

# ПРИЛОЖЕНИЕ



© 1999 г.

Philonis Alexandrini

QUOD DETERIUS POTIORI INSIDIARI SOLEAT

Филон Александрийский

О ТОМ, ЧТО ХУДШЕЕ СКЛОННО НАПАДАТЬ  
НА ЛУЧШЕЕ

Перевод с древнегреческого и примечания *И.А. Макарова\**

(61) Аврааму, признавшему, что даже добродетель не может быть полезной одна, без божественного попечения ответ принес хвалу; Каину же, сказавшему, что не знает, где тот, кого он коварно убил, – поругание. Ведь он решил<sup>73</sup> обмануть Внимающего, будто Тот не проникает взглядом в любую вещь и не распознал наперед обман, к которому Каин собирается прибегнуть. Однако всякий, кто думает, что Божье око не замечает чего-либо, – преступник и изгой. (62) Он же еще заявляет с мальчишеской дерзостью: «Разве я сторож брату моему?» (Быт. 4:9). Я, пожалуй, отвечу: совсем несчастную жизнь предстояло бы ему прожить, если бы хранителем и стражем столь великого блага природа поставила тебя.

Или ты не видишь, что блюсти и сторожить святыни законодатель поручил не кому-нибудь, а левитам, более всех преданным мыслями Богу? Не только земля, вода и воздух, но даже небо и все мироздание были сочтены недостойным их жребием. И только один удостоился их трудов – Демийург, у которого они нашли прибежище как истинно молящие о покровительстве и почитающие Его: ибо любовь к Владыке они доказывают постоянным служением и самой неустанной стражей вверенных им вещей. (63) Причем отнюдь не всем молящим о покровительстве было дозволено стать на страже святынь, но лишь тем, кому выпало пятидесятое число, возвещающее окончательное вызволение и освобождение, а также возвращение исконных владений<sup>74</sup>. Ибо говорит Он: «Вот закон о левитах. От двадцати пяти лет пусть он приступит к работе в скинии свидетельства; и от пятидесяти лет пусть он отойдет от службы и не будет больше работать, а служит пусть его брат. Он же пусть будет стражем, и

\* Окончание. Начало см. ВДИ. 1999. № 2.

<sup>73</sup> Рукописное чтение – «решит» (δοξει); «решил» (εδοξε) – исправление Т. Менджи.

<sup>74</sup> Речь идет о пятидесятом юбилейном годе и связанных с ним правовых нормах (ср. Лев. 25: 8). О символике пятидесятого года см. также Спес. 2. 176 слл.

пусть не работает» (ср. Числ. 8: 24–26)<sup>75</sup>. (64) Поскольку пятидесятый разум является совершенным<sup>76</sup>, а разум двадцати пяти [лет] – его половина, не предписывает ли Он являющемуся половиной совершенства работать и священнодействовать, доказывая усердие поступками (ведь, как сказал кто-то из древних, начало – половина целого<sup>77</sup>), совершенному же – оставить труды и стать на страже всего того, что он приобрел заботой и трудом. И правда, не хотел бы я упражняться в тех вещах, стражем которых я не стану впоследствии.

(65) Итак, упражнение – нечто среднее, не совершенное, потому что оно возникает в душах, хоть и устремленных к вершине, но несовершенных. А сторожевая служба – полное совершенство, передача памяти увиденных благодаря упражнению святых, прекрасного вклада знания – верной стражнице, единственной, презирающей многохитростные сети забвения. Поэтому помнящего выученное Он верно и метко называет стражем. (66) Прежде, когда страж приобретал навыки, он был учеником, и другой его обучал. Но как только он стал способен к сторожевой службе, он получил полномочия и чин учителя, назначив в помощь учительству брата, – свое внешнее слово<sup>78</sup>. Не случайно ведь говорится: «Служит пусть его брат» (Числ. 8: 26). Таким образом, ум добродетельного человека будет стражем и хранителем решений добродетели, брат же ума, слово, будет служить ищущим образования, излагая решения и основоположения мудрости. (67) Поэтому и Моисей в восхвалениях Левии после многих удивительных слов прибавляет: «Он сберег слова Твои и соблюл завет Твой». И далее: «Они явят Твои справедливые приговоры Иакову и Твой закон – Израилю» (Второз. 33: 9–10). (68) Законодатель явственно показывает, что добродетельный человек является стражем слов и завета Бога. Кроме того, он объявляет его также лучшим истолкователем и изъяснителем справедливых приговоров и законов: истолкование происходит с помощью родственного, то есть голосового, органа, а сторожевая служба, как обнаруживается, связана с умом, который был создан природой как большое хранилище, с легкостью вместившее представления о всех телах и вещах. И себялюбцу Каину стоило бы стать стражем Авеля. Ведь если бы он сохранил его, он устремился бы к смешанному<sup>79</sup> и среднему образу жизни и не наполнился бы беспримесным и неразбавленным пороком.

(69) «И сказал Бог: "Что ты сделал? Глас крови брата твоего вопиет ко Мне от земли"» (Быт. 4: 10). Слова «что ты сделал» выражают и возмущение скверным поступком и насмешку над тем, кто мнит, что исполнил коварное убийство<sup>80</sup>. Причиной возмущения является замысел преступника, ибо он решил уничтожить прекрасное, а насмешка вызвана его мнением, будто зло угрожает лучшему, хотя оно угрожает скорее не ему, а самому Каину. (70) И правда, как я говорил прежде, кажущийся умершим живет, если уж обнаруживается, что он молит Бога и обладает голосом: а считающийся уцелевшим мертв смертью души, ибо он отгородился от добродетели, согласно которой только и стоит жить. Таким образом, слова «что ты сделал?» равнозначны словам «ничего ты не сделал, ничего не добился».

(71) Софист Валаам, безрассудная толпа противоборствующих мнений<sup>81</sup>, также оказался не в силах предать проклятию добродетельного и причинить ему вред, потому что Бог обратил проклятия в благословение, чтобы уличить в злодействе преступника и явить свою любовь к добродетели (Числ. 23: 8). (72) Ведь софисты рождены, чтобы сталкивать находящиеся в их

<sup>75</sup> При цитировании Филон искажает библейский текст. В Септуагинте сказано: «В скинии свидетельства пусть служит его брат, являясь стражем, он же пусть не работает» (λειτουργησει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου φυλάσσειν φυλάκας ἔργα δὲ οὐκ ἐρύματα). Таким образом, здесь отсутствует указание на две категории левитов – стражей и работников.

<sup>76</sup> Ф. Колсон (ad loc.) в качестве возможного объяснения этому странному утверждению приводит Contempl. 65, где число 50 названо «самым священным и самым важным в природе» на том основании, что оно составляет сумму квадратов сторон прямоугольного треугольника, катет которого равен 3, основание – 4, гипотенуза – 5 (ср. *Plut. De Is. et Os.* 56, p. 373e). Более простым объяснением могло бы быть следующее. В «Государстве» (540a) Платон связывает переход стражей в ранг философов с пятидесятилетним возрастом. Не исключено, что в данном случае Филон отождествляет философов «Государства» с совершенными мудрецами-левитами (ср. также *Mut.* 228).

<sup>77</sup> Ср. *Hesiod. Op. et dies* 40; *Plat. Legg.* 753e.

<sup>78</sup> Другое истолкование двух категорий левитов: страж – внутренняя речь (λόγος ἐνδιάθετος), или рассудок, работник – внешняя речь (λόγος προφορικός). См. прим. 54 к § 39.

<sup>79</sup> Слово «смешанный» (κεκραμένος) – исправление Т. Менджи. Рукописное чтение – «избранный» (εκκριμένος).

<sup>80</sup> Ср. § 47.

<sup>81</sup> Г. Лейзеганг (ad loc.) отмечает, что в другом месте Филон переводит это имя как «негодный народ» (ср. евр. корни *bala(h)*, *ʿam*). См. *Cher.* 32; *Contempl.* 159.

распоряжении силы: речи противоборствуют и ни в чем никоим образом не согласуются с мыслями, а желания – с речами. Они терзают наши уши, объясняя и доказывая, что справедливость – общественное, воздержность – выгодное, самообладание – подобающее, благочестие – полезнейшее, любая другая добродетель – целительнейшее и спасительное; и наоборот, несправедливость – недопустимое, распушенность – больное, нечестие – незаконное, любой другой порок – вреднейшее. (73) При этом, однако, они не перестают думать противоположное тому, что говорят, так что, когда они воспевают разумность, воздержность, справедливость и благочестие, тогда особенно выясняется, что они неразумны, распушены, несправедливы и нечестивы. Ведь они смешивают и уничтожают чуть ли не все человеческое и справедливое. (74) К ним по справедливости можно обратиться со словами, сказанными оракулом Каину: Что вы сделали? Что доброго вы для себя совершили? Какую пользу вашей душе принесли столь многочисленные речи о добродетели? Какую часть, большую или малую, вашей жизни вы исправили? Так как же? Или напротив, вы собрали истинные свидетельства, обвиняющие вас самих? Ведь вы, будучи наилучшими истолкователями, рассуждаете о прекрасном и на словах философствуете, но думаете о безобразнейшем и стремитесь к нему. К тому же разве прекрасное не умерло в ваших душах, когда в них загорелся порок. Поэтому никто из вас не остался в живых.

