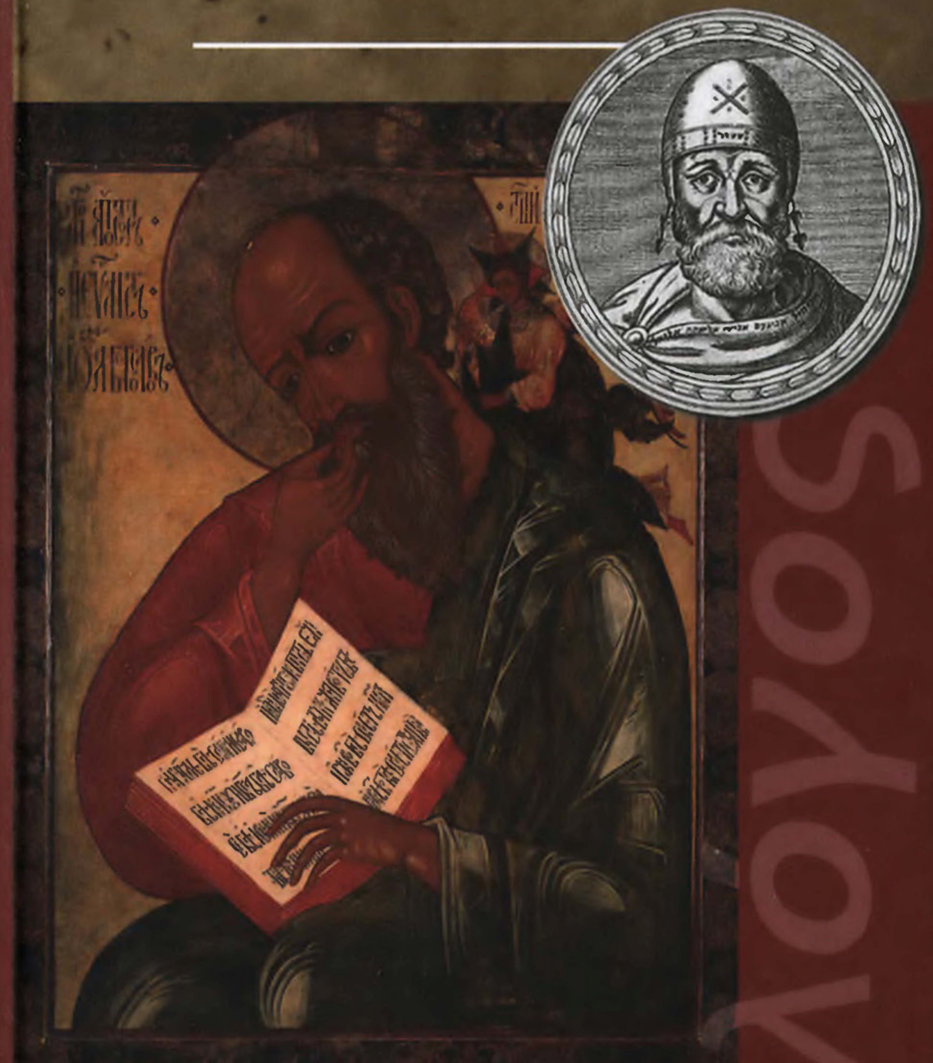
М. Д. МУРЕТОВ

Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова





исследования

Πίστει νοοῦμεν...
Верою разумеваем...
Евр. 11, 3

Серия основана в 2002 г.

М. Д. Муретов



УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ У ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ИОАННА БОГОСЛОВА

Вступительная статья
Т. Г. Сидаша

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2012

УДК 232.21
ББК 86.2
М91

М. Д. Муретов

М91 Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Вступ. ст. Т. Г. Сидаша — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2012. — 448 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 978-5-903525-54-6

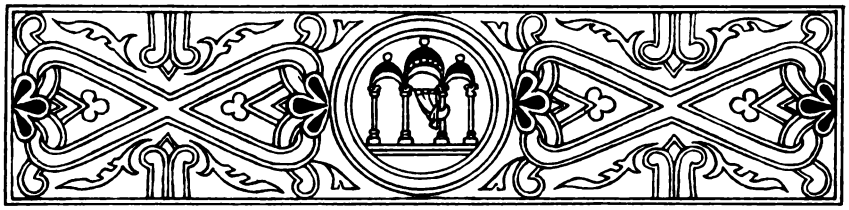
Митрофан Дмитриевич Муретов (1851–1917) — замечательный русский православный экзегет, патролог и переводчик с греческого языка, доктор богословия, профессор Московской Духовной академии, человек огромной учености и высочайшего научного авторитета, почетный член всех российских Духовных академий. Его фундаментальный труд «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова», впервые изданный в 1885 г. (за него М. Д. Муретов получил степень магистра богословия), показал, что взгляды знаменитого александрийского мыслителя послужили «предуготовлением к христианскому теизму». В то же время в работе отмечается, что сходство между учением о Логосе у Филона и Иоанна Богослова лишь внешнее. «Иоанновская идея самооткровения Божества в Своем Логосе у Филона переходит в пантеистическо-стоическое понятие саморазвития всеобщей субстанции... личность Логоса у него понимается в смысле тварно-служебного духа, удаленного от Божества».

Настоящее издание объединяет в одной книге все три выпуска данного труда, ранее издававшегося только по отдельности, снабжено необходимыми комментариями, обширной вступительной статьей и тщательно выверено по авторским рукописям.

ISBN 978-5-903525-54-6



© «Издательство Олега Абышко» (СПб.), 2012
© Сидаш Т. Г., вступ. ст., 2012



Предисловие

«Пишущая рука не поспевала за мыслящим духом», — писал свмч. архимандрит Иларион (Троицкий) о своем учителе — профессоре М. Д. Муретове, образованнейшем человеке, неутомимом исследователе и переводчике, отдавшем 38 лет своей жизни преподаванию в духовных учебных заведениях.

Митрофан Дмитриевич Муретов родился 12 августа 1851 г. в семье сельского священника Рязанской епархии, впоследствии принявшего монашеский постриг и ставшего духовником Данилова монастыря в Москве. С детства будущий ученый был весьма религиозен, в студенческие годы склонялся к изучению философии, и по окончании семинарского курса в Рязанской Духовной семинарии молодой человек поступил в Московскую Духовную академию. За годы учебы (1873–1877) он блестяще выучил греческий язык и глубоко изучил Новый Завет, что во многом определило дальнейшее направление его деятельности. Тогда же был написан первый вариант исследования о Филоне Александрийском. Большое влияние на Муретова в те годы оказал один из его преподавателей — философ В. Д. Кудрявцев-Платонов, ученик Ф. А. Голубинского.

С 1877 г. началась самостоятельная педагогическая и научная деятельность М. Д. Муретова. По окончании МДА он был направлен преподавать греческий язык в Тамбовскую Духовную семинарию, но уже в 1878 г. стал приват-доцентом кафедры Священного

Писания Нового Завета в МДА и был переведен преподавателем Нового Завета в Вифанскую Духовную семинарию близ Сергиева Посада. В 1885 г. он защитил магистерскую диссертацию «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествующим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии». В 1893 г. М. Д. Муретов получил степень доктора богословия за работу о ветхозаветном храме и 1 мая 1893 г. стал ординарным профессором. В 1906 г. исполнял должность инспектора МДА. В 1910 г. вышел в отставку, но не оставил научных занятий и продолжил читать лекции. Заслуги этого неутомимого человека были оценены по достоинству: в 1911 г. он был избран почетным членом Московской Духовной академии, в 1912 г. — С.-Петербургской, в 1913 г. — Казанской, в 1914 г. — Киевской. И при этом почетный член четырех Духовных академий в жизни оставался предельно скромным человеком, всецело погруженным в научную работу, которой не оставлял до самой смерти. Скончался профессор М. Д. Муретов 11 марта 1917 г., оставив огромное творческое наследие[1].

[1] Действительность смерти Господа нашего Иисуса Христа. М., 1881; К вопросу о происхождении и взаимном отношении синоптических Евангелий // Прибавления к творениям св. Отцов (далее — ПТО). 1881, № 27; Подлинность бесед и речей Господа в четвертом Евангелии. М., 1881; Эйхгорн и его толкование новозаветных чудес // ПТО. 1884, № 33; Народоперепись в эпоху рождения Господа // ПТО. 1884, № 34; Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествующим историческим развитием идеи о Логосе в греческой философии и иудейской теософии. Вып. 1–2. М., 1885; Новооткрытый фрагмент из мнимого первоевангелия. М., 1887; Ветхозаветный храм. Ч. 1. М., 1890; Евангелие // Православное Обозрение. 1890, № 3; Очерки новейшей истории экзегезиса и критики Нового Завета // Богословский Вестник (далее — БВ). 1892, № 6–9, 12, 1893, № 2, 4, 10, 1894, № 10, 11; О предположенной справе славяно-русского текста Нового Завета //

Издавая труд, бывший полтора столетия назад образцовым историко-философским и апологетическим сочинением, мы должны отметить, что хотя само изложение учения Филона Александрийского, предложенное М. Д. Муретовым, остается по сию пору одним из лучших не только в русской, но и в мировой исторической науке, однако объясняющий аппарат и полученные посред-

---

БВ. 1892, № 10; Христианин без Христа. М., 1893; Notandum (По поводу реферата о новейшей европейской литературе по вопросу о ветхозаветном храме)/ /БВ. 1893, № 1; Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса». Сергиев Посад, 1894; Древность предания о погребении Адама на Голгофе, или Лобном месте/ /Чтения в Обществе любителей древнерусской письменности. 1894, № 9; Труды св. Ефрема Сирина по толкованию Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Сергиев Посад, 1895; Апокрифическая переписка ап. Павла с Коринфянами. М., 1896; Господь Иисус Христос был ли свержен со скалы Назаретянами?/ /БВ. 1897, № 4; Древнеславянское Евангелие от Марка. Сергиев Посад, 1897; Славянско-русский перевод Нового Завета в труде, по преданию усвояемом святителю Алексию, с точек зрения церковно-практической и научно-богословской. Сергиев Посад, 1898; Чудовская рукопись Нового Завета/ /БВ. 1898, № 1; Четвероевангелие. М., 1900; Христос как носитель немощей и болезней человечества/ /БВ. 1900, № 3; К толкованию текста «Творяй ангелы Своя духи и слуги Своя пламень огненный». Сергиев Посад, 1902; Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней». Сергиев Посад, 1903; Есть ли указание на духовные браки в *1 Кор.* 7:36–38 и 9:5?/ /БВ. 1903, № 3–4; К критике свидетельства Иосифа Флавия о Христе/ /БВ. 1903, № 9; Пророчество и языкоговорение как знамение для верующих и неверов. Сергиев Посад, 1904; Древнееврейские молитвы под именем ап. Петра. Сергиев Посад, 1905; Знание отчасти и самопознание (*1 Кор.* 13:12)/ / БВ, 1905, № 2; Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб., 1907; Из воспоминаний студента МДА XXXII курса (1873–1877)/ /БВ, 1914–16; Логос как Первосвященник мира/ /БВ, 1915, № 10–12. С. 760; Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915; Раб Божий, *Ис.* 52:13 – 53:12/ /БВ, 1917, № 2–3.

ством него выводы уже не представляются сейчас несомненными. Думаю, наиболее правильным в этой ситуации будет дать очерк происшедших за полтора века изменений в библеистике, иудаике, а также истории европейской философии, не позволяющих сейчас отвечать на поставленные вопросы тем же способом, что и автор. Небольшой объем этой статьи не позволяет нам разобрать ни богословско-философские взгляды самого М. Д. Муретова, ни исторические их предпосылки, ни апологетический извод их. Содержанием этой нашей статьи будет круг вопросов, связанных с самой проблематикой работы почтенного богослова.

Итак, начнем с тех перемен, которые произошли к сегодняшнему дню в библеистике. Массив библейских текстов, который в XIX столетии еще только начинали структурировать исторически, к нашему времени предстает уже как система имеющих sitz im leben текстов, жестко привязанных к временам и событиям еврейской истории. Разумеется, споры вокруг этих текстов не утихли и не утихнут, полагаю, никогда. Однако на данный момент мы ясно представляем себе и качественное различие периодов внутри тысячелетия существования еврейской письменности, и грандиозное значение редакторской правки для этого собрания «официальных бумаг» (а именно такой статус имел любой фактически записанный текст на Ближнем Востоке[1] — от возникновения там письменности и до эллинистического периода)[2]. Стало понятно, например, что пророческие творения израильских пророков — Илии, Ахия или Елисея — не вошли в библейский ка-

[1] Нужно знать, что в Междуречье, например, мы находим на одну табличку мифологического или какого-либо литературного текста десятки, а то и сотни табличек с хозяйственными отчетами жрецов своим богам о ведении их (богов) хозяйства за каждый год.

[2] Всех интересующихся историей возникновения библейских текстов отсылаю к исчерпывающему четырехчастному исследованию *Йоэла Вейнберга* Введение в Танах. М., 2002–2005.

нон не потому, что те были люди не книжные, но потому что они не прошли иудейской цензуры (здесь нет ничего удивительного, ибо пророки эти едва ли одобряли имперские притязания Иерусалима на сакральную и политическую единственность и исключительность в регионе)[1]. Таким образом, мы не только стали понимать качественные различия в сохранившихся библейских текстах, но и сами эти сохранившиеся тексты предстали лишь как одно направление из куда более широкого литературного потока. Можно сказать: за прошедшее время наши глаза раскрылись на то, что можно назвать иудейским Преданием, в русле которого Писание есть не более, чем один из ручьев.

Что же до исторической периодизации текстов, то стало совершенно очевидно — и здесь немалую роль сыграли раскопки в Элефантине, — что в первый период существования иудейской литературы, т. е. в эпоху до вавилонского плена, религия Яхве представляла собой типичный генотеизм: Яхве был одним богом для иудеев, однако отнюдь не единственным[2]. Строгий монотеизм в эту эпоху лишь нащупывается мыслящими слоями иудейской клерикально-поли-

---

[1] Пророчество, как и всё на Востоке, было делом политическим; например, все пророчества о наказании других народов были, в сущности, проклятиями и произносились на храмовых дворах, сопровождаясь соответствующими процедурами; равно и пророчества о благоденствии были чем-то бóльшим, нежели прогноз погоды. Как, в самом деле, могли попасть в канон сочинения пророка Ахии, содействовавшего распаду единого государства Соломона (*3 Цар.* 11:29–39), что с точки зрения иудеев было величайшим злом? Или сочинения пророка Елисея, если он содействовал захвату Иуем престола израильского (*4 Цар.* 9:1–3)? Таким же образом и еще 22 имени осталось в истории человечества, но не в истории литературы.

[2] Й. Вейнберг пишет: «Хотя очевидно, что монотеистичность появилась в яхвизме рано, на протяжении многих веков она сочеталась не только с признанием существования рядом с Яхве других богов, но также с воз-

тической элиты. Самое существование нескольких «обращенных» в монотеизм иудейских царей перед крушением Иерусалима является, с нашей точки зрения, лишь многократно воспетым в позднейшие времена исключением, не имевшим для самой эпохи решающего значения.

Совершенно иной статус приобрела эпоха вавилонского плена. Археологические раскопки в Месопотамии (обретение Архивов Мурашу) совершенно уничтожили для нас нарисованный известным псалмом образ одинокого иудея, злобно рыдающего на реках вавилонских. Вместо этого мы увидели компактно проживающую иудейскую общину во главе с «царем в изгнании», члены которой имеют порой высокое положение в месопотамском обществе, свободно поклоняются Яхве, преуспевают в торговле и ростовщичестве — в этом нет ничего удивительного, если принять во внимание, что значительный процент переселенных представлял собой иудейскую знать, т. е. людей культуры и власти, на которых, разумеется, был немалый спрос в бюрократических ближневосточных империях. Приняв же во внимание массовое не-возвращение после персидской санкции на репатриацию, а также и дальнейший расцвет иудейства именно на этих якобы ненавистных реках, мы представляем уже нечто прямо противоположное, — а именно такое изменение сознания, в том числе и сознания религиозного, которое не требует жизни окрест единственного святилища Яхве, ежедневной службы и жертв Ему... Таким образом, мы стали узнавать именно в эпохе плена основания как будущей талмудической, так и всевозможных харизматических традиций в иудействе. Именно в эту эпоху — под сильнейшим влиянием уже сложившегося к тому времени монотеистического парсизма — Яхве становится в полном смысле слова Единым Богом. Вместе с этим из персидской религии в иудейство попадают характерные индо-арийские

можностью поклонения Яхве в разных святилищах» (Указ. соч. Кн. 1. С. 287).

учения о бессмертии души и воскресении из мертвых[1]. Понятно, что и вся впервые властно заявляющая о себе у Иезекииля и достигающая расцвета в *Книге Дворцов* эстетика огня, и теснейшим образом связанная с ней пост-иезикиилевская ангелология, вероятно, также должны связываться с персидскими представлениями о служебных духах и близости огненной природы божественному. Есть все основания считать, что знаменитый персидский дуализм, — называющийся в контексте истории персидской религии ересью зурванизма,[2] — возник не без участия вавилонских и других северо-семитских влияний. Вообще, первые два столетия «плена иудейского» представляются нам сейчас наиболее интересным и продуктивным периодом в библейской письменности. В это время возникает фактически все то, что мы называем «законом иудейским» (свод законов *Второзакония*[3], *Кодекс святости*[4], *Учение о жертвоприношениях*[5], *Учение о ритуальной чистоте*[6] и *Жреческий пласт*[7]). Более того, формируется

---

[1] Разве случайно, что самое влиятельное духовное движение в ветхозаветной религии рубежа эр, движение, всецело определившее судьбу пост-мессианского, средневекового иудейства — фарисейство, — называлось именем персов, т. е. буквально «персизаторством»?

[2] Очень удачное определение М. Бойс, см.: *Бойс М.* Зороастрийцы. СПб., 2003. С. 107.

[3] См.: *Вейнберг Й.* Указ. соч. Кн. 1. С. 284 и сл.

[4] *Лев.* 17–26. См.: *Вейнберг Й.* Указ. соч. Кн. 1. С. 275.

[5] *Лев.* 1:1 – 5:26; 6:12 – 7:37. См.: *Вейнберг Й.* Указ. соч. Кн. 1. С. 273.

[6] *Лев.* 11:1 – 15:32. См.: *Вейнберг Й.* Указ. соч. Кн. 1. С. 274–275.

[7] Об этом пласте, составившем приблизительно ⅔ Пятикнижия, см.: *Вейнберг Й.* Указ. соч. Кн. 1. С. 337 и сл. В частности, он включает: *Быт.* 1:1 – 2:4; 4:17–26; гл. 5; 9:8 – 10:32; 11:10; гл. 14; 16; 17:1–23; гл. 23; 25:1–18, 20–34; 27:1–28:9; гл. 29, 34, 36; *Исх.* 5–7; 10:21–29; гл. 11–12:28; гл. 16, 25–29; 30:1–6; гл. 32, 36; *Числ.* 1: 20–44; гл. 3; 5:1–6; 6:1–21; гл. 13–14; 15:37–41; гл. 19; 20:14–21; 21:6–35; 24:1–18; 33:1–49; *Лев.* 10:1–7 (указанные отрывки приводятся Й. Вейнбергом в качестве примеров, характерных для жреческого пласта).

жесткая «иудеософия» повествовательного пласта *Второзакония* и исторических книг; пророческая традиция дополняется *Вторым Исаией*, *Иеремией* и *Иезекиилем*, после которых и этот жанр оказывается принципиально завершенным.

Третий период мы связываем по преимуществу с событиями жизни гражданско-храмовой Иерусалимской общины. В богословско-юридическом и литературном измерении он относится к предшествующему — как «серебряный век» русской литературы к «золотому». За период с V в. до н. э. по I в. н. э. в Персии создается *Книга Иова* и *Книга пророка Даниила*. В Александрии расцветает литература Премудрости и бóльшая часть той Библии, которая не есть Танах. Но, в первую очередь, появляется сама эта греческая Библия[1]. И, наконец, создается теология Филона Александрийского — высшее достижение эллинистического иудаизма. Где-то между этими полюсами — созданная в IV–III вв. до Р. Х. в Иерусалиме *Псалтирь*, творчество пророков-презентистов[2] Аггея и Захарии, а также *Песнь Песней*, *Руфь* и литература Кумрана. Это время расцвета мессианизма иудейского. Время опознания Мессий: Кира[3], Зоровавеля[4], кумранского Учителя Праведности, духовного лидера сикариев —

---

[1] В средневековом иудаизме день окончания перевода Септуагинты будет уравниваться с днем отлития золотого тельца. Поэтому даже если бы в Александрии произошел просто перевод Библии, этого было бы достаточно, чтобы говорить о появлении прежде не существовавшего вида литературы.

[2] Т. е. считающих, что «день Яхве» уже наступил.

[3] Похоже, именно начало этого знаменитого пророчества обогатило русский язык словцом для обозначения приятеля. «Так сказал Яхве своему Мессии Корешу...» (*Ис.* 45:1). Этот вот «Кореш» и есть тот Кир Великий, который почитается зороастрийцами как святой царь, именем которого воспользовался Ксенофонт для написания своего трактата об идеальном правителе, «Киропедии».

[4] *Агг.* 2:23.

Симеона бар Гиоры и, наконец, самого Бар Кохбы; время пророков-презентистов, опознающих настоящее как время Свершения, время о́но — Захарии, Аггея, Малахии, Иоанна Крестителя. Вполне понятно, что весь этот период длятся разных масштабов мессианские войны — маккавейские, т. е. анти-сирийские, анти-самаритянские, анти-иродовские и прочие гражданские, антиримские. Религиозно-политическая смута не прекращается ни на минуту, и в конечном счете интериоризируется, рождая ессеев и кумранитов, — монашество иудейское, сам смысл которого состоит в исполнении предписаний о Священной Войне в мирное время (что, разумеется, не исключало и приготовления к самому что ни на есть настоящему «последнему и решительному» бою).

Имея перед глазами такой именно очерк иудейской истории, мы очень далеки от того, чтобы полагать непосредственным предшественником христианства иудейство как таковое, Ветхий Завет как таковой, ибо о существовании таких целостностей можно говорить только в описательном контексте. Взятые же в себе они предстают для нас как нечто в высокой степени разноречивое и неоднородное, так что представление о некоем едином содержании еврейского пророчествования, о существовании раз и навсегда данной монотеистической теологии, некоего неизменного и внутренне непротиворечивого канонического права ветхозаветной общины — все это на данный момент является анахронизмами.

Это что касается исторического анализа библейской традиции. С не меньшим успехом и блеском развивается, и особенно в последние годы, структурный анализ ментальности древнего Ближнего Востока. После обретения в XX в. памятников шумерской, вавилонской, ассирийской, египетской, а также и фрагментов финикийской, хеттской, хурритской литератур, мы получили возможность взглянуть на все целое ветхозаветной литературы как на один из поздних отпрысков уходящей в IV тысячелетие до н. э. тради-

ции[1]. Когда стало возможно познакомиться с текстами, которые читала интеллигенция Ура Халдейского в дни, когда из него исходил простец Авраам, случилось то, что совершенно справедливо было названо археологической революцией. Из всего множества происшедших здесь открытий для нас — в связи с нашей работой — имеют значение лишь несколько моментов.

1. Стало предельно ясно, что так называемая религия личного Бога, которой как некой дедовской вотчиной гордились богословы едва ли не всех религий Книги, возникла отнюдь не в Иудее и не в первом тысячелетии до н. э., но в Вавилоне второго тысячелетья до н. э.[2] 2. Было на многих примерах показано, что процесс теогенеза,

[1] «Рассказ Йахвиста о сотворении первочеловека из праха земного и первоженщины из ребра первого мужчины имеет аналоги в шумерских и древнеегипетских антропогенных мифах, а рассказ о саде Эден, в котором пребывали перволюди Адам и Хавва, не ведая стыда, болезней и смерти, перекликается с шумерским мифом о счастливой стране Дильмун. Широко распространенный в древней ближневосточной мифологии мотив о братьях / сестрах близнецах — врагах (например, древнеегипетский миф о богах братьях Осирисе и Сете и вражде между ними, шумерский миф о сестрах богинях Инанна / Иштар и Эрешкегаль и вражде между ними и многие другие) перекликается с рассказом Йахвиста о соперничестве между Кайином и Хевелем, а повествование о возгордившемся и непокорном человечестве, о божественном гневе и решении истребить род людской Потопом, о праведнике Ноахе и Ковчеге настолько близки к древнемесопотамским мифам о потопе и героях-праведниках Зиусудре, Атрахасисе и Утнапиштиме, что не приходится сомневаться в их общей мифологической основе» (*Вейнберг Й.* Указ. соч. Кн. 1. С. 305–306).

[2] Люблю приводить в пример вавилонские псалмы: «Без тебя, Владыка, кто существует? Ради царя, которого Ты любишь, чье имя Ты называешь, кто угождает Тебе, Ты распространяешь его славу, Ты предписываешь ему прямой путь. Я — князь, которому Ты благоволишь, создание Твоих рук. Ты создал меня, вверил мне царственность надо всем народом. Милостью Твоей, о Владыка, пекущийся обо всех, побуди меня любить

как он протекал в ближневосточном сознании, всегда и всюду предполагал отождествление некоего «ушедшего на покой» Творца мира с неким новым родовым богом — Господом. Если операция удавалась, являлся новый «личный бог», новый «господь бог», и, как правило, — волна «героического энтузиазма», что нередко вело к немалому кровопролитию и даже изменению политической карты мира. Таким образом, знакомая нам ранее только по истории библейской литературы персоналистическая теогония (слияние Яхве и Элохима) предстала для нас как процесс естественный, повторявшийся на Ближнем Востоке с самого момента его оформления как ментальной целостности и индивидуальности. 3. Наконец, было по достоинству оценено значение имен для ближневосточного сознания. Если до прочтения открытого лишь в XX в. шумеро-вавилонского корпуса текстов творение словом казалось библейским ноу-хау, то теперь мы можем проследить этот мотив до древнейшей из мировых цивилизаций — шумерской[1]. Но главное даже не в этом. Выяснилось, что самый способ миропостижения и богопостижения в этом регионе состоит в аккумуляции того или иного знания около неких сакральных имен. Вавилоняне, например, будучи северными

Твою вышнюю волю. Вложи страх пред Тобой в мое сердце, даруй мне то, что Ты полагаешь добром. Воистину, Ты творишь мне благо». Что из существенных моментов теизма здесь упущено? Личное отношение — на месте, смирение — налицо, страх Божий — в полном порядке, прямо говорится о любви к воле Божьей, о самом Боге сказано как о личном Боге, как о «близком Боге» и, в тоже время, как о Боге всех. Автором этой молитвы мог бы быть любой из благочестивых иудейских или христианских царей, любой из богобоязненных султанов и халифов; богословие, подразумеваемое этой молитвой, по сию пору является основным содержанием церковной проповеди по всей России. Кому же она принадлежит? Навуходоносору, и обращена она к Мардуку. Цит по изд.: *Якобсон Т.* Сокровища тьмы. М., 1995. С. 268.

[1] См.: *Крамер С.* Шумеры. Первая цивилизация на Земле. М., 2002.

семитами, т. е. не будучи родней шумерам ни по крови, ни по языку, переняли от последних только одно — имена богов. Эти боги были по-новому осмыслены, поставлены в новые контекстуальные и сюжетные связи, однако некое преемство традиции все-таки осуществилось, и осуществилось посредством этих имен. В сфере еврейской культуры мы тоже можем вычленить имена, транзитивные не только любым иудейским религиозным движениям, но и иудейству как таковому, имена, вокруг которых аккумулировался в регионе опыт божественного: это Яхве, имя которого фигурирует, по-видимому, также в пантеоне финикийского Библа[1], Элохим, Адонаи, Мелхиседек, Илия, Даниил, Метатрон, Помазанник (Машиах) — все это, с одной стороны, только имена, а с другой стороны — это целые богословские системы конденсированного знания и опыта[2]. Полагаю, здесь уместно вспомнить, что и по сей день арабское богословие Аллаха, сохранившее в себе многие чрезвычайно архаические черты семитической религиозности, сосредоточено вокруг девяноста девяти его священных имен.

Если мы понимаем это, то понимаем и действующие пружины первой известной нам проповеди христианства, а именно — проповеди апостола Петра после Пятидесятницы: «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (*Деян.* 2:36). Петр богословствует как классический опознающий пророк, т. е. пророк-презентист: он не учит о божественном, но указывает, что оно явилось в чувственном. Не иначе дело обстоит и с тем Словом, Которое было «у» Бога: Оно опознается как Бог по той же схеме, что и «Сей Иисус». Таким образом, отличие Иисуса от прочих бывших

[1] См.: *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. СПб., 2007. С. 191. Вполне возможно, что встречающийся в угаритских текстах теоним Йаву также тождествен ветхозаветному Яхве (Там же. С. 185).

[2] См.: *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007.

прежде и современных Ему Мессий иудейских состояло отнюдь не в том, что Он был каким-то особым Мессией (кем должен быть Мессия — было окончательно решено иудейским миром задолго до рождения Исуса: здесь Он не имел никакой свободы, если хотел быть именно Мессией, а не другим кем-нибудь), но в том, что Он был признан Богом всем средиземноморским миром и, тем самым, поставил мессианскую проблематику в контекст принципиально иного богословия. В точности то же верно относительно Иоаннова имени «Логос», для понимание которого имеет, конечно, некоторое значение ближневосточная мессианская традиция, которую следует изучать по свиткам Кумрана и которая во всю эпоху Второго Храма исправно производила иудейству все новых и новых регионального значения мессий[1], однако же несравненно более важным представляется изучение эллинского учения о Логосе, ибо только связь с этой традицией придала общечеловеческое значение очередной мессианской саге весьма склонного к таким песням народа.

