, соч. Ф. 493—496, см. добродѣтели.
Благочестіе 141. 164. 364—365. 418.
Блаженство 166.
Близость къ Б., см. единеніе съ Б.
Блудницы 336; дѣти б. 315.
Богъ 51. 55. 122. 133. 134. 146. 156. 166. 192. 208. 211. 215. 220. 222. 223. 224. 227. 228. 510. 520. 541—546; соч. Ф. о Б. 215.
Боги языческіе 74. 481—482. 508; см. религія.
Бога люди 154.
Богатство 51. 55.
Богатые 323.
Богодухновенность Писанія 518—519. 534.
Богопочтеніе 255. 374.
Борьба 125—126. 141.
Бракъ 104. 298. 307. 334. 337. 371. 430. 447. 449.
Breviarium de temporibus, соч. неподл. Ф. 501.
Буквальное толкованіе 100. 237—238. 531—534 см. экзегезисъ.
Бѣга конскіе 9. 96. 163—164.
Бѣгство аскета 185.
Бѣгство, виды его 203—205.
Бѣгствѣ о, соч. Ф. 202—207; см. нахожденіе.
Бѣдность 51, 55. 368.
Бѣдные 323.
Вавилонъ 538.
Валаамъ 159. 412—413.
Валакъ 412—413.
Валла 110. 199.
Василій В. 249.
Вассъ 468. 469.
Вдохновеніе 80.
Вездѣсущіе Б. 125. 126. 145. 182; см. Богъ.
Веніаминъ 210.
Верблюдъ 164. 537. 582.
Веселеилъ 223.
Видимый Богъ—міръ 64. 65.
Видѣніе Хоривское 407.
Вино 168. 171. 226.
Виноградная лоза 226—227.
Виночерпій 337.
Витербъ 501.
Витразій, см. Полліонъ.
Власть государственная 80.
Вліяніе на Ф., см. культура, религія, философія, Іудейскія вліянія и проч.
Вліяніе Ф. на Іудейство 586—587; греческую философію 588; христіанство 588—592.
Вмѣняемость дѣйствій человѣка 178—179.
Воздержаніе 120. 121. 124. 141. 221. 329. 350—351. 580. 581. В. животныхъ 44.
Воздухъ 221. 537. В. Греціи 61. 508.
Возстановленіе міра 49.
Возрасты жизни человѣка 4. 254.
Война, см. Германцы.
Войны 278. 382.
Волшебники 305. 338.
Волчецъ 538.
Вопросы и отвѣты на Быт. и Исх. соч. Ф.; объемъ 229 — 233; текстъ 233—234; форма 234—235; характеръ 235—238; читатели 238; время написанія 105—107.
Воровство 298. 346.
Вороны 42.
Воспитаніе души 162. 165. В. Филона 8—9.
Воспоминаніе 128. 199.
Востокъ 181.
Впечатлѣнія внѣшнія 155.
Враги 371—372.
Время 57. 68. 118. 156. 251. 276. В. жизни Ф. 3—5; 21—22.
Всадникъ 163—164.
Всевѣдѣніе Бога 150—156. 182. см. Богъ.
Всесожженія жертва 311.
Вузигъ 441.
Выкупъ 309. 319.
Вѣра 193. 269. 380.
Вѣчности міра, о; соч. Ф. надписаніе 61; подлинность 62—66; содержаніе 66—71.

Габироль 587.
Галаадъ 125.
Галаха 300—301. 307. 308. 309. 313. 315. 318. 325. 329. 520. 521. 522. 523.
Гармонія міра 50. 165.
Гедеонъ 182.
Гезіодъ 56. 67. 509—510.
Гекатей 258. 432.
Геликонъ 458. 475. 476. 484. 486.
Гемеллъ 464. 479.
Геометрія 9. 254.
Геонъ 120. 121.
Гера 56. 526.
Гераклидъ 528.
Гераклитъ 107. 280. 509. 526. 528. 557. 559. 560.
Геренній Капитонъ 486.
Геркулесъ 78.
Германикъ 40. 43.
Германцы 16. 18—19. 20. 226.
Гермесъ 56. 401—402. 481. 511—512. 557. 564.
Герусія 11. 300—301.
Гефестъ 56.
Гибель міра 50.
Гимнософисты 84.
hypothetica, соч. Ф. 435—441.
Гиппократъ 254.
Гирканъ 401.
Гномологіи 28.
Гнѣвъ 128. 129.
Голодъ при Тиверіи и Клавдіи 91.
Голубь 194, 195.
Гомеръ 9. 56. 179. 235. 509. 510. 528. 529.
Гоморры и Содома гибель 214—215. 266.
Горгона 487.
Гордость 95.
Горлица 49. 194. 195.
Городъ 146. 147. 182. 228. 293.
Города Ессеевъ 446—449.
Господа 323.
Господь 422, см. силы Б.
Господство мудраго, соч. 496.
Гостепріимство 266.
Градъ 409.
Грамматика 9. 254.
Гражданинъ истинный 83. 250. 255.
Греціи воздухъ, см. воздухъ.
Греческая культура, вліяніе на Ф. 47. 513—514.
Григорій Назіанзинъ 389. Г. Нисскій 249. 253.
Грудь 126.
Грѣхъ 180. 205. 213.
Грѣха жертва 311. 312.
Губы 228.