(75) Со смертью музыканта или грамматика музыка и грамматика, находившаяся внутри них, гибнет, но идеи этих вещей остаются и в известном смысле живут, пока существует мироздание, так что в согласии с ними нынешние и будущие люди, вечно сменяя друг друга, будут становиться музыкантами и грамматиками. Точно так же, если разумное, воздержное, мужественное или справедливое, или, говоря одним словом, мудрое<sup>82</sup>, уничтожается внутри человека, то разумность, вырезанная на стелах бессмертной природы целого, отнюдь не становится менее бессмертной и вся добродетель – менее нетленной, и в согласии с ней и сейчас существуют и в будущем будут существовать добродетельные люди. (76) Ведь мы не станем утверждать, что смерть какого-то отдельного человека губит человечество, назовут ли его исследователи собственных имен<sup>83</sup> родом, идеей, общим понятием<sup>84</sup> или чем бы то ни было. Одна печать, многократно оставляющая отпечатки на тысячах бесчисленных сущностей, остается, как была, ничуть не поврежденная в своей природе, несмотря на то что все отпечатки вместе с сущностями когда-то исчезают. (77) И после этого мы отрицаем, что природа добродетелей навсегда останется невредимой и нетленной, пусть даже из-за нездорового образа жизни или по какой другой причине исчезнут все отпечатки, оставленные ими в душах воспринявших их людей?

Одним словом, непосвященные в тайнства образования все всегда спутывают и смешивают, ибо не знают ни о различиях между целым и частями, ни о различиях между родами и видами, ни о совпадении их имен<sup>85</sup>. (78) Поэтому всякий себялюбивец, называемый Каин, должен знать, что он уничтожил нечто соименное Авелю – вид, часть, отображенный отпечаток, не первообраз, не род, не идею. А он думает, что их, неистребимых, он истребил вместе с живыми существами. Пусть ему теперь скажут с презрением и насмешкой: что ты сделал, несчастный? Разве не продолжает жить у Бога боголюбивое учение, которое, как тебе кажется, ты уничтожил? Разве не себя самого ты убил, коварно уничтожив того единственного человека, благодаря которому ты имел возможность жить безупречно?

(79) Слова, сказанные затем, «голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли» (Быт. 4: 10), очень выразительны и красотой стиля и нахождением мыслей. Что касается возвышенного слога<sup>86</sup>, то с ним знаком всякий, кто не профан в речах. Поэтому, давайте, насколько будем в силах, рассмотрим выражаемые мысли, причем сперва – то, что касается крови.

(80) Много раз в законодательстве Моисей объявляет кровь сущностью души, говоря прямо: «Душа всякой плоти – кровь» (Лев. 17:11 и др.). Однако когда после возникновения неба, земли и того, что между ними, Литейщик живых существ создавал человека<sup>87</sup>, Он «вдунул в лицо его дух жизни<sup>88</sup>, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7), – говорит законодатель, и тем самым он уже доказывает, что сущность души дух. (81) Причем Моисею, разумеется, в высшей степени

<sup>82</sup> О соотношении добродетелей и соответствующих им предикатов см. также § 114 и прим. 50.

<sup>83</sup> См. прим. 31 к § 22.

<sup>84</sup> «Род» и «идея» фигурирует как различные категории в перечне шести «платоновских» разрядов бытия у Сенеки (Ер. 58. 16 сл.); «общее понятие» (ἐπινοήματα) – стоический термин (SVF 1. 65). Ср. *Somn.* 1. 45.

<sup>85</sup> Омонимия логических родов и видов – одна из тем, обсуждавшихся в среднем платонизме. Ср. *Alcin.* Didask. 156. 34; *Gal. De placit.*, p. 608. 12 сл.

<sup>86</sup> ἰσχυροῦσα – об источниках возвышенной речи см. *Longin.* Subl. 8.1. Ср. *Her.* 5.

<sup>87</sup> Ср. *Opif.* 142.

<sup>88</sup> Слова πνοή ζωής Септуагинты Филон передает как πνεῦμα ζωής.

свойственно помнить о первоначальных утверждениях. Ведь его правило – к сказанному раньше прибавлять то, что ему соответствует и с ним согласуется. Поэтому, объявив сущностью души дух, он не стал бы затем говорить, что сущность души кровь, отличающееся от других тело, если бы он не ссылался на что-то совершенно необходимое и основополагающее. (82) Так чем же мы должны ее считать? Согласно точным разделением, в числовом выражении каждый из нас является двумя – животным и человеком. И тому и другому дана в удел родственная сила души: первому – животная, следя которой мы живем, а второму – разумная, следя которой мы являемся разумными<sup>89</sup>. К животной силе причастны и неразумные существа, к разумной же – не просто «причастен», а «начальствует» над ней Бог, источник самого старшего разума<sup>90</sup>. (83) Силе, общей с неразумными, в качестве сущности выпала кровь, а той, что проистекает из разумного источника, – дух, не находящийся в движении воздух<sup>91</sup>, а некий оттиск и отпечаток божественной силы. Именно его Моисей называет его собственным именем – «образом»<sup>92</sup>, показывая, что первоначало разумной природы Бог, а подобие и отображение – человек, не состоящее из двух природ животное, а тот наилучший вид души, который называется умом и рассудком.

(84) Поэтому он говорит, что душа плоти – кровь, сознавая, что плотская природа хотя и не получила ума, но причастна жизни, как и все наше тело. А душу человека он именует духом, потому что, как я сказал, человеком Моисей называет не смешанную природу, а то богоподобное произведение, при помощи которого мы рассуждаем. Его корни Бог протянул до неба и соединил их с последней сферой звезд, называемых неподвижными. (85) Ведь единственным небесным растением<sup>93</sup> на земле Он сделал человека: головы прочих Он укрепил в тверди (все они обращены головой вниз), а человеческую возвел ввысь, чтобы тот имел пищу олимпийскую и нетленную, а не землеподобную<sup>94</sup> и подверженную тлену. Из-за этого Он и укоренил ступни в земле, поставив все самое нечувствительное в нашем теле на наибольшее расстояние от рассуждающей части, охраняющие же ум чувства и сам ум Он отселил как можно дальше от земной области и привязал к нетленным кругам воздуха и неба.

(86) Итак, мы, ученики Моисея, пожалуй, перестали недоумевать, как человек приобрел понятие о невидимом Боге<sup>95</sup>. Ведь он изложил нам причину этого, после того, как сам узнал ее из пророчества. А говорил он следующим образом. Ни одну душу, предназначенную для тела, Творящий не наделил способностью своими силами видеть Творца. Однако рассудив, что созданию будет очень полезно приобрести понятие о Создателе (ведь так определяется счастье и блаженство), Он свыше вдыхает в него свою божественность. И она незримой печатью

<sup>89</sup> Филон в духе платонизма и в противоположность стоицизму постулирует различную природу разумной и неразумной частей души (ср. *Alcin. Didask.* 164. 19; *Plut. De fac. in lun.* 943a; SVF 2. 826). Источником филоновского тезиса о крови как сущности неразумной души (см. также QG 2. 59; Her. 56) служит в первую очередь Пятикнижие (Быт. 9: 14; Лев. 17: 11). Тем не менее это представление не было совершенно чуждо греческой философии и медицине (Gal. *De use respirat.* 5; ср. также *Arist. De anim.* 405 b 5). В частности, Гален сообщает также о существовавшей в стоицизме точке зрения, что испарение (*ἀναψυξίσις*) крови в организме является своеобразным источником питания души (SVF 1. 140; 2. 781, 782). Многократно отмечая особую природу разумной части души, Филон называет ее «эфиром и пятой сущностью» (Her. 283; ср. Deus. 46), «эфирным духом» (*αἰθέριον πνεῦμα* – Spec. 4. 123), «разумным духом» (*λογικὴ πνεῦμα* – Spec. 1. 171) или отличным от эфира «божественным и незримым духом» (Plant. 18; ср. Orif. 134; QG 2. 59). В трактате «О снах» (1. 30 слл.) Филон говорит о непостижимости природы ума, заявляя лишь о его бестелесности. Данные примеры свидетельствуют в пользу того, что сопоставление «духа» как сущности разумной души у Филона и стоической «пневмы» как сущности души в целом (SVF 2. 773 слл.) может иметь в данном случае лишь поверхностный характер. См. также *Bréhier E. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* P., 1908. P. 133–136; *Dillon. Op. cit.* P. 174–176.

<sup>90</sup> См. ниже прим. 123 к § 115.

<sup>91</sup> Обычное значение слова *πνεῦμα*, в частности в научных сочинениях (*Arist. Meteor.* 360 a 29; ср. Sen. *Nat. Quaest.* 5. 1. 1).

<sup>92</sup> Согласно филоновскому толкованию библейского эпизода, посвященного созданию человека по образу (*κατ' εἰκόνα*) Бога, образом Бога является умопостигаемый человек, или нетварный ум, в то время как смертный человек является «образом образа» (*εἰκὼν εἰκόνας* – Orif. 25, 69, 134; Leg. 3.95; Her. 231; ср. Leg. 3.175; Conf. 147).

<sup>93</sup> Образ восходит к *Plat. Tim.* 90 a слл.

<sup>94</sup> У Платона «землеподобный» встречается как эпитет телесной природы (*Phaed.* 81 c; *Tim.* 63 c, 66 ab etc).

<sup>95</sup> Одна из распространенных проблем современной Филону философии (ср. подборку мнений философов по этому вопросу, составленную Азцием – *Aet.* 1. 6).

оставляет в незримой душе свои оттиски, чтобы и земная область не была лишена Божьего образа<sup>96</sup>. (87) Но первая печать была настолько невидимой, что и отображение ее незримо – причем, уподобившись образцу, оно вбирает в себя уже не смертные, а бессмертные понятия<sup>97</sup>. Иначе как могла бы смертная природа одновременно быть на месте и отсутствовать, наблюдать здешнее и находящееся в другом месте, проплывать все моря и доходить до края земли, вникать в законы и обычаи или, говоря одним словом, в вещи и тела; или же помимо земного постигать вышнее: воздух с его переменами и особенностями состояний, а также все, что свершается в разные времена года, как новое, так и привычное; (88) или же по воздуху воспарять от земли к небу и исследовать небесные природы: каково их положение, как они двигаются, каковы условия начала и конца их движения, каким образом они, следуя некоему правилу родства, находятся в гармонии друг с другом и с целым; а также изобретать все те искусства и науки, что создают внешние блага и заботятся о благах тела и души, чтобы и то и другое было совершеннее, и о множестве других вещей, число и природу которых нелегко охватить словом? (89) В самом деле, только одно из того, что у нас есть, – ум, будучи самым стремительным, упреждает и обгоняет даже время, в котором он, казалось бы, возникает, ибо благодаря невидимым способностям независимо от времени он постигает целое, части и их причины.