Теперь следует напомнить и о тех изменениях, которые произошли в области истории греческой философии за истекшие полтора столетия. Если изменению наших воззрений на ментальность Ближнего Востока мы обязаны находкам и расшифровкой нового материала, объем которого оказался столь велик, что позволил слу-

---

[1] Общее впечатление от всего этого клубка иудейских мессианских сект лучше всего, наверное, выразить словами Бодлера:

С десяток или два — *единственных* религий,
Всех сплошь ведущих в рай — и сплошь вводящих в грех!
Подвижничество, так носящее вериги,
Как сибаритство — шелк и сладострастье — мех.

Бодлер Ш. Плавание, VI. Цит по изд.: *Бодлер Ш.* Цветы зла. Стихотворения в прозе. Дневники. М., 1993. С. 148. Перевод М. И. Цветаевой.

читься в этой области самым настоящим открытиям, то движение в сфере истории античной мысли правильнее будет назвать трудом по уточнению и переосмыслению известного. Здесь нам необходимо назвать двух мыслителей, благодаря трудам которых доминировавшее в истории философии XIX и начала XX в. представление о единой античной, единой греко-римской, единой языческой философии, длившейся, по крайней мере, от Фалеса до Дамаскина, превратилось в прах, так что сами понятия «античное» и «греко-римское» и «языческое» прекратили обозначать в сфере истории философии что-либо определенное. Это Макс Поленц и Мартин Хайдеггер, творившие в первой и второй трети истекшего столетия. К сожалению, мы не можем в рамках этой статьи рассмотреть воззрения М. Хайдеггера, однако будем принимать их во внимание, в надежде, что наш читатель с ними знаком.

Говоря о нынешней ситуации в области истории античной философии, необходимо также принимать во внимание прояснившуюся в последние десятилетия историю идеологической войны варварства против эллинства в эллинистическую эпоху, без связи с которой ни ближневосточную, ни римскую философию этого периода понимать невозможно[1].

Вернемся, однако, к М. Поленцу. Ему принадлежит принципиально важное для круга вопросов, имеющих быть рассмотренными в нашей работе, утверждение о том, что стоицизм является не собственно эллинской философией, но таким синтезом эллинского и семитических начал, в котором семитическое является существенным. Понятно, что сама эллинская наука эпохой раньше представляла тоже синтез, однако существенным в нем был элемент эллинский.

[1] Я рассматривал этот вопрос в отдельной работе «Философия Порфирия сквозь призму древних культур» в кн.: *Порфирий*. Сочинения. СПб., 2011. С. 497 и сл.

М. Поленц исходил, прежде всего, из исторических фактов. Основателем стоицизма был финикиец Зенон, обратившийся к философии уже после того, как его религиозно-эстетический тип был сформирован. С момента его приезда и до конца жизни над ним смеялись в Афинах как над иностранцем, имеющим не только внешность, но и характерные пороки своего народа. И за все позднейшее время существования школы нам известны только три стоика-эллина — Клеанф, Аристон и Панэций, причем у всех троих наблюдается серьезнейший диссонанс учения и мироощущения. На фоне принципиального (кинического происхождения) интернационализма стоиков бросается в глаза тот факт, что наибольшее влияние школа оказала «вне Эллады — на молодые религии Востока и на духовную аристократию западной светской власти»[1]. Вполне понятно, что такой человек должен был совмещать в себе эллинскую голову и финикийскую душу. Совершенно ясно, что философия в его случае впервые оказалась оберткой, чем-то внешне оформляющим ей инородное. Этому положению дел соответствует филологический контекст, в который впервые в историю философии поставили философию стоики. И даже в самой греческой грамматике стоики ввели деление времен на совершенные и не-совершенные, т. е. интерполировали в греческий язык дефиницию, имеющую решающее значение для классификации глагола в языках семитских.

По сути, все три отношения, задающие тон всякому мировоззрению и мирочувствию: мир-человек, человек-Бог и Бог-мир — понимались Зеноном исходя из совершенно не-эллинского, ближневосточного опыта жизни, что привело к созданию первых не-эллинских философских концепций, выраженных эллинским языком и, тем самым, соотнесенных с предшествующей традицией: мало того,

[1] Здесь и ниже цитирую и излагаю по работе: *Поленц М.* Стоя и семитизм, в кн.: *Порфирий.* Сочинения. СПб., 2011. С. 387 и сл.

что соотнесенных, но и выглядящих как ее продолжение, искренне заблуждающихся о себе как об ее продолжении. Резюмировать сказанное Поленцем можно было бы следующим образом.

1. Эллины имели такой опыт бытия, который подразумевал, что всякое сущее не откуда-то извне, но в силу самого своего существования имеет определенное место, так что все сущее, насколько оно сущее, рядоположено друг другу. Из этого базового опыта жизни следовал ряд выводов.

А. Космизм. Эллин всегда восхищался миром, какой бы характер ни имели эти восторги: математический и эстетический у Платона или естественнонаучный и натуралистический у Аристотеля. Он принимал мир в целом, считая себя органически связанным и с целым мира, и с каждым из живых существ. Отсюда логосное, т. е. собственно человеческое в эллинском понимании слова, никогда не противопоставлялось животному, но возвышалось над ним, включая его в себя (либо рядополагалось животному — у эпикурейцев).

Б. Судьба (εἱμαρμένη), как это и следует из самого греческого слова, есть что-то наделяющее уделом, жребием — тем именно смысловым местом, в котором и под влиянием которого предстоит развиваться тому или иному сущему. Само сущее, однако, мыслилось помимо судьбы, ибо было укорено в вечном и целом. Таким образом, Мойра в греческой трагедии — это сила, взаимодействующая с волей, а не слепо ее определяющая, у Платона она — имманентная справедливость мирового хода вещей (*Законы*, 904 c), при том что человек сам свободно выбирает судьбу (*Государство*, 617). Можно сказать, что судьба и воля были для эллина комплиментарными понятиями, в рамках того, что, пожалуй, можно было бы назвать Промыслом.

В. Индоарийский идеализм. Внутренняя жизнь человека всегда понималась эллинами процессом настолько свободным от тела, что не только не осмыслялась и не описывалась в категориях телесного, но и не противопоставлялась телесному как рядоположенный с ним факт. Поскольку же сама эта «внутренняя жизнь» не имела для грека субъектной привязки, но была «внутренней жизнью» космоса или сущего как такового, то любая эллинская психология была психологией сущего, и человек — как душа — был направлен в потустороннее точно в том же смысле, что и все вообще существующее.

Г. Антропоморфность Бога. Для эллинов, даже если они придерживались материалистических воззрений Эпикура, боги, если их существование допускалось, были с необходимостью антропоморфны. (Почему — М. Поленц объяснить не мог.)

Д. Эллинская этика собрана вокруг понятия ἀρετή — доблесть, мощь, добродетель, красота, плодородие, мастерство. Добродетель есть осуществление своей судьбы, влаживание в строй сущего, если мы говорим о человеке внешнем; то же самое для человека внутреннего есть следование своему демону (демон — судьба души), т. е. εὐδαιμονία — счастье. Потому эллинская этика есть этика «ты можешь». Понятие долга не фиксируется ни в одной из собственно эллинских философских систем.

2. Ближневосточный опыт бытия был совершенно иной. Здесь человек всегда представлялся существом обездоленным в силу самой своей природы («Прах ты, и в прах возвратишься», — *Быт.* 3:19), в своем основании осквернённым («Во гресех роди мя мати моя...»), он переживал себя облагодетельствованным извне («Ты даешь ему власть над творением рук Своих, все полагаешь Ты к ногам его», — *Пс.* 8). Ничтожность космического, которое нужно просто пользовать в этом мировоззрении, столь же существенна,

как и особая милость Бога, — не важно, к одному избраннику (царю, пророку, Мессии), народу (вавилонскому, ассирийскому или иудейскому) или даже ко всему человечеству, которое мыслится в этом контексте опять же в категории избранника, которому все остальное дано во властвование и пользование.

А. Акосмизм. Семит не испытывал к миру никакого интереса, центр его внимания был направлен на те божественные силы, которые «правят» этим миром. Это умонастроение у стоиков отлилось в форму хвалебной риторики правящего всем Логоса, по формуле: «Сколь велики дела Твои, Господи!» (*Пс.* 91:6). Семиты-стоики противопоставляли животное и человеческое, так что в их учении впервые возникло условие: чтобы стать «настоящим человеком», человек должен отторгнуть от себя животное. И при всем том никакой нацеленности на смерть и иную жизнь (общее место всякого индо-германского мирочувствия) в стоической этике, равно как и в ближневосточной ментальности, не наблюдается.

Б. Это вот совершенно не-эллинское, семитское ощущение привязанности к высшей силе, определяющей как внешнюю, так и внутреннюю жизнь человека, развилась у Зенона в представление о судьбе, равной природному закону, действие которого распространяется равно на внешнего и на внутреннего человека. Уже ко временам Хрисиппа эта стоическая судьба была жестко связана с вавилонской (халдейской) астрологией и мантикой. Таким образом, в формах эллинской философии обосновалась и пышным цветом расцвела типически семитская ураническая религиозность. При этом судьба стала противопоставляться свободной воле, а Промысл в исконно эллинском понимании слова забылся.

В. Семитический материализм. Внутренняя жизнь понималась и описывалась в семитическом мире всегда как что-то телесное, например: «В Ветхом Завете гнев — самым чувственным образом —

вполне обычно обозначается как רוח אפי, как "сопение ноздрей", и "смягчить гнев" — чисто чувственным образом выражается через "разгладить лицо"»[1]. Этот как раз ближневосточный материализм отлился у стоиков в учение о совершенной материальности всего — и душевных движений, и самой души, и мыслей, и Бога. Нельзя не заметить сходства стоической пневмы и библейского Ruah.

Г. Безликость Бога. Для стоиков, базовый религиозный опыт которых состоял в поклонении семитским ваалам, каждый из которых был настолько же всемогущ в своей локации, насколько и безлик и неотличим от другого такого же, божественное было не только не антропоморфным, но и безликим, безóбразным, шарообразным (= имеющим все формы и никакой из них) по существу.

Д. Стоическая этика построена вокруг понятия καθῆκον — обязанность, долг (лат. officium), которое вырастает из понимания неприродности разумного, т. е. собственно человеческого — с одной стороны, и переживания зависимости от божественного, понятого вышеописанным образом, — с другой. Испорченные от самого рождения люди именно не могут следовать голосу разума, но обязаны ему следовать: следовать разуму, который есть то же самое, что судьба, закон и Бог. Таким образом, то, что в лоне многочисленных семитических религий было «послушанием Богу», стало у Зенона следованием нравственному закону и долгу. Понятно, что сама форма долженствования в этике зиждется на трех чисто семитских предпосылках: акосмизме, безликом божественном всеприсутствии и рабстве человека в отношении к божественному.

В качестве заключения: «Стоит лишь единожды обратить внимание на присутствие семитского элемента в стоицизме, как тут

---

[1] *Koeberle*. Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments. München, 1901. S. 180 ff. — *Прим. М. Поленца*.

же вырастают в своем значении и некоторые иные моменты: талмудическая казуистика, любовь к дефинициям и установкам, склонность к овладению предметами путем абстрактных дедукций, грубая резкость, с которой Зенон требует подавления аффектов и достижения апатии, — все это сразу же было отвергнуто греками как неумеренность, тогда как позднее сирийские монахи сделали указанные положения своим палладиумом. Однако это уже несущественно на фоне того, что мы увидели ранее».

Таковы были дефиниции, предложенные М. Поленцем. Понятно, что представление о единой греко-римской философии после выдвинутых им антитез было серьезным образом поколеблено.

Однако полностью сокрушить воздвигнутый еще во времена Возрождения кумир единого греко-римского, «античного» мира выпало на долю Мартина Хайдеггера. Поскольку этот мыслитель излагал свои воззрения во многих трудах и всякий раз несколько по-разному, правильнее всего будет взять одно из его сочинений. Лучше всего для этой цели подходит «Парменид»[1].

Хайдеггер не без основания, как нам кажется, считал, что изменение в понимании того, чтó есть истина, изменение сущности истины — составляет существо истории. Соответственно, эллинство понималось им как время рассвета Европы, время изначального понимания сущности истины, того аванса, который дает Господь всем откликнувшимся на Его призыв. В свою очередь, романизация понимается Хайдеггером как первый отход от изначального понимания истины, положивший начало длящемуся по сей момент блужданию Европы[2]. В своем «Парменида» Хайдеггер приводит десять положений, позволяющих ясно отличить эллинство от латинства.

[1] Использую издание: *Хайдеггер М.* Парменид. СПб., 2009.

[2] «Тот факт, что и по сей день (и сегодня даже решительнее, чем когда-либо раньше) Запад мыслит Грецию по-римски, т. е. по-латински, т. е. по-

1. Вопрос **об истине и том, что ей противоположно**.

Эллинство: истина — ἀλήθεια — непотаенное, несокрытое. Противоположность так понятой истины есть сокрытое, потаенное. Если обратиться к греческой словесности, мы увидим два слова, употребляющиеся, когда хотят сказать о противоположном истине: ψεῦδος — сокрытое в смысле «заставленное чем-то, затуманенное, помутненное»; и λήθη — сокрытое в смысле «свернувшееся, зашедшее, претерпевшее коллапс». Понятно, что помутиться может как раскрытие, так и сокрытие, поэтому ψεῦδος не является противоположностью ἀλήθεια, и причем не только ἀλήθεια, но и λήθη. При этом λήθη и ἀλήθεια предполагают и наличие друг друга, и взаимную борьбу, и взаимопреодоление. В определении истины в эллинском смысле никоим образом не входит ни субъект, ни суждение. Истина определяется исключительно через бытие, а бытие — через истину.

Латинство: истина — verum — слово, называющее защиту и самособранное стояние[1]. Получается, что verum и veritas более или менее адекватны λήθη, а не ἀλήθεια. Его противоположности: падение — fallere, и отсюда false — ложь = падению (отдаленно напоминающая ψεῦδος), и opverio — открывать.

Таким образом, латинский язык образует совершенно чуждую изначальному греческому созерцательному пониманию дела оппозицию, нервом которой является вопрос власти. Место непотаенного, позволяющего являться в себе сущему, занимает планирующее смотрение сверху, властвующее над увиденным = спланированным. Ему противостоит ложь — как то, что является причиной падения с высоты обладания властью[2].

христиански (как язычество), т. е. по-романски, т. е. по-новоевропейски, — это такое событие, которое затрагивает средоточие нашего исторического вот-бытия» (Указ. соч. С. 104). Философ, несомненно, считал, что выяснение того, что есть эллинство, имеет решающее значение для последующей судьбы европейского мира, и старался, насколько мог, разрешить эту задачу.

[1] Однокоренные слова: ворота, вестибюль (место перед дверью).

[2] Обсуждаемый нами момент находится на с. 93–95 его книги.

2. Соответственно с разницей в понимании истины понимается **божественное и боги**.

Эллинство: божественное — θείον и δαίμονιον — суть нечто постигаемое в связи с θεωρία. Божественное — то, что, являясь в сущее из бытия, указывает на бытие, являет в себе его. «Боги греков это не "личности", владычествующие над бытием, они скорее суть само бытие, взирающее в сущее»[1], — дающее сущему определенный строй, а человеку — настрой. «Те, кто, исходя из бытия, вверяют себя сущему и, таким образом, отсылают в него, суть δαίοντες — δαίμονες... Даймонес сущностнее всякого сущего, они вносят свой свет в привычное и направляют сущее в бытие»[2]. Они появляются вместе с сущим, будучи настолько соразмерны ему, что то, что сопровождает их явление, именуется в поэзии αἰδώς (благоговейный страх) и χάρις (благодатная радость), а в сфере мышления — θαυμαστόν и δαιμόνον.

Латинство: «Римское numen, характеризующее римских богов, означает "приказ" и "волю"... Строго говоря, "нуминозное" в смысле божественного веления, никогда не относится к сфере греческих богов... В сущностную сферу "повеления" входит римское "право", ius. Это слово связано с jubeo — "приказывать", заставлять делать через приказание... Повеление есть сущностная основа господства и поримски понятого "быть правым" и "иметь право", iustum-a. Соответственно, iustitia в своей основе полностью отличается от δίκη, которая бытийствует из ἀλήθεια»[3]. «В этом смысле ветхозаветный бог, это [тоже] бог повелевающий: "ты должен", "ты не должен " — таковы его слова»[4].

4. Разница в понимании правоты: **ὀρθός и rectum**.

Эллинство: в полном соответствии с пониманием истины как непотаенного, греческое ὀρθός — прямой, обозначает собственно на-

[1] С. 242.
[2] С. 232.
[3] С. 94.
[4] С. 93.

правление прямо и вдаль. Ибо всякая правота (ὀρθότης) понимается греками как нечто видимое на фоне истины и в связи с истиной. Исконно греческое понимание дела состоит в том, что правота есть уподобление, ὁμοίωσις, раскрытие себя в направлении к истине.

Латинство: в полном соответствии с пониманием истины как veritas и imperium, т. е. повелевающего планирования, понимается правое — rectum, как вертикально стоящее и надстоящее; соответственно, и правота — rectitudo — понимается вне всякой связи с истиной, но с властвующим и обустраивающим свою власть субъектом. Таким образом, латинская правота отличается от греческой отсутствием горизонта истины, отсутствием всякого иного, кроме властвующего, находящего себя в рассчитанном и подвластном. При том, что истина забылась, а «орган» ее постижения «атрофировался», познание истины стало впервые для римлян делом рассудка, а она сама — adaeuatio, т. е. соответствием представления и предмета (впрочем, процесс этот получил завершение уже в Новое время).

5. Разница в понимании справедливости: **δίκη и iustitia**.

Эллинство: греческое δίκη Хайдеггер связывает с δείκνυμι и δικεῖν (показывать и бросать) и переводит, как лад, противоположностью которого является разлад. Эта справедливость, которая есть лад, этот лад соотносит человека не с полисом (о котором мы будем говорить ниже отдельно), но с истиной. Так что справедливый человек — человек слаженный и ладный — таков по отношении к истине, а не к полису. То же и относительно несправедливого, неслаженного, неладного человека.

Латинство: латинская iustitia есть то, что является и принадлежит res publica, поскольку обеспечивает этому симфоническому субъекту, этой «публике» власть. Всякий справедливый в римском смысле слова соотнесен через свою справедливость с государством в смысле империи — тем, что властвует и предписывает, насколько ей достает сил, каким именно следует быть подчиненному и рассчитанному ей сущему.

6. Разница в понимании человека: **ζῶον λόγον ἔχον и animal rationale**.

Эллинство: поскольку истина не связывается с субъектом и не полагается в рассчитывающем рассудке, то и сам человек понимается не как субъект, имеющий некое мышление, наряду с его выражающим языком и другими способностями, но как из себя восходящее сущее — ζῶον, обладающее логосом для своего восхождения. Животное здесь понимается не биологически, но онтологически — как сущее, выходящее к существованию определенным образом. И логос здесь понимается опять же не «логически», но как конституирующее сущее (именуемое человек) отношение к другим сущим вещам и сущему в целом. Говорение (λέγειν — собирание сущего, особая миссия среди живого и сущего) — это то, что создает человека.

Латинство: поскольку истина здесь связывается с субъектом и означает достижение власти, то греческое ζῶον, равное φύσει ὄν, превращается в animal, т. е. в биологический субъект, соответственно и λόγος превращается в ratio; сущностью жизни и жизни разумной оказывается достижение власти, а сама жизнь — волей к власти. Таким образом, сам человек, по точному слову Канта, есть «скот, могущий сказать "я"». Самосознание себя в качестве животного — единственное, что отличает человека от животного. Можно сказать, что человек занимает то же место, что и животное, имеет ту же миссию, ту же волю, тот же этос, что и животное. В конечном счете, это приводит в Новое время к оскотиниванию человека и очеловечиванию животного.

7. Разница в вопросах о свободе и спасении.

Эллинство: греки мыслили свободу в соотнесении с онтологически понятой истиной-несокрытостью, и в результате учили о свободном и свободе как о реалиях бытийных, т. е. как о некоем свете, в который должен вступить человек, чтобы увидеть сущие вещи в перспективе истины. Соответственно, спасение означало для грека то, что мы мог-

ли бы назвать памятованием, т. е. сохранение явившегося в несокрытое. Это памятование никоим образом не субъективировалось, но рассматривалось как объективный космический процесс. Тот, кто спасает таким образом вещи, оказывается спасен и сам. Соответственно, и философия понималась эллинскими философами как забота о бытии, а вовсе не как образование или приобретение каких-либо сведений.

Латинство: для римлян свобода имеет значение исключительно в соотнесении с волей, и представляет собой не что иное, как коренящуюся в самой воле возможность интенсификации воли и / или возрастания власти. Спасение, соответственно, понималось как сохранение себя в латински понятой истине, т. е. в имперском состоянии; при этом спасение означало продолжающееся возвышение, иммунитет к падению.

8. Разница в понимании добродетели: **ἀρετή и virtus**.

Эллинство: добродетель осознавалась эллинами исходя из понимания своеобычности человеческого призвания — того, что делает его человеком. Будучи собирателем и сказителем сущего, человек должен быть открыт к бытию сущего, к той истине, которая позволяет видеть и называть сущее. Эту вот открытость и называет греческое слово ἀρετή, которое правильно переводить также и как доблесть, т. е. как раз-решенность себя к этому опыту и решимость действовать в виду бытия и в направлении к нему.

Латинство: здесь решимость и решительность тоже есть сущность — virtus (отсюда «виртуозность»), однако значат они здесь нечто совершенно иное. Латинская virtus, деятельная истина, в полном согласии с пониманием истины как таковой, означает деятельное самоутверждение, волю к упрочению воли на самой себе. Латински понятая решимость «влечется волею к воле, и эта ее "влекомость" характеризуется римским наречием fanatice (исступленно, фанатически)»[1].

[1] С. 167.

9. Разница в понимании счастья: **εὐδαιμονία и beatitude**.

Эллинство: «демоническим» эллины называли указывающий и возводящий вид божественного. Соответственно, «эвдемоничным» эллины называли человека справедливого, т. е. настроенного и отлаженного по камертону демонического; человека, имеющего в поле зрения просвет бытия, и, следовательно, видимого ему. Центральным в греческом понимании счастья является присутствие в жизни человека нечеловеческого. А поскольку существо человека состоит в говорении, и мы говорим, что в богоговорении человек собственно и существует только как человек, называя богословствующую речь мифом и эпосом, то вполне понятно, что явление богов (демонов) и сказывание мифов связаны друг с другом непосредственно.

Латинство: εὐδαιμονία, «переведенное на римско-христианский лад как beatitudo (т. е. состояние того, кто есть beatus, т. е. "блаженный"), оно стало обозначать лишь свойство человеческой души, а именно "блаженство". Однако на самом деле εὐδαιμονία подразумевает в соразмерной степени правящее εὐ — появление и присутствование δαιμόνιον-а»[1].

10. Разница в вопросе о том, что есть община: **πόλις и imperia**.

Эллинство: в полисе, взятом самом по себе, политичности столько же, сколько в пространстве — пространственности. Полис — это не город, не государство и не город-государство. Взятый в своем существе, полис есть место сохранения и присутствия понятой по-гречески истины. Т. е. прежде всего — место, где осуществляется боговидение и богоговорение, где человек достигает / не достигает определенного ему удела: удела, в который входит также и смерть. «Поскольку греки по своей сути являются совершенно неполитичным народом, поскольку их человеческая природа изначально определяется только в ракурсе самого бытия, т. е. из ἀλήθεια, то только они могли, именно

[1] С. 255.

они должны были прийти к основанию πόλις, основанию таких мест, в которых имеет место собирание и сохранение ἀλήθεια»[1].

Латинство: если полис создавался, чтобы входить в сущностное, то imperia — это институализированное планирование фактического и властвование над ним. И республика, и империя, и любая государственность в новоевропейском смысле есть социальное тело по-римски понятой истины, добродетели и всех тех образующих сознание и жизнь каждого человека содержаний, которые мы разобрали выше.

Исходя из понимания изменения сущности истины, происшедшего на переходе от эллинского к латинскому, М. Хайдеггер впервые убедительно объяснил несколько давно известных феноменов, которые, однако, не имели никакого объяснения, опирающегося на систему эллинской духовности. Упомянем главные из них.

1. Прежде всего, со времен Якоба Бурхарда агональность эллинства является общим местом в исторической науке о древности. Единственное объяснение, которое получил помимо Хайдеггера этот феномен, было объяснением «психологическим». Т. е. состязание, агон, проникал все формы жизни эллинов, потому что по природе своей были они люди честолюбивые и задиристые — агональные. «Такое "объяснение", — говорил Хайдеггер, — равнозначно тому, как если бы мы, решив "объяснить", в чем заключается сущность мышления, ответили: в способности мыслить»[2]. Объяснение Хайдеггером этого феномена сводилось к реконструкции ментального мира грека, указанию на тот факт, что сама истина-несокрытость понималась греком в непрестанной борьбе с сокрытием, что буквально всякое содержание эллинского духа имеет смысл и значение только в ракурсе так понятой истины, потому и любой греческий агон нужно воспринимать как продолже-

[1] С. 210.
[2] С. 47–48.

ние теомахии, понимая последнюю не как спор о власти или биологический спор о первенстве, но как драму рождения и выхода в явь.

2. То, что греки были «людьми глаза», ко временам Хайдеггера тоже было известно довольно давно. И опять же, помимо Хайдеггера не имело и не имеет никакого объяснения, кроме, разумеется, указания на то, что такой вот был греки любозрительный народ. Впервые именно Хайдеггер указал на то, что сущность истины для греков состояла в непотаенности не потому, что греки были «людьми глаза». Напротив, потому они и были «людьми глаза», что истина, понятая как непотаенность, определяла их отношение к бытию. Последовательно идя путем, проложенным еще самими эллинами, Хайдеггер задался вопросом, что вообще должно называться ви́дением. Он ответил на него в том смысле, что всякое видение есть встреча в свете, где свет есть бытие, в свете которого видит и становится видимым всякое сущее. «Мы видим не потому, что у нас есть глаза, — говорил мыслитель, — но потому у нас есть глаза, что мы можем видеть». Если не принимать в качестве догмата, что процесс видения должен восприниматься исключительно в рамках субъективистской биологии/психологии, то другого ответа и быть не может. Именно онтологический взгляд на мир сделал греков «людьми глаза», впрочем, как и «носителями» особого, субъект-объектного, если так можно выразиться, языка.

3. Философ совершенно по-новому поставил и разрешил вопрос об антропоморфизме эллинских богов и теоморфности человека в эллинском сознании. Поскольку бог и видение прямо связаны в греческом языке, а видеть — значит также и являть себя видящему, то когда божественное выступает в открытое и непотаенное, — в ком, кроме другого видящего, может обрести оно ограничивающую его форму? Видящий же, кроме Бога, лишь человек, и потому являться для божественного и возносить человека в свой свет — это одно и то же. Именно поэтому Бог антропоморфен в куда более существенном смысле, чем это может на первый взгляд представиться. Излагаю здесь только положительный взгляд мыслителя, оставляя за скобками всю его блес-

тящую критику теорий переносов каких-то готовых «божественностей» и «человечностей» на — должно быть, заранее подготовленных для этого — богов и людей[1].

4. Сам вопрос о сущности греческих богов и об атеизме (атеизме как таковом) приобрел у М. Хайдеггера тоже новое измерение. Во-первых, из уст мыслителя впервые за последние две с половиной тысячи лет прозвучало что-то похожее на попытку системного моделирования: «Пока мы не научимся мыслить греческих богов по-гречески из первосущности по-гречески постигнутого бытия, т. е. из ἀλήθεια, мы вообще не имеем никакого права говорить об этих богах: ни за, ни против»[2]. «Опыт сущности бытия — сфера, в которой только и может подготавливаться решение о богах и их отсутствии. Однако само бытие и его сущность не придут в припоминающее мышление до тех пор, пока историю сущности истины мы не постигнем как основную черту нашей человеческой истории»[3]. Поскольку забвение бытия и его сущности возведено в принцип объяснения всякого сущего с момента поворота мышления к метафизике, то вполне понятно, что « "атеизм" это не "точка зрения" высокомерных "философов", и тем более не жалкие проделки "масонов". Такие "атеисты" сами лишь последние отбросы отсутствия богов»[4]. Таким образом, «"атеизм", правильно понятый как отсутствие богов, представляет собой начавшееся со времен заката эллинства забвение бытия, подавляющее западноевропейскую историю, ставшее основной чертой этой истории»[5].

5. Наконец, последнее из того, что нам здесь нужно упомянуть, это понимание Хайдеггером антитезы «эллинское — варварское» — антитезы, важность которой переоценить сложно. Хайдеггер пошел здесь, как это и подсказывало ему слово, от языка: варвар — букв. «бормотун».

---

[1] С. 238–240.

[2] С. 137.

[3] С. 246.

[4] С. 246.

[5] Там же.