Дамаскъ 191.
Дамаскинъ, Іоаннъ 27. 34. 41. 48. 53. 117. 131—132. 135. 139. 140. 144—145. 150. 151. 152. 169. 177 190—191. 198. 202. 207—208. 216. 229—233. 243. 249. 276. 291. 300. 302. 343. 344. 360. 377. 389. 457. 462. 474.
Данъ 110. 124.
Дарданскія жены 85.
Дары Бога 146. 185—187: Д. Іерусалимскому храму 12.
Дафанъ 425—426.
Движеніе 50.
Двѣнадцать 536.
Декада 106. 149. 200. 294. 329. 350. 408. 530.
Декалогъ, см. десятословіе.
Демокритъ 54. 67. 452.
Демоны, см. Ангелы.
Депутація къ Калигулѣ 3—4. 14—15. Время отправленія д. 15—19. 92—93. Составъ д. Еврейской 4. 6. 14; антиеврейской 14—15.
Деревья 373—374; д. финиковыя 411.
Дерзновеніе мудраго 191. 225.
Десятословіе, соч. Ф.; характеръ его 291—292; содержаніе 292—299.
Діаволъ 498.
Діалектика 9.
Димитрій 235. 403.
Діогенъ 69. 85.
Діонисій 54. 55—56. 434. 464.
Діотогенъ 402. 403. 414.
Добродѣтель 119. 120. 121. 129. 136. 137. 138. 141—142. 143. 144. 145. 162. 166. 167—168. 173—174. 178. 187. 195. 197. 198. 206. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 222. 223. 263. 264. 352. 362. 374. 414. 575. 576. 577—582. 583. 591. Д. животныхъ 44.
Добродѣтели развитіе, см. развитіе.
Добродѣтели, соч. Ф.; написаніе, составъ, отношеніе къ другимъ произведеніямъ 356—368; содержаніе 368—376.
Добродѣтельный 125. 126. 127. 133. 155. 157. 163. 203. 211. 224. 227. 228. См. мудрый, совершенный.
Добрыхъ страданія, см. страданія.
Домъ Бога 134; д. отца 154.
Достояніе Бога 134.
Дочери 325. 424. Д. Лота, см. Лота д.
Дофаимъ 205.
Древности библейскія, соч. 500—501.
Древо жизни 120. 255; Д. добра и зла 120. 255. См. деревья.
Дроздъ 42.
Друзилла 13. 17.
Духовнаго идея, см. идея.
Духъ Божій 153—154, см. силы Бога.
Душа человѣка 122. 142. 146. 166. 195. 196. 221. 222—223. 313—314. 569—572. Д. міра 50. 68. 69.

Дѣйствія 143. 374. 381.
Дѣйствій вмѣняемость, см. вмѣняемость д.
Дѣленіе вещей 164. 194—195; Д. на равное и противоположное, соч. Ф. см. Наслѣдникъ Божественнаго.
Дѣятельная жизнь, см. практическая ж.
Дѣятельность Бога 118; Д. мудраго. 173.

Евзоій 26.
Евилатъ 538.
Евнухъ 315.
Евполемъ 532.
Евреи, см. Іудеи.
Евсевій 26. 27. 34. 41. 48. 53. 62. 66. 72—73. 77. 107—108. 139. 149—150. 151. 160. 169. 176. 184. 190. 197. 202. 207. 216. 229—233. 249. 258. 262. 263. 270. 271. 292. 299. 300. 302. 359. 360. 377. 389. 427—428. 430—431. 435. 437—438. 442. 450. 455—456. 462. 472. 473. 474. 499. 500. 589. 591.
Евфратъ 120. 121.
Египетъ 188. 198. 511—512.
Египта царь 265.
Египтяне 112. 181. 303. 394. 422.
Единеніе съ Богомъ 185. 187.
Единство Бога и міра 545—546.
Ἑξαήμερον 246.
Еліезеръ 191.
Елифасъ 199.
Ессеи 71. 75. 77—81. 84. 387. 428. 429. 430. 431. 432. 444. 446—450.
Есхолъ 188.
Ефремъ 178. 199. 210.

Жаргонъ Александрійскій 504.
Жвачка 350.
Жезлъ 407—408. Ж. Аарона 421—422.
Желаніе 374. См. страсти.
Жена 122—123. 133, 265.
Женщина 341—342. 369.
Жертвы 111—112. 134. 139. 225. 236. 309—314.
Жертвенникъ 174. 313. 314. 419—420. Ж. Каю 19.
Жертвоприношеніе 137. Ж. Исаака 267.
Животныя 372—373. Ж. жертвенныя, 310. Ж. почитаніе 295—296. См. разумность ж.
Жизнь добродѣтельная 206. Ж. истинная 204. Ж. человѣка 173. 221—222. Ж. Филона время 3—5. 21—22.
Жилище животныхъ 43. Ж. терапевтовъ 452.
Жиръ 309. 311. 351.

Зависимость язычниковъ отъ Іудеевъ 525—526.
Завулонъ 224.
Завѣтъ, соч. Филона 159—160.
Заимодавцы 370—371.
Законы Моисея 239. 277. 415. 417. З. дарованіе 293—294. З. неписанные, см. неписанные; З частные, см. частные.
Законодательство Моисея 81. 235. 236. 237. 238. 283—290. 386—387. 441. 523—524. Законодательство Моисея, соч. Ф.; время написанія 83—93. 100. 104; планъ и дѣленіе 238—240; характеристика 240—241; читатели 241—243.
Заповѣдей порядокъ, см. порядокъ.
Затмѣнія 59—60.
Захарія 313.
Зачатіе 52.
Звѣзды 59. 64—65. 68. 101. 563.
Звѣзда отъ Іакова 413.
Звѣроядина 351.
Зевсъ 552. 564.
Зелфа 110. 199.
Земледѣлецъ 143. 162.
Земледѣліе, соч. Филона 160—165.
Землетрясеніе 60—61.
Земли люди 155.
Земля 109. 118. 184.
Зенонъ 54. 78. 85. 509. 526.
Зло 59, 144. З. физическое 50. 60—61.
Злословіе 354.
Змѣи 61. 124. 255. 350. 351.
Знаніе 219—220. 226. см. познаніе.
Зрѣніе 266. 342.
Зубы 342.

Іаковъ 125—126. 179. 181. 210. 222. 257. 270. 381. 392. 509. 577. І. соч. Филона 269—270.
Іафетъ 179.
Идеи 57. 119. 221—252. 315. 546. слл. см. Силы, Посредники.
Идолопоклонство, см. политеизмъ.
Идумеи 412.
Іезекіиль 407. 409.
Іеремія 5.
Іеронимъ 8. 26. 62. 72. 169. 176. 197. 202. 216. 258. 263. 404. 427. 499. 500. 510. 589. 590.
Іерусалимъ 228. 448.
Измаилъ 178. 201. 207. 212—213. 538. И. соч. Филона, см. Исаакъ.
Изгнаніе Евреевъ изъ Рима 22. 91—92.
Изданія соч. Ф. 30—34. 62. 135. 145. 171. 208. 234. 249. 316—317. 368. 445. 476—477.
Изнасилованіе 337.
Израиль 181. 264. 582.
Іисусъ Н. 211. 370.
Именъ Еврейскихъ истолкованіе, соч. 499—500.