Ум, дойдя до пределов не только земли и моря, но также воздуха и неба, даже здесь не остановился, ибо счел космос кратким отрезком своего постоянного и непрерывного бега и пожелал продвинуться вперед и, по возможности, постичь непостижимую – за исключением одного бытия<sup>98</sup> – природу Бога. (90) Как могло бы быть правдоподобным, чтобы столь малая величина – человеческий ум, заключенный внутри малых объемов мозговой оболочки или сердца<sup>99</sup>, вмещал столь великие небо и мироздание, не будь он неотделимым побегом<sup>100</sup> той божественной и счастливой души? И правда, ничто божественное не отрывается, а только растягивается<sup>101</sup>. Поэтому наделенный совершенством целого ум, когда предметом его мысли оказывается космос, расширяется вместе с ним до границ целого, не подвергаясь разрыванию. Ведь ему свойственна тягучесть.

(91) Пусть этим завершится, чтобы быть кратким, рассуждение о сущности души. А следующие слова «глас крови вопиет» (Быт. 4: 10) мы будем толковать так. Одна часть нашей души безгласна, другая же наделена голосом. Неразумная часть – безгласна, а голосом наделена та, что разумна. Только она обладает понятием о Боге, – ведь ни Бога, ни что-либо умопостигаемое мы не в силах воспринимать с помощью остальных частей. (92) Следовательно, некая доля той животной силы, сущностной частью которой является кровь, получила в качестве исключительной привилегии голос и речь, – не поток, проходящий через уста и язык, но источник, откуда емкости внешней речи<sup>102</sup> должны наполняться. Этот источник – ум, посредством которого мы то вольно, а то и невольно обращаемся и зываем к Сущему. (93) А

<sup>96</sup> Филон описывает образование понятия о Боге, пользуясь заимствованным из стоической теории познания образом печати и отпечатка (ср. стоическую формулу *φαντασία ἐστὶ τῶπιος ἐν ψυχῇ* – *Diog. Laert.* 7. 49 слл.; SVF 2. 847). Об истории этого образа см. *Rolke K.-H.* *Bildhafte Vegleiche bei den Stoikern.* Hildesheim, 1975. S. 190–193.

<sup>97</sup> Стоический термин «понятие» (*ἐννοια* – SVF 2. 83) использовался в среднем платонизме для обозначения «припоминаемых» человеком платоновских идей (ср. *Cic. Tusc.* 1. 24. 57; *Alcin. Didask.* 155. 28 слл.; *Anon.* In *Plat. Theaet.* 46. 43 слл.). Ср. *Deus.* 34; *Plut. Conn.* not. 1084 f слл. См. *Whittaker J.* *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire* // *ANRW.* II. 36. 1. 1987. P. 115 ff.

<sup>98</sup> ὅτι μὴ πρόσ τὸ εἶναι μόνον – отсылка к Исх. 3: 14, толкуемую Филоном как доказательство того, что сущность Бога не подлежит дальнейшему определению (ср. *Mut.* 7; *Deus.* 62; *Somm.* 1. 67; *Spec.* 1. 20). Об идее непознаваемости Бога у Филона и в среднем платонизме см. *Dillon.* *Op. cit.* P. 155; *Lilla.* *Op. cit.* P. 217.

<sup>99</sup> Согласно платоникам, разумная часть души находится в головном мозге (*Alcin. Didask.* 172.25, 173.5, 176.17; *Aet.* 4.5. 1–14; ср. *Plat. Phaed.* 44d, 69d). Стоики помещали ведущее начало души в сердце (SVF 2. 908, 909). Ср. выше § 85.

<sup>100</sup> ἀπόσταρα – образ, используемый Филоном для обозначения человеческой души как неотъемлемой части божественной души, управляющей космосом (*Mut.* 223; *Opif.* 146; *Leg.* 3. 161). Возможно, это обозначение заимствовано из словаря стоиков, где оно обозначало душу как часть божественной пнеумы (SVF 2. 633; ср. 2. 774, 1. 128. См. также *Rist M.* *Stoic Philosophy.* Camb., 1969. P. 264). Душа как божество в человеке – топос философских сочинений (*Plat. Theaet.* 173e; *Tim.* 90 cd; *Arist.* *EN* 10. 7; *Epict.* 1. 14. 6 etc).

<sup>101</sup> Судя по всему, на эту своеобразную идею эманации повлияло развитое в стоицизме представление о «тоническом движении» пнеумы (*Nemes.* *De nat. hom.* 70.6 слл.; SVF 2. 442, 448; ср. *Sacr.* 68 = SVF 2. 453; *Mut.* 27; *Sen.* *Ep.* 41. 5; *M. Aur.* 7. 59, 8.57).

<sup>102</sup> Т.е. голосовые органы, причисляемые Филоном к семи способностям неразумной души. См. ниже § 168.

так как Он добр и милостив, Он не отворачивается от просителей, в особенности когда те, стная от египетских трудов и страстей<sup>103</sup>, вызывают без лжи и притворства. Ведь, как говорит Моисей (Исх. 2: 23), тогда их слова «взошли к Богу» и Он, «вняв», защитил их от подступивших бед.

(94) Но самое невероятное, что все эти события начинают происходить после смерти египетского царя. Было бы естественно, если бы смерть тирана вызвала радость и веселье поработенных. Сказано, однако, что они тогда стали стенать: «Спустя долгое время, умер царь египетский и стенали сыны Израилевы» (Исх. 2: 23)<sup>104</sup>. (95) Понимаемое буквально, предложение не обладает правдоподобием, однако, сказанные слова обретают смысл, если отнестись их к способностям души. В самом деле, когда рассеивающий и отвергающий мысли о прекрасном фараон<sup>105</sup>, возникает внутри нас и, как кажется, здравствует (если, конечно, следует говорить, что какой-либо негодяй здравствует<sup>106</sup>), мы оказываем прием наслаждению и изгоняем из наших пределов самообладание. Когда же виновник мерзкой и разнузданной жизни потеряет силу и как бы умрет, мы, ясно увидевшие жизнь воздержную, плачем и сокрушаемся из-за своего прежнего поведения, – ведь мы соединили смертную жизнь с бессмертной, цена наслаждение выше добродетели<sup>107</sup>. Но Тот единственно милостивый, испытав сострадание к нашим постоянным рыданиям, принимает просящие защиты души и легко отражает грозящую нам из Египта бурю страстей.

(96) А не раскаивающегося Каина Он ввиду ни с чем не сравнимой скверны предаёт проклятию, которое наиболее подобает братоубийце. Сначала Он говорит ему: «И ныне проклят ты от земли» (Быт. 4: 11), давая понять, что ныне, после коварного убийства, не впервые он осквернен и проклят, но был таковым и раньше – когда решился на убийство, ибо замысел равносильно свершению<sup>108</sup>. (97) Дело в том, что пока мысль о безобразном является голым впечатлением ума, мы не ответственны за действия рассудка, так как наша душа может терпеть превращения и произвольно. Но когда к решению прибавляется действие, то повинным становится и решение, ибо в этом случае особенно хорошо видна добровольность преступления<sup>109</sup>. (98) По Его словам, проклятие ума будет не от чего-нибудь, а от земли. Ведь

<sup>103</sup> Об аллегорической интерпретации Египта см. прим. 53 к § 38.

<sup>104</sup> Филон искажает при цитировании смысл библейского текста. В Исх. 2: 23 сказано: «Спустя долгое время, умер царь египетский. И стенали сыны Израилевы от работы...».

<sup>105</sup> Толкование образа фараона связано с предлагаемым Филоном переводом этого слова как «рассеивание» (*ὁ σκεδαίρονς* – *Somn.* 2, 211). В *Sacr.* 48 и 69 фараон назван «рассеивающим прекрасное»; в *Her.* 60 он именуется «нравом, умеющим рассеивать богопочитание». Лейзеганг (*ad loc.*) объясняет филоновский перевод сближением с еврейским корнем *pr* – «отпускать».

<sup>106</sup> Ср. *Plat. Resp.* 444d; *SVF* 3, 471.

<sup>107</sup> Менджи предложил исправить рукописное чтение «соединили смертную жизнь с бессмертной» (*θητηὸν βίον ἀθανάτῳ ἐπέζευξαν*) на «подчинили смертную жизнь бессмертной» (*θητηὸν βίῳ ἀθανάτου ὑπέζευξαν*).

<sup>108</sup> Идея Филона не в том, что замысел, даже если он не повлек за собой поступка, предполагает моральную ответственность, а в том, что замысел может называться только то, в результате чего был совершен поступок. Первое проклятие Каина, по мнению автора, связано с его преступным замыслом, а второе – с нежеланием раскаяться в преступлении. Автор говорит о преступном замысле, а не о преступном действии героя, потому что под Каином в данном случае подразумевается не конкретный человек, а человеческий ум в его порочном состоянии (ср. § 168).

<sup>109</sup> Этот ход мысли близок рассуждению Хрисиппа о свободе воли, как его излагает Цицерон (*De fat.* 39–43). По Хрисиппу, в основе человеческого действия лежат две причины: вспомогательная и основная. Вспомогательная причина – это то, что обусловлено внешним миром и не зависит от воли человека (*non in nostra potestate*, у Филона *ἀκούσιως*). Она описывается как впечатление (*visum*, чему в тексте Филона соответствует *ψιλή* той *νοῦ φατασ(α)*). Основная же причина состоит в рациональном «согласии» (*adsensio*, у Филона *τὸ βουλευσασθαί*) на данное извне впечатление. Именно за него человек несет моральную ответственность (ср. ниже § 122). Может сложиться впечатление, что Филон не проводит различия между впечатлением и согласием. Но, как он сам отмечает, единственный способ отличить произвольное «впечатление» от «добровольного» согласия – это последовавший поступок. Следовательно, на стадии, предшествующей совершению поступка, «решение» и «впечатление» оказываются тождественными.