Однако он задался вопросом, что значило для греков говорение, если оно бралось как онтологический процесс. Говорение, при таком на него взгляде, есть предоставление возможности истине выступить в сущее. Сущностная речь есть миф, эпос и логос. Поэтому «отличая себя от других народов и рас, греки называют их βάρβαροι, т. е. такими, кто наделен необычной, чужой речью, не определяющейся как λόγος, ἔπος и μῦθος. Противоположностью "варварству" для греков является не "культура", а пребывание внутри упомянутых μῦθος и λόγος. "Культура" появляется только с наступлением Нового времени... Если мыслить по-гречески, то "культура" и "техника" — такие же формы "варварства", как и "природа" Руссо»[1].

На этом мы в изложении Хайдеггера и остановимся. Теперь, правильно будет спросить: не имеют ли семитическое в понимание М. Поленца и латинское в понимании М. Хайдеггера общего, не есть ли семитическое и латинское в самой своей сущности одно? В свете вышеизложенного отвечать на этот вопрос можно только положительно. Субъект и сущее, власть и созерцание, время власти (т. е. историческое время) и время созерцания, т. е. время, являющее в себе вечность, вертикаль и горизонталь, конструктивность и наглядность, и причинность, и синхронность (о ней мы отдельно скажем ниже). Все эти антитезы являются не только эллинско-латинскими, но в той же мере могут быть взяты и эллинско-семитскими, и, вообще, эллинско-варварскими. Впрочем, это отдельная большая тема, нам же сейчас следует, приняв сказанное во внимание, перейти к изложению основной концепции историко-философского построения М. Д. Муретова.

Ученый допускает, что относительно первоначала в философии существуют два учения — деизм и пантеизм: первый тип учений явился к рубежу эр итогом иудейского богословствования, второй — эллин-

[1] С. 156.

ского. В самой постановке вопроса о философско-богословском дискурсе Муретов совершенно единодушен с Целлером и другими тогдашними историками философии немецкой школы, которые после заката немецкого идеализма (во всяком случае, как университетской моды) совмещали старые привычки к априорным дедукциям и приверженность к позитивному, фактическому, эмпирическому. Временами эти ментальные элементы сплавлялись в довольно-таки причудливые амальгамы.

Итак, философское мышление в целом М. Д. Муретов определял как отвлекающее, абстрагирующее мышление. Соответственно, всякое философское понятие, полученное таким образом, с необходимостью оказывалось понятием абстрактным — тем, чья реальность находится в сфере той предметности, от которой оно было отвлечено. Для богословия отсюда следовало три вывода: во-первых, мысля Первоначало, философ должен мыслить его исключительно имманентным миру; во-вторых, помимо жизни этого мира, такая «первосубстанция» не будет обладать никакой самостоятельной, персональной жизнью; и, наконец, в-третьих: «Для строгой и последовательной философской логики не дано понятие первосубстанции: как абстракт от условных и единичных явлений мировой жизни, первосубстанция, очевидно, содержит в себе только то, и ничего более, что дано в условно-ограниченной области бытия»[1]. Такое самоотрицание философии должно привести либо к тому, что она должна стать физикой, либо к тому, чтобы провозгласить свою «первосубстанцию» Богом. Последнее обозначает гибель философии, поскольку «давая своей первосубстанции предикат Божества, и, таким образом, стремясь заменить собой религию, философия, однако же, не в состоянии найти в своей первосубстанции то, чего ищет». С роковой неизбежностью дело оборачивается для философии не просто провалом, но грехом и погибелью: «Стремясь возвести свою первосубстанцию на пьедестал Божества и заменить

[1] Настоящее издание, с. 57.

собой религию, философия, однако же, волей-неволей обращается в конце концов в атеизм, в отрицание требуемого религией личного и абсолютного Творца и Правителя вселенной»[1].

Совершенно понятно, что перед нами еще одна новоевропейская «исповедь» — дискурс; дискурс, оперирующий с внутренними фактами европейской психики и мышления, не старше трехсотлетней давности. Некритичностью же в переносе, в интерполяции и вчитывании такой «феноменологии духа» в тексты древних авторов, наш ученый обязан немецким идеалистам, которые считали априорное конструирование единственным достойным философии методом.

Итак, оборотной стороной не состоятельного, по сути своей, пантеизма является деизм. Выясняется, что помимо абстракции теоретический разум обладает еще одним инструментом, а именно — «выделением». «Коль скоро деизм идет путем строгой и последовательной логики, он, очевидно, имеет только одно средство достичь этого, а именно — *выделить*[2] Бога-субстанцию из мира условных явлений в самостоятельное трансцендентное бытие». Что значит это самое «выделение», чем оно отличается от пантеистической абстракции, т. е. отвлечения, что такое «логика», и может ли и должен ли следовать ей деизм, и особенно деизм иудейский, т. е. возникший в ментальности, никаких «логик» из себя на тот момент еще не родившей, — все это остается кругом в высшей степени сомнительных авторских самоочевидностей. Теперь, «хотя деизм (вопреки пантеизму) и отстаивает трансцендентность и самостоятельность Божества, но — за счет реальности божественной жизни»[3]. Реальной же жизни он не может иметь именно потому, что трансцендентен, т. е. (по М. Д. Муретову) не имеет жизни в том, из чего выделен. В итоге: «Стремясь отстоять Божество от атеистической логики пантеизма, сам деизм в конце кон-

[1] С. 57.

[2] Курсив мой. — *Т. С.*

[3] С. 59.

цов обращается в тот же атеизм, в то же отрицание всякой возможности религиозных отношений человека к Богу»[1].

«Для религии, — говорит наш автор, — нужен живой Бог, стоящий с человеком в непосредственном и живом общении», а не жизнь космоса и не «мертвый и бессодержательный абстракт, теряющийся в неопределенной надмирной пустоте». Обоснование такого вот «требуемого религией» Бога и отношения к нему человека М. Д. Муретов называет теизмом. При этом, говорит он, теизм бывает спекулятивным, т. е. пытающимся снять крайности деизма и пантеизма средствами философского мышления, которое, будучи абстракцией и только абстракцией, снять эту противоположность, разумеется, неспособно. Спекулятивный теизм обличается М. Д. Муретовым со страстью, достойной русских марксистов, в стилистике, достигшей апофеоза у вождя мирового пролетариата: «Именно такой характер имеют все доныне появлявшиеся попытки философской мысли войти в сделку с религией и логику философского мышления примирить с логикой религиозного созерцания. Маскируясь теистической фразой и внешнетеистической оболочкой, одни из спекулятивно-теистических систем в большей или меньшей степени ясности и решительности склоняются на сторону пантеизма, другие более тяготеют к деистическому представлению о Божестве, а третьи, не отдавая решительного предпочтения ни тому, ни другому, обрекают себя на безысходное колебание между обеими крайностями и на вечные непримиримые самопротиворечия»[2].

Теизму спекулятивному противостоит теизм религиозный. Что такое религия? «Религия есть такой же данный и необходимый в психической жизни человечества факт, как и философия... Но если исходным пунктом и, так сказать, постулатом философского факта служит внешний мир с внутренней связанностью и причинностью его явле-

[1] Там же.

[2] С. 62.

ний, к которым изыскивается общая первопричина, то, наоборот, постулатом религиозного факта служит данное в религиозном сознании и чувстве готовое представление о Боге как абсолютной личности, как абсолютной личности, стоящей в непосредственном, внутреннем общении с человеком. Без такого, наперед данного, представления о Божестве религиозные функции так же невозможны, как невозможна философия без наперед данного представления о царствующем в мире законе причинности...». Таким образом, есть некий субъект (неважно — человек или человечество) и есть разные факты его психической жизни, в которых даются разные предметы. Сознание факта мира называется философией. Сознание факта Бога — религией. Неясно, как между собой связываются эти факты сознания, и, если не допустить никакого высшего сознания, в котором эти два сознания едины, то разве не окажется этот «человек по Муретову» шизофреником? Более того, совершенно неясно, как действует религиозное сознание: отвлекает оно, выделяет или действует как-то иначе. Способ действия такого сознания тщательно нашим историком скрывается, заявляется только, что «в религиозном сознании дан одновременно синтез всех этих предикатов Божества: и абсолютности, и трансцендентной личности, и непосредственной действенности Его в тварно-конечной области бытия»[1]. Что такое само это религиозное синтезирование, результаты которого превосходят самые смелые ожидания, не объясняется никоим образом. На основании некоторых пассажей из нашего автора создается впечатление, что такого синтезирования вообще не существует, но только его результаты: «Для религиозно-теистического созерцания нераздельный синтез взаимно себя отрицающих предикатов Божества дан в религиозном чувстве и сознании как факт первичный, непроизводный и не подлежащий философско-логическому анализу»[2]. Можно спросить, каким же образом тогда было по-

[1] С. 63.
[2] С. 64.

нято, что в первичном понятии Божества содержатся такие именно противоречия, противоречия деизма и пантеизма, если никакому анализу факт этот не поддается? Я уже не говорю о сомнительных результатах такого анализа, ибо нужно быть не менее, чем профессором Духовной Академии, чтобы из первичного понятия Бога вывести как единство всеобщей космической силы, так и Deus ex machina. Кроме того, всякое первичное понятие или восприятие, разумеется, синтетичны, и потому именно допускают анализ. Другой вопрос, что сознание, которое производит первичные синтезы, приводящие к возникновению так называемых первичных и/или врожденных понятий, есть сознание не философское и себя не знающее. Всякое же синтезирующее сознание, знающее себя как сознание синтезирующее, есть самосознание или сознание философское. Как из этого можно заключить к тому, что философское сознание направлено только на мир или является только аналитическим, непонятно. Непонятно также, почему незнающее себя сознание оказывается первичнее и предпочтительнее знающего, почему первичные понятия, т. е. нерефлективные синтезы, оказываются чем-то более значительным, нежели рефлективные. Непонятно, даже если исходить из аксиоматики новоевропейской философии, на которую М. Д. Муретов только и может в своих рассуждениях опереться. «Философия идет снизу вверх, от мира к Богу, религиозное же созерцание идет сверху вниз, от Бога к миру и человеку; что в философии отрицается как немыслимый абсурд и логическая невозможность, то самое в религии предполагается как наперед данная аксиома и необходимый постулат религиозных функций»[1]. Всё это, конечно, несколько произвольно. Почему Бог вверху, а мир внизу: только что ведь говорилось, что религия такой же факт психической жизни, как и философия? Что вообще называется здесь верхом, и что низом? Почему рассуждение об одном факте психической жиз-

[1] С. 64.

ни идет сверху вниз, а о другом — снизу вверх? Почему имя философии закрепляется за философскими системами, отрицающими личного Бога? Откуда берутся следующие, например, утверждения: «Мы не можем молиться и вообще иметь какие бы то ни было религиозные отношения к такому Божеству, которое или не всё может... или теряется в бесконечном разнообразии условных бытий в качестве их всеобщей силы, или же, наконец, противостоит человеку как недоступный, не имеющий к нему никаких непосредственных отношений»[1]. Что значит это «мы не можем молиться»? Что если на это возразить: а «мы» — можем? А что делать с грандиозным опытом политеистической и пантеистической религиозности, сам факт существования которой исключает даже намек на возможность правоты подобного рода утверждений? Само это «мы» требует наистрожайшего определения, а тем более экстравагантный религиозный опыт этого «мы».

Вышеописанное противоречие между религией и философией М. Д. Муретов понимает как универсальное, т. е. актуальное для всех и во все времена. «Различие между религией и философией не случайное и частное, а необходимое и всецелое, коренящееся в основной противоположности тех принципов, которые лежат в основании философской спекуляции и религиозного умосозерцания. Поэтому о какой бы то ни было генетической зависимости последнего от первого речи быть не может, так как между ними возможно только вечное отрицание и непримиримый антагонизм. Эта борьба религиозного сознания с антирелигиозными выводами философской спекуляции движет и проникает всю историю философии: от первого момента своего возникновения и до настоящих дней история философии представляет нам не что иное, как постоянно повторяющиеся колебания философствующей мысли между крайностями пантеизма и деизма, с одной стороны, и бесплодные усилия найти выход из этого заколдо-

[1] С. 63.

ванного круга безысходных самопротиворечий в построении спекулятивно-теистического понятия о Боге — с другой»[1].

После того, как общий принцип был М. Д. Муретовым найден и сформулирован, он был немедленно применен к истории. В роли пантеистов оказались все греческие философы, понятые как предшественники стоиков, и в особенности, разумеется, сами стоики. В роли деистов дебютировали еврейские переводчики Писания на арамейский (т. е. составители Таргумов), понятые как своего рода «досократики» средневекового иудейского богословия. Филон Александрийский получил роль вертлявого спекулятивного теиста, а апостол Иоанн — теиста религиозного, появляющегося в самый торжественный момент в блеске совершенной мудрости и одним видом посрамляющего немедленно теряющихся оппонентов[2].

Историческое приложение данного дискурса вызывает столь много вопросов, что разбирать мы их здесь не будем вовсе, оставив читателю веселые труды исторического ревизионизма.

Главное, что с нашей точки зрения должно быть в связи с вышеописанными построениями понято, можно свести к трем пунктам.

Первое. Мы видели, что в основе муретовского дискурса лежит представление об абстракции как основном и едва ли не единственном инструменте философского познания. Оставаясь на почве истории эллинской философии, мы должны сказать, что не знаем во всей ее истории ни единой школы, где этот метод принимался бы в качестве основополагающей практики, кроме того самого стоицизма, об эллинстве которого мы уже выше говорили. Таким же образом, и пантеизм, и деизм суть вехи новоевропейской истории духа, за ее пределами имеющие лишь приблизительно-описательное, но никоим образом не конститутивное значение.

---

[1] С. 64.

[2] С. 319 и сл.

Второе. Основная ошибка М. Д. Муретова в понимании Логоса эллинской философии состояла в придании ему места Абсолюта схоластической и новоевропейской метафизической традиции. Однако, философская традиция эллинства была метафизична лишь в своем заключительном эпизоде — у Платона и Аристотеля, да и то с той оговоркой, что метафизика не являлась ни для одного, ни для другого чем-то исключительным и безальтернативным. Так что у обоих мыслителей, завершающих традицию, можно увидеть и черты до-метафизической и не-метафизической ментальности. Итак, Логос эллинов — не Абсолют, и не постигается в результате абстракции: так не обстоит дело ни у Гераклита, ни у Парменида, ни у Платона.

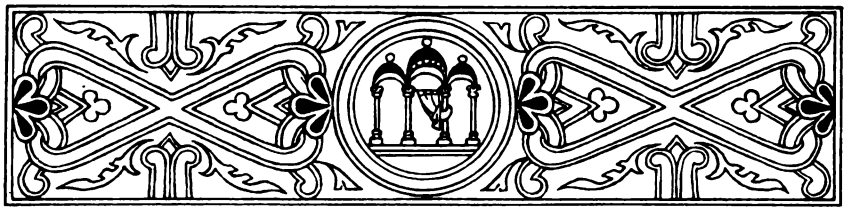
Третье. То существенное, что, по мысли Муретова, определяет истинное богословие, а именно религиозный теизм, предполагающий (согласно ученому) наличие личного Бога, вступающего в общение с человеком и т.д., — не является не только строго христианским, но даже и библейским, не потому чтобы яхвизм или христианство отрицало его, но потому что концепт этот, с одной стороны: со стороны понимания Божественной Личности в смысле вечного саморазличения Я-Субъекта (Отца) от Я-Объекта (Сына)[1] укоренен всецело в реалиях новоевропейской философии; а концепт Богочеловечества, как требуемого религиозным чувством имманентно-личного единения Божества с человечеством[2], является одним из базовых моментов ближневосточной религиозности от древнейших шумерских богов-игумнов до малоазийских богов-спасителей эллинистического периода. Так что, если даже представить, что где-то и когда-то существовала или существует, или будет существовать то истинное богосознание и богочувствие, которое конструирует наш автор, то отдельным и большим вопросом будет отношение этого феномена к исторически случившемуся христианству.

[1] См. стр. 322 настоящего издания.

[2] Там же.

В заключение я бы хотел подчеркнуть, что все три указанных выше момента являются не инвективами, легко дающимися по прошествии полутора столетий, но указаниями на действительные апории, неразрешимые из интеллектуального контекста эпохи, окончившейся катастрофой, причем не только русского, но и европейского христианства.

Т. Г. Сидаш



УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ У ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ИОАННА БОГОСЛОВА

в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии*

Очерк исторического развития идеи Логоса до Филона и Иоанна

Предварительные замечания

Сущность вопроса, составляющего предмет нашего исследования; различные решения этого вопроса в западной богословско-философской литературе; наше решение вопроса, метафизические предположения нашего решения этого вопроса, краткое указание и развитие основных тезисов нашего исследования.

Во главе своего Евангелия и первого послания Иоанн Богослов, как известно, ставит возвышенное учение о Логосе. Логос является

---

* Печатается по изданию: М., 1881. Опубликовано по определению Совета Московской Духовной академии (ректор, прот. С. Смирнов).

здесь от вечности изреченным Словом Божиим (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος) и Единородным Сыном Божиим (μονογενὴς παρὰ Πατρός или ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός), сосуществующим рядом с Богом-Отцом в качестве второй самостоятельно-божественной ипостаси (καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος). В отношении к тварно-конечной области бытия Логос изображается у Богослова как посредник творения мира (πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν, — καὶ ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο), как общее начало и источник жизни для всех тварей вообще (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) и для человека в особенности; для последнего, как существа нравственно-разумного, Логос служит источником истинной и вечной жизни тем, что просвещает каждого человека светом истинного богопознания и научает его истинной добродетели (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, — ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον). Первоначально эта животворно-просветительная деятельность Логоса в человечестве ограничивалась только естественным откровением Божества в явлениях видимого мира и в прирожденном каждому человеку богосознании — среди язычников, и, кроме того, сверхъестественным руководством ветхозаветной теократией и основными предуказаниями новозаветной истины среди иудеев (τὸ φῶς, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, — ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος, т. е. язычники — αὐτὸν οὐκ ἔγνω, — εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι, т. е. иудеи — αὐτὸν οὐ παρέλαβον). Но потом, в определенное Предвечным Советом время, сам Логос становится плотью, и, не переставая быть Богом, обитает среди людей как истинный Богочеловек (καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός): Своей жизнью, учением и делами воплотившийся Логос открывает людям всю доступную для них полноту истинного богопознания и изливает на них в возможной для них мере божественную любовь и благодать (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο), является Умилостивителем и праведным

Ходатаем перед Отцом за грехи всех людей и всего мира (παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα Ιησοῦν Χριστὸν δίκαιον· καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, см.: *1 Ин.* 2, 1–2; ср.: *Ин.* 14, 16), возводит человека к первоначальному, прерванному грехом Адама, единению с источником вечной жизни (*1 Ин.* 4, 15–16 и др.), и таким образом делается Искупителем и Спасителем не только всех людей, но и всего мира (ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου, см.: *1 Ин.* 4, 14; ср.: *1 Ин.* 2, 2).

Идея Логоса составляет также средоточный пункт религиозно-философских воззрений другого иудея — Филона, старшего современника Иоанна Богослова († 40 г. по Р. Х.). В обширном корпусе дошедших до нас своих сочинений, посвященных большей частью аллегорическому комментарию на Пятикнижие, Филон постоянно обращается к рассуждению о Логосе в Его отношениях к Богу, к миру и человеку. В отношении к Божеству Логос у Филона является: «*от вечности изреченным словом Божиим* (ἀΐδιος Λόγος или ῥῆμα τοῦ Θεοῦ), *сиянием и излучением славы Божества* (ἀπεικόνισμα, ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ), *образом и печатью Бога* (εἰκών, σφραγὶς τοῦ Θεοῦ), *возлюбленным и первородным Сыном Божиим* (ἀγαπητὸς καὶ πρωτόγονος υἱὸς τοῦ Θεοῦ)», даже «*Богом*» и «*вторым Богом*» (Θεός и δεύτερος Θεός). По отношению к миру Логос рассматривается у Филона как «*посредник творения мира* (ὄργανον и ἐργαλεῖον, δι᾽ οὗ κατεσκευάσθη ὁ κόσμος)», «*как всеобщее начало мировой жизни* (ψυχή, ζωή, ἀρχή, κεφαλὴ τοῦ κόσμου или τῆς γενέσεως), *наместник и соправитель Бога, промыслитель о тварях и блюститель божественных законов во вселенной*» и т. д. (ὕπαρχος τοῦ Θεοῦ, ἡνίοχος τοῦ κόσμου, πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντός и пр.). Наконец, воплощаясь в человеке, Логос у Филона становится «*некоторой средней божественной природой, высшей, чем человеческая, и низшей, чем божественная, будучи ни рождена как Бог, ни рождена как человек, но являясь срединой, касающейся обеих природ и соединяющей их в себе* (μεθόριός τις Θεοῦ φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων, οὔτε

ἀγέννητος ὡς ὁ Θεὸς ὢν οὔτε γεννητὸς ὡς ἄνθρωπος, — ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἐφαπτόμενος ἑκατέρων ὡς ἂν βάσεως καὶ κεφαλῆς, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων), — *источником и началом истинного богопознания и мудрости, богоугодной жизни и блаженства* (ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς σοφίας καὶ καλῶν πράξεων καὶ τρυφῆς и пр.), — *истинным первосвященником мира, вечным ходатаем, посредником и молитвенником перед Отцом своим за страждущий род человеческий*, — т. е. вообще универсальным искупителем мира и человека (ὁ ἀληθινὸς ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ, — ἀΐδιος ἀρχιερεὺς τοῦ κόσμου, — παράκλητος, μεσίτης ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων)».[1]

При таком поразительном сходстве в предикатах филоновского и иоанновского Логоса, а также ввиду того, что сочинения Филона, пользовавшегося большой популярностью среди иудеев эллинского рассеяния, были написаны ранее четвертого Евангелия по меньшей мере на целое полустолетие, естественно возникает вопрос об отношении Филоновой философии к учению Иоанна Богослова о Логосе. Как понимать это отношение: так ли, что Иоанн, имевший полную возможность знать филоновские идеи и, вероятно, действительно знавший их, усвоил себе эти идеи, а потом переработал и изменил их применительно к христианским воззрениям на лицо Иисуса как Мессию и Искупителя мира, вследствие чего и получилось то своеобразное учение о Логосе, какое мы находим в прологе четвертого Евангелия, или же так, что раскрываемая Богословом идея Логоса столь самобытна и так же отлична от филоновских воззрений, что о какой бы то ни было генетической зависимости первой от последних речи быть не может?

Ответ на этот вопрос не представлял бы больших затруднений, если бы данные для сравнения величины с научно-объективной точки зрения могли быть рассматриваемы как величины известные и точно определенные. К сожалению, нет возможности сказать это ни отно-

[1] С этими и другими подобными предикатами филоновского Логоса мы встретимся впоследствии.

сительно Филоновой философии, ни относительно Иоаннова учения о Логосе: последнее изложено слишком коротко для того, чтобы изысканный и тенденциозный экзегезис не мог бы подвергать его всевозможным толкованиям и перетолкованиям, а предикаты филоновского Логоса, как и вообще все философские идеи Филона, слишком неустойчивы и самопротиворечивы, чтобы принуждать исследователей исключительно к одному какому-либо их определенному пониманию и построению. Поэтому вышепоставленный нами вопрос об отношении Филоновой философии к учению Иоанна Богослова о Логосе, в существе дела, сводится к ближайшему уяснению самих этих учений, к раскрытию принципиальных основ Филоновой логологии и учения Иоанна Богослова о Логосе.

В западной богословско-философской науке этот вопрос поставлен уже очень давно и имеет обширную литературу. Оставляя до другого времени подробное изложение и разбор всех многочисленных и разнообразных решений этого вопроса, мы наметим здесь только их общие группы и вкратце укажем отношение к ним предлагаемого нами опыта решения этого вопроса.

Все многочисленные исследования по этому вопросу распадаются на следующие категории:

А. *В отношении к Иоанну*: а) одни исследователи стараются доказать, что Богослову чужда идея личного Логоса и второй самостоятельно-божественной ипостаси, что в прологе четвертого Евангелия Логос должен быть понимаем в смысле безличного божественного разума, простой идеи божественного ума о мире и человеке и неотделимой от единого верховного Божества Его силы или атрибута. Признавая таковым же и филоновский Логос, эти исследования между обоими воззрениями находят совершенное тождество и поэтому вопрос об отношении Филоновой логологии к учению Иоанна Богослова о Логосе решают в смысле полной зависимости последнего от первой. б) Другие, напротив, находят у Иоанна идею самостоятельно-личного Логоса и затем, вместе с первыми, утверждая пантеистический ха-

рактер Филоновой логологии, сводят вышеуказанные предикаты филоновского Логоса в простые только персонификации или поэтические олицетворения. При таком понимании филоновского Логоса, они получают полную возможность ставить иоанновское учение о Логосе вне всякой зависимости от филонизма.

В. *В отношении к Филону* все исследования разделяются на три группы: а) одни стараются найти у Филона учение об одном только личном Логосе, и в таком случае вопрос об отношении Филоновой философии к учению Иоанна Богослова о Логосе решается в смысле полной зависимости последнего от первой. б) Другие находят в сочинениях Филона один только безличный, пантеистическо-стоический Логос, и в таком случае или утверждается полная самобытность Иоаннова учения о Логосе (если усвояют ему идею личного Логоса), или же признается его зависимость от Филоновой философии (если иоанновский Логос понимается в смысле пантеистическо-безличной силы или атрибута Божия). в) Наконец, третьи считают Филона не за самостоятельного философа-систематика, а за недалекого, маловдумчивого собирателя чужих, в его время бывших в общем обращении, воззрений на Логос, преимущественно иудейско-раввинских и греко-стоических, при этом вопрос об отношении Филоновой логологии к Иоанновой, за уничтожением самостоятельности первой, или совсем упраздняется, или же сводится к вопросу об отношении к Иоаннову учению о Логосе тех противоположных элементов (т. е. раввинского и стоического Логоса), из которых считается составленной Филонова логология.

Таковы общие типы тех решений филоновско-иоанновского вопроса, какие до сих пор выработаны многочисленными трудами западноевропейских ученых. Но, как нам кажется, самого поверхностного знакомства с Филоновыми сочинениями достаточно для убеждения в том, что указанные решения вопроса отличаются или чрезмерной односторонностью, или же бросающейся в глаза неестественностью. К первой категории нужно отнести те исследования, которые старают-

ся находить у Филона или один безличный Логос в пантеистическо-стоическом смысле, или же один только личный Логос в раввинско-деистическом смысле. Утверждаем это на том основании, что, как увидим, у Филона есть очевидные и несомненные следы идеи как личного, так и безличного Логоса. Ко второй категории мы причисляем попытки доказать бессвязно-компилятивный характер Филоновой логологии, так как неестественно думать, чтобы человек, воспитавший свою мысль на изучении Платона, Аристотеля и Зенона, мог не заметить и ставить рядом друг с другом столь грубые и режущие глаза противоречия, как предикаты безличного стоическо-пантеистического и личного раввинско-деистического Логоса.

Уже эти общие и основные недостатки до сих пор выработанных решений филоновско-иоанновского вопроса дают понять, в чем должна состоять задача дальнейшего его исследования.

Ввиду, с одной стороны, несомненности того факта, что в сочинениях Филона параллельно и смешанно идут предикаты личного и безличного Логоса, а с другой — неестественности объяснения этого факта малоумием Филона, требуется найти такое построение Филоновой философии, при котором указанная противоречивость и неустойчивость филоновских определений Логоса становилась бы логически и психологически вполне понятной и естественной, а вместе с тем находило бы свое естественное объяснение и указанное сходство в предикатах филоновского и иоанновского Логоса. Только при таком построении филоновской философии вопрос о ее отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе может быть поставлен на твердую почву и претендовать на устойчивое и всестороннее решение.[1]

[1] О задаче построения Иоанновой логологии мы не говорим, потому что для православного богослова она понятна сама собой, здесь требуется только, с одной стороны, опровергнуть тех богословов, которые находят у Иоанна пантеистическое учение о безличном Логосе, а с другой — защитить критико-экзегетическим путем общецерковное понимание иоанновского учения о Логосе.

Такой устойчивости и всесторонности решение филоновско-иоанновского вопроса, по нашему мнению, достигается в том случае, если мы предположим, что Филон развивает не пантеистическое, как думают одни, и не деистическое, как полагают другие, и, наконец, не то и другое, связанное между собою лишь компилятивно, как считают третьи, — Филон, по нашему мнению, как и Иоанн, стремился построить теистическое представление о Логосе. Для Филона и Иоанна нужен такой Логос, который стоял бы выше и объединял бы в себе крайние противоположности пантеистическо-стоической и раввинско-деистической логологий, который сразу был бы и трансцендентно-личным посредником между Богом и миром в иудейско-раввинском смысле и в то же время стоял бы во внутреннем, имманентном общении как с Богом, так и с тварью в греко-стоическом смысле. Это совпадение в задачах Иоанновой и Филоновой логологий составляет положительную сторону в решении вопроса об отношении последней к первой, поэтому им, этим совпадением задач, объясняется как своеобразный характер Филоновой логологии, так и вышеуказанное сходство ее в предикатах Логоса с иоанновско-христианским учением о Логосе.