Іоаннъ, см. Дамаскинъ.
Іовилъ 147.
Іона, соч. 498—499.
Іосе б. Хананья 522.
Іосифъ 126. 141. 158. 181. 188. 205. 210. 224. 225. 272. 273. 274. 276—283. І. соч. Филона; отношеніе къ de Abrahamo и характеръ 271—276; содержаніе 276—283. І. Флавій, см. Флавій.
Іошуа б. Перахья 522.
Іоаноръ 172. 210. 406. 509.
Ὑπουεπικοὶ λόγοι 435—439.
Ὑποτίθημι 438.
Ὕψιστος θεός 483. 489.
Иръ 127.
Ириней 409.
Иродъ, см. Агриппа.
Интерполяціи въ соч. Ф. 47.
Исаакъ 168. 148. 179. 186. 199. 212. 222. 257. 267. 270. 381. 509. 577. И., сочиненіе Филона 269—270. 496.
Исавъ 199. 538.
Исидоръ 14. 15. 20. 92. 464. 469—470. 476. И. Пелусіотъ 504.
Исихій 515.
Испаренія земли 58.
Исполины соч. Ф. 151—155.
Иссахаръ 110. 121. 168.
Историческія соч. Ф. см. Апологетическія сочиненія.
Источникъ 206—207. 537. И. біографіи Ф. 1—3. И. сочиненій Ф. см. вліянія.
Исходъ изъ Египта 387. И. соч. Ф. 111.
Іувалъ 147.
Іуда б. Таббай 522.
Іуда 121. 168. 206.
Іудеи 290. 278. 327. 345. 353. 375. 412. 413. 440—441. 468. 478. 486. 487. 488. 524 525. І. сочиненіе Ф.; составъ 426—431; надписаніе 431—432; характеръ 432—433; время появленія 433—435; hypothetica 435 — 441; Apologia 441—450; de v. c. 450—456.
Іудейская литература о Ф. 1—2. 4. І. вліянія на Ф. 514—525. См. законодательство. мидрашимъ, галаха, аггада и т. д.
Іустинъ 591.

Каббала 262. 587.
Кадисъ 207.
Казни Египетскія 408—410. К. смертная, см. смертная.
Каинъ 133. 140—141. 186. 381. К., соч. Ф. 131—134. 135—149.
Кай, см. Калигула.
Каланъ 75. 78. 84.
Калигула 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 94. 96. 478—491.
Канонъ Писанія у Ф. 516—518.
Капитонъ см. Геренній К.
Карабасъ 465.
Касторъ 467.
Каталогъ соч. Ф. у Евсевія 34—35. 389. 427. 430—431.
Катены 28. 332.
Κατορθώματα 167.
Καθήκοντα 167.
Квадрига 483.
Квасное, см. тѣсто.
Кесарія 489.
Кидаръ 420—421.
Кирпичей обжиганіе 181.
Клавдій 7. 12. 21. 22, 91. 94. 476.
Клавдилла, см. Юнія.
Классификація соч. Ф. 35—36.
Клеанеъ 509. 564.
Клеодемъ 258. 432.
Климентъ 27. 135. 152. 198. 257. 262. 359. 360—361. 389. 404. 409. 425. 511. 589. 592.
Клятва 130. 138. 219. 296—297. 317—319.
Ковчегъ 418.
Коза 194. 538.
Козелъ 537.
Козленокъ 43.
Колдуны, см. волшебники.
Колодецъ 166—167. 219. 587.
Колокольчики 420.
Комментарій, характеръ его 109. 151. 246 — 247. К. аллегорическій, соч. Ф. время появленія 87. 93—105; надписаніе 107—108; объемъ 108—113; читатели и значеніе 113; характеръ 113—114. 115. 235—238; отдѣльныя сочиненія 117—229.
Корей 425—426.
Корнутъ 528. 564.
Космологія Ф. 565—568.
Κοσμοποιία 244.
Кража 346—347.
Кранторъ 269.
Красноръчіе 141. 186.
Критолай 64. 68—69.
Кровь 142. 351.
Ксанеъ 40. 75. 78. 85.
Ксенофонтъ 452.
Ксеркъ 226.
Культура греческая, см. греческая.
Культъ 186.
Кущей праздникъ 329. 468—469.

Лаванъ 125. 172. 192. 203. 204.
Лакедемонскій отрокъ 78. 85.
Лактанцій 460.
Ламехъ 146—147.
Ламія 16.
Лампонъ 15. 464. 469. 476.
Ласточка 43.
Левитъ кн., соч. Ф. 111—112.

Левиты 204—205. 339—340. 421; см. содержаніе Л.
Левъ Грамматикъ 33.
Легенды о Ф. 22—24.
Лжесвидѣтельство 298. 347—349.
Ливанъ 310.
Лизимахъ 440.
Лизимахъ, см. Александръ арабархъ.
Литература о Ф.; ея характеръ II—VII. Л. языческая о Ф. 2. Л. Іудейская о Ф. 1—2. Л. Александрійская 1—2.
Лія 168. 186. 199.
Логосъ 124. 129. 143. 165. 180. 184. 194. 194. 195. 203. 205. 220. 221. 222. 227. 228. 251. 340. 553—554. 566. 567. 569. 570. 571. 572. 589. 591—592.
Лотъ 174—175. 188. 267. Л. дочери 149. 174. 175.
Лошадь 537.
Лукіанъ 515—516.
Люди неба, земли, Бога. см. н. з. Б.
Лѣствица Іакова 221—222.