На возможный стоический источник филоновской аргументации указывает и употребление применительно к душе глагола *τρέπεσθαι* («терпеть превращения»). Согласно Плутарху (*Virt. mor.* 441 с, 446 f), стоики, приживавшиеся в отличие от платоников концепции единой души, избегали говорить о борьбе разумной и неразумной частей души, предпочитая вести речь о «превращениях и изменениях» ее ведущего начала.

причиной его самых тяжелых несчастий является облекающее каждого из нас землеподобное<sup>110</sup>. Ведь именно тело то наполняет ум муками и терзаниями, когда, страдая от болезни, передает ему свои язвы, то притупляет его способности к постижению, когда тучнеет сверх меры от получаемых удовольствий. (99) И уж, конечно, вред для ума может находиться в каждом из чувств: то его, увидевшего красоту, ранят стрелы Эроса, ужасной страсти, то он гнется от скорби, услышав о смерти родственника; часто ему наносит удары ощущение вкуса, причиня расстройством неприятными соками или отягощая обилием приятных. Нужно ли вспоминать еще об оводах вождления? Это они были причиной гибели целых городов, земель и обширных стран, о чем свидетельствует чуть ли не все множество поэтов и писателей<sup>111</sup>.

(100) Затем Он указывает на то, каким образом ум получает «проклятие от земли», говоря, «которая отверзла уста (στόμα) свои принять кровь брата твоего» (Быт. 4: 11). И правда, тяжко, когда отверстия (στόμα) органов чувств раскрыты настолько широко, что подобный переполненной реке поток чувственно воспринимаемого вливается в их отверстия без всякого противодействия этому сильному напору. Именно тогда ум, захлебнувшись в такой буре, тонет, не имея сил подняться вверх и вынырнуть. (101) Поэтому каждое из чувств следует использовать не для всего того, что оно может, а скорее для наилучшего. Зрение может видеть любые цвета и формы, но оно должно видеть то, что достойно света, а не тьмы; ухо также может воспринимать любые звуки, однако к некоторым оно не должно прислушиваться, – ведь неисчислимо множество из произносимого безобразно. Природа наделила тебя ощущением вкуса. Так не пожирай же, глупец, все подряд с ненасытностью нырка<sup>112</sup> – многое из того, что избыточно, а не просто питательно, порождает болезни, сопровождающиеся тяжелыми мучениями. (102) Ради продолжения существования целого тебе даны детородные органы. Так стремись не к разврату, прелюбодеянию и прочим нечистым связям, а к тем, которые в согласии с законом сеют и насаждают человеческий род. Тебе достался язык, рот и голосовые органы. Не болтай же что попало, в том числе и недозволенное. Ведь кое-где уместно молчание, и научившиеся говорить, как мне кажется, выучились и молчать, так как и то, и другое достигается одной и той же способностью. А те, кто произносит неподобающее, являют не силу в речах, а бессилие в молчании.

(103) Поэтому будем стараться каждое из названных отверстий связать нервущимися связями самообладания. Не случайно Моисей говорит в другом месте (Числ. 19:15): «Те, которые обязанием не обвязаны, нечисты», полагая, видимо, что расслабление, зияние и развязанность частей души – причина несчастья, а связанность и собранность делают прямыми и жизнь и разум<sup>113</sup>. Итак, заслуженно Он проклинает безбожного и нечестивого Каина, ибо тот раскрыл глубокие емкости своей смешанной природы и устремился навстречу всему внешнему, желая из-за ненасытности «принять» и вместить его на погибель Авелю, – учению, любящему Бога.

(104) Поэтому Каин будет «обрабатывать», а не «возделывать» землю<sup>114</sup> (Быт. 4:12). Дело в том, что всякий земледелец – знаток искусства (ибо земледелие – тоже искусство), в то время как многие незнающие люди – это труженики земли: они выполняют ради добывания необходимого подсобную работу, которая не требует умения. Такие, как они, приносят своими действиями много вреда, если над ними нет начальника. Даже в том случае, когда им что-то удается, они действуют верно<sup>115</sup> по случайности, не по расчету. А все то, что в согласии с наукой делают земледельцы, по необходимости является полезным. (105) По этой причине законодатель приписал земледельческое искусство праведному Ною (Быт. 9:20), уча нас следующему. Добродетельный человек подобно хорошему земледельцу среди диких деревьев выкорчевывает все вредоносные побеги, посаженные страстями или пороками, но оставляет все те, которые, пусть даже не плодоносят, но могут, словно оборонительная стена, служить

<sup>110</sup> Т.е. тело. См. прим. 94 к § 85.

<sup>111</sup> Ср. Spec. 3. 15; 4. 85.

<sup>112</sup> Ср. Contempl. 55; Leg. 3. 155; Spec. 4. 113.

<sup>113</sup> В терминах стоической физики (SVF 3. 270, 473) бесстрастное состояние души описывается как хорошее напряжение (εὐτοία) пневмы, а порочное состояние понимается как отсутствие надлежащего напряжения (ἀτοία). Другим способом страсть может быть охарактеризована как нездоровое состояние рациональной способности души, а добродетель – как ее здоровое состояние, или «прямой разум» (ὄρθος λόγος). Ср. также SVF 1. 202, 3. 560.

<sup>114</sup> Ср. Agr. 3, 27; QG 2. 66.

<sup>115</sup> Слово κατορθοῖσι – технический термин стоической философии (Stob. 2. 99. 3 слл.), обозначающий действия, соотвествующие добродетели (ср. "в согласии с наукой").



прочнейшей защитой души<sup>116</sup>; в свою очередь за каждым садовым деревом он ухаживает не одинаковыми, но разными способами: от одних отнимает, к другим прибавляет, одним дает расти вывысь, другие коротко обрезает. (106) Далее, увидев, что виноградная лоза разрослась, он отводит в землю ее ветки, выкапывая ямки и снова их засыпая. Недолго, и ветки превращаются из частей в целое, из дочерей в матерей, избавляя при этом родную мать от старения. Ведь она перестает делить на мелкие части свою пищу для многочисленного потомства, по вине которого она слабела от голода. Они уже способны добывать пищу своими силами, и мать постепенно начинает насыщаться, чтобы налиться соком и зацвести вновь.

(107) Видел я также, как земледелец срывает выросший из земли среди садовых деревьев благородный побег, давая ему подняться лишь немного выше самых корней. Затем, взяв от благородного дерева крепкий росток, земледелец с одного конца очищает его до сердцевины и, разрезав тот, который был оставлен на высоте корней, – не глубоко, а так, чтобы только разомкнуть единое тело, – берет очищенный росток и закрепляет его в разъеме. (108) Из них обоих возникает общая единенная<sup>117</sup> природа дерева, при этом каждая часть совершает полезный обмен с другой: корни питают прикрепленный росток и не дают ему увянуть, а он в благодарность за питание дарит им плодородие. Существоуют и тысячи других приемов земледельческого искусства, но в настоящее время вспоминать о них излишне. Ведь это отступление мы сделали только ради того, чтобы показать различие между человеком, работающим на земле, и земледельцем.

(109) Дурной человек не прекращает обработку землеподобного тела, родственного телу чувств и всего внешнего чувственно воспринимаемого. При этом он причиняет вред своей несчастнейшей душе, а также тому, что якобы получает от него наибольшую пользу, – собственному телу. А человек добродетельный подходит ко всей материи<sup>118</sup> искусно и с помощью разума: ведь он опытен в земледельческом искусстве. (110) Так, когда чувства в неудержимом потоке дерзко несутся навстречу внешнему чувственно воспринимаемому, их с легкостью смиряет какое-либо из средств, изобретенных искусством. И когда пульсирующая в душе страсть свирепеет, вызывая зуд и возбуждение от наслаждения и вождения или же угрызения и тревоги от страха и скорби, ее украшает приготовленное заранее спасительное лекарство. И, разумеется, если какой-нибудь порок, родственник лишаиной болезни тела, распространяется все дальше и дальше, его срезают искусным резцом разума<sup>119</sup>. (111) Дикая растительность одомашнивается именно таким образом. У всякого же благородного и плодоносящего древа добродетели ветвями являются занятия<sup>120</sup>, а плодами – прекрасные дела. Земледельческое искусство души возвращает каждое из деревьев и, насколько может, своими стараниями делает его бессмертным.

(112) Итак, добродетельный человек с очевидностью предстал земледельцем, а порочный – тружеником земли. Если бы еще при этом облекающее его землеподобное прибавляло ему силы за труды на земле, а не уменьшало и ту мощь, которая есть! Не случайно же сказано, что она «не приложит силы своей дать тебе» (Быт. 4:12). (113) Нечто подобное происходит, пожалуй, с человеком, если он все время ест и пьет, но никогда не насыщается, или если он непрерывно услаждает следующие за животом части тела, и продолжает испытывать сильнейшее стремление к любовным соитиям. В самом деле, слабость вызывается недостатком, а сила – насыщением; а ненасытность – это чудовищная несдержанность и голод при изобилии пищи. Несчастливы те, чьи внутренности наполнены, а вождения неудовлетворены и все еще жаждут! (114) О тех же, кто любит знание, Моисей говорит в великой песни, что Он «вознес» их «над

<sup>116</sup> Здесь Филон частично использует стоическое сравнение сада и философии, полностью присутствующее в трактате «О земледелии» (14). См. SVF 2. 38, 44; ср. *Rolke*. Op. cit. S. 104. Согласно стоической аллегории, стены сада обозначают логику, деревья – физику, плоды – этику (ср. ниже § 111).

<sup>117</sup> См. прим. 64 к § 49.

<sup>118</sup> Слово «материя» (ὕλη) использовано здесь, видимо, не в техническом смысле, а как образ, обозначающий человеческое тело.