Но при этом сходстве между Филоновой философией и учением Иоанна о Логосе есть и существенное различие и даже, как говорят, принципиальная противоположность. Между тем как Иоанново учение о Логосе представляет собой *теизм религиозный*, в основе Филоновой логологии лежит *теизм спекулятивно-философский*, и первое своим основанием имеет логику религиозного сознания и религиозного чувства, а в основе второй лежит логика философского мышления и философского сознания. Это — вторая, отрицательная, сторона в решении вопроса об отношении Филоновой логологии к Иоанновой. Благодаря такому различию в основных принципах обеих логологий, они, несмотря на совпадение в задаче, решения ее дают не только различные, но и, как увидим, прямо противоположные, взаимно себя отрицающие.

Указанный основной тезис нашего исследования, очевидно, стоит в тесной зависимости от некоторых общих метафизических предположений, которые мы считаем нужным для ясности дела предварительно указать читателю. Имеем в виду наши общие воззрения на сущность теизма спекулятивного и религиозного, на их место в истории философии и их отношение как между собой, так и к пантеизму и деизму, этим основным типам философского мировоззрения.

Итак, утверждая, что Филон и Иоанн не пантеисты и не деисты, а теисты, но только один — спекулятивный, а другой — религиозный, что́ понимаем мы под пантеизмом, деизмом и теизмом, религиозным и спекулятивным, и в каком ближайшем отношении между собой стоят все эти различные типы воззрений на Бога, Логос и мир?

Если всю историю философии, от первого момента ее возникновения и до настоящих дней, окинуть одним взором, то нельзя не заметить в ней как бы двух противоположных полюсов, к одному из которых в большей или меньшей мере неизбежно склоняются все философские умозрения об абсолютном первоначале бытия и его отношении к миру условных явлений. Имеем в виду пантеизм с его представлением об имманентно действующей и раскрывающейся в мире условных явлений первосубстанции, и деизм с его трансцендентным, недоступным миру первоначалом мировой жизни. Явление это отнюдь не случайное, необходимость его обусловливается самим существом тех законов, какими движется и управляется философское мышление при изыскании общей первопричины бытия.

Несомненно, что в основе нашего научно-философского воззрения на внешний мир лежит аналогия нашего собственного внутреннего опыта. С одной стороны, человек замечает в себе разнообразие психических отправлений, сознает себя мыслящим, чувствующим, волеизъявляющим, действующим и т. д., а с другой стороны, при всем разнообразии этих частных видов деятельности, человеку всегда присуще сознание своего единства и никогда не прекращающегося тождества самому себе. Так получается в нас представление о душе, о своем

Я, как общем начале разносторонней психической жизни, и о различных проявлениях этого общего начала, его частных свойствах: мышлении, чувствованиях, воле и пр.

Не трудно понять, что указанное различение в себе общего психического начала от конкретных обнаружений его существует только в нашем умопредставлении, а не на самом деле, оно есть, как говорят, абстрактно-логическое, а не реальное. Как общий носитель и абстрактная основа психологических явлений, наша душа сама в себе, в отдельности от этих явлений, есть бессодержательный и неизвестный «Х», абстрактно-логическое единство, не имеющее в самом себе никакого действительного содержания, кроме мысленной только необходимости быть общим основанием всей душевной жизни человека; она, следовательно, существует лишь постольку, поскольку обнаруживается в частных душевных силах и частных проявлениях душевной жизни. Точно так же и частные душевные силы и конкретные обнаружения душевной жизни не могут быть мыслимы независимо и врозь от своего общего абстрактного единства и своего общего психического начала; мы не можем представить себе хотение, мышление, чувствование без субъекта мыслящего, хотящего, чувствующего. Таким образом, различие между душой и ее частными силами сводится только к абстрактно-мысленному различению разных точек зрения на один и тот же предмет: душа есть не что иное, как те же частные душевные силы, но только мыслимые в своем абстрактно-логическом единстве; точно так же и все частные явления психической жизни суть та же душа, но только мыслимая в своей реально конкретной действенности. Отношение между душой и ее силами, как говорят, имманентное, т. е. всегдашнее и необходимое, при котором соотносимые величины мыслятся в неизбежной внутренней и постоянной связи между собой.

Это внутреннее саморазличение в себе конкретных сил и явлений от их абстрактного Я-носителя лежит в основе нашего воззрения и на окружающий нас внешне-объективный мир. Каждый отдельный факт

мировой жизни или целая группа однородных фактов мыслятся нами как самостоятельная, абстрактно-логическая единица, с одной стороны, и как конкретное множество и полнота частных свойств — с другой. Отвлекая, например, единичные факты падения тел в общее свойство материальных предметов и по аналогии с психическим опытом относя это свойство к общему абстрактному носителю его, мы приобретаем представление о силе тяготения, действующей и раскрывающейся в единичных фактах падения совершенно аналогично тому, как наша душа действует и проявляется в частных явлениях психической жизни.[1]

Из этой аналогии становится очевидным, что каждая эмпирическая сила не может быть мыслима иначе, как только в имманентном отношении к тем явлениям, с которых она отвлечена как их общее свойство. Подобно тому как о душе можно знать и говорить лишь постольку, поскольку она действует в различных явлениях психической жизни, сама же в себе она есть только неизвестный, ничем не наполненный абстрактный носитель этих явлений, точно так же и всякая эмпирическая сила необходимо должна быть мыслима под определенными свойствами и конкретными проявлениями своей действительности. Напротив, как абстрактно-логический и только мысленный носитель выделенного из конкретных явлений их общего свойства, каждая эмпирическая сила, мыслимая врозь и независимо от этих яв-

[1] На первых ступенях умственной жизни человека эта аналогия идет так далеко, что каждый отдельный предмет, каждое явление природы рассматриваются как живые, одаренные разумом и волей, существа, совершенно подобные человеку. Это так называемое мифическое воззрение на мир, переживаемое как целыми народами и всем человечеством, так и каждым индивидуумом. После, с постепенным развитием философской рефлексии, эта антропоморфизация природы хотя и сменяется более абстрактным представлением сил и законов природы, но, очевидно, аналогия с психической жизнью человека при этом не уничтожается, а только утончается.

лений, должна неизбежно лишиться своего содержания и обратиться в пустую схему и в мертвую потенцию без реальной действительности. Так, например, сила тяготения, мыслимая в отдельности от конкретных фактов падения и притяжения, есть нечто только потенциально и мысленно существующее, в действительности же ничего в себе реально не имеющее.

Тот же самый процесс отвлечения от частных явлений их общего свойства в абстрактное понятие закона, силы или субстанции, который лежит в основе эмпирии, совершается и при философском изыскании первосубстанции всего бытия. Различие в этом отношении между философией и эмпирией только количественное, а не качественное: между тем как в области эмпирии изыскиваются начала частных явлений, философия ставит своей задачей определение общей первопричины всего бытия, и если для эмпирии даны частные факты мировой жизни, к которым требуется отыскать общие основы, то для философии служит данным всеобщий факт мирового бытия, которому нужно найти соответствующую всеобщую первооснову; как эмпирия общее свойство частных явлений мировой жизни отвлекает в абстрактное понятие силы или закона, так и философия должна найти самое всеобщее свойство всех вообще мировых явлений, чтобы отвлечь его в абстрактное понятие первосилы или первозакона мировой жизни.

Если так, если философская первосубстанция есть только более обобщенная, только на высшей ступени абстракции стоящая эмпирическая сила, то понятно, что к миру она должна стоять в точно таком же отношении, в каком каждая частная эмпирическая субстанция стоит к обнимаемой ею области частных явлений. Мыслимая сама по себе, отдельно от мира, философская первосубстанция, подобно тому, как и всякая эмпирическая сила, должна обратиться в мертвую потенцию и пустую форму, без реальной действительности и конкретного содержания; сама в себе такая первосубстанция есть нечто, имеющее в себе только мысленную необходимость быть основа-

нием всего; как не данное абстрактное основание к данному конкретному бытию, философская первосубстанция, очевидно, может получить действительное содержание для своей действенности только в тех же самых явлениях, от которых она отвлечена в отдельно мыслимое от них понятие. Отсюда мы видим, во-первых, что философская первосубстанция может быть мыслима не иначе, как только в имманентном, необходимом и никогда не перестающем отношении к миру, т. е. в точно таком же, в каком душа стоит к мышлению, воле и чувствованиям, или сила и закон тяготения — к единичным фактам падения тел. Во-вторых, о личности и конкретной жизни философской субстанции, коль скоро она мыслится независимо и врозь от условных и единичных явлений мировой жизни, также невозможна речь как о личности и конкретной жизни нашей души, независимо от ее проявлений в сознании, воле, чувствованиях и пр., т. е. в философии может быть речь о личности и реальной жизненности только всего универса, во всей совокупности его частных бытий. В-третьих, наконец, для строгой и последовательной философской логики не дано понятие абсолютности первосубстанции: как абстракт от условных и единичных явлений мировой жизни, первосубстанция, очевидно, содержит в себе только то, и ничего более, что дано в условно-ограниченной области бытия; как душа вполне исчерпывается явлениями психической жизни, так и содержание философской первосубстанции всецело определяется всей совокупностью единичных фактов условного бытия.

Таким образом, строго и последовательно раскрытая философская первосубстанция в конце концов должна обратиться в условный космический принцип или же условную эмпирическую всеобщую силу, имманентно действующую по определенному закону и развивающуюся до разумно-сознательной мировой души в условных явлениях мировой жизни. Дальше такого понятия космической всеобщей силы, или — мировой души, строгая философская логика идти не в состоянии.

Но остановиться на таком чисто эмпирическом представлении о первоначале мирового бытия философия, по самому существу своей

задачи, не может: в таком случае, из метафизики она обратилась бы в физику и должна была бы прекратить свое самостоятельное существование. Поэтому волей-неволей философская мысль должна искать в своей субстанции не условную только эмпирическую всеобщую силу, но безусловную метафизическую первопричину всего бытия. Но здесь философия неизбежно сталкивается с религией, поскольку и эта последняя видит в Боге последнюю и безусловную первопричину бытия, и в этом столкновении находит свою полную гибель. Давая своей первосубстанции предикат Божества и, таким образом, стремясь заменить собою религию, философия, однако же (имеем в виду собственно пантеизм, как законное и необходимое следствие раскрытого нами понятия философской первосубстанции), не в состоянии найти в своей первосубстанции то, чего ищет. Во-первых, для философии, как мы сказали, не дано требуемой религиозным сознанием безусловности первосубстанции. Как отвлеченное от условных явлений мировой жизни их абстрактно-логическое единство, философская первосубстанция, как мы говорили уже, всецело зависит и определяется условно-конкретной областью бытия, в которой только одной и ни в чем более она может находить реальное отражение своей жизни. Во-вторых, религиозное сознание и чувство требуют живого, личного, противостоящего миру и человеку Бога, с которым человек мог бы стоять в личном общении; немыслимы никакие религиозные отношения к имманентно действующей и теряющейся в разнообразии условных явлений мировой душе или мертвому, абстрактному закону мировой жизни, каковой должна, как мы видели, быть представляема философская первосубстанция. Таким образом, стремясь возвести свою первосубстанцию на пьедестал Божества и заменить собой религию, философия, однако же, волей-неволей обращается в конце концов в атеизм, в отрицание требуемого религией личного и абсолютного Творца и Правителя вселенной. Вот почему до сих пор не могла возникнуть ни одна философская религия и ни одна еще философская система не могла перейти из рассудочно-теоретической об-

ласти в сферу практических отношений человека, стать твердым религиозным убеждением. Напротив, в своей религиозной практике пантеист всегда должен становиться в противоречие со своими теократическими воззрениями, так как в момент молитвенного обращения к своей первосубстанции он, вопреки своему философско-теократическому убеждению, всегда необходимо должен представлять его живым, личным, противостоящим миру и человеку Богом.

Столь грубые, хотя и фатально-необходимые, противоречия пантеизма должны были и действительно всегда вызывали со стороны философской мысли против себя реакцию, выражавшуюся всегда в противоположной пантеизму крайности деизма. Сам в себе деизм не имеет никаких внутренних оснований к самостоятельному появлению и развитию в истории философии. Напротив, согласно с указанной нами задачей, методом приобретения и характером философской первосубстанции, первенство и самостоятельность в истории философии должны были и действительно всегда принадлежали пантеистическим системам, за которыми следует деизм — уже как оборотная сторона медали, как отрицание пантеизма и реакция против его крайностей.

Как же думает деизм разрешить противоречия пантеизма?

Коль скоро деизм идет путем строгой и последовательной логики, он, очевидно, имеет только одно средство достичь этого, а именно — выделить Бога-субстанцию из мира условных явлений в самостоятельно-трансцендентное бытие. Но так как единственным действительным содержанием своей жизни философская первосубстанция, как мы видели, может иметь только условный мир со всем разнообразием его частных проявлений, то за выделением из нее этого единственно возможного для нее содержания она по необходимости должна обратиться в абстрактную форму без реального содержания, в мертвую потенцию без живой действительности. Таков и действительно Бог деизма. Как абстрактно-логическая всеобщность и только мысленное единство, он стоит к живому и конкретному бытию в отношении прямой противоположности и безусловной трансцендентности; как та-

ковой, он не может иметь с тварью никакого внутреннего, живого и действенного общения, вся его деятельность в мире исчерпывается единственным только и первоначальным πρῶτον κινοῦν (первотолчком) мировой жизни, которая потом идет по своим собственным законам, независимо ни от каких воздействий со стороны Божества. Даже больше, сам по себе такой Бог не имеет никакой внутренней необходимости к своему бытию, потребность в нем только внешняя, — он нужен был только для того, чтобы дать мировой жизни тот первый толчок, который мир сам собою произвести не в состоянии, и, затем, предоставить мировую жизнь самой себе.

Таким образом, хотя деизм (вопреки пантеизму) и отстаивает трансцендентность и самостоятельность Божества, но — за счет реальности божественной жизни. Что такой мертвый, не имеющий к твари никакого живого отношения, Deus ex machina так же далек от того понятия о Боге, какое требуется религией, как и пантеистическая всеобщая сила, это ясно. Для религии нужен живой Бог, стоящий с человеком в непосредственном и живом общении, а не мертвый и бессодержательный абстракт, теряющийся в неопределенной, надмирной пустоте. Иметь какие бы то ни было религиозные отношения к такому Божеству, которое не ощущается непосредственно религиозным чувством и не внемлет молитвам человека, так же невозможно, как и к пантеистической первосубстанции, теряющейся в разнообразии условных бытий. Итак, стремясь отстоять Божество от атеистической логики пантеизма, сам деизм в конце концов обращается в тот же атеизм, в то же отрицание всякой возможности религиозных отношений человека к Богу.

Столь грубые и очевидные противоречия деистического и пантеистического представлений о Божестве, в свою очередь, не могли оставаться незамеченными и не вызвать общей против себя реакции со стороны философствующего разума. В разные эпохи истории философии мы встречаем таких мыслителей, которые, ясно сознавая крайности пантеизма и деизма, делали попытки стать выше этих односто-

ронностей, старались обнять и объединить эти односторонности в одном высшем воззрении и через это думали сразу удовлетворить требованиям и философской логики, и религиозного чувства. Построение такого религиозно-философского понятия о Боге составляет задачу теизма, спекулятивного или философского.

Но на основании уже сказанного о методе приобретения и характере философской субстанции не трудно понять, что такая задача спекулятивного теизма заключает сама в себе логическую невозможность. В самом деле, как отвлеченное от условно-конкретных явлений их общее единство, философская первосубстанция — Бог, как мы уже говорили, может быть мыслима или как живая и реально действительная сила, но в таком случае она должна обратиться в условно-космический принцип и потеряться в мире конкретных явлений, поскольку только здесь и нигде иначе она может находить содержание для своей жизни и имманентно-действенного откровения, или же как самостоятельная внемирная сущность, но в таком случае ей предстоит неизбежная роль праздного Deus ex machina, так как с выделением ее из мира она лишается единственно для нее возможного содержания своей жизни и по необходимости обращается в бессодержательный мертвый абстракт, стоящий к конкретному условному бытию в отношении прямой абстрактно-логической противоположности. Что никакого логического синтеза таких взаимно противоположных предикатов философской первосубстанции быть не может, это ясно: каждый из них отрицает то, что утверждается другим; Бог, который сразу и имманентно-действенен, и трансцендентно-личностен по отношению к твари, с точки зрения абстрактно-философской первосубстанции, есть абсурд, логическая невозможность.

Нетрудно предугадать те результаты, к каким должна вести спекулятивно-теистическую философию такая логически невозможная ее задача. С одной стороны, мы должны встретить в ней решительное отрицание крайностей пантеизма и деизма и ясное сознание необходимости построения теистического представления о Боге — как

имманентно-действенном и в то же время трансцендентно-личном первоначале мирового бытия. Но сильный отрицанием спекулятивный теизм всегда должен был оказываться немощным в положительном решении проблемы. Как скоро, не удовлетворяясь одним только чистым отрицанием пантеизма и деизма и бессодержательным стремлением к теистическому построению понятия о Божестве, философская мысль брала на себя задачу философско-логическим путем построить и развить теистическое представление о Божестве, она всегда должна была оказываться не в состоянии ни утвердить понятие трансцендентной, вне.и независимо от мира живущей божественной личности, ни доказать абсолютность Божества, ни, наконец, раскрыть идею имманентно-личного отношения бесконечного к конечному. В построении этих религиозно-теистических представлений о Божестве ей всегда должна была предстоять перспектива нерешительного колебания между теми же, отрицаемыми ею, крайностями пантеизма и деизма, непоследовательности, недоконченности и недосказанности своих выводов, искусственной остановки на полудороге и маскировки себя фразой, по своей внешней форме имеющей теистический характер, а по своему внутреннему содержанию и подлинному смыслу всегда сводящейся на те же противоположности пантеизма и деизма.

Если продолжить вышеприведенное сравнение пантеистического и деистического представления о Боге с двумя противоположными и взаимно себя отрицающими полюсами, к одному из которых неизбежно должна склоняться философская мысль, то спекулятивный теизм в его чистом виде мы должны назвать точкой безразличия, в которой, правда, нет крайностей пантеизма и деизма, но зато и вообще нет ничего, т. е. никакого положительного представления о Божестве. Коль скоро философская мысль идет дальше этой нулевой точки безразличия, дальше простого только постулативного и бессодержательного стремления к среднему между пантеистическим и деистическим представлениям о Божестве, ей неизбежно предстоит логическая необходимость склониться к одному из отрицаемых ею противоположных полюсов.

Именно такой характер имеют все доныне появлявшиеся попытки философской мысли войти в сделку с религией и логику философского мышления примирить с логикой религиозного созерцания. Маскируясь теистической фразой и внешне теистической оболочкой, одни из спекулятивно-теистических систем в большей или меньшей степени ясности и решительности склоняются на сторону пантеизма, другие более тяготеют к деистическому представлению о Божестве, а третьи, не отдавая решительного предпочтения ни тому, ни другому, обрекают себя на безысходное колебание между обеими крайностями и на вечные непримиримые самопротиворечия.

Представленный анализ трех возможных типов философского учения о последней первопричине бытия дает нам возможность определить, в чем состоит сущность религиозного теизма и в каком отношении он стоит к философии вообще и спекулятивно-теистической в частности.

Религия есть такой же данный и необходимый в психической жизни человечества факт, как и философия. Если мы не можем представить себе человека, который бы не философствовал, т. е. не обобщал и не объяснял общими причинами данных в опыте частных явлений, то точно так же ни история, ни психология до сих пор не представили доказательства не только в пользу необходимости и закономерности, но даже простой вообще возможности существования народа или индивидуума безусловно атеистических, не имеющих вообще никакой религии.[1] Но если исходным пунктом и, так сказать, постулатом философского факта служит внешний мир с внутренней связанностью и причинностью его явлений, к которым изыскивается общая первопричина, то, наоборот, постулатом религиозного факта служит данное в религиозном сознании и чувстве готовое представление о Боге как абсолютной личности, стоящей в непосредственном, внутреннем общении с человеком. Без такого, наперед данного, представления о Божестве религиозные функции так же невозможны, как невозмож-

[1] Имеем в виду, конечно, только нормальное состояние человека.

на философия без наперед данного представления о царствующем в мире законе причинности; мы не можем молиться и вообще иметь какие бы то ни было религиозные отношения к такому Божеству, которое или не все может и, таким образом, разделяет общую с нами участь зависимости от внешней силы, или теряется в бесконечном разнообразии условных бытий в качестве их всеобщей силы, или же, наконец, противостоит человеку как недоступный, не имеющий к нему никаких непосредственных отношений трансцендентный Deus ex machina; в религиозном сознании дан одновременный синтез всех этих предикатов Божества: и абсолютности, и трансцендентной личности, и непосредственной действенности Его в тварно-конечной области бытия.

Таким образом, вопреки крайностям пантеистического и деистического представления о Божестве, для теизма как спекулятивного, так и религиозного нужен такой Бог, который сразу, с одной стороны, стоял бы и в имманентном отношении к твари, но и не терялся бы в ней пантеистически, а с другой стороны — был бы безусловной трансцендентной личностью, но не переходил бы в деистический мертвый абстракт. Это отрицание крайностей пантеизма и деизма и стремление построить теистическое представление о Боге составляет точку соприкосновения между теизмом спекулятивным и религиозным.

Но все-таки, в самом построении, между теизмом религиозным и спекулятивным господствует принципиальная противоположность. Что для философского теизма составляет только искомую и притом невозможную величину, то самое для теизма религиозного является наперед данной аксиомой, предполагаемой и лежащей в основе всего вообще религиозного созерцания. Данной в философии величиной служит мир, для которого отыскивается Божество, как не данная первопричина мирового бытия, причем, как мы видели, философское мышление оказывается не в состоянии ни выделить Бога из мира условного в самостоятельное бытие без того, чтобы не лишить Его при этом реального содержания и жизненности, ни поставить Божество во внутреннюю, непосредственную связь с тварью без того, чтобы не лишить Его при этом

самостоятельности и безусловности. Напротив, для религиозно-теистического созерцания нераздельный синтез этих с философской точки зрения взаимно себя отрицающих предикатов Божества дан в религиозном чувстве и сознании как факт первичный, непроизводный и не подлежащий философско-логическому анализу; вопреки философии, данной для религии величиной служит уже готовое представление о живом, трансцендентно-личном и в то же время непосредственно действующем внутри мира Божестве, с точки зрения которого (т. е. Божества) рассматривается затем уже и самый мир как Его произведение. Говоря коротко, философия идет снизу вверх, от мира — к Богу, религиозное же созерцание идет сверху вниз, от Бога — к миру и человеку; что́ в философии отрицается как немыслимый абсурд и логическая невозможность, то самое в религии предполагается как наперед данная аксиома и необходимый постулат религиозных функций.

Из сказанного видим, что различие между религией и философией не случайное и частное, а необходимое и всецелое, коренящееся в основной противоположности тех принципов, которые лежат в основе философской спекуляции и религиозного умосозерцания. Поэтому о какой бы то ни было генетической зависимости последнего от первой речи быть не может, так как между ними возможно только вечное отрицание и непримиримый антагонизм.

Эта борьба религиозного сознания с антирелигиозными выводами философской спекуляции движет и проникает во всю историю философии: от первого момента своего возникновения и до настоящих дней история философии представляет нам не что иное, как постоянно повторяющиеся колебания философствующей мысли между крайностями пантеизма и деизма, с одной стороны, и бесплодные усилия найти выход из этого заколдованного круга безысходных самопротиворечий в построении спекулятивно-теистического понятия о Боге — с другой.

Указанные противоположности и их борьба между собой движут и историческим развитием идеи Логоса в избранную нами дохристианскую и первохристианскую эпоху философии и религии. Если гово-

рить сравнениями, то вся история учения о Логосе в эту эпоху представляет нам как бы последовательно развивающуюся драму, в которой противоборствующими силами и действующими лицами являются: на одной стороне — религия со своими требованиями живого, трансцендентно-личного и абсолютного Бога, а на другой — философия со своими неизбежными пантеизмом, деизмом и спекулятивным теизмом. Сообразно с характером действующих лиц, эта религиозно-философская драма развивается в трех главных актах. В первом акте мы находим постепенное обострение (антитезис) двух крайних и взаимно противоположных сторон идеи Логоса: пантеистической (греческая философия) и деистической (иудейско-палестинская теософия). Второй акт (Филон и иудейско-александрийская теософия) представляет нам неудачную и невозможную попытку философским путем соединить обе односторонние крайности в одно высшее воззрение на Логос, фиктивный философско-спекулятивный синтез греко-пантеистической и раввинско-деистической логологий. Наконец, третий и последний акт (Иоанн Богослов и христианство) служит развязкой вековой драмы: здесь мы находим действительный религиозно-теистический, а не фиктивный только спекулятивно-философский, как у Филона, синтез греко-пантеистического и раввинско-деистического воззрения на Логос, действительное и единственно возможное решение проблемы о Логосе на родной ей почве религиозного сознания и религиозной логики.

Ближайшее и специальное раскрытие этой драмы составляет задачу нашего дальнейшего исследования. Но дабы дать читателю возможность ориентироваться при созерцании предстоящего довольно сложного и продолжительного зрелища, считаем нужным предварительно наметить общие контуры как действующих лиц, так и развития самого действия.

В пантеистической форме идея Логоса развивалась в греческой философии. Отвлекая от условно-конкретных явлений мировой жизни их общее свойство разумности и законосообразности в абстракт-

ное понятие общемирового разума (Λόγος или Νοῦς) и по аналогии с психическим опытом относя это свойство к общему носителю в качестве его атрибута или силы, философская мысль древнего грека путем последовательного развития в лице стоицизма пришла к представлению о Логосе как о всеобщем божественном начале и разумном законе мировой жизни, имманентно действующем и развивающемся в мире условно-конкретных явлений. О самостоятельности и личности Логоса тут, очевидно, речи быть не может: от мировой души как Бога Логос не отделим как ее разум и сила, а с миром Логос должен сливаться как общее абстрактно-логическое единство его явлений, как их общая форма и закон. Таким образом, Бог, Логос и мир здесь должны совпасть в представлении одного нераздельного универса; пантеизм, панлогизм и теологизм со всеми выше указанными противоречиями были последним словом греческой философии.

Противоположную стоическому пантеизму крайность деистического воззрения на Логос развивала иудейско-пантеистическая философия. Под влиянием особенных обстоятельств, о которых речь пойдет ниже, ученые палестинские раввины ко времени появления христианства усвоили себе крайне деистическое представление о Боге как о самозаключенной, недоступной и даже противоположной миру сущности, не имеющей и не могущей иметь к твари никакого непосредственного отношения. Но так как такой деизм стоял в решительном противоречии с ветхозаветными теофаниями и вообще со всем ветхозаветным учением о непосредственном общении Бога с тварью, то, дабы стать в согласие со своим вековым авторитетом, палестинские богословы обратились к раскрытию идеи Логоса — посредника между Творцом и тварью. К этому посреднику они свели все то, что в Библии отнесено к непосредственному действию самого Божества и что было несогласно с раввинско-деистическим представлением о самозаключенности Божества. Очевидно, при таком преувеличенном представлении той противоположности, какая существует между Богом и тварью, Логос должен быть мыслим не иначе, как

существом, во-первых, самостоятельно-личным и, во-вторых, субстанционально-отдельным от Божества, а следовательно — тварным. Нетрудно заметить, что такое представление о Логосе, хотя и отстаивает трансцендентную личность Божества по отношению к твари, но в ущерб требуемой религиозным чувством непосредственной близости Творца к твари: если Логос-посредник есть простая тварь, то он, очевидно, сам столь же удален от самозаключенного Божества, как и человек, и потому Божество остается столь же недоступным для человека, как и без посредства Логоса. Итак, деизм и полное разделение Бога и мира средой тварно-личных посредников — таков конечный вывод раввинско-палестинской теософии.

Стоический пантеизм и раввинский деизм развивают каждый только одну сторону требуемого религиозным сознанием представления о Логосе, с отрицанием другой: стоицизм развивает идею имманентно-действенного и живого отношения Логоса-Бога к твари, но за счет ограничения его личной самостоятельности; раввинизм, напротив, утверждает трансцендентную личность Божества, но за счет ограничения реальности Его жизни и Его действенности по отношению к твари. Отсюда видим, что примирение крайностей раввинско-деистической и пантеистично-стоической логологий ко времени Филона и Иоанна Богослова предстояло как историческая задача дальнейшего развития идеи Логоса. Сознательная постановка этой задачи была предуготовлена для Филона и Иоанна Богослова иудейско-александрийскими философами-синкретистами, задолго до Рождества Христова начавшими работать над объединением греко-философских идей с национально-иудейскими воззрениями.

Итак, постепенное обострение крайностей пантеистической и деистической логологий в греческой философии и раввинской теософии и постановка задачи построения примиряющего эти крайности теистического представления о Логосе у александрийских синкретистов — таков конечный результат исторического развития идеи Логоса до Филона и Иоанна, составляющего предмет первого отдела нашего исследования.

Второй момент исторического развития идеи Логоса, а именно неудачный философский синтез крайностей деистической и пантеистической логологий, представляет нам Филонова философия.

По происхождению иудей, воспитанный на чистых религиозно-теистических представлениях Ветхого Завета и имевший также полную возможность познакомиться с богословскими воззрениями палестинских раввинов, по образованию — философ, отлично изучивший греческую философию и в совершенстве усвоивший всю тонкость эллинской диалектики, по своему внутреннему настроению — мистик, следовательно, обладавший глубоким религиозным чувством, Филон, таким образом, соединял в себе все условия, требовавшиеся для того, чтобы взять на себя задачу построения примирительной спекулятивно-теистической логологии.