Маги, см. волшебники.
Мадіамъ 210.
Маймонидъ 320. 520. 587.
Максимъ Исповѣдникъ, 332. См. гномологіи.
Макронъ 464. 479—480. 481.
Малхъ, см. Клеодемъ.
Мамврій 188.
Манассія 178. 199. 210.
Манеѳонъ 440.
Манна 129. 205—206. 425.
Мантика 217. 218. 349.
Мареотское озеро 10. 452.
Маркъ, см. Силанъ.
Маркъ, см. Агриппа.
Марсово поле 484.
Марсъ 475.
Масекъ 191.
Массано 19.
Матерія 48. 57. 203. 510.
Мать міра 171.
Махиръ 199.
Маѳусалъ 146. 147.
Медъ 314,
Медицина 9. 507.
Мелха 199.
Мелхиседекъ 127.
Мемра 556—557. 587.
Мертвечина 350.
Месопотамія 204.
Мессіанскія чаянія Ф. 365—366. 382—384. 525.
Методъ ссылокъ 37. 88. 104—105. 106—107.
Метріопатія 209.
Меценатъ 19.
Мечъ пламенный 132—133.
Мидрашимъ 249. 262. 263. 264. 266. 279. 587.
Мимы 465.
Миндаль 421—422.
Миръ 94. 149. 263.
Міръ 48. 49. 64. 65. 165. 222—223. 549. 559. М., соч. 496—497. М. духовный, см. идеи, силы, логосъ, ангелы.
Міровоззрѣніе Ф. 113. 502—586. См. Богъ. Логосъ, этика и т. д.
Мистеріи 315. 398. 528.
Миѳы 56. 179. 428.
Миѳологическое толкованіе 532. 552.
Млечный путь 60—61.
Многокопытность 350.
Мнѣнія человѣческія 136. 225—226.
Моавитяне 313.
Моисей 47. 66. 67. 74. 112. 124. 128. 186. 211. 250. 380. 390. 392. 393. 396—403. 404 слл. 410. 426. 440. 523. 526.
Моисея жизнь, соч. Ф. надписаніе 388—389; дѣленіе 389—391; отношеніе къ другимъ сочиненіямъ 391—394; 363—365; время написанія 394—396; характеръ 396—401; планъ 401—403; содержаніе 403—413; 414—426.
Молчаніе 191.
Монада 536.
Море 58. М. мѣдное 421.
Мудрость 120. 121. 185. См. философія. М. Божія 124. 143. 147. 148. 555—556. 562. М. человѣка 194.
Мудрый 180. 181. 189. 191. 192. 195. 197. 575—576; см. добродѣтельный, совершенный.
Мудраго дѣятельность, см. дѣятельность.
Мужъ 265.
Мужество 120. 121. 362. 368—369. 494. М. соч. Ф., см. добродѣтели.
Мужчина 341. 369.
Музей 398.
Музыка 9. 578.
Муравьи 44. 46.
Мысль человѣка 143. 144. 374. 381. М. порочнаго см. порочнаго мысль. М. животныхъ 43.
Мѣсто 220.
Мясо 447. 449.

Нагота 123—124.
Награды 330—331. 379—383. Н. соч. Филона 189—190. 377—384.
Надежда 262. 379.
Надписанія соч. Ф. 41. 46. 61—62. 71. 107—108. 117. 131. 135. 139—140. 144—145. 149—151. 160—161. 169—171. 176. 184. 190—191. 197—198. 202. 207—208. 215. 216—217. 229 слл. 238—243. 258. 271. 291—292. 299—300. 301—302. 316. 331—332. 343—

344. 376 слл. 377—378. 388—389. 431—432. 435 слл. 441—442. 450. 453 слл. 473—474. 491—496.
Назорейство 157. 312.
Наказанія 183. 299. 319. 330—331. 340. 346. 383—384. 458. Н. соч. Ф., см. награды.
Наперсникъ 420.
Нарѣчій образованіе 183.
Насажденія 119—120.
Наслѣдникъ Божественнаго, соч. Ф. 190—197.
Наслѣдованія законы 324—325. 424.
Наставленія Божественныя 213.
Науки пропедевтическія 198—201. 577—579.
Наученію способность животныхъ 43.
Нахожденія виды 157. 205—206. Н., соч. Филона 202—207, см. нахожденіе.
Нахоръ 199.
Начатки 308—309. Н. праздникъ 328.
Небо 109. 118. 183. 219. 223. 252. Н. люди 154.
Невѣдѣніе 174—175.
Невѣжа 203.
Невѣжество 171—174.
Неизмѣняемость Бога 106. 134. 209, см. Б. Н. соч. Филона 151—152. 155—159.
Ненависть 203.
Необходимость міровыхъ явленій 58—59.
Неоплатоники 588.
Неписанные законы и законодательство 256—257. 352. 393. 441.
Неподлинныя соч. Ф. 496—501.
Непостоянство внѣшняго 159. 280—281.
Неразумѣ 207. 227. Н. животныхъ 45—46.
Неронъ 434.
Несовершенный 131.
Несправедливость 46.
Нива 166.
Никита Серранскій 317. 332. 343, см. Катены.
Нилъ 5.
Новомѣсячія праздникъ 325—326. Н. жертвы 310.
Ной 257. 263. 376. 379. 509.
Норванъ, см. Флаккъ.
Ноэма 147.
Нравственное развитіе, см. развитіе.

Обвиненіе язычниками Евреевъ 432—433. 442—443. См. Апологетика, Человѣконенавистничество, человѣколюбіе, партикуляризмъ.
Обезьяна 43.
Обитаемость міра 59.
Образъ Божій 119.
Образованіе 162. О. Филона 9. 507—509. О. Моисея 504. О. общее 171—173. С. общее, соч. Ф. 197—202.
Обрѣзаніе 303.
Обрѣтеніе, см. нахожденіе.
Обыскъ у Евреевъ 467.
Объемъ соч. Ф. 25. 230. 367. 439. 457.
Обѣты 319.
Овенъ 194. 205.
Огонь 69. 314. 423.
Одежда 220—221. 537. О. первосвященника 107. 111. 180. 223. 306. 348. 420—421. О. терапевтовъ 452.
Однокопытность 350.
Озлобленіе 201—202.
Олень 43.
Оніи храмъ, первосвященникъ 306. 312.
Ономархъ 56. 508.
Опора міра 165.
Опрѣсноковъ праздникъ 326—327.
Опьяненіе, соч. Ф. 169—176. О. мудраго 161. 168—169.
Оригенъ 26. 27. 77. 107. 139. 152. 257. 263. 489. 589—592.
Орфей 398.
Орфики 547.
Освобожденіе отъ чувствъ 184—185. 192—193.
Оскверненіе 342. О. храма Іерусалимскаго Каемъ 15. 16. 17. 18. 19.
Осія 211.
Отвѣты, см. Вопросы.
Отецъ 325. О. міра 171.
Очищенія день 328—329.
Очистилище 419.

Паденіе прародителей 125. 255.
Παλιγγενεσία 454—455. 458—457. 473. 475—476. 491.
Памфилъ 26.
Память 128. 210.
Панецій 69.
Папирусъ Scheil'я 33. 135.
Parallela sacra, см. Дамаскинъ.
Парменидъ 56. 57. 509.
Парсизмъ 511—512.
Партикуляризмъ 365—366. 367. 385.
Парфяне 90.
Пассаты 13.
Пастухъ 137. 162—163.
Пастушество 276. 405—406.
Пасха 326. 423—424. 538.
Патріархи 256—257. 353 393. 520. См. Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Ной и т. д.
Паукъ 42. 45.
Пахарь 143. 162.
Педерастія 335—336.