<sup>119</sup> Не только медицинская метафора, но и отсылка к важному для Филона образу «разделяющего разума» (λόγος τομεύς), который описан как инструмент творения в трактате «О том, кто является наследником божественных вещей» (133–236). Об этом понятии см. *Brehier*. Op. cit. P. 86–89; *Früchtel U.* Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Leiden, 1968. S. 7–115; *Dillon*. Op. cit. P. 160.

<sup>120</sup> ἐπιτηδεύματα – в терминологии стоиков знания, степень владения которыми может быть различной (ἐξέτις) в отличие от абсолютных знаний-добродетелей (διαθεσεις). К числу «занятий» в частности относятся свободные искусства (Stob. 2. 67. 5 сл.). С филоновским образом практически совпадает следующее стоическое определение: «занятие – это путь ведущий через искусство или часть искусства к добродетельным [делам]» (ibid.). Ср. Stob. 2. 70. 21.



силу земли» и «кормил» их «урожаем полей» (Второз. 32:13). Он показывает, что безбожный человек не достигает цели и испытывает еще большие муки из-за того, что его действия не прибавляют, а напротив уменьшают силы. А ищущие добродетель, поднявшись над всем землеподобным и смертным, не считаются ни в малейшей степени с его властью. Ведь путеводителем их восхождения<sup>121</sup> является Бог, который и подает им «урожай полей», чтобы они вкушали его и извлекали из этого наибольшую пользу. Моисей уподобляет добродетели полям, а плоды добродетелей – урожаю, ибо они рождены: ведь из разумности рождается свойство быть разумным, из воздержности – быть воздержным, из благочестия – быть благочестивым, а из каждой прочей добродетели – соответствующее ей действие<sup>122</sup>.

(115) Они и есть настоящая пища для души, способной сосать «мед из скалы и елей из твердой скалы» (Второз. 32:13), как говорит законодатель, изображающий в виде твердой и нерушимой скалы Божью мудрость<sup>123</sup>, наставницу, кормилицу и воспитательницу тех, кто стремится к нетленному рациону. (116) Ведь эта мудрость, став как бы матерью для находящихся внутри мироздания, немедленно сама начинает питать рожденных ею. Однако не все устаиваются божественной пищи, а только те из потомков, которые достойны родителей. Немало и тех, которые погибают, не получив добродетели, ибо этот голод страшнее, чем отсутствие еды и питья. (117) А ключевая вода божественной мудрости то бежит спокойной и медленной струей, то набирает скорость и усиливает стремительность течения. Когда она течет спокойно, у нее вкус сладкий, как у меда, увеличивая же скорости, она превращается в плотную массу, как бы елей для горения души. (118) В другом месте<sup>124</sup> Моисей, пользуясь синонимом, называет эту скалу «манна», или самый старший среди сущего божественный разум, имя которому надродовое нечто<sup>125</sup>. Из манны две лепешки: одна медовая, другая елейная, то есть две части воспитания, совершенно нераздельные и достойные рвения. Поначалу они дают почувствовать сладость созерцаемого с помощью знания, а затем они изучают ярчайший свет для тех, чья любовь не переменчива и кто с твердостью и постоянством крепко привержен ей навсегда. Как я говорил, такие люди «возносятся над силою земли» (Второз. 32:13).

(119) А безбожному Каину земля ничуть не прибавляет крепости<sup>126</sup>, хотя все его заботы касаются земли. Из-за этого он и оказывается впоследствии «стонущим и дрожащим на земле» (Быт. 4:12), то есть испытывающим скорбь и страх. Такова жалкая жизнь несчастного, получившего в удел те из четырех страстей<sup>127</sup>, которые более мучительны – страх и скорбь, одну, соименную стону, другую – дрожи. Дело в том, что такому человеку неизбежно или сопутствует или будет сопутствовать какая-либо беда. В этом случае ее ожидание рождает страх, а ее присутствие – скорбь. (120) А тот, кто стремится к добродетели, обнаруживает соответствующую

<sup>121</sup> *ἀνοδος* – vox Platonica (Resp. 517 b). Оно также встречается у Алкиноя (157. 12, 180. 33) как образ восхождения к умопостигаемому.

<sup>122</sup> Сходным образом стоики говорили о причинно-следственных отношениях между добродетелями и соответствующими им действиями (SVF 1. 189). Согласно их взгляду, соответствующее добродетели действие (ср. в тексте Филона τὸ κατ' αὐτὴν ἐνέργημα), оно же нравственное действие (κατ' ὄρωμα), является бестелесным предикатом (κατ' ὄρωμα), телесной причиной которого выступает первичная по отношению к этому предикату добродетель. Ср. SVF 3. 91; Sen. Ep. 117. 2.

<sup>123</sup> Тема добродетелей влечет за собой тему божественной мудрости как их источника (ср. Somn. 2. 243; Leg. 1. 65). Ниже в § 118 мудрость как знание умопостигаемого отождествляется с «самым старшим разумом» (προσβυτάτος λόγος). В данном случае технический термин стоической философии *λογος* Филон использует для обозначения платоновского умопостигаемого мира идей. Эпитет «самый старший» этот логос получает в противоположность «младшему логосу», т.е. разуму, который имманентен физическому космосу и по функции соответствует мировой душе у средних платоников и пневме у стоиков (Deus. 31; Mos. 2. 134; Spec. 1. 96). По поводу соотношения понятий божественной мудрости и логоса ср. прим. 70 к § 54. См. также Dillon. Op. cit. P. 164.

<sup>124</sup> Ср. Второз. 8:3, 16.

<sup>125</sup> Слово «манна» автор сближает с еврейским вопросительным местоимением *man* – «что» (греч. τί), но при этом перетолковывает его как неопределенное местоимение «нечто» (греч. τι). Ср. Fug. 137. Это позволяет ему отождествить манну с категорией стоической логики «нечто». Стоическое «нечто» включает в себя все тела и бестелесное и, таким образом, является наивысшим родом (SVF 2. 329–332). Как наивысший род «нечто» отождествляется Филоном с божественным логосом и даже богом. Ср. Leg. 2.86 и 3. 175. О «многочисленности имен» логоса и мудрости говорится в Conf. 146 и Leg. 1. 43.

<sup>126</sup> *εὐτοίλα* – см. прим. 113 к § 103.

<sup>127</sup> См. прим. 26 к § 16.

щие благострастия<sup>128</sup>, так как он или уже приобрел благо, или приобретет его. Обладание вызывает радость, прекраснейшее достояние, а ожидание обладания – надежду, пищу добродетельных душ, благодаря которой, отбросив нерешительность, мы с полной готовностью идем навстречу прекрасным делам.

(121) Все скорбное изгнано из той души, в которой справедливость произвела на свет мужское потомство – справедливый образ мысли. Свидетельством тому рождение Ноя (это имя переводится «справедливый»<sup>129</sup>), о котором сказано: «Сей упокоит нас от дел наших, и от скорбей рук наших, и от земли, которую проклял Господь Бог» (Быт. 5:29). (122) Ведь свойство справедливости – во-первых, сменять тяжелый труд отдыхом ввиду ее полного безразличия к тому, что находится между порочностью и добродетелью<sup>130</sup> и о чем хлопочет большая часть человеческого рода: к богатству, славе, должностям, почестям, а также ко всему, что им родственно; во-вторых, устранять скорби, возникающие вследствие собственных наших действий, ибо Моисей в отличие от некоторых нечестивых говорит, что не Бог повинен в бедах, а наши руки, символ наших действий и добровольного обращения разума<sup>131</sup> к худшему; и наконец, давать отдых «от земли, которую проклял Господь Бог». (123) Имеется в виду обосновавшийся в душах безрассудных людей порок, от которого справедливый человек избавляется с помощью справедливости, словно от тяжелого недуга с помощью панацеи.

Отразив от себя порок, он, наполняется радостью, как Сарра, которая говорит: «Смех мне сотворил Господь», и прибавляет: «Кто ни услышит, обрадуется со мною» (Быт. 21:6). (124) Ведь Бог является создателем благородного смеха и радости, поэтому нам следует считать Исаака не произведением становления, а творением Невозникшего<sup>132</sup>: если Исаак значит «смех» и если творец смеха – Бог, по правдивому свидетельству Сарры, то Его с полным правом можно назвать и отцом Исаака. Бог же делится своим званием с мудрецом Авраамом, которому Он, искоренив скорбь, даровал радость, порождение мудрости<sup>133</sup>.

Всякий, кто умеет слушать творения<sup>134</sup> Бога, неизбежно ликует сам и «радуется вместе» с теми, кто еще раньше услышал их. (125) В творениях Бога ты найдешь не сказочный вымысел, а безупречные мерил истины, целиком сохраненные на стелах; не размеры, ритмы и мелодии голоса, увлекающие слух с помощью музыкального искусства, а самые совершенные произведения самой природы, наделенные собственной гармонией. И подобно тому, как радуется ум, слушая произведения Бога, неизбежным образом ликует и речь<sup>135</sup>, вторящая и как бы вмещающая мыслям рассудка.

(126) Доказательством этому будет служить данный всеумудрому Моисею оракул, в котором содержатся следующие слова: «Вот не Аарон ли левит, брат твой? Я знаю, что он станет говорить вместо тебя. И вот он выйдет навстречу тебе и, увидев тебя, возрадуется в себе» (Исх. 4:14). Как утверждает Творец, Ему известно, что «говорит» именно внешнее слово, являющееся

<sup>128</sup> Филон заимствует у стоиков (ср. SVF 3. 431) термин «благострастия» (εὐπάθειαι), которым обозначались разумные эмоциональные состояния в противоположность страстям (πάθη). Однако содержание данного термина у Филона и стоиков не вполне совпадает. Скорби (λύπη), не имеющей в стоицизме соответствующего благострастного состояния, Филон противопоставляет радость (χαρά), а страху (φόβος) – надежду (ἐλπίς), не относимую стоиками к числу благострастий (SVF 3. 431). Ср. также Mut. 163.