Как человек глубокого религиозного чувства, Филон ясно сознает и решительно отрицает атеистические крайности стоическо-пантеистической и раввинско-деистической логологий. Он старается найти в Логосе такого посредника между Богом и миром, который ставил бы Божество в имманентно-действенные отношения к твари и в то же время отстаивал бы Его трансцендентную самостоятельность, который, следовательно, сразу объединил бы в себе предикаты имманентно-безличного Логоса стоической философии и тварно-личной Мемры раввинской теософии.

Но с другой стороны, как философ, воспитавший свою мысль на изучении Платона, Аристотеля и Зенона, Филон невольно увлекается стройной логичностью эллинско-философского миросозерцания и во главу своей логологии ставит греко-философское представление о Божестве как абстрактно-всеобщем начале бытия. В этом и заключается πρῶτον ψεῦδος Филоновой логологии. Если же Филон встал на абстрактно-философскую точку зрения на Божество, для него, как мы знаем, оставалось одно из двух: он мог мыслить эту первосубстанцию — Бога — как живую реальную силу, и в таком случае Бог, Логос и мир должны потеряться в пантеистическо-стоическом безразличии

единого нераздельного универса, или же как мертвого, внемирного и самозаключенного Deus ex machina, и в таком случае приобретает всю силу раввинско-деистическая противоположность между Богом и миром и получает все свое значение идея тварно-личного Логоса-посредника. Напротив, требуемый религиозным сознанием действительный синтез таких взаимно себя отрицающих понятий, как имманентности и трансцендентности Божества, с абстрактно-философской точки зрения Филона на Божество, как мы знаем, должен был оказаться простой логической невозможностью.

При такой невозможности действительного логического синтеза предикатов стоическо-пантеистического и раввинско-деистического Логоса, Филоновская философия, как и всякая другая спекулятивно-теистическая система, прибегает к искусственному, чисто грамматическому и внешне-механическому соединению этих предикатов посредством фразы, внешне имеющей теистическую форму, но по своему содержанию и подлинному смыслу всегда сводящейся на свои несоединимые элементы раввинско-деистического и стоическо-пантеистического Логоса. Этим и объясняется, почему мы встречаем в сочинениях Филона такие предикаты Логоса, в которых, по-видимому, объединяются противоположности раввинско-деистического и пантеистическо-стоического Логоса и которые, по-видимому, совпадают с иоанновско-христианским представлением о Логосе, каковы, например, названия Логоса «вторым Богом», «сыном Божиим», «образом Божиим», «средней между Богом и человеком природой». Но эти совпадения ограничиваются всегда только одной внешней фразой. Напротив, когда Филону приходилось логически раскрывать содержание этой фразы, тогда ясно давала себя заметить ее полная искусственность, путем внешне-грамматического сочетания только маскирующая, но отнюдь не устраняющая логическую несоединимость ее противоположных элементов. Во всех таких случаях, как мы увидим, эта теистическая фраза разрешается Филоном в одну из логически несоединимых ее противоположностей: или в пантеистическо-стоическое представление

имманентно-безличного Логоса, или в раввинско-деистическое понятие тварно-личного посредника.

Итак, филонизм является отрицательно-завершительным моментом в дохристианском историческом развитии идеи Логоса. В лице Филона дохристианская философская мысль открыто сознает несостоятельность результатов, выработанных предшествовавшей историей Логоса, и собственными силами стремится построить высшую, теистическую логологию. Но, сильная отрицанием, она оказывается немощной в положительном решении проблемы. Все, что могла выработать дохристианская логология, по самому существу ее абстрактно-философского метода, должно было ограничиваться только бессодержательной точкой безразличия между стоическим пантеизмом и раввинским деизмом. Напротив, как скоро филонизм, не удовлетворяясь таким бессодержательным отрицанием, стремится найти философским путем положительное решение проблемы, он волей-неволей осуждается на безысходное вращение в заколдованном круге тех же отрицаемых им крайностей стоицизма и раввинизма и на искусственную маскировку этих крайностей посредством теистической фразы с пантеистическим и деистическим содержанием. Таков результат второго момента в дохристианском историческом развитии идеи Логоса — момента, составляющего предмет второго отдела нашего исследования.

Оказавшаяся невозможной в сфере филоновских абстрактно-логических формул и метафизических определений Бога, задача построения теистической логологии находит свое полное и всестороннее решение в религиозно-теистической точке зрения Иоанна Богослова на Божество как на абсолютную личность.

Представление о личности слагается из двух нераздельных моментов: разума (теоретическая деятельность) и любви (практическая деятельность). Отсюда и абсолютная личность Божества у Иоанна Богослова представляется в форме безусловного разума, с одной стороны, и бесконечной любви — с другой. Но разум и любовь немыслимы без реального откровения их вовне: разум и любовь, не осуществляющие и не

объективирующие себя в другом, суть только мертвая потенция без реальной действительности; Бог, не открывающийся вовне и самозаключенный, не есть живая личность и действенная сила, но только абстрактно-мысленное понятие, мертвый раввинско-деистический Deus ex machina. Но если божественная личность необходимо предполагает личный объект для своих реально-действенных отношений, то таким объектом не может быть условно-ограниченная область бытия, так как ею не исчерпывается вся абсолютная полнота божественного разума и любви: Бог, объективирующийся в мире, может быть только пантеистическо-стоической мировой душой, теряющейся в условном разнообразии индивидуальных форм мировой жизни. Таким образом, данное в религиозном сознании представление об абсолютной личности Божества предполагает внемирный и безусловный объект божественного разума и любви, т. е. — Бога (второе лицо Божества). Таковым у Иоанна Богослова и является Логос. Как в изреченном Слове Своего разума и Единородном Сыне Своей любви, в Логосе Божество от вечности объективирует и сознает всю полноту Своей внутренней жизни и, таким образом, в этом внемирном процессе самооткровения и саморазличения Себя как открывающегося Я-субъекта, от Логоса как открываемого Я-объекта, находит внутреннее, независимое от мира условного, безусловное содержание Своей трансцендентно-личной жизни.

Но если для религиозного сознания нужен трансцендентно-личный Бог, то, с другой стороны, оно требует также и имманентно-личного единения Божества с человечеством, т. е. такого единения бесконечного существа Божия с тварно-конечной природой человека, в котором ни Божественное не терялось бы в условной ограниченности человечества, ни человечество не утрачивало бы в божественной бесконечности своей индивидуально-конечной личности со всеми ее законными стремлениями и идеалами. Это требование религиозного чувства находит свое полное выражение и удовлетворение в иоанновской идее богочеловеческой личности исторически воплотившегося Логоса, в Котором искупленное от греха человечество, во всей своей истинной

целостности, стоит в вечном имманентно-личном единении с Божеством.

Итак, невозможный для абстрактно-метафизической точки зрения Филона на Божество как на всеобщее единство мирового бытия синтез пантеистическо-стоического Логоса и раввинско-деистической Мемры с религиозно-теистической точкой зрения Иоанна на Божество как на абсолютную личность находит свое полное выражение в представлении о Логосе как второй самостоятельно-божественной ипостаси, в известное, определенное время воплотившейся в богочеловеческой личности Иисуса. Отсюда, если Филонова философия всецело примыкает к предшествовавшей ей истории Логоса в качестве ее завершительного момента, то, напротив, Иоаннова логология начинает собою новую эру в истории учений о Логосе внесением в нее нового религиозно-теистического принципа. Таков конечный результат третьей и последней части нашего исследования.

Из всего вышесказанного явствует, что в решении филоновско-иоанновской проблемы мы идем путем историческим, т. е. мы следим за внутренней логикой исторического развития идеи Логоса в избранную нами эпоху, и в этом развитии стараемся определить исторически законное и логически необходимое место для Филоновой и Иоанновой логологий, чтобы тем ярче и решительнее раскрыть их взаимное отношение как с положительной, так и с отрицательной стороны. Насколько удачно мы выполняем эту задачу, решать не нам и не теперь. Но что оставшаяся доныне не совсем ясной Филонова философия, при нашем освещении ее, делается вполне прозрачной, что раздельная черта между Филоновым и Иоанновым учениями о Логосе приобретает яркий и решительный вид, что вопрос об отношении филонизма к христианству, при нашем понимании первого, из сферы случайных различий переходит в область логической и исторической необходимости, с этим едва ли кто станет спорить.

Отдел I

Очерк исторического развития идеи Логоса до Филона Александрийского и Иоанна Богослова

I
Общая характеристика главных направлений в дофилоновской и доиоанновской истории учений о Логосе

Три главных направления в дофилоновской логологии и их характерные особенности: оптимизм и панлогизм греческой философии; деизм и пессимизм иудейско-палестинской спекуляции; среднее между ними направление иудейско-александрийской теософии.

Три главных направления отмечаем мы в историческом развитии идеи Логоса до Филона и Иоанна Богослова.

Оптимизм и панлогизм составляют отличительную черту греческой логологии. Это и понятно. Природа, среди которой жил грек, отличаясь отсутствием резкостей, отчетливой определенностью и стройной соразмерностью своих форм, развивала в нем спокойно-ясное настроение духа и радостно-эстетический взгляд на мир. Живя на своем маленьком полуострове, грек не испытывал на себе никаких особенно сильных и подавляющих душу влияний со стороны внешнего мира: в его таинственных звуках ему не слышалось грозного ропота разгневавшегося Божества. В его стихийных явлениях ему не чудилось царствующего всюду раздора и вечной борьбы; страх перед грозными высшими силами, сознание греха и потребность в искупительной жертве были вообще мало знакомы древнему обитателю Эллады. Почва, на которой жил грек, правда, не отличалась плодоро-

дием, и вообще Древняя Греция не могла похвалиться какими-либо особенными богатствами. Но, с одной стороны, неприхотливость и умеренность древнего грека в отношении к телесным потребностям, а с другой — врожденная находчивость, пронырливость и предприимчивость, умение быстро и легко всюду извлекать для себя пользу, делали обитателя Эллады свободным от назойливой и удручающей заботы о завтрашнем дне и не заставляли его каждую минуту униженно умолять неведомые силы о куске насущного хлеба. Благодаря своим богатым умственным дарованиям, грек едва ли не с самого первого момента своей исторической жизни приобрел умение господствовать над окружающей природой и обращать ее в рабское услужение себе. Замечая при этом полную послушность стихийных сил силе умственной, грек очень рано привык высоко ценить разум и видеть в нем руководственное начало как в собственной своей психической жизни, так и в жизни всего универсума: последний представлялся ему стройным и планомерным космосом, внутри которого, подобно тому как душа в человеке, живет и работает умственная сила (Λόγος, Νοῦς), а себя самого, свой собственный ум, грек сознавал отражением и частицей божественного разума, в некотором роде царем, повелителем и даже богом этого космоса. Такова обстановка и те условия, при которых слагалось и развивалось мировоззрение древнего обитателя Эллады. Ввиду этого мы не должны удивляться, что грек преимущественно перед другими народами древности был способен создать культ разума, возвести свою собственную мыслительную силу на пьедестал Божества и благоговейно перед нею преклоняться, что оптимизм, панлогизм и теологизм (отождествление Бога, Логоса и мира) был начальным и заключительным словом греческой философии и что, напротив, пессимизм и деизм всегда звучали в ней резким диссонансом и никогда не могли найти в ней удобной для своего развития почвы.

При других условиях и в иной обстановке жила другая половина дохристианского человечества — на Востоке. Если природа Греции

отличалась умеренностью, отчетливостью и стройной соразмерностью своих форм, то на Востоке, наоборот, мы всюду встречаемся с чрезмерностями и неопределенностями. Горы здесь давят человека своей громадой и теряют свои вершины в недосягаемой синеве неба, однообразные равнины поражают своей необъятной беспредельностью, необозримые песчаные пустыни навевают безотчетный страх и невольную тоску своей угрожающей мертвенностью, всесокрушающие ураганы здесь часто сопровождаются ужасными опустошениями, а дожди и наводнения здесь едва не доходят до размеров библейского потопа. Такая обстановка, без сомнения, должна была действовать подавляющим образом на восточного жителя: среди всякого рода неожиданностей и теряющихся в беспредельности громад, человеку здесь трудно было ориентироваться, и поэтому в нем ежеминутно должно было возникать сознание своего ничтожества, беспомощности и постоянной зависимости от непредвиденных мгновенных перемен. Отсюда бесконечное умаление себя и уничижение перед высшими силами, постоянное сознание своей ничтожности и недостойности перед грозным Владыкой неба, ежеминутное опасение за свое существование, непрестанное ожидание казни за свое недостоинство и вследствие этого потребность в обильных жертвах для умилостивления божественного гнева. Одним словом, пессимизм, деизм и ангелологизм (разделение Бога от твари средой бесплотных духов) составляют особенность восточного вообще и, в особенности, иудейско-раввинского миросозерцания.

Третье посредствующее направление в дофилоновской и дохристианской логологии образует иудейско-александрийская философия. Представителями этого направления являются эллинизированные александрийские иудеи. Живя в одном из главных центров греческой и восточной цивилизации и постоянно вращаясь среди образованных язычников, александрийские иудеи незаметно для себя увлекались неотразимой логикой эллинского миросозерцания и невольно поддавались влиянию греко-философских идей. Но в то же

время со свойственным каждому еврею упорством и фанатизмом они не хотели отрываться и от своих национальных раввинских воззрений, от своих заветных чаяний и идеалов, хотя эти последние и шли в полный разрез с идеями греческой философии. Благодаря такой двойственности тех влияний, под которыми должно было слагаться миросозерцание александрийских иудеев как во всех других отношениях, так и в учении о Логосе, они занимают оригинальную середину между эллинским панлогизмом и теологизмом, с одной стороны, и иудейско-раввинским деизмом и ангелологизмом — с другой. Из этого направления впоследствии, как мы увидим, возник и филонизм.

II
Греческая философия

Логос как объективный миропроцесс у *Гераклита* и как трансцендентный нус у *Анаксагора*. Новый этико-теологический принцип, внесенный в греческую философию *Сократом*, и применение *Платоном* этого принципа к решению метафизических проблем. *Платонический Логос* как система трансцендентных идей; недостатки Платоновой логологии и их устранение у Аристотеля. *Аристотелевский Логос* как система имманентных миру целей, с одной стороны, и как трансцендентный Нус — с другой; непоследовательность Аристотелевой логологии и устранение этой непоследовательности у стоиков. *Стоический панлогизм* как последний, завершительный момент в историческом развитии идеи Логоса в греческой философии: Логос как действующий, формальный и идеальный принцип мирового процесса, с одной стороны, и как материальная причина или субстрат мировой жизни — с другой; пантеистическое слияние Бога, Логоса и мира в нераздельном единстве универса; психология и этика стоиков: душа человеческая есть часть, или модус, Логоса; Логос как принцип познавательно-теоретической и практической деятельности человека; отождествление Логоса с совестью (Λόγος ἔλεγ-

χος); детерминизм и фатализм стоической морали. Невозможность дальнейшего развития греческой философии после стоицизма и ее разложение.

Первым греческим философом в строгом смысле был Гераклит. Между тем как прежние натурфилософы довольствовались только указанием общей первоматерии,[1] которой они усваивали жизнь и движение и из которой одной, без участия духовной силы, объясняли происхождение вещей, Гераклит первым подметил общий факт разумности мирового процесса и первым же отвлек этот факт в общее представление Логоса как разумно-духовного общеначала мировой жизни.[2] Эта общая функция Логоса слагается у Гераклита из двух частных моментов: во-первых, разумность мировой жизни состоит в том, что, несмотря на постоянное движение и изменение частных вещей, мир не представляет хаотичного беспорядка, но является стройно-упорядоченным целым — отсюда Логос рассматривается Гераклитом как вечный и неизменный закон мирового движения, определяющий постоянные изменения индивидуальных вещей и вносящий в эти изменения однообразие, стройность и строгий порядок;[3] во-вторых, так как, далее, разумность мирового процесса обнаруживается в том, что, несмотря на постоянную вражду и рознь единичных бытий между собой, в целом миропорядке они служат необходимыми звеньями и в своей совокупности образуют один стройный космос, то Логос назы-

---

[1] Фалес — воду; Анаксимандр — ἄπειρον, неопределенную материю; Анаксимен — воздух.

[2] См.: *Heinze M.* Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg, 1872. S. 1–3.

[3] Λόγου τοῦδ' ἐόντος, ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ Λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασιν. См.: *Heinze*, 9; в этом же смысле Логос называется у Гераклита ἀνάγκη, εἱμαρμένη, δίκη. См.: *Heinze*, 18. 22; ср.: *Zeller·Ed.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4-te Aufl. 1876. Th. 1. S. 606. Anm. 8.

вается у Гераклита общемировой гармонией или высшим абстрактным единством, примиряющим в себе все противоположности и взаимную рознь индивидуально-конкретных бытий.[1]

На вопрос, что́ служит материалом для законосообразной деятельности Логоса в мире, Гераклит отвечает учением о первоогне как всеобщем и первичном субстрате мирового процесса. Будучи тончайшим и подвижнейшим из всех материальных стихий, огонь (τὸ πῦρ), по учению Гераклита, превращается в разнообразные формы индивидуальных предметов и лежит в основе вечного и постоянного их изменения.[2]

Этот первоогонь, однако же, нельзя представлять существующим вне и отдельно от Логоса. Логос определяет постоянные видоизменения огня не как извне данный ему закон или внешне действующая на него сила, но как имманентное, самому огню присущее его свойство. Таким образом, Логос у Гераклита совпадает с материальным огнем. Это один и тот же мирообразующий элемент, только рассматриваемый с разных сторон: Логос есть огонь, так сказать, одухотворенный, а огонь есть Логос, материально понимаемый.[3]

Так как Логос-огонь у Гераклита отождествляется с Божеством, то наш философ должен быть признан последовательным пантеистом. Бог, Логос и мир сливаются у Гераклита в пантеистическом безразличии всеобщего божественного начала, которое все производит и развивает из себя самого присущей ему силой и по имманентному ему закону; Божество в одно и то же время есть материя, закон и при-

---

[1] *Heinze*, 11–15; *Zeller*, 600, Anm. 1: συνάψειας οὖλα οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

[2] *Heinze*, 4; *Zeller*, 585–595.

[3] Это имманентное отношение Логоса к материальному огню Гераклит обозначает выражениями: Λόγος διήκων δι᾽ οὐσίας τοῦ παντός, Λόγος ὁ τὰ ὅλα διοικῶν. См.: *Heinze*, 17. 19; *Zeller*, 608, Anm. 3.

чина миропроцесса, все постоянно возникает из Божества и все снова возвращается в него.[1]

Из всего до сих пор сказанного мы видим, что Логос у Гераклита понимается как имманентно-действующий и развивающийся в мире разум. Но этот разум, однако же, нельзя представлять сознательным и мыслящим субъектом,[2] действующим внутри мира по наперед составленному плану и ясно сознанной идее, подобно стоической мировой душе. Логос у Гераклита есть безличный мировой разум или объективный мировой процесс, мысленно отвлеченный в общее представление разумного целого.

Отсюда видно, что Гераклитова логология представляет, так сказать, еще самую первичную и простейшую фазу философской абстракции. Философствующая мысль здесь только подмечает и отвлекает в общее понятие свойство разумности мирового процесса, но еще не возвышается до усвоения этого свойства общему Я-носителю. Логос мыслится здесь в форме осуществляющейся в мировом процессе мысли без осуществляющего ее мышления, в форме объективно-реального разума без субъективно-идеальной нормы.[3]

---

[1] *Heinze*, 27; *Zeller*, 608–611. Последовательный пантеизм проникает также в психологию и этику Гераклита. Как и всякий другой индивидуальный предмет в мире, наша душа есть непосредственная часть и отделение первоогня — Логоса, его ἀπορροή, μοῖρα, которая стоит с ним в непрерывной физической связи посредством дыхания и органов чувств. См.: *Heinze*, 40–44; *Zeller*, 642–647.

[2] Некоторые исследователи (Bernays) на основании указаний Диогена Лаэрция, Стобея, Плутарха и Ипполита Римского утверждают, что Гераклит учил о личном Логосе. Но если бы даже все эти указания и решительно говорили в пользу личности гераклитовского Логоса (хотя это далеко не так), то и в этом случае следует отдать предпочтение известиям Аристотеля и Платона, что Анаксагор первым стал учить об Уме как сознательно-мыслящий силе. Ввиду этих последних известий мы склоняемся на сторону Лассаля и Гейнце, которые отрицают у гераклитовского Логоса личность и сознание. См.: *Heinze*, 35.

[3] *Heinze*, 37–38.

Попытку отделить от объективного миропроцесса его субъективно-идеальное начало первым осуществил Анаксагор. Правда, подобно Гераклиту, в основу всего бесконечного разнообразия мировых явлений Анаксагор полагает материальное начало, или первоматерию, состоящую, по учению Анаксагора, из бесконечного множества мельчайших, недоступных восприятию наших чувств, качественно различающихся между собой частиц, или гомиомерий (τὰ ὁμοιομερῆ). Находясь в постоянном круговращательном движении, эти частицы сталкиваются и сцепляются между собой в более или менее значительные массы, которые образуют предметы видимого мира. Преобладание известного рода таких первичных частиц в каждом их сцеплении определяет, по Анаксагору, индивидуальную форму каждого предмета и его отличие от других предметов.[1]

Но если, вместе с Гераклитом, Анаксагор в основу мирового процесса полагает движение первоматерии, то, вопреки Гераклиту, это движение он не считает имманентным свойством самой материи. Напротив, сама по себе материя, по учению Анаксагора, неподвижна и инертна, движение производится в ней извне, от всемирного и нематериального Ума, или Нуса (Νοῦς = Λόγος), он — этот Нус — сообщает первый толчок неподвижным гомиомериям, вызывает в них круговращательное движение и из первобытного хаотического состояния упорядочивает их в стройный космос.[2]

Таким образом, вопреки гераклитовскому слиянию Логоса с объективным миропроцессом, Анаксагор первый сознает нужду выделить Логос в самостоятельную субъективно-личную силу. Однако же опрометчиво было бы полагать, что эта задача у Анаксагора могла идти дальше простого pium desiderium (благопожелания) и бессодержательного отрицания гераклитовского пантеизма. По самому существу своей космической точки зрения на Логос как на принцип миро-

[1] *Zeller*, 1, 875 ff.

[2] Ibid., 885 ff.

движения, Анаксагор не мог найти для внемирной и самостоятельной жизни Логоса никакого действительного содержания. Вся жизнь и деятельность Анаксагорова Нуса ограничиваются только первым и единственным толчком инертной материи, после которого мировой процесс совершается по своим собственным внутренним законам, независимо от внешних воздействий со стороны Божества. Поэтому трансцендентный Нус Анаксагора, в существе дела, осужден на праздную роль искусственного Deus ex machina, это — абстрактная схема без конкретного содержания, мышление без мыслимого предмета, личность без жизни и реальной действенности.[1]

Эта невозможность выдержать понятие трансцендентной личности Логоса, при космической точке зрения на него, сознается, по-видимому, и самим Анаксагором. Утверждая в одних случаях отдельность Логоса от материи и его индивидуальность по отношению к миру, в других отношениях Анаксагор снова возвращается к гераклитовскому слиянию Логоса с объективным процессом мировой жизни и описывает Логос такими чертами, которые скорее могут быть применены к безличной материи или же к безличной силе, чем к субъективному личному разуму. Так, Анаксагор называет Нус тончайшим из всех предметов, говорит, что его часть имеют все единичные вещи, что он присутствует во всем, что имеет жизнь как в малом, так и в великом.[2]

Софисты и Сократ, как известно, внесли в греческую философию новый этико-телеологический принцип. У Гераклита, Анаксагора, вообще у всех досократиков главное и первенствующее значение дается внешне-объективному миру, природа и деятельность Логоса здесь определяются с точки зрения свойств и законов мирового процесса. Результатом этого принципа досократовской логологии, как мы знаем, был своеобразный материализм и слияние Логоса с объективным миропроцессом. Напротив, Сократ и софисты поставили на первый план внутренне-

[1] *Heinze*, 37.

[2] Ibid., 62; *Zeller*, 1, 883.

субъективную жизнь человеческого духа и его этические потребности в обширном смысле, т. е. его стремления к истине, добру и красоте. Они, эти потребности, а не внешне-объективный мир, служат здесь исходным пунктом для определения природы Логоса, и с точки зрения этих внутренне-субъективных требований человеческого духа рассматривается уже и сам объективный мир. Отсюда и следствием этого нового принципа, вопреки прежнему материализму и слиянию Логоса с *объективным миропроцессом*, явился идеализм и учение о Логосе *как идеальном субъективно-личном* начале мировой жизни.[1]

Впрочем, сам Сократ и софисты вращаются более в моральной и антропологической сфере; первым, кто применил этико-телеологический принцип к решению метафизических проблем, был ученик Сократа Платон.[2]

Применение этико-телеологического принципа к рассмотрению космических явлений, как мы сказали, должно было изменить прежний натуралистический, или материалистический оптимизм и панлогизм. Оказалось, что внешне-объективный мир дает лишь условное и только частичное удовлетворение тем требованиям, какие теперь были предъявлены ему со стороны духа. Наш дух требует от действительного бытия постоянства и неизменности, — в мире, напротив, все находится в постоянном процессе бывания и изменяемости. Для нашего духа нужна истина безусловная и непоколебимая, — вещи, напротив, истинны только наполовину, а наполовину они изменчивы и обманчивы. Дух стремится к совершеннейшей красоте и абсолютному добру, — в мире, напротив, рядом с добром и красотой царят недостатки и безобразие. Вывод отсюда мог быть только один: внешне-объективный мир не есть безусловно истинный и вполне действительный мир, он не вполне исчерпывает и только наполовину соответствует тому понятию истинного и действительного бытия, какое имеет наш дух.

---

[1] См.: *Zeller*. 3-te Aufl. 1875. II. 1. 31 ff.; *Heinze*, 63 ff.

[2] *Heinze*, 65.

Но если чувственно-реальный мир нельзя считать вполне истинным и действительным бытием, то где же оно?

Внутренний опыт должен был отвечать Платону, что такое бытие заключается там, откуда предъявляются требования на него, т. е. в нашем духе, в понятии и идее. Но ограничиться одной только субъективностью требований и идеалов духа для Платона значило совсем отказаться от истины и впасть в субъективизм.[1] Чтобы избежать этого, Платону, очевидно, не оставалось другого средства, как усвоить этим субъективным требованиям и идеалам духа предикат объективности, признать объективное существование отдельного от чувственно-реального мира изменчивых и наполовину истинных явлений, другого — неизменного и безусловно истинного мира идей и чистых понятий. Таков, по нашему мнению, тот психологическо-логический процесс, каким Платон пришел к своему учению о Логосе как отдельном от чувственно-реального мира идеальном мире чистого и безусловного бытия.

Ближайшее определение идей, составляющих содержание Логоса, у Платона вполне соответствует идеальным требованиям нашего духа. Он суть то, что остается в себе сущим, непричастным небытию, чистым бытием — единым в противоположность многообразному.[2] Как таковые, в себе самих имеющие бытие и всегда себе равные сущности, идеи прежде всего суть то, что мы называем общим понятием или родом — единое и общее во многом.[3] Идеи, далее, имеют отдельное и независимое от феноменального мира бытие;[4] они суть нечто объективное, умственные субстанции (νοηταὶ οὐσίαι) и первотипы (παραδείγματα) чувственно-реальных предметов, пребывающие в вечном и

---

[1] Такой вывод из этико-телеологического принципа действительно делали, как известно, софисты.

[2] Αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν. См.: *Zeller*. II, 1, 555.

[3] Ἓν ἐπὶ πολλῶν. См.: Ibid., II, 1, 553 ff.

[4] Платон выражает эту отдельность идей от реального мира предлогом χωρίς, а Аристотель называет их χωρισταί. См.: Ibid., II, 1, 556.

неизменном единстве с собой.[1] Одна к другой идеи стоят в отношении логического подчинения и соподчинения. Подобно тому как низшие логические понятия подчиняются высшим, точно так и мир идей представляет из себя стройно-расчлененный логический организм, в котором каждая частная идея стоит в неразрывной связи со всеми остальными идеями, одни — низшие — объемля собой, а в других — высших — содержась сама.[2] Во главе всех идей стоит высочайшая идея Блага, которой Платон усвояет предикат Божества. В отличие от всех других идей, в большей или меньшей мере ограниченных и условных, эта идея абсолютна, т. е. бесконечна как по содержанию, так и по объему. Не содержа в себе ничего в частности, она объемлет собой весь мир идей; это, одним словом, самое всеобщее единство и абстрактно-неопределенный носитель всей полноты конкретно-идеального бытия, по отношению к которому (носителю) всякая частная идея есть только его единичный момент, частное проявление и модус.[3]

Вся совокупность идей во главе с идеей Блага образует отдельный от чувственного мира мир идеальный, κόσμος νοητός, τόπος νοητός, Νοῦς θεῖος или Λόγος θεῖος.[4] В нем — этом Логосе — покоится бесконечное множество идеальных сущностей, из которых каждая соответствует действительному предмету или явлению в чувственно-реальном мире. Таким образом, по своему содержанию и объему мир идеальный всецело совпадает с миром реальным: первый представляет, так сказать, точный слепок с последнего и есть тот же самый чувственно-реальный мир, только в идеальной форме бытия.[5]

Что же такое, по Платону, мир действительный?

Вопреки чистому бытию идеи, действительные предметы наполовину существуют, а наполовину не существуют; они находятся в посто-

[1] Ibid.

[2] Ibid., II, 1, 588 ff.

[3] Ibid., 591 ff.