Перахья, см. Іошуа.
Первенцы Египетскіе 228.
Первосвященникъ 205. 306. 307—308. 312. 340. П. одежды, см. одежды.
Переводъ LXX. 415—417. 519. П. сочиненій Ф.; армянскій 29. 41. 46—47. 53. 230—234. 244. 332; латинскій 29—30. 41. 46—47. 208. 211. 233—234. 293. 320. 368. 403. 450—451. 477; еврейскій 191. 293. 403. 477; з.—европейскіе 34. 62. 249. 276. 368. 451. 477; русскій 242. 320. 445. 451.
Переименованіе, соч. Ф. 207—214.
Переселеніе Авраама, соч. Ф. 184—189.
Переходъ чрезъ Чермное море 424—425.
Перстень 281.
Персы 90.
Петръ, Ап. 2. 22—23. 592.
Петроній 15. 16. 17. 475—486. 487. 490.
Печаль 143.
Печень 311—312.
Пилатъ 472. 489.
Пиры языческіе 452.
Писаніе, отношеніе къ нему Ф. см. экзегезисъ.
Писатели христіанскіе о. Ф. 2.
Питье 175—176. 581.
Пища 129. 175—176, 349—351. 581. П. терапевтовъ 452.
Пиѳагорейцы 252. 402—403. 417. 509. 511. 557.
Плата рабочимъ 354. 371.
Платонъ 49. 65. 67. 112. 235. 251. 349. 417. 436. 452. 504. 509. 510. 519. 526. 542. 546. 548. 557. 565. 569. 577.
Плечо 309.
Плиній 446. 449.
Плоды добродѣтели, см. добродѣтель.
Плоть, см. тѣло.
Плотинъ 588.
Плутархъ 47. 588.
Поврежденія тѣлесныя 341—342.
Повторенія въ соч. Ф. 25.
Погромъ Еврейскій въ Александріи 3. 13—14. 333. 334. 345. 396. 434. 466—467. 482—483.
Податей сборъ 89—90. 341. 371.
Подиръ 420.
Подлинность QOPI. 71—82; de aetern. m. 62—66; de provid. I II. 47—48. 53; de V. C. и apologia 444—449; de leg. ad. C. 460. 476.
Пожеланіе 298—299. 349.
Познаніе человѣка 48. 166—167. 175. 280—281. 585. П. Бога 126. 128. 138. 145—146. 149. 158—159. 181. 188. 206. 208. 209. 215 222. 264—265. 266. 304—305. 315. 380. 484—486.
Покаяніе, см. раскаяніе.
Покрывала скиніи 419.
Поле 141. 537.
Полемика Ф., см. апологетика. П. противоіудейская 11.
Поликратъ 54. 55.
Поликсена 78.
Политеизмъ 295—296. 303—304.
Политическіе взгляды Ф. 79. 80. 96. П. дѣятель, устройство, см. Іосифъ.
Полліонъ 14.
Помощь Бога 142. 187.
Попугаи 41.
Порокъ 136. 145. 158. 195. П. животныхъ 45. 46.
Порочный 51. 72. 121. 122. 125. 126. 141. 142. 143. 144. 146—147. 153. 162. 173. 174. 181. 182. 185—186. 188. 203. 208. 375; см. рабство.
Порядокъ заповѣдей 298—299.
Посвященіе Богу всего 138. 585.
Посейдонъ 528.
Посидоній 48. 53. 218. 248—249. 557.
Посольство Ф. въ Іерусалимъ 12. П. къ Каю, соч. Ф.: отношеніе къ Contra Flacc. 453—462; пропуски 457—459; характеръ и цѣль 460—462; дѣленіе 471—473; надписаніе 473—474; время написанія 4. 475—476; подлинность 476; содержаніе 477—491. П. къ К., см. депутація.
Посохъ 537.
Посредники между Богомъ и міромъ, ученіе Ф. 546—564. 568; см. Силы, идеи, логосъ, мудрость.
Потопъ всемірный 159—160. 180.
Почки 311.
Поэты греческіе 428. 507—512.
Правдивость 187.
Праведникъ 94. 139. 187.
Правила аллегоріи 535.
Правитель 278. 352—354. 370.
Правый, см. разумъ.
Праздники 95. 134. 320—329. П. терапевтовъ 452—453. П. язычниковъ 95. 124.
Практическая жизнь 102—104. 203. 273. 322. 380. 406. 576—577. 581.
Прародителей паденіе, см. паденіе.
Преданія старцевъ 399. 522.
Предвѣдѣніе Бога 127.
Предсуществованіе душъ 510. 591.
Предусмотрительность животныхъ 43—44.
Предѣлъ добродѣтели 187; см. добродѣтель.
Прекрасное 146. 147. 158. 209.
Прелюбодѣяніе 298. 334—337.
Премудрость Божія, см. мудрость. П. Соломона кн. 501. 530.

Препятствія къ добродѣтели 164—165, см. добродѣтель.
Преслѣдованія Евреевъ 96, см. погромъ, изгнаніе.
Прибавленіе къ истинной жизни 224—225.
Пріемы литературные Ф. 63. 73—74. 257. 261. 275. 276. 285—296. 320. 333—334. 344—345. 401. 429. 442. 457. II. экзегетическіе Ф. см. экзегезисъ Ф.
Приношенія 313.
Природа 323, см. Б.; силы П.; согласіе съ П.
Причина дѣйствующая и страдательная 205.
Пробѣлы въ соч. Ф. 65. 71. 82. 117—118. 150. 161. 177. 184. 214—215. 218. 229. 357. 378. 384. 391. 426 слл. 457.
Провидѣніе 48. 51. 468. 478. 490. П., соч. Филона: подлинность 46—48. 53; содержаніе 48—52. 53—61.
Продикова басня 135. 136.
Прозелиты 305. 371. 376.
Происхожденіе Ф. 8.
Проказа 158.
Проклятія, соч. Ф.; см. награды.
Прокопій Газскій 33. 231. 232. 234. 276. См. Катены.
Промышленіе Божіе 49—50. 566—567.
Пропедевтическія науки, см. науки, образованіе общее.
Проповѣдь 8. 116.
Пропуски, см. пробѣлы.
Прорицатели 305.
Пророкъ 287. 348. 354. 414. 416. 518—519.
Пророчество 196. 422—426.
Пространство 57.
Протагоръ 235.
Противоположности 107. 542, см. дѣленіе.
Προτρεπτικὸς λόγος 436. 438.
Проценты 324. 370—371.
Псоненомфанихъ 210.
Птицы 195. 351.
Пустыня 293.
Путеолы 485.
Птоломей Филадельфъ 415.
Пчелы 42—43. 45. 46.
Пять, число 189. 253. 536.
Пятьдесятъ, число 328. 419.
Пятьдесятница, мнимая терапевтовъ 452—453.
Пятидесятый годъ, см. юбилейный.
Пѣснь Моисея 370.