<sup>129</sup> Филон ошибочно принимает эпитет Ноя за перевод его имени (ср. Быт. 6:9, 7:1).

<sup>130</sup> См. выше прим. 14 к § 9.

<sup>131</sup> Изложенная в § 97 аргументация является основой утверждения о том, что Бог не является причиной зла. См. прим. 109 к § 97. О взглядах Филона на проблему свободы воли и моральной ответственности человека см. также Dillon. Op. cit. P. 166; Winston D. Philo's Ethical Theory // ANRW. II. 21. 1. 1984. P. 372 слл.

<sup>132</sup> Фигура Исаака в данном случае символизирует радость – один из видов благострастия, которому Филон придает особенно важное значение (ср. выше § 60; Leg. 3. 86; Congr. 36; Migr. 157; Mut. 167).

<sup>133</sup> Образ Сарры-мудрости встречается и в других трактатах Филона (Leg. 2. 82; Cher. 10). Ср. также стоическое определение радости как порождения (ἐπιγυεινία) добродетели у Диогена Лаэртия (7.94).

<sup>134</sup> Тема творений (ποίησις) возникает как толкование слова «сотворил» (ἐποίησεν) в приведенной цитате (Быт. 21:6).

<sup>135</sup> Переход к теме радости речи кажется немотивированным. По догадке Ж. Казо (Cazeaux J. Philon d'Alexandrie, l'exégète // ANRW. II. 21. 1. 1984. P. 189), он мог быть вызван словами, непосредственно следующими в тексте книги Бытия (21:6) за приведенной библейской цитатой («кто сказал бы Аврааму...»). Образ Аарона вторично (ср. § 39–40) противопоставлен образу Каина как символ истинной философской риторики символу лживой софистики.

братом рассудка. Ведь Он снабдил его членораздельным звучанием, сделав его как бы музыкальным инструментом всей нашей смешанной природы. (127) Это слово звучит, «говорит» и излагает мысли у нас с тобой и у всех людей, и оно действительно «выходит», чтобы встретить принятые рассудком решения: когда ум, пробудившись, устремляется к чему-то родственному – или от собственного внутреннего движения или при восприятии различных отпечатков внешнего – он зачинает и в муках пытается родить мысли. Он хочет, но не может разродиться, пока звучание языка и прочих голосовых органов, приняв роды, словно повивальная бабка, не даст мыслям появиться на свет. (128) И это звучание – яснейший голос мыслей. Ведь лежащее в темноте скрыто до тех пор, пока вспыхнувший свет не обнаружит его. Точно так же мысли хранятся в недоступном для зрения месте – рассудке, пока голос, засиявший, словно свет, не откроет каждую из них.

(129) Итак, прекрасно сказано, что слово «выходит встретить» мысли, оно даже выбегает, спеша ухватить их, так как горит желанием рассказывать. И правда, для каждого присущее ему дело – самое желанное, слову же присуще говорить, и оно стремится к этому в силу некоего природного влечения<sup>136</sup>. Оно ликует и радуется, когда, будто прозрев, оно видит и в совершенстве постигает смысл явленной ему вещи – именно тогда, крепко схватив его, слово становится наилучшим истолкователем. (130) Не случайно мы отвергаем ораторов, в словесных лабиринтах не вполне совладавших с мыслями, ибо считаем их безудержными болтунами, плетущими речи пустые, долгие и к тому же – скажем главное – лишённые души. Слово таких людей, пожалуй, по праву застонет от недостойного обращения. И наоборот, слово с неизбежностью радуется, когда, обзрев умозаключения, оно умело приступает к изложению увиденного и закреплённого в постижении. (131) Это знаком почти каждому из повседневного опыта. Когда мы в совершенстве знаем то, о чем говорим, слово радуется и ликует от изобилия самых точных и нужных выражений. Свободно располагая ими, оно изображает свой предмет легко и без запинки, к тому же живо и доходчиво. А когда постижение мысли смутно, слово из-за крайнего недостатка подходящих и метких выражений сбивается и говорит невпопад. Поэтому оно и само чувствует неприятную тошноту от кружения и блуждания и ушам слушателей причиняет страдание, не умея их убедить.

(132) Далее, с мыслями должно встречаться не любое слово, а только совершенный Аарон, причем не с любыми мыслями, а только с мыслями совершеннейшего Моисея<sup>137</sup>. Иначе чего ради Он прибавляет «левит» к словам «Аарон, брат твой», если не для того, чтобы показать, что только левиту, священнику и добродетельному слову, подобает излагать умозаключения, произрастающие из совершенной души? (133) Ведь слову дурного человека никогда не стать истолкователем божественных учений, потому что присущая ему скверна обезображивает их красоту. И наоборот, слово добродетельного человека пусть не произносит ничего бесстыдного и безобразного – священные и чистые слова должны повествовать о чистом. (134) Говорят, в одном из самых благозаконных государств есть такой обычай. Когда кто-нибудь из тех людей, чья жизнь не была безупречной пытается внести предложение в совет или народное собрание, власти запрещают ему делать это лично и требуют, чтобы он изложил свое предложение одному из достойных мужей. Тогда тот – новоиспеченный ученик, явившийся вместо сомкнувшего уста учителя, – встает и пересказывает услышанное, причем выражает чужие мысли, не удостоив их автора даже роли слушателя или зрителя<sup>138</sup>. Итак, некоторые не считают достойным даже полезное принимать от несправедливых людей, полагая, что вред от сопровождающего пользу позора больше, чем ожидаемая польза.

(135) Во всяком случае, кажется, что святейший Моисей учит именно этому, говоря, что левит Аарон встречает брата Моисея и увидев его «радуется в себе» (Исх. 4:14). Слова «радуется в себе» в дополнение к уже сказанному выражают мысль в большей степени полити-

<sup>136</sup> Филон использует стоическое понятие «природное влечение» (φυσική ὀκλεωσις), которым обозначался заданный природой принцип стремления живого существа к свойственному ему образу действий (SVF 3, 178 слл.). Следствием удовлетворения этого стремления является удовольствие. Отсюда мотив ликования и радости слова, постигающего мысль. В силу зеркального принципа (ἀλλοτριωσις) несвойственные действия вызывают отторжение (в терминологии стоиков – ἀφορμή). Отсюда картины тошноты и страданий, действующего произвольно, т.е. против собственной природы, слова софистов, которые ассоциируются с Каином (ср. § 130–131).

<sup>137</sup> Ср. § 39 и прим. 54.

<sup>138</sup> Насколько описанная практика отражает спартанские реалии, судить трудно. Впервые этот анекдот встречается у Эхина (In Tim. 180–1). Ср. *Plut. Praec. ger. rei publ.* 801 b сл.

человеку<sup>139</sup>: ведь законодатель имеет в виду радость настоящую и более всего свойственную человеку. (136) Дело в том, что причиной истинной радости не может быть ни обилие денег или вещей, ни блеск славы, да и вообще что-либо внешнее – неодушевленное, непрочное и саморазрушающееся; а также сила и крепость вместе с остальными преимуществами тела – они являются достоянием даже самых негодных из людей и, кроме того, часто несут неотвратимую гибель их обладателям. (137) Таким образом, поскольку неподложная и неподдельная радость обнаруживается лишь в благах души, всякий мудрец и находит радость «в себе», а не в окружающем. Ведь внутри него – добродетели рассудка, которыми стоит гордиться. Окружающее же его – или благосостояние тела или изобилие внешних благ, из-за которых возноситься не следует.

(138) Итак, доказав, насколько возможно, с помощью правдивейшего свидетельства Моисея, что радость – отличительное свойство мудреца, не меняя свидетеля, докажем теперь то же самое относительно надежды. Не случайно сына Сифа, именуемого Енос, что значит (человек)... надежда<sup>140</sup>. В согласии с этим Моисей говорит, что «он первым надеялся призвать имя Господа Бога» (Быт. 4:26). В самом деле, что может быть более присуще истинному человеку, как не надежда и упование на приобретение благ от единственного щедрого Бога? По правде сказать, одно это и есть настоящее рождение людей, ибо те, которые не надеются на Бога, не обладают разумной природой. (139) Поэтому, сказав вначале, что Енос «надеялся призвать имя Господа Бога», Моисей прибавляет буквально следующее: «Вот книга рождения людей» (Быт. 5:1), и это важные слова<sup>141</sup>. Ведь если в книге Бога написано, что только надеющийся – человек, то и обратное верно: не надеющийся – не человек. Определение нашей смешанной природы таково: животное разумное смертное. Согласно же Моисею, человек – это состояние души, надеющейся на истинно сущего Бога. (140) Итак, добродетельные люди, получившие счастливый жребий радости и надежды, должны или иметь блага или во всяком случае ожидать их. А дурные, пребывающие в скорбях и страхах (именно к их сообществу принадлежит Каин), должны удостоиться тяжкой доли – или присутствия зол или их ожидания. От имеющихся страданий они «стонут», а от ожидаемых ужасов «дрожат» и трепещут (Быт. 4:12).