[4] *Heinze*, 66, Anm. 3, 70 ff.; *Zeller*. II, 1, 556.

[5] *Zeller*. II, 1, 584 ff.

янном процессе бывания, в непрестанном переходе от бытия к небытию; мир реальный, следовательно, представляет смесь постоянства и изменяемости, разумности и неразумия, бытия и небытия. Чем же объясняет Платон то и другое, т. е. как бытие реальных предметов, так и их небытие? Так как истинное и действительное бытие, по Платону, принадлежит только идее, то и та сторона вещей, по которой они действительно существуют, не может быть объяснена ничем иным, как только участием их в идее или присутствием идеи в них. Рассматриваемый с этой стороны, чувственно-реальный мир является прекраснейшим отобразом совершеннейшего первообраза, отражающим в себе разумно-логический порядок и стройность идеального мира;[1] как таковой безукоризненный отобраз божественного Логоса, мир и сам может быть назван, конечно, не в собственном смысле, Богом блаженным, самодостаточным, совершенным, — или, по крайней мере, реальным отобразом умственного Божества, чувственно-ощущаемым Богом, единородным сыном Божиим.[2] Но если бытие и разумность мира объясняются участием в нем идеи, то где причина его неразумия, небытия, лживости и изменяемости? Так как идея, как чистое бытие, безусловно исключает из себя небытие, то, чтобы объяснить смешение в реальных предметах идеи с небытием и неразумием, Платону не оставалось иного средства, как признать, наряду с идеей, другой, абсолютно ей противоположный принцип небытия, или материю (μὴ ὄν). Ближайшие свойства материи, как этого и следовало ожидать, развиваются у Платона в абстрактной противоположности свойствам идеи. Если идея представляет чистое бытие, если она едина, всегда себе равна и неизменна, то, наоборот, материя есть нечто несуществующее в действительности, μὴ ὄν, многообразное, делимое, абсолютно изменчивое и неустойчивое; если присутствие идеи в ве-

[1] Κάλλιστος τῶν γεγονότων. См.: *Heinze*, 66, Anm. 1.

[2] *Тим.* 34 B; 68 C; 92 B: εἰκὼν τοῦ νοητοῦ Θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. См.: *Heinze*, 67, Anm. 4.

щах обусловливает их разумность, устойчивость, истинность и действительность, то, наоборот, материя служит принципом изменяемости, неразумия, лживости и недействительности реальных предметов.[1]

Но в этой абстрактной противоположности между идеей и материей Платонова логология находит и свой смертный приговор. Если идея есть чистое бытие, исключающее из себя всякое небытие, а материя есть чистое небытие, исключающее из себя всякое бытие, то каким образом между этими взаимно себя отрицающими принципами возможно не только имманентное единение, предполагаемое бытием реальных предметов, но и вообще какое бы то ни было соотношение? Как объяснить предполагаемый существованием чувственно-реального мира переход идеи в небытие, а материи — в бытие? Признать для этого за материей значение реального принципа, который мог бы определять переход идеи из бытия в небытие и бывание, а не был бы простым только отрицанием бытия, μὴ ὄν, Платону не позволяло его определение идеи как такового принципа, которому одному только принадлежит истинная действительность. Еще менее бывание чувственно-реального мира Платону возможно было объяснить из самой идеи. Как чистое и совершеннейшее бытие, как для себя сущая и самодостаточная субстанция, идея не имеет в себе никаких предпосылок к переходу из совершенства бытия-в-себе к несовершенству бытия-во-вне, — она решительно исключает из себя явление и вместе с тем находит в нем и свою границу. Мир идей и мир явлений, таким образом, должны оставаться у Платона навсегда разъединенными и взаимно себя отрицающими областями бытия, и потому предполагаемое бытием реальных явлений имманентное присутствие в них идеи у Платона оказывается только простым, логически невозможным и неосуществимым pium desiderium; на деле же между миром идей и миром реальной действительности у Платона должен господствовать непримиримый дуализм и полная разобщенность.[2]

---

[1] *Zeller*. II, 1, 602 ff.

[2] Ibid., 1, 626–627. 638 ff.

Итак, хотя, с одной стороны, Платон и стоит выше своих предшественников тем, что в основе объективно-материального миропроцесса считает необходимым признать субъективно-идеальный принцип, т. е. наперед данный для чувственно-реальной действительности ее идеальный образец и мысленную цель, но зато, с другой стороны, этот принцип у Платона остается несоединенным с действительным миром, стоящим вне органической связи с явлением и, следовательно, нисколько не объясняющим существование последнего. Посему устранение этого коренного противоречия Платоновой логологии и выведение Логоса из абстрактно-идеального и трансцендентного бытия-в-себе к имманентной и реальной действенности в мире явлений должно было составлять задачу дальнейшего развития идеи Логоса в греческой философии.

Серьезное начало решению этой задачи было положено учеником Платона Аристотелем.

Руководясь тем же этико-телеологическим принципом, Аристотель признает вместе с Платоном, что истинное бытие и действительность принадлежат только идее, что мировой процесс как во всей своей целостности, так и в своих частных моментах определяется идеально-разумным принципом, наперед данной мыслью и идеальной целью.[1]

Но, с другой стороны, этот идеальный принцип бытия отнюдь нельзя выделять из мира реального в самостоятельно-трансцендентное бытие, или в мертвую страну идей, как это делал Платон, потому что принцип не может быть отделяем от того, чему основанием он должен служить, — потому, далее, что в таком случае остается необъяснимым бывание реальных предметов, — потому, наконец, что признавать два мира, совершенно тождественных по содержанию и различающихся лишь по форме, значит только усложнять проблему бесполезным удвоением одной и той же величины.[2] Идея, следовательно, должна быть имманентным миру принципом его бытия и жизни.

---

[1] *Zeller.* 3-te Aufl. 1875. II, 2, 305 ff.

[2] Ibid., 293 ff.

Так, откинув платоновский потусторонний мир идей, как противоречивый и ненужный двойник мира реального, Аристотель перенес его во внутрь материи, заставив эту последнюю определяться имманентно живущими в ней целями и внутри ее действующими формами; платоновский Логос, как система трансцендентных идей, последовательно перешел у Аристотеля в систему имманентных форм и движущих энтелехий. Мир, по учению Аристотеля, внутри себя несет свой собственный Разум — Логос: последний живет и действует внутри мира как имманентная ему форма, определяющая бесконечное разнообразие индивидуально-конкретного бытия, т. е. как принцип планомерного движения и законосообразного развития мировой жизни, как присущее миру мышление, идеальная цель и энтелехия мира.[1]

Таким образом, мир у Аристотеля представляет совершенную и вполне законченную в себе систему бытия, живущую и определяющуюся своим собственным внутренним разумом, независимо от каких-либо посторонних влияний. Пантеизм, поэтому, является логически неизбежным следствием и дальнейшим развитием основных начал Аристотелевой логологии. Но сам Аристотель не делает такого вывода. Напротив, наперекор внутренней логике своей системы, он, подобно Анаксагору, рядом с имманентным Логосом-формой признает внемирный трансцендентно-личный верховный Разум (Νοῦς), который и служит у Аристотеля перводвижителем и последней первопричиной мирового процесса.[2] Но так как эта идея трансцендентно-личного Разума не имеет органической связи с основными началами Аристотелевой философии и привнесена в нее извне (из религии), то она и не выдерживается, да и не могла быть выдержана Аристотелем во всей своей строгости и последовательности. Так как мир живет и развивается по собственному присущему ему разуму, то трансцендентному Уму у Аристотеля, как и у Анаксагора, очевидно, не остается

[1] Ibid., 314, Anm. 1–2; *Heinze*, 71–78.

[2] *Zeller*. II, 2, 538 ff.

действительного содержания для личной жизни и реальной действенности. Вся жизнь и деятельность этого внемирного Ума у Аристотеля исчерпываются только единичным πρῶτον κινοῦν, после которого мировая жизнь развивается по собственному внутреннему закону, независимо от каких-либо посторонних влияний. Поэтому Бог Аристотеля есть личность, так сказать, безличная, мертвая и абстрактная; это личность без действительной жизни, без реальной действенности и конкретных проявлений; это есть actus purus, чистое мышление, осужденный на вечное бездействие и неподвижность Deux ex machina, потому что при самостоятельности мирового процесса у аристотелевского Божества не оказывается объекта для мышления и деятельности.

Само собой понятно, что последовательная логика дальнейшего развития идеи Логоса требовала откинуть этот ненужный и мертвый в себе абстракт и остаться при одном только имманентном Логосеформе, что частью и сделали уже непосредственные ученики Аристотеля,[1] но, главным образом, стоики.

Исходным пунктом стоической, как и всей вообще греческой, логологии служит красота, разумность и целесообразность мирового процесса. По аналогии с внутренним опытом, эта разумность мира вела стоиков, как и Платона и Аристотеля, к признанию сознательного, по определенной мысли и идеальной цели действующего в мире Разума, или Логоса. Но, с другой стороны, противоречия Платоновой и Аристотелевой логологий ясно показывали, что Логос не должен и не может быть мыслим существующим вне и отдельно от реального мира, так как в противном случае он лишается содержания для своей сознательно-разумной жизни и деятельности. Итак, мир сам, внутри себя носит Логос-Божество, как свое собственное сознательное мышление, как свой личный разум и владеющую сознанием душу; сам мир поэтому разумен и сознателен; он есть тот самый сознательно-

[1] Напр., Стратон и др. См.: *Heinze*, 79.

разумный Логос, какого Аристотель искал в своем трансцендентно-личном Нусе; Бог, Логос и мир, следовательно, сливаются в общее представление единого, живого и самосознающего универса.[1] Такова в общих чертах стоическая логология.

В частности, Логос рассматривается у стоиков как действующий принцип (τὸ ποιοῦν, causa efficiens) против страждущего (τὸ πάσχον) или материи (ὕλη, materia). Определяя способную ко всевозможным изменениям, но саму в себе инертную материю, Логос служит общей первоформой мировой жизни и принципом бесконечного разнообразия индивидуальных форм конкретного бытия.[2] В этом смысле стоики усвояют Логосу образование всего универса и называют его: ratio faciens, ὁ προεστὼς κόσμου Λόγος, dispositor atque opifex universitatis.[3]

Отношение Логоса к миру в качестве действующего принципа не ограничивается только первым толчком самой в себе инертной и превращением в разнообразный космос самой в себе бесформенной материи: Логос, по учению стоиков, имманентен миру, т. е. постоянно проникает универс во всех его частях, всегда живет в нем и управляет им. Эту имманентность Логоса миру стоики обозначали различными, чисто пантеистическими терминами: διοικεῖν, διήκειν, διέρχεσθαι, διαθεῖν, pertinere, permeare; Логос, говорили они, проникает через все вещи, как мед через соты.[4]

---

[1] Ibid., 80 ff.

[2] Ibid.

[3] Так учат все представители школы: Зенон, Клеанф, Хризипп, Архидем, Посидоний. Диоген Лаэрций говорит о них: Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν, τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν Θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. Подобное же утверждает Сенека: Dicunt stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibis omnia fiant, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat; causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. См.: *Zeller*. 3-te Aufl. 1875. III, 1, 120 ff.

[4] *Heinze*, 84; *Zeller*. III, 1, 120 ff.

Ближайшее определение способа проникновения и действия Логоса на ὕλη находим в стоическом учении о Λόγος'е σπερματικός или, во множественном числе, Λόγοι σπερματικοί. Проникая материю, Λόγοι σπερματικοί, по учению стоиков, служат имманентными принципами организации и индивидуации отдельных вещей; из них — этих Λόγων σπερματικῶν — развиваются индивидуальные предметы мира, подобно тому как из семян (σπερμάτων) образуются определенные организмы. В этом смысле они называются δημιουργοί, δυνάμεις γόνιμαι, σπερματικὴ δύναμις, vires omnium seminum singula proprie figurantes.[1] В своей совокупности Λόγοι σπερματικοί составляют один общий Λόγος σπερματικός, которого они суть только частные проявления, или modi transeuntes; это один и тот же общемировой Логос, только рассматриваемый как осеменяющий бесформенную материю и носящий в себе тип и зерно всего мирового развития. Как частные моменты деятельности общемирового Логоса, Λόγοι σπερματικοί, очевидно, не могут иметь самостоятельного бытия, — они существуют только в индивидуальных организмах и вместе с ними: если последние со смертью теряются в общемировом Логосе, то вместе с ними и σπερματικοὶ Λόγοι прекращают свое бытие и сливаются с Λόγος'ом σπερματικός.[2]

Через посредство Λόγων σπερματικῶν, как через свои частные силы, Логос проникает каждый индивидуальный предмет и служит имманентным ему принципом его бытия и жизни: все в мире есть разумно необходимое проявление деятельности всеобщего Логоса, — все зависит и определяется им, как его часть и модус. В универсе, следовательно, царствует закон необходимости, который стоики называли εἱμαρμένη или ἀνάγκη, когда имели в виду необходимость и непрерывность цепи причин и следствий, и πρόνοια, когда имели в виду целесообразность и разумность этой цепи. Этот царствующий в универсе

[1] *Heinze*, 117.

[2] *Zeller*. III, 1, 146 ff.; *Heinze*, 115 ff. Очевидно, эти стоические Λόγοι σπερματικοί вполне соответствуют аристотелевским энтелехиям или частным видам общемировой первоформы.

закон необходимости стоики отождествляли с самим Логосом: «Εἱμαρμένη или πρόνοια, — говорили они, — Λόγος ἐστί, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται».[1] Понятно, при таком учении о Логосе нет места слепому случаю (τύχη) в эпикурейском смысле. Здесь не может быть речи также и о свободной воле Логоса; последняя состоит, по учению стоиков, в том, что Логос развивается в строгую систему космоса по собственному внутреннему закону необходимости.[2]

До сих пор мы рассматривали Логос в качестве планомерно и законосообразно действующего мирового разума. Но стоики не только представляли Логос идеально-разумным принципом мировой жизни, но и видели в нем материальный субстрат реально-чувственных предметов. Логос, по учению стоиков, не есть отдельная от материи сила или субстанция, но сам Логос материален, или сама материя и есть Логос, т. е. она имеет в себе разум и мышление как свое собственное неотделимое свойство. Как человеческая душа имеет тело и столь тесно объединена с ним, что не может существовать без него, так же точно и мировая душа — Логос — имеет свое собственное неотделимое от него материальное тело. «Ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ, — говорили они, — οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν... διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον»,[3] они также называли Логос: σῶμα νοερόν, πνεῦμα и πῦρ νοερόν или τεχνικόν, о Боге стоики говорили, что οὐσία τοῦ θεοῦ ἀεροειδής ἐστι и подобное этому.[4]

Итак, Логос не только образует мир, но и образует из себя самого и сам развивается в стройную систему космоса.[5] Логос, следовательно,

---

[1] *Zeller*. III, 1, 145 ff.; *Heinze*, 126.

[2] *Zeller*. III, 1, 150 ff.

[3] *Heinze*, 90, Anm. 1.

[4] Ibid., 87–101; *Zeller*. III, 1, 179 ff.

[5] Πνεῦμα, πῦρ или αἰθήρ, тождественный с Логосом, сначала превращается в воздух, — воздух сгущается и превращается в воду, — сгущенная вода образует твердую землю, — отсюда начинается движение и органическая жизнь. См.: *Zeller*, 179.

тождественен с космосом, есть сам мир, сама природа. В этом смысле стоики называли Логос κοινὴ φύσις, ὁ τῆς φύσεως Λόγος;[1] а Сенека прямо отождествляет мир с Богом и Логосом, спрашивая: Quid aliud est natura, quam deus et divina ratio toti mundo partibusque ejus inserta?[2] Ориген говорит: Σαφῶς δὴ τὸν ὅλον κόσμον λέγουσιν εἶναι θεόν, στωϊκοὶ μὲν τὸν πρῶτον, οἱ δ' ἀπὸ Πλάτωνος τόν δεύτερον,[3] т. е. природа, по учению стоиков, есть Бог не в переносном, как у Платона, а в собственном смысле — первый, единый и единственный Бог. Таким образом, Бог, Логос и мир составляют один нераздельный и живой универс, владеющий сознанием и мышлением, — все есть непосредственная часть божественного Логоса, его необходимое проявление и модус, — каждое частное явление имеет разумно-необходимое и законное место в общемировой гармонии и потому разумно, логично, прекрасно и божественно. В мире нет и не может быть места злу, — оно имеет только субъективное значение, в отношении к частному индивидууму, — напротив, в общем устроении универса все — от самого великого и прекрасного до самого малого и безобразного — имеет свое разумно-необходимое назначение, совершенно и божественно.[4] Яснее, последовательнее и решительнее этого оптимистическо-пантеистическую тенденцию классической логологии не высказывала ни одна философская система.

Такой же решительный панлогизм проникает психологию и этику стоиков. Душа или разум человека есть один из божественных Λόγων σπερματικῶν, частный модус всеобщего Логоса-Бога. «Ratio, — говорит Сенека, — nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa»; Марк Аврелий называет индивидуальный разум ἀπόσπασμα Зевса, а равно и частные души ἀποσπάσματα, μόρια, μέρη, ἀπόρροιαι

[1] *Heinze*, 102–103.
[2] Ibid., 104.
[3] Ibid. Ср.: *Zeller*, 132.
[4] *Zeller*, 150 ff.

Бога.[1] Итак, в каждом человеке, преимущественно в его уме, по учению стоиков, живет часть божественного Логоса. Проявляется этот индивидуальный Логос в каждом человеке двояким образом: как Λόγος ἐνδιάθετος и как Λόγος προφορικός. По объяснению Целлера и Гэйнце, первый есть внутренний разум или мышление человека, а второй — внешне-ощущаемое выражение мысли в связно-разумной речи, в звуке и слове.[2] Главное и начальственное значение в человеке принадлежит Λόγος'у ἐνδιάθετος; он служит принципом (ὁ ἡγεμών) как теоретической, так и практической деятельности человека, его познания и добродетели.

Согласно с положением «подобное познается подобным», стоики учили, что познание человеком природы совершается через непосредственное участие Λόγος'а ἐνδιάθετος в общемировом Логосе в качестве материальной части последнего. Руководя низшими животными только в различении полезного и вредного, этот Λόγος ἐνδιάθετος достигает в человеке научно-философского рассматривания и постижения общих и неизменных законов мировой жизни; он научает человека понимать мир как единый, стройный и целостный организм и определяет в этом организме свое единичное законно-необходимое место и назначение.[3]

Так как добродетельный поступок, по учению стоиков, зависит от правильного суждения и верного разумения истинно доброго, то, служа принципом познания, Логос в то же время руководит человеком и по пути добродетельной жизни: последняя, таким образом, состоит в послушном следовании научениям и внушениям со стороны Логоса (нашего рассудка). Но как, с одной стороны, Логос, живущий в человеке, есть только частный вид общемирового Логоса, и как, с другой, этот последний совпадает с самой природой, то добродетельная жизнь

[1] *Heinze*, 145; *Zeller*, 184, Anm. 2.
[2] *Heinze*, 141 ff.
[3] Ibid., 150 ff.

в конце концов должна состоять в послушании требованиям со стороны законов природы, так что ζῆν κατ' ἀρετήν или κατὰ τὸν Λόγον у стоиков равнозначно ζῆν κατὰ τὴν φύσιν.[1]

Наконец, Логос служит не только принципом знания и определяющей действия человека нормой, он не только научает человека тому, что истинно и добродетельно; но кроме того, он проявляется в человеке как внутренний нравственный закон, как голос совести, одобряющий нравственные мотивы и порицающий безнравственные. Поэтому стоики отождествляли Логос с совестью, называя его Λόγος ἔλεγχος или ὁ ὀρθὸς Λόγος προστακτικὸς μὲν τῶν ποιητέων, ἀπαγορευτικὸς δὲ τῶν οὐ ποιητέων.[2] Но как все субъективное и индивидуальное у стоиков сводится к общемировому Логосу, то и этот ὀρθὸς Λόγος, проявляющийся в человеке как нравственный закон, действует и во всей природе в качестве космического закона, одобряющего все натуральное, естественное и порицающего все противоестественное и незаконное. В этом смысле Логос называется ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως Λόγος, или vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, — ratio summa, insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria.[3]

Само собой понятно, что при всем строе стоической системы в ней нет места учению о свободе человеческой воли, о грехе, вменяемости человека и искуплении. В человеке, как и во всем мире, живет и управляет один и тот же закон необходимости, и поэтому человек, в конце концов, никогда не в состоянии поступить иначе, как κατὰ τὴν φύσιν καὶ κατὰ τῆς ἐκείνης Λόγον, что, как мы знаем, равнозначно εἱμαρμένη, ἀνάγκη, fatum.[4] Поэтому у стоиков не должно быть и речи вообще о добродетели и нравственности — все действия человека у них долж-

---

[1] *Heinze*, 143–144.

[2] *Zeller*, 205, Anm. 3; *Heinze*, 151.

[3] *Heinze*, 152.

[4] *Zeller*, 184 ff.; *Heinze*, 154 ff.

ны сводиться к физической необходимости и суровому детерминизму. Если же стоики и не всегда остаются верными себе, если свободу человеческой воли и вменяемость действий человека они иногда, по-видимому, стремятся примирить с царствующим в универсе законом необходимости, то это, как справедливо замечает Гэйнце, показывает только, что всякий логический оптимизм и панлогизм в конце концов всегда неизбежно должен сталкиваться с этическим алогизмом и аномалиями; но никакой действительной сделки здесь быть не может.[1]

* * *

Итак, решительный и последовательный панлогизм и пантеизм, слияние Логоса с Богом — в качестве Его разума и миром — в качестве его материи и формы; пантеистическое безразличие Бога, Логоса и мира в представлении единого, живого и нераздельного универса; детерминизм физический и нравственный, совершенство, законность и разумность всего единичного, все есть Бог-Логос и Бог-Логос во всем: таков конечный вывод, сделанный стоицизмом как последним завершительным моментом исторического развития идеи Логоса на почве чистой философской логики и диалектики, — вывод, правда, суровый и крайний, но зато строго последовательный и логически неизбежный. Этот стоический панлогизм был только более цельным и более ясным выражением той оптимистическо-пантеистической тенденции, которая лежит в основе всего вообще классического миросозерцания и по частям, как мы знаем, раскрывалась во всех почти достоических греко-философских системах. Дальше этого вывода для философской мысли древнего грека, если она хотела оставаться верной себе и своей логике, идти было уже некуда. Неудивительно поэтому, если стоицизмом оканчивается творчество классической мысли в области философской и начинается процесс разложения. Одна часть

[1] *Heinze*, 167.

мыслителей, за невозможностью дальнейшего движения философской мысли на почве чистой логики и диалектики, обращается назад, собирает и систематизирует уже приобретенное и в этом усвоении и переработке старого ищет удовлетворение своему философскому инстинкту. Это так называемая эклектическая школа. Другие, не удовлетворяясь крайностями классической философии вообще и стоическим панлогизмом как ее наиболее полным выражением в частности, ударяются в область сомнения и отрицания. Возникает и получает широкое развитие скептицизм и пирроновская школа.

Ни эклектизм, ни скептицизм, очевидно, не могли иметь в себе никаких положительных задатков к самостоятельному существованию и развитию в истории философии; своим появлением и успехом они обязаны случайным условиям и духу времени, а не собственной внутренней жизненности. Но оставался и положительный выход для дальнейшей работы философствующей мысли: отказавшись от явно односторонних и крайних выводов классической философии, обратиться к религиозному созерцанию и в своеобразном единении философии с религией попытаться отыскать решения вековых проблем о Боге, мире и человеке. Так возникает мистическое направление с религиозно-философским характером. В слиянии с иудейско-александрийской философией этому направлению предстояла блестящая будущность: в продолжение многих веков оно было господствовавшим и всеохватывающим, старавшимся объединять в себе интересы философии с требованиями религии, западно-европейский рационализм и философский анализ с восточно-семитским мистицизмом и религиозным синтезом.

III
Идея Логоса у палестинских иудеев

Древнеиудейское учение о самозаключенности Верховного Существа как исходный пункт иудейско-раввинской логологии: следы этого учения в древнеиудейском представлении о сокровенности имени Божия в таргумах, древнейших частях Талмуда и в книге Зогар. *Логос как тварно-личный посредник между самозаключенным Божеством и миром. Древнейшие следы такой идеи Логоса в учении таргумов о Мемре*: Мемра отличается таргумистами от обыкновенного откровения воли Иеговы в членораздельной речи; таргумическая Мемра есть посредник всех вообще отношений самозаключенного Божества к миру и в особенности к ветхозаветной теократии; Мемра есть самостоятельная личность; тварно-конечная природа Мемры, отношение Мемры к Мессии. *Более полное и последовательное выражение иудейско-палестинских логологических воззрений в каббалистическом учении о зефиротах* как посредствующих между Богом и миром существах, — *и Метатроне* как общем и главном тварно-личном открывателе самозаключенного Божества в мире. Следы каббалистической идеи Логоса-Метатрона и зефиротов в древнейших памятниках иудейской письменности: в переводе LXX, в таргумах, Талмуде и мидрашах.

Независимо от греческой философии в среде палестинских иудеев образовалось другое, совершенно своеобразное представление о Логосе. Правда, в основе как всех вообще богословских воззрений палестинцев, так и их логологии лежит тот же абстрактно-логический и философско-рационалистический метод в построении понятий о Боге и Логосе; но наперед данное в Ветхом Завете представление о Боге едином и личном, находящемся в непосредственном и постоянном взаимообщении с тварью, привело палестинскую логологию к результатам как раз противоположным тем, к каким пришла греческая философия в лице стоицизма.

Ветхий Завет, как известно, содержит в себе чистые теистические представления о Божестве. Правда, Бог представляется там по Своей природе всецело отличным от твари и бесконечно ее превышающим Существом. Однако же эта возвышенность Творца отнюдь не препятствует Ему стоять в непосредственно-близких отношениях к твари: несмотря на Свою надмирность, ветхозаветный Иегова является непосредственным Творцом и Промыслителем мира — открывается человеку видимым образом, лицом к лицу беседует с ветхозаветными праведниками, вообще стоит с людьми в непосредственно-личном взаимообщении.

После Вавилонского плена непосредственное богооткровение, как известно, прекратилось: место его заступила школьная, синагогальная мудрость раввинизма. В основе этой мудрости лежат: характерное для послепленных иудеев отвращение к грубой чувственности языческого политеизма, сознание неизмеримого над ним превосходства богооткровенной религии и ревнивое стремление к охранению и возможно полному выражению ветхозаветной монотеистической идеи. Но хотя раввинизм и думал основаться на почве богооткровенного монотеизма, однако же, по самому существу своего абстрактно-логического метода, он незаметно и неизбежно вносил в Ветхий Завет совершенно ему чуждый философско-рационалистический элемент. Поэтому, если на религиозно-теистической почве Ветхого Завета идея единства и возвышенности Иеговы отнюдь не препятствует Творцу стоять в непосредственно-личных отношениях к твари, то совсем другой оборот дело должно было принять при стремлении раввинизма к философско-диалектическому построению этих монотеистических воззрений на Божество. Выделяя из представления о Божестве все различимое, двойственное и вообще определенное, все, что могло хоть сколько-нибудь напоминать тривиальную конкретность языческого политеизма и грозить чистоте ветхозаветного монотеизма, палестинские богословы-мыслители постепенно лишали Божество всяких конкретных свойств и предикатов, и тем самым незаметно открывали се-

бе широкую дорогу к погружению Божества в мертвый деистический абстракт, в беспредикатную и самозаключенную абстрактно-философскую сущность.

Бог есть дух — чистый и единый; Он есть абсолютно бескачественная, в себе неразличимая и самозаключенная, отрицающая все конкретные признания и внешние отношения Монада: такое воззрение на Божество с большей или меньшей степенью ясности и решительности проникает почти все памятники раввинско-синагогальной мудрости.

Как давно и в каких размерах это деистическое представление о недоступности для человека Верховного Существа получило права гражданства среди иудеев, можно судить уже по очень древнему, задолго до Р. Х. общераспространенному у них суеверному представлению о сокровенности имени Божия. Так, уже в эпоху перевода LXX даже у александрийских иудеев (у которых национальные предрассудки были, как известно, не столь сильны, как у палестинцев) под страхом смертной казни было запрещено произносить имя Божие, как это нужно полагать на основании *Лев.* 24, 16.[1] Только один великий первосвященник, да и тот однажды в год, мог произносить во Святом Святых это страшное имя; но со времени Симона Маккавея прекратился и этот обычай.[2] Благодаря этому суеверию утрачено было даже само звуковое произношение четырехбуквенного JHVH; верили, что тот, кто знает это произношение, может по своей воле распоряжаться всеми силами природы.[3] При публичном чтении в си-

[1] Подлинник: «Кто хулит имя Господа, смертию да умрет»; а у LXX: ὀνομάζων τὸ ὄνομα Κυρίου, θανάτῳ θανατούσθω.

[2] См.: Les idées religieuses eu Palestine à l'époque de Jésus-Christ, par *Edmond Stapfer*. Ed. 2. Paris, 1878. P. 29. Николя (*Nicolas M. L.* Doctrines religieuses des Juifs. Paris, 1870. P. 178; ср.: P. 187) полагает, что этот обычай существовал до разрушения Иерусалимского храма.

[3] Делали также амулеты и талисманы, представлявшие различные комбинации из согласных JHVH. См.: *Иосиф Флавий.* Древности. 11, 12, 4; Talm. Ierusch. Sanhedr. Cap. 11. F. 40; см.: *Stapfer*, 29, Anm. 2.