Рабство, сужденія Ф. 79. 80. 83. 341. 342. Р. порочнаго, утерянное сочиненіе Ф. 493.
Равенство 319; см. дѣленіе.
Равноденствіе весеннее 326.
Рагуилъ 210. 211.
Радость 143. 157. 168. 191. 212. 321. 380.
Радуга 60.
Развитіе души 108. 115—116. 147—149. 196—197. 200. 262—263. 264 сл. Р. идейное Филона 38—39. 101—104. Р. экзегетическихъ пріемовъ Филона 97—101.
Размышленіе 269. 581—582.
Разнородное 355.
Разсудительность 174. 207. 255. 368.
Разумъ человѣка 52. 195. 255. 315. 570. 571. Р. правый 138. 171—173. 406. Р. животныхъ 42—45. Р. вселенной 46. 52.
Рай 119. 255.
Раскаяніе 262—263. 374. 379.
Рахиль 149. 199.
Ревекка 148. 168. 199.
Ревнованія обрядъ 336—337.
Религія грековъ 428. 508. 545—546.
Ректъ Эмилій 89. 90.
Республика Лакедемонская и Платонова 444.
Реторика 9. 578.
Реума 199.
Родъ—чувство 184.
Родителей почитаніе 104. 297—298. 330.
Родство 375.
Рожденія Ф. время 3—5.
Rossi de, см. Asaria-de-Rossi.
Рощи 306.
Рувимъ 210. 224.
Рукописи соч. Ф. 25—27. Р. соч. Филона архетипъ 26—27.
Рыбы 350.
Рѣка 227—228. Р. райская 120.
Рѣчь человѣка 147.

Саббеи 401—402.
Садоводство, соч. Ф. 160—161; 165—169.
Самомнѣніе 126. 133. 134. 145. 149. 174—175. 182. 193. 200—201. 225. 226.
Самсонъ, соч. неподл. Ф. 497—498.
Самуилъ 174.
Саранча 409.
Сарра 132. 198. 200. 209—210. 258.
Сатурналіи 465.
Сборщики податей 89. 90. См. податей С.
Свида 258. 271. 291.
Свиданіе Ф. съ Ап. Петромъ 22—23. 592.
Свобода человѣка 52. 203. 570. С. истинная 181. С. добродѣтельнаго 72. 77—78. 82—86. С. добродѣтельнаго, соч. Ф.; подлин-

ность 71—82; отношеніе къ de V. C. 427 — 429. содержаніе 82—86.
Священники 306—310. 312. 354. 417. 421.
Свѣтила небесныя 58—59. 253. 303—304. 508.
Свѣтильники 111. 195. 419.
Севастіонъ 483.
Седьмой годъ 322—323. 371. 441.
Секстъ Эмпирикъ 280.
Селенія Симовы 179.
Селла 147.
Семь, число, см. эвдомада.
Семьдесять, число 189.
Семьдесять пять, число 188.
Семья Ф. 6—8.
Сенааръ 181.
Сеянъ 91. 92. 93. 94. 454—455. 457. 459. 462. 463—464.
Сивилла 526.
Сидонъ 486.
Силанъ Маркъ 480—481.
Силы человѣка 123. 137. 142. 144. 146. 162. 163. 211. Силы Божіи 133. 137. 157. 158. 183. 197. 206. 208. 215. 220. 222. 251, 266. 556. см. идеи, Логосъ, мудрость, С. природы 156.
Символика предметовъ 537—538. С. чиселъ 536—537, см. и числа IV. V. VI. VII X. XII. LXX. LXXV.
Симеонъ 210. 224. С. Логофетъ 33.
Синагоги Еврейскія 466. 482—483.
Синонимы у Ф. 161. 162—164. 168. 504.
Σύνταξις 244—245.
Сира 199.
Сихемъ 189.
Ситтимъ 220.
Сиѳъ 148. 149.
Скептики 280—281. 511.
Скинія 174. 186. 193. 232. 389. 418—420.
Скинопы 408.
Скопцы 315.
Скотоложство 336.
Скотопитатель 162—163.
Слава 186, см. блага внѣшнія.
Слово 143. 197. 212. 220—221. 227—228, см. рѣчь. С. Божіе 133. 294.
Слонъ 43.
Слуги 323.
Служеніе Богу 134.
Смерть 51. 55. 141. 245. 269. 381. С. Филона время 21—22.
Смертная казнь 319. 331. 338. 339. 340. 341. 373. 422—423.
Смиреніе 200—201. 212.
Смѣшенія виды 183. С. языковъ, соч. Филона 176—177. 179—183.
Снопъ 224. С. праздникъ 327.
Сновъ виды 216—218. 223—224. С., соч. Филона 216—229.
Собственность 323—224.
Совершенный 129. 142. 208. 223. 381, см. добродѣтельный, мудрый. С. числа 208. 212.
Совершенство 165. 173. 203. См. мудрость, добродѣтель.
Совершенствующійся 129.
Совѣсть 141. 157. 158. 207.
Согласіе съ природой 250. 253. 254. 256—257. 270. 272. 288. 393. 417. 418. 575.
Содержаніе храма 306. С. священниковъ 308—310. 371. С. левитовъ 310.
Содома и Гоморры гибель, см. Гоморры гибель.
Созерцаніе 10. 11. 184. 185. 188. 189. 585—586.
Созерцательная жизнь 102—104. 203. 263. 265. 273. 322. 379. 380. 406. 576—577. С. жизнь, соч. Ф. 428—430. 444—445. 450—456.
Сократъ 54. 55. 219. 509. 526.
Солнце 59. 220. 537.
Солонъ 254.
Соль 310. 314. 537.
Сомнѣніе 212.
Софисты 105. 146. 148. 164—165. 180. 186. 199. 234—235. 423. 532. 577. 578.
Сочиненія Ф.; философскія 37—86; экзегетическія 87—384; историко-апологетическія 385—491; см. неподлинныя с., утерянныя соч.
Спарта 77.
Спасенія жертва 312.
Спеціальные законы, см. частные з.
Споръ, см. борьба.
Способности человѣка, см. силы, умъ, чувство и т. д.
Справедливость 120. 121. 143. 263. 345—346. 351—352. 354—356. 361—362. С. животныхъ 44.
Срединный путь, см. царскій п.
Стадо 268.
Старость 196.
Старѣйшіе 138. 178.
Статуя Кая 16—19. 465. 485—490.
Стенидъ 402—403.
Стихіи 219. 225. 296.
Стоики 48; 50. 52. 53. 54. 57. 65. 69 71. 75. 98. 135. 167. 217—218 250—251. 260. 268—269. 287 сл 290. 299. 321. 329. 375. 376. 398. 417. 510—511. 526. 527—528. 537—538. 542. 546. 549. 550. 557 558. 559. 561. 565. 574—575. 576 577. 579. 580.
Столпотвореніе Вавилонское 179.
Страданія 201—202. С. добрыхъ 51. 52. 54. 55.