(141) Пусть сказанного об этом будет достаточно. Разберем следующие слова Моисея: «И сказал Каин Господу Богу: "Вина моя превосходит оставление"» (Быт. 4:13). Значение сказанного станет ясно из сходных примеров<sup>142</sup>. Если корабль в море останется без кормчего, разве он не обречен потерпеть в плавании полную неудачу? А если четверка лошадей окажется без возницы во время состязания в колесничном беге, разве не должен ее бег стать неуправляемым и беспорядочным? А когда город останется без начальников или законов (очевидно, и законы относятся к числу начальствующих), разве он не погибнет от двух величайших зол – безначалия и беззакония? Да и телу, конечно, суждено пропасть без души, душе – без раума, а разуму – без добродетели. (142) Но если каждая из названных мной потерь причиняет ущерб покинутым, то мы понимаем, что за беда ожидает тех, кого покинул Бог. Он отвернулся от них и изгнал их словно предателей, преступивших самые священные законы, ибо счел, что они недостойны Его опеки и власти. Одним словом, нужно признать, что величайшее наказание и осуждение терпит тот, кого оставляет лучшее и полезное. (143) В самом деле, когда, по-твоему, человек, не овладевший искусством, терпит наибольший ущерб? Разве не в тот миг, когда знание окончательно его оставит? А неуч и полный невежда? Не в тот ли миг, когда наставление и обучение объявят о разрыве с ним? А когда мы признаем неразумных

<sup>139</sup> Данное место вызывает затруднения у переводчиков. Ф. Колсон (ad loc.) предложил исправить сохраненное в нашем переводе рукописное чтение *πολιτικώτερον δόγμα* на *πολιτικῶν ἔτερον δόγμα* («another lesson beside the above-mentioned which belongs rather to the civil sphere»). Этому исправлению в своем переводе последовала И. Фойер (ad loc.). В случае исправления слова «уже сказанное» должны указывать на приведенный пример из спартанской политической практики. В случае сохранения рукописного чтения в них должно содержаться указание на уже разобранный Филоном часть библейской цитаты (Исх. 4:14). Если так, то это означает, что к начальным и заключительным словам данной цитаты Филоном применяются разные типы толкования – соответственно физическое и этическое, названное здесь «более политическим».

<sup>140</sup> В тексте лакуна. Не вызывающее сомнений дополнение «человек» предложено П. Вендландом.

<sup>141</sup> Подробнее об этом говорится в сочинении «Об Аврааме» (7 сл.).

<sup>142</sup> Как показывают приводимые далее примеры. Филон истолковывает слова Каина (*μείζων ἢ αἰτία μοῦ τοῦ ἀφ᾽ἐπιαι*), вероятно, так: мое преступление больше, чем наказание, состоящее в оставлении [Богом], т.е. оставление – это не самое тяжелое наказание. Именно это утверждение призваны опровергнуть аргументы автора.

несчастливыми больше обычного? Не в тот ли миг, когда разумность отторгнет их навсегда? А распущенных и несправедливых? Не тогда ли, когда воздержность и справедливость осудят их на вечное изгнание? А нечестивых? Не в тот ли миг, когда благочестие лишит их доступа к своим священнодействиям. (144) Поэтому, как мне кажется, те, кто не окончательно потеряли возможность очиститься, скорее пожелают быть наказанными, чем «оставленными». Ведь «оставление» перевернет их так же легко, как корабли, лишённые балласта и кормчего, наказание же придаст им правильное положение.

(145) Или не лучше те, кто сносят упреки воспитателей за проступки, чем те, которые не имеют воспитателей? Не лучше ли порицаемые учителями за плохие успехи в искусствах, чем остающиеся без порицания? Разве не удачливее и успешнее по сравнению с беспризорными юношами те, которые как самого лучшего удостоились той установленной природой опеки и власти, что дана родителям над детьми, или хотя бы обрели новых наставников в лице тех, кого во всевозможных несчастиях сострадание к сиротам обычно назначает на место родителей?

(146) Итак, когда совесть<sup>143</sup> уличает нас в несправедливых делах, давайте умолять Бога скорее о наказании, чем об освобождении. Ибо Он, милостивый хозяин, отпустив нас на свободу, сделает нас рабами безжалостного становления. Наказывая же нас, – в силу своей доброты снисходительно и мягко – Он исправит ошибки посредством своего слова, взвешиваящего изболочителя, посланного нашей мысли. С помощью слова пристыдив и укорив ее за совершенные промахи, Бог исцелит ее. (147) Поэтому законодатель говорит: «Все, что вдова и изгнанная мужем провозгласит на душу ее, пребудет ей» (Числ. 30:10). Ведь Бога мы по праву назовем мужем и отцом целого, дающим всему семья и рождение, а мысль, которая не зачала божественное семья или зачала, но по своей воле извергла назад, – вдовой и изгнанной Богом. (148) Вот почему все, что она определит, она определит «против себя»<sup>144</sup>, и такое деяние «пребудет» совершенно неисцелимым. И правда, разве это не страшное зло, когда становление, совершенно неустойчивое и подвижное, определяет что-либо и с твердостью о себе высказывается, приписывая себе доблести Творящего, одна из которых – каждую вещь определять с несомненной точностью. (149) Вот почему она не просто «овдовевает», лишённая знания, но и «будет изгнана» за его пределы. Иначе говоря, если душа овдовела, лишившись прекрасного, но еще не изгнана за его пределы, она может, пожалуй, проявив выдержку, прийти к согласию и примирению с законным мужем, прямым разумом<sup>145</sup>. Та же, которая из-за своей непримиримости покинула однажды супружеский дом, до конца века проживет отверженной, будучи не в силах вернуться в прежнее жилище.

(150) Пусть этим завершится рассуждение о словах «вина моя превосходит оставление». Рассмотрим следующие слова. «Если Ты, – говорит Каин, – изгоняешь меня теперь от лица земли, и от лица Твоего сокροюся» (Быт. 4:14). Что ты хочешь сказать, мой почтенный? Когда тебя совсем изгонят из земли, ты все еще будешь скрываться? (151) Каким образом? Ты сможешь жить? Или тебе неизвестно, что животным от природы даны не одинаковые, а разные места обитания: рыбам и всем водным существам – море, а всем живущим на суше – земля? И человек (хотя бы в том, что касается смешанной природы его тела) – это животное, обитающее на суше. Поэтому все, покинувшие свои исконные области и пришедшие «на чужбину», легко погибают: обитатели суши – опустившись под воду, а водные существа – выплыв на сушу. (152) Итак, куда ты отправишься, когда тебя, человека, изгонят из земли? Уйдешь под воду, подражая природе водных существ? Но, погрузившись в нее, ты тут же умрешь. Или отратишь крылья, поднимешься вверх и захочешь передвигаться по воздуху, превратив земную природу в пернатую? Что ж, если можешь, переливай и перечеканивай божественную монету. Но ты не сможешь, и чем выше ты себя вознесешь, тем быстрее – с большей силой из-за большей высоты – ты устремись к своему исконному месту, земле.

(153) Да и может ли человек или что-либо возникнуть скрываясь от Бога? Где? От того, кто повсюду первый, чей взгляд достигает самых пределов, кем наполнено целое, чьего присутствия не лишена даже самая малая часть бытия? Удивительно ли, что ничему из возникшего не доступно быть скрытым от Сущего? Ведь оно не в силах ускользнуть даже от материальных начал и вынуждено, избегая одного, переходить в другое. (154) Допустим, Сущее, подобно тому как Оно создавало змееподобных, пожелало бы изобрести животное, способное жить повсюду. Это животное, избегая тяжеловесного, земли и воды, оказывалось бы в легком от природы, воздухе и огне. И наоборот, находясь в удаленных от земли местах и стремясь

<sup>143</sup> См. прим. 34 к § 24.

<sup>144</sup> В Септуагинте говорится о зароке вдовы «на душу свою» (κατά τῆς ψυχῆς αὐτῆς). Отсюда интерпретация Филона: «против души».

<sup>145</sup> См. прим. 113 к § 103.

переселиться из них, оно перемещалось бы в противоположную область. В любом случае оно должно было бы появиться в одной из частей космоса, так как невозможно бежать за пределы целого. А кроме того, вне его пределов Демиург ничего не оставил: ведь строя мироздание, Он полностью израсходовал все четыре начала, чтобы из совершенных частей создать совершеннейшее целое<sup>146</sup>. (155) Итак, если нет способа совершенно избежать Божьего создания, то еще более невозможно ускользнуть от его Творца и Предводителя.

Поэтому не следует переносить на закон свою собственную глупость и безрассудно принимать на веру тот смысл слов, что лежит на поверхности. Напротив, следует усердно распознавать то, о чем очевидное говорит намеками. (156) В частности, словами «если Ты изгоняешь меня теперь от лица земли, и от лица Твоего сокроюсь», выражено, пожалуй, следующее: «Если Ты не жалуешь мне земных благ, я не принимаю и небесные», а также: «Если нельзя получать и вкушать наслаждения, то и добродетель я отвергаю», а также: «Если Ты не даешь мне человеческих благ, то не давай и божественных». (157) Ведь, по нашему мнению, необходимые, ценными и поистине неподдельными являются следующие блага: есть, пить, услаждать зрение разнообразными красками, тешить слух разнообразно звучащими мелодиями, радовать обоняние благоуханным током ароматов, насыщать всяческими наслаждениями живот и следующие за животом части тела, не пренебрегать приобретением золота и серебра, окружать себя почестями, должностями и всем тем, что приносит славу. Давайте же расстанемся с суровыми расположениями<sup>147</sup> разумности, самообладания и справедливости, которые отягощают жизнь. А если уж мы должны обладать ими, то пусть они будут не совершенными благами, а средствами к достижению блага<sup>148</sup>.

(158) Смешной человек, ты утверждаешь, что тебе будет не доступно созерцание Бога, если ты лишишься телесных и внешних преимуществ? А по-моему, если ты их лишишься, оно будет тебе доступно наверняка: ибо освободившись от несокрушимых оков тела и телесного, ты запечатлеешь в себе Невозникшего. (159) Разве ты не видишь, что Авраам, «оставив землю, род и отчий дом» (Быт. 12:1), то есть тело, чувства и речь, начинает встречать силы Сущего<sup>149</sup>? Ведь «Бог явился ему» (Быт. 12:7), когда он ушел от всех своих домашних, – гласит закон, доказывая, что Бог воочию является человеку, ускользнувшему от смертного и нашедшему прибежище в бестелесной душе нашего тела. (160) Поэтому и Моисей, «взяв свою скинию, закрепляет ее вне лагеря» (Исх. 33:7) и переносит ее подальше от телесного войска в надежде, что только так он сможет стать совершенным просителем и почитателем Бога.