нагогах это имя заменялось другими ветхозаветными названиями Божества: Элоаг, Адонай и др.; самаряне употребляли Schimah — имя; в Мишне для этого служат часто слова: ham — maqom, место — жилище.[1] Так как, по иудейским представлениям, знание и откровение имени предмета равно знанию и откровению самого предмета,[2] то понятно, что это суеверие своей догматико-спекулятивной подкладкой должно было иметь раввинско-деистическое представление о недоступности Верховного Существа.

Более прямые следы деистической тенденции раввинского богословия представляют таргумы Онкелоса и Ионафана. Те места Библии, где Божеству усвояются конкретные образы, видимые явления (теофании) и антропоморфизмы, таргумисты — часто с большими натяжками и очевидным насилием над текстом — стараются перефразировать так, чтобы удалить буквальный смысл текста и выдержать идею недоступности Божества. Например, *Быт.* 16, 13–14 вместо подлинного: «и нарекла (Агарь) Бога, Который говорил с нею: Ты Бог, видящий меня; ибо я, сказала она, точно видела здесь в след Видящего меня, — посему источник тот называется источник Живого, Видящего меня» Онкелос перефразирует таким образом: «И молилась во имя Бога, Который беседовал с нею, говоря: Ты Бог, *видящий* (знающий) *все*; ибо также и я, сказала она, начала видеть, *после того как Он открылся мне*; посему источник тот назвала: источник, над которым *явился Ангел жизни*». Равным образом *Быт.* 22, 14 подл.: «и нарек Авраам имя месту тому: Бог увидит; посему и доныне говорится: на горе Иегова усмотрится»; Онк.: «Здесь *почтут Бога* (грядущие) роды; посему доныне говорится: на горе той *Авраам молился пред Богом*». В обоих местах невозможно не заметить очевидной и преднамеренной тенденции таргумиста избежать теофании посредством

[1] *Stapfer*, 22, Anm. 3. С этой же целью раввины часто пользовались и словом שם, имя, см.: *Buxtorfius*. Lexicon chaldaicum et cet. 1875. P. 1205 ff.

[2] См., напр., таргум Ионафана на *Исх.* 32, 32–33.

произвольного перифраза библейского текста. Но в большинстве случаев для достижения той же цели таргумисты, следуя синагогальной практике, употребляют замену имени Божия другими словами: *Ангел Господень*, например, *Быт.* 32, 30, вм.: «Видел я Бога лицом к лицу» у Онк.: «Я видел Ангела Господня лицом к лицу»;[1] *Величие Божие* (יְקָרָא, majestas, блеск или сияние), например, *Исх.* 34, 10–11 у Онк.: «Под троном величия Его (вм. подл.: "под ногами Его") нечто подобное работе из камня драгоценного... и видели сияние Бога (подл.: "Бога")»; *Исх.* 3, 6 у Онк.: «Моисей закрыл лицо свое, ибо боялся воззреть на блеск Господа» (подл.: «ибо боялся воззреть на Бога»);[2] *Слава Божия* (שְׁכִינְתָּא и שְׁכִינְתָּא, habitatio, gloria Dei, δόξα τοῦ Θεοῦ), например, *Исх.* 6, 1 вм. подл.: «Края риз Его (Иеговы) наполнили храм» у Ионаф.: «Блеск славы Его наполнил храм»;[3] для той же цели, только

[1] См. также: Ионаф. *Суд.* 4, 14: «Ангел Господень (подл.: "Сам Господь") изыдет в сретение тебе»; *2 Цар.* 5, 24: «Ангел Господень пойдет пред тобою» (подл.: «тогда Господь пойдет пред лицом твоим»); *Быт.* 35, 7: «И назвал (Иаков) место то Эл-Вефиль, ибо здесь явились ему ангелы Божии» (подл.: «ибо здесь явился ему Бог»). Ср. также: Ионаф. *Ос.* 11, 3.

[2] Ср.: Онк. *Исх.* 20, 21: «Вошел Моисей во мрак, где было сияние Бога» (подл.: «где был Господь»; то же: *Числ.* 10, 36; Ионаф. *3 Цар.* 22, 19: «Видел я блеск Иеговы» (подл.: «видел я Иегову»); *Ам.* 9, 1: «Видел я сияние Господа, которое было над алтарем» (подл.: «видел я Господа»).

[3] Ср. также Онк. *Быт.* 9, 27: вместо Иеговы Шехина обитает в шатрах Симовых; *Втор.* 33, 14: вместо Бога Шехина ходит среди стана евреев и помогает им побеждать врагов; *Исх.* 25, 8: вместо Самого Иеговы Шехина обитает в Скинии посреди сынов Израилевых; *Исх.* 15, 17: «Место, приготовленное для жилища Шехины Твоей» (подл.: «для жилища Твоего»); *Исх.* 17, 7: «Пребывает ли между нами Шехина Господа?» (подл.: «Иегова»); *Исх.* 33, 35: «Не отниму от вас Мою Шехину (подл.: "сам Я не пойду среди вас"), ибо если на один миг отниму от вас Мою Шехину, вы рассеетесь». См. также: *Исх.* 25, 8; *Числ.* 14, 14; 35, 34; *Втор.* 26, 2; Ионаф. *Ис.* 1, 15 вместо: «Когда вы простираете ко Мне руки ваши, Я закрываю от вас очи мои» у Ионаф.: «Отнимаю Шехину Мою от вас».

в гораздо больших размерах, таргумисты употребляют выражение *Слово Божие* (מֵימְרָא, verbum, sermo, Λόγος), например, *Исх.* 19, 17 вм. подл.: «Вывел Моисей народ из стана в сретение Иегове» у Онк.: «Вывел Моисей народ из стана в сретение Слову (Мемре) Иеговы».[1]

Эти и многие другие подобные же изменения ветхозаветного текста в таргумах ясно дают видеть, что ко времени Онкелоса и Ионафана деистическая идея самозаключенности Божества пустила уже столь глубокие корни в иудейской теологии, что в угоду этой идее требовалось жертвовать чистотой и неприкосновенностью богодухновенного текста, уважение к которому у иудеев, как известно, простиралось до обоживания его буквы и внешней формы.

Лежащая в основе таргумов идея недоступности Верховного Существа с еще большей ясностью и решительностью выступает в древних частях Талмуда и мидрашах.[2] Так, в одном месте читаем, что Бесконечный и Недоступный (Бог) повелел построить жилище (храм) среди Израиля не для Себя Самого, но для Своей Шехины.[3] В Берахоте

См., кроме этого: *1 Цар.* 4, 4; *2 Цар.* 6, 2; *Иез.* 1, 1; 43, 9; *Ис.* 18, 7; *Иер.* 33, 5 и мн. др.

[1] Ср.: Онк. *Быт.* 3, 10: «Слышал я голос Мемры Твоей» (подл.: «голос Твой»); *Исх.* 3, 18: «Послушают Мемры Твоей» (подл.: «гласа Твоего»); *Быт.* 21, 3: вместо Иеговы Мемра была с отроком Измаилом; *Быт.* 28, 15. 20, подл.: «Вот, Я с тобою, сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь», Онк.: «Моя Мемра будет тебе помощником...». См. также: *Быт.* 31, 3; 35, 3; *Исх.* 10, 10; Ионаф. *2 Цар.* 8, 15. 24; *Ис.* 21, 17 и мн. др. места, которые будут приведены ниже.

[2] Некоторые находят следы этой идеи также в общеупотребительном в древнепалестинской письменности названии Бога «Вышним», ὕψιστος (особенно в 3 книге Ездры), а также в словах Иосифа Флавия (Contra Apionem. II, 16): ὁ Μωϋσῆς τὸν Θεὸν ἀπέφηνε καὶ ἀγένητον καὶ πρὸς τὸν ἀΐδιον χρόνον ἀναλλοίωτον, πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα, καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστον». См.: *Stapfer*, 28.

[3] Tract. Rabba. Par. 5a и 34, см.: *Ioel.* Religionsphilosophie des Sohar und ihr Berhaltniss zur allgemeinen judischen Theologie. Leipzig, 1849. S. 86–88; Pirke Aboth. Cap. III, 2 и 7, см.: *Stapfer*, 33, Anm. 5.

Вавилонском есть известие, что между раввинами происходил спор о том, видел ли Моисей лицом к лицу Самого Иегову, причем делается заметка, что большинство решило вопрос в отрицательном смысле.[1] В Берахоте Иерусалимском читаем: «Однажды равви Иоханон и равви Ионафан вошли в синагогу и услышали, что запевальщик возгласил: Ты — Бог великий, сильный, страшный, крепкий, могущественный! Тогда оба раввина заставили певца умолкнуть, ибо для нас недоступно величие силы Божией и неведома природа Верховного Существа, как сказано: Всемогущего мы не можем обрести, Он слишком необъятен по Своей силе (*Иов*. 37, 23)».[2] Из этих мест можно видеть, что всякая мысль о непосредственных отношениях Бога к людям, даже к величайшему из них — Моисею, рассматривалась раввинами как профанация божественного достоинства, равно и всякое конкретное определение и свойства устраняются от Божества как несогласные с раввинско-деистическим представлением о величии Верховного Существа. Равви Бен Ахер даже прямо исключает из понятия о Божестве всякое конкретное проявление живой личной жизни как несогласное с возвышенностью Существа Божия.[3]

Более или менее ясные следы той же деистической идеи самозаключенности Божества находим также в древнепалестинской апокрифической литературе. В книге Еноха Божество представляется восседающим на недоступном троне и окруженным таким блеском,

---

[1] Traité des Berachoth du Talmud. Trad. par. *Moise Schwab*. Paris, 1871. 7 a.

[2] Ibid., 33, 6.

[3] Chagiga XV, см.: *Siegfried C*. Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875. S. 287. Другие места из таргумов, Талмуда и древних мидрашей, указывающие на абстрактную самозаключенность, полную бескачественность и безусловную трансцендентность Божества по отношению к тварно-конечному миру. См.: *Weber F*. System der altsynagogalen palastinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt. Leipzig, 1880. § 30–31.

которого не могут вынести не только смертные люди, но и бессмертные ангелы.[1] В другом древнеиудейском апокрифе говорится: «Dei nomen huic mundo non transmissum est», причем под недоступностью миру имени Божия, сообразно с древнеиудейским способом выражения, нужно понимать недоступность Самого Бога.[2]

Но полное и решительное выражение раввинско-деистической тенденции представляет каббалистическое учение об Эн или Эн-Зоф.[3] Старейший, как говорится в книге Зогар, и Непостижимейший имеет образ и не имеет никакого образа: Он имеет образ (Шехину), посредством которого создал мир и охраняет его; но Сам в Себе Он не имеет образа, ибо необъемлем. Он всецело заключен в Себе Самом, сокровенен и недоступен никому.[4] Старейший есть Верховный свет, сокровеннейший более всякого мрака, — Он не обретается в тех лучах (зефиротах-ангелах, о которых речь ниже), которые распространяются около Него. Он есть верховная глава, глава всех глав, глава, которая не есть глава, — неизвестно, что есть в этой главе, ибо она не восприемлется ни мудростью, ни разумом.[5] Верховному Существу

---

[1] Prophetae veteres pseudepigraphi. Ed. et transl. *Gfrörer*. Stuttg., 1840; Enochi Liber. Cap. XIV, 19–24.

[2] Ibid. Ascensio Iesaiae. Cap. 1, 7; ср.: *Stapfer*, 34, Anm. 1. — Отдаленное эхо этой древнепалестинской деистической тенденции сохранилось доныне у самарян, живущих в Наблузе (древний Сихем): в их священных гимнах часто просвечивает стремление удалить от Божества все конкретные определения; так, напр., они верят, что Адам создан не по образу Божию, ибо Бог ни в каком отношении не подобен человеку, но по образу «Ангела Господня». См.: *Gesenius*. Carmina Samaritana. Lipsiae, 1824; ср.: *Stapfer*, 35, Anm. 2.

[3] Это учение излагается в книге Зогар, суждение о древности этого учения будет представлено ниже.

[4] См.: *Ioel*. S. 85.

[5] Senior Sanctissimus est lucerna summa, occultata omnibus occultationibus, et non invenitur excerptis radiis, qui extenduntur revelanturque... Caput supernum est Senior sanctus, absconditus omnibus occultationibus,

невозможно усвоять никакого определенного признака, никакого определенного имени. Горе тому, кто осмелится приписать Божеству какое-либо качество; ибо качественность есть свойство конечности, и потому должна вести к уконечению Бесконечного.[1] Для словесного обозначения Божества Каббала употребляет бессодержательное, никакого определенного положительного признака в себе не заключающее отрицание: אֵין — non или אֵין סוֹף — sine-fine.[2] На основании приведенных и других подобных же изречений книги Зогар мы должны заключить, что каббалистический Бог есть всецело Deus abstractus, не имеющий никакого определенного предиката и не вступающий ни в какие отношения вовне — не только с людьми, но и с высшими бестелесными тварями.[3]

Итак, философско-рационалистическое построение и развитие ветхозаветно-монотеистической идеи, как мы видим, последовательно привело раввинское богословие к представлению о безусловной трансцендентности Божества по отношению к миру. Если бы раввинизм стоял на почве одной только чистой логики и диалектики, то последовательность требовала от него поставить мировую жизнь вне всякой зависимости от каких бы то ни было воздействий со стороны Божества — или же в крайнем случае ограничить последние, подобно Анаксагору и Аристотелю, одним только первичным и единственным πρῶτον κινοῦν. Но такой последовательный и решительный деизм шел бы в полный разрез с ветхозаветным теизмом: с библейскими догматами о миротворении и миропромышлении, с ветхозаветным

---

caput omnium capitum, caput quod non est caput; nec scit nec cognoscitur, quid sit in illo capite, quia non comprehenditur nec sapientia nec intellectu...

[1] См.: *Siegfried*, 291.

[2] *Gfrörer*. Jahrhundert d. Heils. 1, 298; ср.: *Siegfried*, 291: et propierea Senior Sanctus vocatur אֵין, non ens.

[3] См.: *Beer*. Geschichte der Lehren und Meinnugen aller bestandenen und noch bestchenden Secter den Iuden und Geheimlehre oder Kabbalah. S. 57 ff.; ср.: *Ioel*. S. 267 ff.

учением о непосредственных отношениях Иеговы к людям и особенно к избранному народу еврейскому, с библейскими теофаниями, — вообще со всей ветхозаветной теократией. Пожертвовать Библией в угоду спекулятивно-догматической идее для еврея значило отказаться от своего векового авторитета, от своих заветных чаяний и надежд, — вообще от всей своей истории, национальности, от себя самого. Поэтому с идеей возвышенности и недоступности Верховного Существа каждый еврей волей-неволей должен был соединять представление о постоянном взаимообщении Иеговы со Своим возлюбленным народом и его представителями.

В простом, философски и диалектически неразвитом народном сознании оба эти представления непосредственно связывались между собой и уживались рядом друг с другом. Правда, что Бог живет вдали от мира на недоступной для человека высоте, тем не менее, это Бог личный и живой; это небесный Отец, любовно внемлющий мольбам Своих земных чад и всегда готовый оказать им требуемую помощь. В Берахоте читаем: «Бог стал так близок к каждому из нас, что достаточно даже шепотом только воззвать к Нему, чтобы быть услышанным немедленно».[1] Так мыслил народ. С одной стороны, Бог возвышенный и недоступный, а с другой — Бог, находящийся вблизи каждого из нас; без сомнения, это — логическое противоречие, но народ не замечал его и не задумывался над ним.

Не так должно было быть у ученых раввинов, развивавших свои богословские воззрения путем тонкой диалектики и искусной силлогизации. Противоречие было слишком грубо, чтобы могло оставаться у них незамеченным и непримиренным, хотя бы искусственно. Ввиду этого для палестинских богословов-мыслителей возникала задача: найти логическую возможность мыслить Божество сразу и недоступным миру самозаключенным Существом, и в то же время Творцом и Промыслителем мира, Управителем и Царем ветхозаветной теократии.

---

[1] Цитаты см.: *Stapfer*, 30.

Для достижения этой цели у раввинов могло быть в распоряжении только одно средство, а именно: ветхозаветно-теистическую идею *непосредственного откровения* Бога в мире заменить абстрактно-метафизической идеей *посредственного отношения* Верховного Существа к тварно-конечной области бытия. Восседая на недосягаемом надмирном троне и оставаясь Сам в Себе безусловно недоступным для твари, Бог, однако же, подобно восточному властелину, все ведает, за всем наблюдает и всем правит через Своего приближенного наместника — министра. К этому посреднику раввинская спекуляция могла свести все, что в Ветхом Завете усвояется непосредственно Самому Иегове и что, по воззрениям палестинских богословов, не согласовалось с идеей величия и надмирности Верховного Существа. И тем легче и скорее палестинские мыслители могли додуматься до этой идеи посредничества между Богом и миром, что каноническая подкладка для нее отчасти дана была уже и в самом Ветхом Завете: в библейском учении об ангелах как служебных духах Иеговы и особенно об одном из них — «Ангеле Иеговы», посредничеством которого Иегова часто пользуется там для Своих сношений с людьми, а также в учении притчей о Премудрости Божией как посреднице миротворения и миропромышления.[1]

Итак, средство, по крайней мере, хотя бы видимое, к выходу из противоречия было найдено: оставалось эту абстрактную идею посредничества облечь в конкретную форму посредника.

Верховное Существо, по иудейско-раввинским воззрениям, вполне бескачественно, а между тем вступать в какие бы то ни было отношения вовне и вообще открывать Свою действенность Оно может не иначе, как только под определенными свойствами и атрибутами. Отсюда — отделение от существа Божия его частных свойств и конкретизация их в форму самостоятельных посредников являлась толь-

[1] Специальное раскрытие ветхозаветной идеи Логоса-посредника будет сделано при определении положительных источников Иоанновой логологии (в III отделе нашего исследования).

ко дальнейшим, неизбежным и вполне естественным следствием раввинско-деистического воззрения на беспредикатность Верховного Существа. Канонической канвой для раввинского богословия здесь опять мог служить тот же Ветхий Завет. В Своих отношениях к миру и человеку ветхозаветный Иегова, как известно, проявляет разные свойства: творческое всемогущество и премудрость, благость и милосердие, гнев и правосудие, — атрибутами чувственно-ощущаемого откровения (теофаний) Иеговы людям в Ветхом Завете служат: пламя, свет, облако и др.[1] Все эти свойства Иеговы и атрибуты Его видимого откровения с большей или меньшей степенью ясности и решительности конкретизируются в древнепалестинской богословской литературе в форму самостоятельных посредников: премудрости (חָכְמָה, Σοφία) или ангела премудрости,[2] сил благодеющей и наказующей или ангелов гнева и милосердия;[3] точно так же в произведениях раввинской литературы роль посредников усвояется и ветхозаветным атрибутам божественных теофаний: пламени, свету и облаку, под общим названием «славы» или «величия Божия» (Шехина и Йекара).[4]

---

[1] Так, напр., Моисею Иегова явился как объятая пламенем купина; при исходе евреев из Египта — в столпе облачном и огненном; особенно подробно все эти и другие атрибуты видимого откровения славы Божией изображаются в видении Иезекииля (глава 1).

[2] См.: Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 34, 6; Тарг. Иерус. *Быт.* 1, 1. Многочисленные следы ипостазирования Хокмы находим также в иудейско-палестинских апокрифах, например у Сираха.

[3] Так в Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 9, 19 перечисляет ангелов: гнева Божия, мщения и др. В Талмуде находим ипостазирование божественных свойств правосудия и милосердия. См.: Beresch. Rabba 21 и 7 d у *Siegfried*'а, 213–214. 353.

[4] Кроме вышеприведенных мест, Шехина и Йекара упоминаются таргумистами в следующих случаях: Шехина служит предводителем евреев во время их странствования по пустыне (*Исх.* 23, 8–10), является Моисею между скал (*Исх.* 33, 14–15. 22), обитает в Святом Святых

Но несравненно большей популярностью у палестинских иудеев пользовалось представление посредника между Богом и миром в форме «Слова Божия», Мемры или Логоса.

Основой для этого представления служил тот же Ветхий Завет. Слово Божие является там преимущественной формой откровения Иеговы в тварно-конечной области бытия. Так, уже в самом начале Библии способ творения и устроения мира Богом Бытописатель изображает как неоднократное vajomer Elohim, «и рече Бог»; посредством слова и членораздельной речи Иегова открывает потом Свою волю нашим прародителям, утверждает Свой завет с патриархами, руководит Моисеем, Иисусом Навином, судьями и царями еврейскими; особенно часто слово Божие выступает в качестве открывателя воли Иеговы и посредника божественного домостроительства в последний, пророческий период ветхозаветной теократии — выражения «было слово Господне к такому-то», «и сказал Бог» и подобные встречаются у пророков чуть не на каждой странице. Таким образом, без преувеличения можно сказать, что в Ветхом Завете Иегова открывается преимущественно как Бог-слово, как Бог говорящий, так что и все вообще ветхозаветное откровение древние иудеи a magna parte называли одним именем «слова Божия»,[1] запечатленного в священных письменах

(*Исх.* 25, 8), говорит с Авраамом и удаляется от него (*Быт.* 17, 22; ср.: *Исх.* 20, 20). В качестве посредника Шехина упоминается также и в Талмуде: она, а не Само сокровенное Божество, живет в Скинии и Храме (Beresch. Rabba. Par. 5 и 31 у *Ioel*'я. S. 86–88); она присутствует невидимо в синагогах и возносит молитвы верующих к престолу Всевышнего (Traité de Berachoth du Talmud de Babyl. Trad. par *M. Schwab*, 6 a); Моисей молит Иегову, чтобы Шехина была поставлена царем над Израилем (Ibid., 7 a); Шехина служил вождем евреев по пустыне (Guem. Ierus. 6. Soma, 1, 1 у *Gfrörer*'a. Jahrhundert d. Heils. I. S. 322); когда явится Мессия, Шехина будет стоять на Масличной горе (Ibid.); Шехина пребывает при Давиде и удаляется от него (Sanhedr. Babyl. 3; *Gfrörer*. Op. cit. S. 301); ср.: *Weber*. § 39.

[1] Это название Библии «словом Божиим» перешло от раввинов и в христианство.

Библии богодухновенными мужами. Ввиду такого значения слова Божия в Ветхом Завете уже богодухновенные поэты и пророки иногда довольно сильно олицетворяют Мемру, изображая ее чертами, сходными с описанием Хокмы в книге Притчей.[1] Ничего поэтому нет удивительного, если и раввины-богословы из всех ветхозаветных форм и атрибутов откровения Иеговы отдали предпочтение «Слову Божию» или «Мемре».[2]

Итак, Слово Божие, Мемра и Логос — вот тот посредник, которым Само в Себе заключенное Божество пользуется для откровения Себя вовне, для Своих отношений к миру и человеку. Из этого общего представления о Мемре-посреднике последовательно развиваются и все частные стороны раввинской логологии.

Так, во-первых, раввинский Мемра-посредник не есть простое только описательное обозначение особой формы *непосредственного* откровения Иеговы в слове и членораздельной речи (каким в Ветхом Завете служит выражение «слово Господне»), — такое значение Мемры стояло бы в решительном противоречии с основной деистической тенденцией раввинского богословия. Мемра, во-вторых, по отношению к миру должна отправлять все те функции, которые в Ветхом Завете усвояются непосредственно Самому Иегове и которые, однако же, не согласовывались с абстрактно-метафизическими воззрениями раввинизма на возвышенность Верховного Существа. Мемра, в-третьих, с абстрактно-монистической и деистической точ-

---

[1] Напр.: *Ис.* 55, 10–11; *Пс.* 118, 89. 105; 107, 2. 7–8; *Ис.* 40, 8; *Иер.* 23, 29 и др.

[2] Указанный нами генезис раввинско-палестинской теории Мемры на почве Ветхого Завета, по нашему мнению, столь прост, естественен и сообразен с делом, что делает совершенно излишними искусственные попытки некоторых ученых объяснить эту теорию путем инородных влияний на палестинское богословие — со стороны или персидской религии, или же греко-платонической философии. См.: *Stapfer*, 41; *Nicolas*, 210 ff.; ср.: *Weber*, § 38.

ки зрения раввинского богословия на Божество как на бескачественную и самозаключенную Монаду, должна была и могла быть представляема не иначе, как только в форме самостоятельного, отдельно и ниже недоступного Божества стоящего, тварно-личного существа.

С такими свойствами «Слово Божие» является отчасти уже в книге Еноха. По крайней мере, в двух или трех местах этой книги заметна несомненная тенденция связать с представлением о Слове Божием идею Логоса-посредника. Так, в одном из них довольно ясно указывается на самостоятельно посредствующую роль Слова Божия в словах Самого Бога к Еноху: «Приступи сюда, Енох, *к Слову Моему святому*»; в другом месте «Слову Божию» усвояется роль ветхозаветного ангела-мстителя: «Когда вышлет Слово Свое против вас, то не содрогнетесь ли и не будете ли смущены?»[1]

Но более ясное и полное выражение древнераввинской теории Мемры представляют нам древнеиудейские таргумы на Ветхий Завет: Мемра встречается в них почти на каждой странице, так что можно даже полагать, что распространение в народе спекулятивно-догматической идеи Мемры было едва ли не главной целью составления таргумов.[2]

Спекулятивно-догматическая тенденция таргумистов сказывается прежде всего уже в том, что они с очевидным преднамерением стараются отличить Мемру как от обыкновенных ветхозаветных откровений Иеговы в членораздельном звуке, так и от словесных повелений Божиих, сообщаемых через посредство третьего лица. В обоих этих случаях Онкелос и Ионафан предпочитают слова פִּתְגָם или פִּתְגָמָא и

---

[1] Prophetae veteres pseudepigraphi. Ed. et transl. *Gfrörer*. Stuttg., 1840; Enochi Liber. Cap. XIV, 24: «Tum Dominus appelavit me, dicens: accede huc, Enoch, *ad Verbum Meum Sanctum*»; Cap. CII, 2: «et cum Verbum Suum contra vos emittet, nonne contremiscetis et perturbabimini?»

[2] Так думает *Stapfer*. Op. cit. P. 42, а также *Maybaum S.* Anthropomorphien bei Onkelos... Breslau, 1870. Ср.: *Klasen*. D. alttestamentliche Weisheit. 1878. S. 36.

מַמְלָל. Это открывается, например, из следующих мест: а) относительно phithgam: Тарг. Онк. *Втор.* 1, 32–33: «В слове (phithg.) этом вы не поверили Мемре Господа Бога вашего»; Тарг. Ионаф. *Зах.* 7, 12: «Слова (phithg.), которые послал Бог воинств посредством Мемры Своей (במימריה) чрез руку прежних пророков», — особенно *Иез.* 33, 7: «Прими (говорит Иегова пророку) слово *от Моей Мемры*» (פִּתְגָם וּתְקַבֵּל מִמֵּימְרִי); в обоих местах самой Мемре усвояется фитгам и приписывается посредствующая роль при передаче словесных велений Иеговы;[1] б) относительно mamlal: в выражении «от слова до слова говорил Господь к Моисею», где имеется в виду только членораздельная речь, таргумисты ставят не Мемра, а «мамлал» (ממלל עם — מ"ל),[2] — точно так же самой Мемре таргумисты приписывают членораздельную речь и звуки: *Втор.* 4, 36; «с неба дал Он (Иегова) слышать голос (קל) Мемры Своей (подл.: "голос Свой"), дабы научить тебя, и слова Его (phithg.) ты слышал из среды огня», — у Псевдо-Ионафана и в Таргуме Иерусалимском *Втор.* 34, 10: «Знала его (Моисея) и говорила с ним Мемра Господа *от слова до слова*: ממלל כלו קבל ממלל».[3]

---

[1] Ср. также: Онк. *Исх.* 16, 16: «Вот слово (фитг.), которое заповедал Господь»; 21, 1: «И сказал Бог все слова (фитг.) сии, говоря»; Онк. *Втор.* 5, 4–5: «Я стал между Мемрой Господа и вами, чтобы возвещать вам слово (фитг.) Господне»; *Быт.* 15, 1: «После этих слов (фитг.) было слово (фитг.) Господне к Аврааму (в пророчестве) в откровении, говоря: не бойся Авраам, Моя Мемра будет тебе защитою крепкою»; *Втор.* 18, 19: «И если кто не будет повиноваться словам (фитг.) Моим, Моя Мемра взыщет с него», кроме того, см.: *Исх.* 24, 3; *Числ.* 30, 2; 36, 6; *Втор.* 1, 1; 9, 5 и др. — В Тарг. Ионаф. *Иез.* 4, 8: «Вот слово (фитг.) Моей Мемры».

[2] Онк. *Исх.* 33, 11: «Говорил Господь с Моисеем от слова до слова (מ"ל עם — מ"ל), как человек говорит с ближним своим»; *Втор.* 5, 4–5: «От слова до слова говорит Господь с вами, на горе, из пламени огня», ср.: *Числ.* 12, 8.

[3] Ср. также: Онк. *Втор.* 5, 24–27; Ионаф. *Исх.* 30, 30–31; 21, 1; 66, 6; Псевдо-Ионаф. *Втор.* 5, 24.