Странники, три 266.
Страсть 122. 128. 130. 131. 143. 173. 268. 537.
Страхъ 143. 203—204.
Суббота 297. 321—322. 395—396. 415. 423, 424. 441.
Судъ 104. С. Божій 56. С. всемірный 47.
Судьба 227.
Судья 348—349.
Сцилла 144.
Счастье 149. С. порочныхъ 54. 55. 56.
Сыны Божіи 182—183. С. человѣческіе 182.
Сѣмена добродѣтели 158, см. Богъ, добродѣтель.

Таббай, см. Іуда б. Т.
Талмудъ 249. 587.
Таргумы 586—587.
Тварность міра 65—66. 250—256.
Твореніе міра 57. 251—255. 520. Т. міра, соч. Филона; надписаніе 243; отношеніе къ аллегорическому комментарію 243—247; значеніе 247; характеръ и источники 247—249; содержаніе 249—256.
Творчество 56.
Театръ 9. 96.
Текстъ Писанія у Ф. 514—516.
Телица рыжая 107. 229.
Теофаніи 563. 591—592.
Теофрастъ 70—71.
Терапевты 10. 321. 387. 428—432. 434. 444. 450—453. 531.
Тертулліанъ 409.
Терума 308—309.
Тетрада, см. четыре.
Тиверіада 90. 487.
Тиверій 11. 89. 90. 91. 483. 488—489.
Тиверій Александръ, см. Александръ.
Тигръ 190. 191.
Типы, см. формы.
Титъ, имп. 7.
Трава 537.
Трапеза предложенія 195.
Трауръ 307—308.
Трезвость 174. 177—178; Т. соч. Филона 176—178.
Трубъ праздникъ 328.
Трудъ нравственный 128. 136—137. 138. 148. 201—202. 579—582.
Тукъ, см. жиръ.
Тѣло 127. 144. 147. 154. 166. 196. 222. 510. 572—574.
Тѣсто квасное 314. 328. 537.
Тьма трехдневная 409.

Убійцъ виды 204—205. 338—341.
Убѣжища города 139. 204—205. 340.
Угнетеніе Евреевъ 405—406.
Удовольствіе 124. 127. 128. 129. 130. 136. 148—149. 154—155. 227. 255. 278. 580.
Уединеніе, см. созерцательная жизнь.
Умъ 119. 121. 123. 124. 126. 127. 130. 131. 133. 139. 142. 143—144. 148. 163. 206. 219. 220. 537. 580. У. идея 109. 118.
Уничтоженія виды 67, 69. 70.
Управленіе 104. 163.
Упражненіе, см. трудъ, Іаковъ.
Утерянныя сочиненія Ф. 491—496.
Утроба 309.
Учители Ф. 9.

Фаилъ 56. 508.
Фараонъ 282. 405—406.
Фарисеи 327.
Фаросъ 416. 417.
Фатализмъ 52. 567.
Филонъ старшій 258.
Философія 9, 79. 80. 162. 200. 201. 266. 428. 509. 567—568. 578—579. см. царскій путь.
Философскія сужденія 82—83.
Философствованіе Евреевъ 395.
Философъ 55. Ф. греческіе, отношеніе Ф. 64. 73—75. 81. 315. 507—513; см. Аристотель, Гераклитъ, Платонъ, стоики, Посидоній, Пиѳагорейцы, циники, Плутархъ, Плотинъ.
Финеесъ 149.
Финиковыя деревья, см. деревья.
Фисонъ 120. 538.
Флавій Іосифъ 1. 6. 14. 15. 18. 275. 401. 404. 410. 412. 413. 415. 419. 420. 439. 446. 447. 448. 449. 477. 484. 485. 586.
Флаккъ, Авлъ Авилій 13. 14. 15. 91. 92. 97. 463—464. 465. 466. 467. 471. Противъ Ф., соч. Филона; отношеніе къ de leg. ad C. 453—462; пропуски 556—557; характеръ и цѣль 460—462; время написанія 462—463; содержаніе 463—471.
Флаккъ Норванъ 489.
Форма міра 57, Ф. заповѣдей 264. Ф. de provid. I. II. 47. 53. Ф. нравственной жизни 256—257. 577—583.
Фотій 8. 271. 462. 590.

Хала 308.
Халдеи 264.
Хамъ 178—179.
Ханаанъ 178—179.
Хананья, см. Іосе б. Х.
Характеристика Ф. II—III.
Хариты 257. 414. 552.
Харранъ 138. 204. 219.

Херей 85.
Херемонъ 434. 444.
Херувимы 132—133. 215. 419.
Хитонъ 277.
Хлѣбъ 279. Х. предложенія 310.
Хоривское видѣніе, см. Видѣніе.
Храбрость животныхъ 44.
Храмъ Дельфійскій 56. 508. Х. Іерусалимскій 22. 305—306. 488—489. 490.
Хризиппъ 69.
Христіанскіе писатели о Ф. 2.
Христіанство Ф. 23—24.
Хронологія соч. Ф. 36—40. 87—107. 333. 394—396. 433—435. 462—463. 475—476.
Хроносъ 528.

Царь 414. 480. 481, см. правитель.
Царскій путь 147. 159. 187—188. 354, см. философія.
Цвѣты 420.
Цезарь 40. 81.
Циники 574—575. 576. 577. 579.
Цитаты изъ Ф. у о. о. 27—28. 589. Ц. Филона пріемы 362. 364. 494.
Цицеронъ 217.