При этом отнюдь не случайно он говорит, что эта скиния «называется»<sup>150</sup> скинией свидетельства, чтобы было ясно, что скиния Сущего существует, а не только называется. Дело в том, что из добродетелей именно добродетель Бога поистине существует как бытие, потому что лишь Бог имеет существование в бытии. По этой причине законодатель должен будет сказать о Нем: «Я есмь сущий» (Исх. 3:14), ибо то, что за Ним, не существует как бытие, а имеет лишь мнимое существование<sup>151</sup>. А Моисеева скиния, символ человеческой добродетели, удостоится названия, а не бытия, являясь подобием и образом той, божественной, добродетели. (161) Следовательно, и Моисей, избранный «богом фараона», не является им в действительности, а только мнится таковым. Ведь я знаю, что Бог дает и дарует, но я не могу вообразить, что Его дают. А в священных книгах говорится: «Я даю тебя в боги фараону» (Исх. 7:1). Тот, кого дают, претерпевает, а не действует. Между тем истинно Сущее по необходимости является

<sup>146</sup> Филон в согласии с платонизмом и в противоположность стоицизму (SVF 2. 537, 540) отрицает наличие пустоты вне космоса. Текст данного параграфа близок тексту платоновского «Тимея» (32 с сл.): «Устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы. Он имел в виду, во-первых, чтобы космос был целостным и совершеннейшим живым существом с совершенными же частями; далее, чтобы космос оставался единственным и чтобы не было никаких остатков, из которых мог бы родиться другой, подобный...» (пер. С.С. Аверинцева). Ср. Plant. 7–10.

<sup>147</sup> διαθέσεις – технический термин стоической физики для обозначения состояний, не допускающих градации «большее – меньшее» (SVF 2.393). В частности, такими состояниями считались добродетели (SVF 3.104). Ср. прим. 120 к § 111.

<sup>148</sup> См. прим. 13 к § 7.

<sup>149</sup> См. Mut. 15; Abr. 119 слл.

<sup>150</sup> Исх. 33:7: «и назвал ее скинией свидетельства». Ср. Leg. 3. 46; Ebr. 139.

<sup>151</sup> Для обозначения мнимого бытия Филон использует стоический термин ἕφεσταιναι, служивший для обозначения всего подпадающего под категорию «ничто», т.е. в том числе и того, что, согласно стоикам, не имеет реального, или телесного, существования (SVF 2. 322; 488).



действующим, а не претерпевающим<sup>152</sup>. (162) Какой из этого вывод? Тот, что, хоть мудрец и назван богом для неразумного, на самом деле он не Бог, подобно тому как поддельная тетрадрахма не тетрадрахма. Если мудреца сравнить с Сущим, он окажется Божьим человеком<sup>153</sup>, если же сравнить его с безрассудным человеком, он окажется богом, не истинным и существующим, а воображаемым и мнимым.

(163) К чему твои пустые слова: «Если Ты, изгоняешь меня теперь от лица земли, и от лица Твоего сокроюсь» (Быт. 4:14)? Ведь, напротив, если Он изгонит тебя из землеподобного, то тебе ясно предстанет Его образ. И вот доказательство. Да, ты удалишься прочь от лица Бога, но и удалившись, ты тем не менее будешь жить в земном теле. Ведь, Моисей говорит дальше: «И ушел Каин от лица Божия и вселился в землю» (Быт. 4:16). Итак, ты не оставил землю и не скрылся от Сущего, но отвернулся от Него и нашел прибежище в земле, смертной области.

(164) И вопреки твоим софистическим рассуждениям отнюдь не всякий «нашедший убьет тебя» (Быт. 4:14). Дело в том, что находимую вещь неизбежно находит одно из двух: или подобное ей или неподобное. Подобное и родственное – по причине близости и общности всего [существующего], а неподобное – по причине враждебного отчуждения. При этом подобное защищает то, что ему близко, а неподобное губит отличное от него. (165) И Каин и любой другой злодей должен знать, что он будет уничтожен не первым встречным, потому что негодяи, устремленные к близким и родственным порокам, станут его хранителями и стражами, а все те, кто в трудах обрели разумность и прочие добродетели, если сумеют, уничтожат его как непримиримого врага. Ведь, можно сказать, все тела и вещи оберегаются близкими и дружественными телами и вещами, и гибнут от чуждых и враждебных. (166) Поэтому и оракул, опровергающий притворное простодушие Каина, гласит: «не так» ты думаешь, как говоришь (Быт. 4:15). Хотя ты и говоришь, что всякий владеющий приемами твоего искусства уничтожит тебя, однако ты знаешь, что отнюдь не всякий (ибо на твоей стороне выстроилось многотысячное подкрепление), а лишь тот, кто добродетели друг, а тебе непримиримый враг.

(167) Моисей говорит: «Убивший Каина семижды наказуемое оплатит (παράβουσι)» (Быт. 4:15). И в этом случае не знаю, какой смысл имеет сказанное, если его понимать буквально: он не объясняет, что такое «семь», в каком смысле «наказуемое», каким образом оно ослабевает и гибнет<sup>154</sup>. Поэтому следует полагать, что все это говорится образно и иносказательно. (168) А сказать он хочет, пожалуй, вот что. Неразумная способность души разделяется на семь частей: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, речь, деторождение<sup>155</sup>. Если кто-нибудь уничтожит восьмую – Каина, предводительствующий ими ум, то он погубит (παράβουσι) и эти семь. Дело в том, что если рассудок вполне здоров, все они тоже здравствуют, если он болен, то и они страдают, если же он окончательно уничтожен пороком, то они ослабевают и гибнут. (169) В душе мудреца эти семь частей совершенно чисты и тем самым достойны почестей, а в душе безрассудного человека они нечисты и осквернены и, как он сказал, «наказуемы», то есть достойны наказания и возмездия.

(170) Не случалось ведь, когда Демиург решил очистить землю водой, так чтобы душа тщательно смешалась с собой скверну и очистилась, словно участница священного обряда, от страшных преступлений, Он увещевает того, кто явил свою справедливость и не был унесен потоком наводнения, ввести в ковчег, то есть тело, сосуд души, «от скота чистого по семи, мужского пола и женского» (Быт. 7:2). Ибо, согласно Его справедливому требованию, добродетельный разум должен хранить в чистоте все части неразумной способности души. (171) Это определение законодателя по необходимости относится ко всем мудрецам: их зрение очищено, слух вместе со всеми органами чувств безупречен, речь безукоризненна, влечения к любовной близости не незаконны. (172) Далее, каждая из семи частей получает то мужскую природу, то – женскую. В самом деле, они или покоятся или движутся: покоятся, когда бездействуют во сне, а движутся во время бодрствования, когда действуют. То, что в покое и бездействии, поскольку оно предназначено для претерпевания, называется женским, а то, что в движении и действии, поскольку оно придумано для дела, именуется мужским. (173) Итак, у мудреца семь частей чисты, а у дурного человека все они, напротив, «наказуемы». Ведь нам известно, сколь многих ежедневно предают глаза, перебегающие на сторону цветов и очертаний, причем тех, что не подобает видеть; скольких – уши, следующие за всевозможными звуками; и скольких – органы обоняния и вкуса, увлекаемые благовониями и бесчисленным разнообразием прочих вещей.

<sup>152</sup> Положение о Боге как источнике действия детально развито Аристотелем (Phys. VIII; Metaph. 1072a 26 слл.; ср. SVF 2. 300).

<sup>153</sup> Второз. 33:1. Ср. Mut. 25; Gig. 62.

<sup>154</sup> Толкование основано на двух значениях глагола παράβου: 1) платить; 2) развязывать, расслаблять.

<sup>155</sup> Данное деление души имеет стоическое происхождение (SVF 2. 836). Ср. Leg. 1. 11; Agr. 30 etc.



(174) Должен ли я еще говорить тебе о множестве погубленных безудержным течением разнузданной речи или неисцелимой заразой неодолимой похоти? Этими пороками полнятся города, полнятся вся земля от края до края. Они источник постоянной, непрекращающейся и величайшей войны мирного времени, направленной против человеческого рода, – всех людей вместе и каждого в отдельности.

(175) Поэтому, мне кажется, что люди не совершенно необразованные предпочтут скорее ослепнуть, чем смотреть на неподобающее, скорее оглохнуть, чем слышать вредные речи, и остаться без языка, чтобы не произнести ничего недозволенного. (176) Говорят, чтобы на колесе не рассказать недозволенное, некие из мудрецов откусывали себе язык. Таким образом они придумывали против палачей пытку более мучительную, чем их собственная: ведь те не могли узнать желаемое<sup>156</sup>. Поистине, лучше оскопить себя, чем неистово стремиться к незаконным связям. Итак, все эти части, погружающие душу в неисцелимые беды, пожалуй, по справедливости получают наивысшее наказание и возмездие.

(177) Далее Моисей говорит: «Положил Господь Бог Каину знак: не убить его всякому встречающему его» (Быт. 4.15). При этом он не объяснил, какой знак, хотя обычно именно посредством знака он показывает природу каждой вещи: так, в рассказе о событиях в Египте жезл превращается в змею, Моисеева рука видоизменяется в снег, а река – в кровь. (178) Пожалуй, сами эти слова «не убить его», и служат знаком того, что Каин не был уничтожен. В самом деле, нигде в законодательстве Моисей не объявил о смерти Каина, намекая, что неразумие – бессмертное зло, словно легендарная Скилла, которая не подвластна настоящей смерти и может умирать целую вечность<sup>157</sup>. О, если бы случилось обратное, и все дурное, погибнув окончательно, исчезло прочь! Пока же, всякий раз оживая, оно поражает бессмертным недугом тех, кого однажды постигло.

---

<sup>156</sup> Как правило, этот эпизод связывают с Зеноном Элейским. Ср. Prob. 108; *Plut. De garrul.* 12; *Diog. Laert.* 9. 27.

<sup>157</sup> Ср. *Hom. Od.* 12. 118.