Частные законы, соч. Ф.; характеръ и дѣленіе 299—301; содержаніе 301—315. 316—331. 331—342. 343—356.
Человѣка твореніе 253—255; достоинство 253—254. 255; устройство 194; рабство 134.
Человѣколюбіе 354. 362—363. 364—365. 367. 369—374. 386.
Человѣконенавистничество, см. человѣколюбіе.
Человѣкоубійство 298. 338—341.
Челюсть 309.
Чермное море, см. переходъ.
Чернь 96. 278.
Честолюбіе животныхъ 44.
Четыре, число 167. 219. 245. 252. 253. 536. Ч. соч. Филона см. Числа, соч. Ф. 395. 491—493.
Чистота души 313—314.
Чревоугодникъ 175—176.
Чувство 119. 122. 123. 124. 126. 127. 130. 131. 133. 139. 143. 147. 148. 184. 192. 199. 219—220. 268. 315. 573—574. 580. Ч. идея 109. 118. 119.

Шестодневъ, см. ἑξαήμερον.
Шехина 587.
Щиты Ирода 472. 489.

Ѣздокъ 163.

Эвдомада 118. 254.
Эвполемъ 403.
Эдомъ 158—159.
Экзегезисъ Ф. 73. 97—101. 110. 114. 235—238. 241. 247—248; см. аллегорическій методъ, буквальное толкованіе.
Экстазъ 196. См. пророкъ, созерцаніе.
Экфантъ 402—403.
Элементы міра 49. 67—68. 567. Э. порядокъ 58. 215.
Элимъ 206.
Эмилій, см. Ректъ.
Эмпедоклъ 56. 57. 509.
Энезидемъ 280.
Эносъ 263. 379.
Энохъ 146. 257. 262—263.
Энциклическія науки 578—579, см. науки, образованіе.
Эпикурейцы 48. 50. 51. 53. 58. 67.
Этика Ф. 574—586, см. добродѣтели, пороки, надежда, радость, вѣра, мудрый, совершенный, тѣло, чувство, умъ.
Этика 436, см. философія.
Этимологія именъ 537—538.
Этнархъ, см. арабархъ.
Эфодъ 420.

Юбилейный годъ 323—324. 371.
Юлія 489.
Юлій Цезарь, см. Цезарь.
Юнія Клавдилла 480. 481.
Юница 194.
Юный 178.
Юнѣйшій 178.
Юстъ Тиверіадскій 403.

Яблоки гранатовые 420.
Ядовитыя змѣи 61.
Языкъ греческій Ф. 5. 39. 48. 66. 81. 83. 503. 506. Я. еврейскій у Филона 506. Я. животныхъ 46. 72.
Языческая литература о Ф. 2.
Ямнійцы 19. 486.
Ямнія 486.

Θамарь 376.
Θамна 199.
Θарра 219—220. 509.
Θеодоръ атеистъ 76. 85. Θ. Метохитъ 504.
Θеодоритъ 263.
Θеодосій Младшій 29.
Θеофилъ 263. 591.
Θίασοι 91—92.
Θовелъ 147.

Исправленія, дополненія и важнѣйшія изъ замѣченныхъ опечатокъ.

Стрн.:	*Стрк.:*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
1	4 сн.	Jegigia	Jedidia
„	3 „	Weber	Wetzer
„	2 „	Judethums	Judenthums
3	15 „	ἡμὴν	ἥμην
4	9 св.	нредположимъ	предположимъ
„	15 „	ἐτι	ἔτι
5	16 сн.	Weber	Wetzer
9	18 св.	понятно	понятно,
10	20 сн.	всякаго,	всякаго
11	12 св.	неособенно	не особенно
22	20 сн.	преданин	преданіи
25	2 „	Literatur.	Literatur. Berlin 1882.
26	22 „	ɜur	zur
„	26 „	Handschritfen	Handschriften
„	27 „	Cumout'a	Cumont'a
29	19 сн.	graecarmu	graecarum
33	20 св.	edita.	eruta.
34, прим. 4. Yong перевелъ текстъ Mangey и Quaestiones in Genesim I—III См. Христ. Чт. 1901, I, стр. 730[199].			
40	12 сн.	126—12	126—127
41	15 св.	deo	de eo
46	15 сн.	имъ	ему
65	17 св.	ἀγένητὸν	ἀγένητόν
66, прим. 2. По Diels'y—Doxographi graeci—и Schmekel'ю—Die Philosophie d Stoa, 134—источникомъ de aeterп. m. является περὶ κόσμου.			
71	21 сн.	не окончено:	дошло въ неполномъ видѣ:
78	11 „	οἱ δέ)	(οἱ δέ)
79	19 „	сторопы	стороны
81	7 „	ἀρύσασθα	ἀρύσασθαι
„	4 „	εἲς	εἰς
82	9 „	Massibieau	Massebieau
84	15 св.	(19)	(11)
93	14 сн.	πεπηρῶσθα	πεπηρῶσθαι
96	4 „	sper.	spec.
115	4 „	paen.	poen.
164	7—8 сн.	разумность этого закона по буквальному смыслу	невозможность буквальнаго пониманія этого закона

191	2 сн.	חוֹרֵשׁ	חֹרֵשׁ
216	19 сн.	εὖναι	εἶναι
220	6—7 сн.	возраженій, вызываемыхъ буквальнымъ пониманіемъ	буквальнаго пониманія
291	12 сн.	ἰδεας	ἰδέας
298	14 „	Leipsig	Leipzig
301	7 св.	ἔτέρους	ἑτέρους

306, прим. 7. E. Bréhier. Philon d'Alexandrie de specialibus legibus I, § 82. Revue de philologie 1911, XXXIV, 3. 4, p. 235—237.

314	7 сн.	τὰ ἄλλα α	τὰ ἄλλα
356	10 св.	ἅς	ἃς

502, прим. 1. Louis, M. Philon le juif (Philosophes et Penseurs. Science et Religion nr. 594). Paris 1911. С. В. Лурье, Къ исторіи эллино-іудейскаго просвѣщенія въ Александріи. Историч. Обозр. VI (1893), стр. 97—134.

525. О мессіанскихъ чаяніяхъ Филона, см. Gfrörer, op. cit., I, s. 495—534. Dähne, op. cit. I, s. 423—438. Müller, Die messianischen Erwärtungen d. Juden Philo. Basel 1870. Поспѣховъ, op. cit., стр. 448—450. А. Смирновъ, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около временъ Іисуса Христа. Казань 1899, стр. 79—87; 440—446. Н. Н. Глубоковскій, op. cit., Хр. Чт. 1902, I, стр. 165—178. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen und Leipzig 1903, s. 51—54 (и по указателю). А. Троицкій. Антропологическое и эсхатологическое ученіе Филона, Вѣра и Раз. 1904, XVIII, стр. 198—202. Schürer II⁴, s. 601—602.

541	10 сн.	стр. 285—318.	стр. 279—314.