Еще яснее догматическо-спекулятивная тенденция таргумистов просвечивает в описании различных функций Мемры по отношению к миру и человеку. Исходя из таргумической идеи самозаключенности Верховного Существа, мы уже a priori пришли к заключению, что составители парафрастов *должны были* перенести на Мемру все то, что по отношению к тварно-конечной области бытия в Ветхом Завете приписывается непосредственно Самому Иегове. Так это и на деле. Таргумическая Мемра, во-первых, занимается недостойным, по взгляду таргумистов, божественного величия *творением мира*: она приводит в порядок безóбразный и неустроенный хаос;[1] выделяет из него небо и землю; образует растения, животных и человека;[2] вместо Самого Иеговы Мемра не только творит Адама, но и творит его по своему собственному образу и дает ему имя.[3] Во-вторых, Мемра *управляет* созданным ею миром *и промышляет* о тварях: весь мир открыт перед нею, так что она следит за всем и знает все;[4] она заключает завет

[1] Тарг. Онк. *Втор.* 33, 26–27: «Посредством Мемры Его создан мир»; Тарг. Иерус. *Исх.* 12, 42: «В памятной книге Божией записаны четыре ночи: ночь первая — когда Мемра являлась над миром для творения его, когда мир был пустынен и неустроен и тьма простиралась над лицом бездны, — Мемра же осиявала и освящала...».

[2] Тарг. Ионаф. *Иер.* 27, 5: «Посредством Моей Мемры создал Я землю, людей и животных, живущих по лицу земли»; *Ис.* 45, 12: «Моей Мемрой сотворил Я землю и человека создал на ней». Ср.: *Ис.* 48, 13.

[3] Тарг. Иерус. *Быт.* 1, 27: «И сотворила Мемра человека по подобию своему»; *Быт.* 4, 22: «И сказала Мемра: вот Адам, которого я сотворила единственным в мире моем, как и я одна на небесах вышних»; *Быт.* 3, 9: «И назвала Мемра Адамом и сказала...».

[4] Тарг. Ионаф. *Ам.* 9, 2–5: «От взора Мемры невозможно укрыться ни в тайных подземельях, ни в уединенных островах, ни в других тайных местах...»; Тарг. Иерус. *Быт.* 3, 9: «И сказала Мемра Адаму: вот мир, который я создала, открыт предо мною, — темные и светлые места видимы мне, — в нем нет места, которое было бы мне неизвестно».

свой со всякой душой живущей и со всякой плотью на земле;[1] она сообщает жизнь и дыхание всем живым существам на земле;[2] как саранча, исчислены перед нею все обитатели земли, князьями и судьями земли она распоряжается как вихрь сухим сеном;[3] Мемра хранит всех людей и помогает им;[4] на нее уповают жители островов и все вообще народы земли.[5] Но, в-третьих, главнейшая и преимущественная функция таргумической Мемры состоит в руководительстве и управлении ветхозаветной теократией: она называется «Богом Спасителем», которому служат ветхозаветные праведники,[6] «управителем», «царем» и вообще посредником ветхозаветного домостроительства Божия;[7] из всех народов земли преимущественно еврейский народ Мемра избирает предметом своей любви и попечений;[8] с этим народом она заключает завет вечный;[9] как добрый пастырь и отец, или как любящая и заботливая мать, Мемра предохраняет излюбленный народ свой от разных бед и напастей;[10] она предводительствует евреями, сражается за них и рассеивает врагов их;[11] восседая на своем небес-

---

[1] Тарг. Онк. *Быт.* 10, 15–16.

[2] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Числ.* 27, 16: «Мемра Господа правит в душах людей, — от нее дается всякой плоти душа живая».

[3] Тарг. Ионаф. *Ис.* 40, 24.

[4] Там же. *Иов.* 33, 4–5; ср.: Там же. *Иов.* 39, 23–26.

[5] Там же. *Ис.* 60, 9; 45, 14.

[6] Тарг. Онк. *Быт.* 28, 21: «Иаков говорит: будет Мемра Господа мне в Бога»; ср.: Тарг. Иерус. *Втор.* 26, 1. 7. 17–18; Тарг. Псевдо-Ионаф. *Лев.* 26, 12; 33, 13; Тарг. Ионаф. *Ис.* 59, 19; 63, 8; *Иер.* 3, 23; Псевдо-Ионаф. 21, 8.

[7] Тарг. Онк. *Быт.* 49, 25: «Мемрою Его управляются отцы и сыновья колен Израилевых»; ср.: *Втор.* 5, 5; Тарг. Ионаф. *Ис.* 1, 16; 48, 8–16; *Иер.* 42, 18. 9 и др.

[8] Тарг. Иерусал. *Втор.* 4, 33.

[9] Там же. *Авв.* 3, 9.

[10] Тарг. Ионаф. *Ис.* 46, 13; 45, 17. 24; *Иер.* 31, 10.

[11] Тарг. Онк. *Втор.* 1, 30; Тарг. Ионаф. *Ис.* 41, 14. 16; 45, 2; *Иер.* 1, 8–9.

ном троне, она благосклонно внемлет прошениям своего народа и исполняет их,[1] ходатайствует за евреев перед Богом;[2] милостиво совершая суд среди Израиля,[3] она в то же время строго наказует и преследует за преступления;[4] через посредство Мемры Иегова сообщает избранному народу Свои веления,[5] живит и умерщвляет, наказует и спасает.[6] В частности, Мемра является действующим лицом во время пребывания Адама и Евы в раю;[7] она помогает Еноху[8] и Ною во время потопа;[9] заключает завет свой с Авраамом и служит ему помощницей;[10] покровительствует Агари и оберегает Измаила;[11] руководит Иаковом и спасает его от руки Лавана;[12] покровительствует Иосифу во время его пребывания в Египте.[13] Но особенно часто в роли посредника и правителя ветхозаветной теократии Мемра является во времена Моисея: она служит помощницей и руководительницей Моисея и Аарона;[14] она казнит упорствовавших египтян истреблением их первенцев и спаса-

[1] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 4, 7.

[2] Тарг. Онк. *Втор.* 1, 32–33; 26, 17–18; Тарг. Ионаф. *2 Цар.* 13, 23; *4 Цар.* 19, 34.

[3] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 32, 36; *Числ.* 25, 3; 33, 4.

[4] Тарг. Ионаф. *Ис.* 8, 14; 10, 17; Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 4, 3; 28, 17 и сл.

[5] Тарг. Онк. *Числ.* 36, 2; Тарг. Ионаф. *Ис.* 22, 21; *Зах.* 7, 12.

[6] Тарг. Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Втор.* 32, 39; *Исх.* 15, 1.

[7] Тарг. Иерус. *Быт.* 1, 27; 4, 22; 3, 9.

[8] Тарг. Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Быт.* 5, 24.

[9] Тарг. Онк. *Быт.* 7, 16; Тарг. Ионаф. *Ис.* 54, 9; ср. также: Тарг. Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Быт.* 7, 16; 26, 3.

[10] Тарг. Онк. *Быт.* 15, 1. 4; Тарг. Ионаф. *Ис.* 48, 15; Тарг. Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Быт.* 15, 1–2; 17, 2; 22, 8; 35, 12.

[11] Тарг. Онк. *Быт.* 21, 20. 23; Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Быт.* 16, 13.

[12] Тарг. Онк. *Быт.* 28, 20; 35, 4; Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 26, 5.

[13] Тарг. Онк. *Быт.* 39, 2–3. 21. 23.

[14] Тарг. *Исх.* 3, 12; *Числ.* 26, 9–12; Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Числ.* 17, 15–16; *Втор.* 34, 10–11.

ет первородных еврейских;[1] она выводит евреев из Египта и, в качестве вождя присутствуя в столпе облачном и огненном, предводительствует израильтянами во все время их странствования по пустыне;[2] она сражается за евреев и рассеивает врагов их;[3] она творит многочисленные чудеса для евреев, проводит их через Чермное море,[4] насылает на них ядовитых змей и исцеляет от их укушения;[5] она же дает Моисею Закон на Синае;[6] поселяется среди Израиля в Скинии — во Святом Святых;[7] наконец, после продолжительных скитаний по пустыне Мемра приводит евреев к Земле Обетованной.[8] Мемра является действующим лицом также и в истории Иова: она покровительствует Иову; она, в доказательство праведности Иова, отнимает у него богатство, здоровье, семью, она же и снова возвращает ему все в изобилии.[9] Мемра, далее, оказывает помощь Иисусу Навину;[10] она руководит еврейским народом и его представителями в период Царств;[11]

---

[1] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 29, 2.

[2] Тарг. Онк. *Числ.* 9, 20. 23; 14, 9; *Втор.* 1, 26. 30. 32–33; 2, 7; 31, 6; тарг. Ионаф. *Иер.* 30, 2; 31, 2; *Ос.* 9, 10; *Агг.* 11, 6; *Ис.* 58, 14; тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 20, 2. 4; 1, 30. 32–34; *Числ.* 10, 35; тарг. Онк. *Исх.* 3, 12; 4, 12. 15.

[3] Тарг. Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Исх.* 17, 15–16. 24–28; *Числ.* 10, 36; *Втор.* 28, 7; тарг. Ионаф. *Ис. Нав.* 10, 14. 42; 23, 3; ср.: 5, 13 и *Руф.* 2, 2. 4; тарг. Ионаф. *Ис. Нав.* 3, 7.

[4] Тарг. Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Втор.* 1, 1; 28, 68; 4, 33–34.

[5] Там же. *Числ.* 21, 6.

[6] Тарг. Онк. *Лев.* 26, 46; тарг. Иерус. *Втор.* 5, 5; тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 5, 24; *Исх.* 10, ср.: *Числ.* 12, 6; *Втор.* 5, 4–5. 21–23.

[7] Тарг. Онк. *Исх.* 25, 22; 29, 42–43; 30, 6. 36; *Числ.* 17, 4; *Лев.* 8, 35; 26, 11.

[8] Там же. *Быт.* 48, 21; *Втор.* 26, 3.

[9] Тарг. Ионаф. *Иов.* 1, 10. 21; 20, 29; 29, 6–7; 42, 9–10. 12.

[10] Тарг. Онк. *Числ.* 23, 21–22; тарг. Ионаф. *Ис. Нав.* 1, 10; 10, 14. 42; 23, 3; 5, 13.

[11] Тарг. Ионаф. *3 Цар.* 8, 50; *2 Цар.* 6, 7; *4 Цар.* 13, 23; *4 Цар.* 19, 28 и др.

ей принадлежат, наконец, и те откровения, которые пророки сообщали народу израильскому.[1]

Все перечисленные функции таргумической Мемры не оставляют никакого сомнения в догматико-спекулятивной тенденции составителей парафрастов: всюду они пользуются Мемрой с очевидным намерением свести к ее посредству все, что в Ветхом Завете усвояется непосредственно Самому Иегове. Посредствующая роль таргумической Мемры между Богом и миром, таким образом, не подлежит сомнению. Спрашивается далее: в каком ближайшем отношении таргумическая Мемра стоит к личности Самого Иеговы? Представляли ли таргумисты Мемру в форме личного, отдельного от Иеговы и самостоятельного посредника, или же составители парафрастов пользуются этим выражением только для обозначения особенной формы *непосредственного* откровения Самого Иеговы, — только как простым описательным оборотом вместо имени Иеговы, подобно ветхозаветным: имя Божие, сердце, душа?

Потому ли, что таргумисты сами не задавались этим вопросом и сами не носили в своем сознании ясного ответа на него, или же потому, что самая форма перифраза ветхозаветного текста не представляла им удобств к систематически-цельному и последовательно-всестороннему раскрытию своих воззрений на Мемру; может быть, также из осторожности при распространении новой доктрины и из боязни слишком далеко отступить от богодухновенного текста, а может быть, и наоборот, благодаря общеизвестности и общераспространенности среди иудеев учения о Мемре-посреднике: неизвестно, по каким причинам, только составители парафрастов не дают нам прямого и ясного ответа на вышепоставленный вопрос. Но если бы таргумистам предстояла неизбежность ближе и прямее определить отношение Мемры к Иегове, то, без всякого сомнения, они должны были бы сделать это

[1] Тарг. Ионаф. *Ис.* 8, 5; 49, 5; 6, 8; 48, 6; 21, 10; *Иер.* 42, 19; *Иез.* 33, 7; *Зах.* 7, 12 и др.

в смысле личности и полной самостоятельности Мемры. Утверждаем это ввиду следующих данных:

1) Между тем как разрешение Мемры в простой описательный оборот или в безличную форму откровения Иеговы решительно противоречило бы основной богословско-спекулятивной тенденции таргумистов, ее самостоятельность и отделенность от Иеговы не только допускается, но и неизбежно предполагается этой тенденцией. Если бы Мемра употреблялась в парафрастах вместо Самого Иеговы, как однозначащее с этим последним понятие, подобно ветхозаветным: душа, имя, сердце, — то какой смысл и какую причину имело бы нескрываемое и очевидно преднамеренное стремление таргумистов — удалить через посредство Мемры из Ветхого Завета все непосредственные отношения Иеговы к твари? Как в таком случае объяснить то явление, что Мемра в таргумах вводится на место Бога всегда только там, где в ветхозаветном Писании речь идет о непосредственных действиях Божества в мире: о творении и миропромышлении, о личных сношениях Иеговы с ветхозаветными праведниками, о явлениях Иеговы чувственно-ощущаемым образом? Такое употребление слова «Мемра» в таргумах можно объяснить, по нашему мнению, только одним предположением, а именно: дойдя в развитии ветхозаветной монотеистической идеи до отрицания всяких непосредственных отношений Бога к твари, таргумисты волей-неволей должны были свести таковые к Мемре как особенному и вне Верховного Существа стоящему самостоятельно-личному посреднику.

2) Кроме того, мы находим в таргумах много таких мест, в которых Мемра довольно ясно отличается от Иеговы: а) прежде всего, Мемру отличает от Себя Сам Иегова: тарг. Ионаф. *Иез.* 5, 11: «Не пощадит Моя Мемра *и Я — Сам* не пожалею»;[1] тарг. Онк. *Быт.* 10, 15–16: «Припомню завет Мой, который между Моей Мемрой и вами, — и буду смотреть на нее (радугу) в память завета вечного, который между

[1] וְלָא יָחוּס מֵימְרִי אַף אֲנָא לָא אֲחוּס; ср. также тарг. Ионаф. *Иез.* 8, 18.

Мемрой Господа и между всякою душою, живущею на земле»; тарг. Ионаф. *Иов*. 2, 7: «Воздвиг Я Мою Мемру против него (Иова) и удручил его напрасно»; *Иез*. 33, 7: «Сын человечь, учителем поставлю Я тебя над домом Израилевым, — от Моей Мемры будешь ты получать повеления»; *Ис*. 65, 3: «Народ, который всегда вызывает ко гневу Мою Мемру предо Мною»;[1] б) точно также и другие библейские лица в своих речах, ровно как и сами таргумисты, отличают Мемру от Иеговы: Онк. *Лев*. 26, 46: «Таковы суть постановления, суды и законы, которые дал Господь между Мемрой Его и между сынами Израилевыми на горе Синае, рукою Моисея»; тарг. Ионаф. *4 Цар*. 13, 23: «И пощадил их Бог благодаря Мемре Своей»; *Ис*. 48, 6: «Господь Бог послал меня и Его Мемра»; *3 Цар*. 8, 50: «Прости народу Твоему преступления, которые он совершил против Тебя и против Твоей Мемры»; сатана говорит

[1] Вот еще несколько других подобных же мест: тарг. Онк. *Лев*. 26, 11: «Я дам скинию Мою между вами и не отвергнет вас Моя Мемра»; *Числ*. 14, 35: «Я, Господь, поставил это посредством Моей Мемры»; *Быт*. 15, 1: Бог говорит Аврааму: «Моя Мемра будет тебе крепостью»; тарг. Ионаф. *Ис*. 45, 2: Господь говорит Киру: «Моя Мемра будет идти пред тобою»; *Иез*. 4, 8: «Решение Моей Мемры будет для тебя, как узел веревки»; *Ис*. 1, 16: «Сокройте зло дел ваших от взора Моей Мемры»; *Ис*. 57, 6: «Неужели будет каяться в этом Моя Мемра?»; *Иер*. 32, 31: «Изгоню их от лица Моей Мемры»; *Иер*. 29, 25: «Моя Мемра есть свидетель, говорит Господь»; *Иез*. 20, 17. 20: «И пощадит их Моя Мемра и дни суббот Моих освящайте, да будут они знаком между Моей Мемрой и вами»; *Ос*. 2, 2: «Моя Мемра не услышит молений ваших, доколе не удалите злые дела ваши от взора ее»; *2 Цар*. 19, 28: «Ты прогневал Мою Мемру». Также: тарг. Иерус. *Исх*. 20, 27: «Во всяком месте, где вспомянете имя Мое святое, Моя Мемра явится к вам и благословит вас»; *Втор*. 32, 39: «Посредством Моей Мемры Я умерщвляю и живлю, поражаю и спасаю народ израильский»; тарг. Псевдо-Ионаф. *Быт*. 17, 2: «И заключу завет Мой между Мемрою Моею и между тобой». Кроме того, ср.: тарг. Онк. *Быт*. 22, 16; 30, 13; *Исх*. 31, 13. 17; 2, 25; *Числ*. 14, 30, 35; тарг. Ионаф. *Ис*. 54, 9; *Иез*. 43, 8 и мн. др.

Иегове (*Иов.* 1, 10): «Не покровительствуешь ли Ты Своей Мемрой (посредством своей Мемры) ему (Иову) и всем людям дома его?»[1]

3) Мемре усвояются в таргумах такие свойства и действия, которые указывают в ней личное существо. Так, Мемра гнушается новомесячиями и празднествами евреев;[2] для нее бывают приятны и неприятны жертвоприношения сынов Израилевых;[3] она может быть настроена по отношению к людям враждебно и дружественно;[4] она раскаивается в завете своем с жестоковыйным народом;[5] клянется престолом своей славы;[6] внемлет молитвам праведников и благоволит к ним;[7] она слышит и принимает близко к сердцу скорбный вопль Рахили;[8] Мемра гневается на нечестие людей и оказывает им милосердие;[9] радуется,[10] благословляет,[11] щадит и сожалеет;[12] как любящая мать, она

---

[1] Ср.: Онк. *Числ.* 36, 2: «Господом моим поставлено посредством Мемры Господа»; targ. Ионаф. *Авв.* 3, 9: «Благодаря завету Твоему, который с коленами Израилевыми утвердила Мемра Твоя во веки»; targ. Псевдо-Ионаф. *Быт.* 6, 3–8: «И сказал Господь чрез Мемру Свою... и раскаялся Господь с Мемрою Своею». См. также: targ. Онк. *Числ.* 20, 24; 17, 4; targ. Ионаф. *4 Цар.* 19, 34; *Ис.* 34, 17; *Иер.* 5, 22; 31, 37; *Иез.* 20, 20.

[2] Targ. Ионаф. *Ис.* 1, 14; targ. Онк. *Лев.* 26, 30.

[3] Targ. Псевдо-Ионаф. *Лев.* 9, 23.

[4] Targ. Ионаф. *Ис.* 43, 23.

[5] Там же. *Ис.* 57, 6.

[6] Targ. Псевдо-Ионаф. *Ис.* 17, 15–16: «И сказал Господь: Мемра Господа поклялась престолом своей славы».

[7] Targ. Ионаф. *Иов.* 42, 9–12: «И обратила Мемра Господа благоволение к Иову, когда он просил за друзей своих». Ср.: *Ос.* 2, 2; targ. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 4, 4; 33, 7.

[8] Targ. Иерус. *Быт.* 30, 25.

[9] Targ. Ионаф. *4 Цар.* 19, 28; *Ис.* 65, 3; targ. Псевдо-Ионаф. *Числ.* 10, 35–36.

[10] Targ. Ионаф. *Иер.* 32, 41; *Ис.* 32, 41.

[11] Там же. *Иов.* 42, 12.

[12] Там же. *Иез.* 5, 11; 7, 4; 20, 17.

утешает евреев в несчастьях[1] и помогает им.[2] Мемре, далее, усвояются в таргумах действия, свойственные только личному существу: посредством Мемры Вышний из Вышних Иегова совершает наказание людей;[3] Мемра сообщает людям постановления Иеговы и сама дает таковые;[4] служит орудием при исполнении божественных велений;[5] она отыскивает нечестивцев, думающих укрыться от мщения Иеговы;[6] злодеев она разносит, как буря сухое сено;[7] она преследует и поражает;[8] истребляет поклонников идола Пеора[9] и умерщвляет Узу;[10] она отнимает у Иова богатство, семью, здоровье и снова возвращает ему все в изобилии;[11] она отвращает свой взор от пророка Ионы;[12] она приготовляет Аврааму овна для жертвоприношения;[13] Мемра говорит с людьми как живое личное существо, например: «И сказала Мемра Господа к Моисею: что стоишь ты и взываешь ко мне? Услышаны мною прошения твои, но молитвы народа моего предварили твои».[14] Наконец, и библейские лица обращаются с Мемрой как с таким существом, которое имеет все свойства личной формы бытия: Мемру призывают во свидетели,[15]

---

[1] Тарг. Ионаф. *Ис.* 66, 13; *Иер.* 31, 10.

[2] Там же. *Ос.* 11, 4.

[3] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Исх.* 15, 1.

[4] Тарг. Онк. *Числ.* 22, 18; тарг. Ионаф. *Ис.* 1, 20; 21, 10; 30, 31. 33.

[5] Тарг. Ионаф. *Ис.* 27, 32.

[6] Там же. *Ис.* 32, 11.

[7] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 18, 7 и сл.

[8] Тарг. Онк. *Втор.* 18, 19.

[9] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 4, 3.

[10] Тарг. Ионаф. *4 Цар.* 6, 7.

[11] Там же. *Иов.* 2, 4; 42, 9–11.

[12] Там же. *Иов.* 2, 5.

[13] Тарг. Иерус. *Быт.* 22, 8.

[14] Там же. *Исх.* 14, 15.

[15] Тарг. Онк. *Быт.* 31, 49–50: «Пусть видит Мемра Господа между мною и тобою, когда мы будем далеко друг от друга; вот Мемра Господа свидетель между мною и тобою»; тарг. Ионаф. *Мал.* 3, 5: «Моя Мемра будет против вас свидетелем жестоким...». Ср.: *Иер.* 29, 23.

ею клянутся,[1] к ней обращаются и ее имя призывают в молитвах;[2] в нее веруют, на нее надеются;[3] к ней евреи направляют свое сердце, чтобы спастись от смертоносного яда змей;[4] особенно ясно личность Мемры выступает в следующем молитвенном обращении к ней Моисея: тарг. Псевдо-Ионаф. и Иерус. *Числ.* 10, 35: «Когда ковчег завета отправлялся в путь, Моисей становился на молитву с распростертыми руками и говорил: явись теперь, Мемра, в силе гнева твоего (тарг. Иерус.: "в крепости силы твоей"), и рассеются враги народа твоего и да бегут ненавистники твои от лица твоего; и когда ковчег останавливался, Моисей простирал вверх руки свои и говорил: обратись (возвратись), Мемра Господа, в милосердии твоем и веди народ твой (Иерус.: "возвратись к нам в милосердии твоем и благослови сонмы и умножь тысячи сынов Израилевых")».

4) Самостоятельная личность Мемры открывается, далее, из того, что в таргумах она часто ставится рядом с личными существами как равнозначащее им и однородное понятие. Например, тарг. Онк. *Исх.* 16, 8: «Моисей и Аарон говорят: *не против нас* идет ваш ропот, *но против Мемры Господа*»; *Втор.* 5, 5: Моисей говорит: «Я стал между Мемрой Господа и вами»; тарг. Ионаф. *Иез.* 20, 12: «И дам Я (Иегова говорит) им дни субботние, да будут они знаком между Мемрою Моею и ими»; *4 Цар.* 19, 34: «Я (Иегова говорит) покровительствую городу этому, чтобы спасти его, благодаря *Моей Мемре и рабу Моему Давиду*»;[5] Мемра служит *образом*, по которому создан человек — существо личное: «И создала Мемра Божия человека по своему подобию...».[6]

---

[1] Тарг. Онк. *Быт.* 21, 23: Авимелех говорит Аврааму: «Мемра служит тебе помощницею во всех делах твоих, поэтому поклянись мне Мемрой Господа здесь, что ты не убьешь меня»; ср.: *Числ.* 14, 30. 35; тарг. Псевдо-Ионаф. *Быт.* 22, 16.

[2] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Исх.* 34, 6; тарг. Иерус. *Быт.* 16, 13; 22, 3. 13.

[3] Тарг. Иерус. *Быт.* 41, 23.

[4] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Числ.* 21, 6–8.

[5] Там же. 20, 6.

[6] Тарг. Иерус. *Быт.* 1, 27; 4, 22.

5) Таргумисты ставят Мемру на место Иеговы и в тех случаях, когда Иегове в ветхозаветном Писании усвояется индивидуально-конкретная, видимая и личная форма явления людям (теофании). Так, вместо Иеговы Мемра видимым образом является для творения мира и человека;[1] она затворяет за Ноем ковчег;[2] от лица Иеговы является Авимелеху,[3] Лавану;[4] встречает на пути Валаама;[5] является Агари при источнике;[6] Аврааму — в светлой долине;[7] сходит с небес для наказания Содома и Гоморры;[8] видимым образом открывается Исааку и Иакову;[9] Моисей превосходит всех других пророков тем, что Мемра являлась ему не в видении и во сне, но лицом к лицу знала его и устами к устам беседовала с ним;[10] Мемра издает членораздельные, чувственно-ощущаемые звуки;[11] голос Мемры слышен с неба и из пламени;[12] видимым образом Мемра идет спереди и сзади еврейского стана в столпе огненном и облачном;[13] Моисей выводит евреев вон из

---

[1] Там же. 3, 9.

[2] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Быт.* 7, 16.

[3] Тарг. Онк. *Быт.* 20, 3.

[4] Там же. 31, 24.

[5] Там же. *Числ.* 23, 4; 22, 9. 20.

[6] Тарг. Иерус. *Быт.* 16, 13.

[7] Тарг. Онк. *Быт.* 18, 2; тарг. Иерус. *Быт.* 35, 12; тарг. Псевдо-Ионаф. *Быт.* 15, 1–2.

[8] Тарг. Пседо-Ионаф. и Иерус. *Быт.* 19, 24. 29.

[9] Тарг. Онк. *Исх.* 6, 3: «Я открыл Себя в Мемре Своей Аврааму, Исааку, Иакову, — *в Боге небес, но имя Мемры Господа Я не открывал им*».

[10] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Числ.* 12, 6; *Втор.* 34, 10.

[11] Тарг. Онк. *Втор.* 5, 36; тарг. Ионаф. *Ис.* 30. 31–31; 21, 1; 66, 6; тарг. Пседо-Ионаф. и Иерус. *Втор.* 5, 24; 31, 9; *Числ.* 12, 6; *Лев.* 1, 1 и др.

[12] Тарг. Онк. *Втор.* 4, 33: «Если бы народ слышал голос Мемры, говорящей из среды огня, как слышишь ты...»; 4, 6: «С неба дал слышать голос Мемры Своей»; ср.: тарг. Псевдо-Ионаф. *Быт.* 16, 13.

[13] Тарг. Онк. *Втор.* 1, 30. 32–33; 3, 22; 31, 6; 9, 3; *Числ.* 9, 18–20. 23; ср.: тарг. Иерус. *Втор.* 1, 30–34; *Исх.* 13, 18; 15, 24–26; 20, 24; тарг. Псевдо-Ионаф. *Числ.* 10, 17. 23.

стана «в сретение Мемре»;[1] чувственно-ощущаемым образом Мемра является также в Скинии, где над очистилищем между двух херувимов она открывает волю Иеговы;[2] во время кончины Моисея Мемра явилась ему в сообществе многих ангелов, возвела его на гору, показала ему богатство Земли Обетованной, затем увела его на 4 тысячи шагов от горы и похоронила его в долине Бефпеорской в потаенном месте.[3] Кроме того, о видимой форме явления Мемры говорят таргумисты в следующих двух местах: Псевдо-Ионаф. *Исх.* 33, 22–23: «И когда (говорит Иегова к Моисею) будет проходить Моя слава, Я поставлю тебя в ущелии скалы и покрою тебя Моею Мемрою (простру над тобою Мою Мемру) до того времени, пока пройду, — и заставлю пройти целые сонмы ангелов, которые стоят и управляют предо Мною, — и увидишь узел филактерий на руках Шехины Моей, но лица Шехины Моей не можешь видеть»; Иерусалимский таргум прямо говорит о четырех особенных явлениях Мемры на земле видимым образом: «Четыре ночи записаны в памяти Божией: первая ночь, когда Мемра являлась над миром для его творения, когда мир был пуст и безвиден, тьма простиралась на верху бездны и Мемра Господа осиявала и освящала; ночь вторая, когда Мемра являлась 100-летнему Аврааму и 90-летней Сарре; ночь третья, когда в глухую полночь Мемра являлась для истребления первенцев египетских: десницей своею она умерщвляла первородных египетских и десницей своею она спасала первенцев израильских, — ночь четвертая, когда придет Мессия и Мемра явится помогать ему».[4]

6) Наконец, личная форма бытия Мемры следует из того, что таргумисты сливают ее с ветхозаветным Ангелом Иеговы и усвояют ей все те функции, какие в Ветхом Завете исполняются бесплотными духами. Так, например, в тарг. Онк. *Числ.* 20, 16 освобождение евреев от

[1] Тарг. Онк. *Исх.* 19, 17.

[2] Там же. *Исх.* 25, 22; ср.: *Числ.* 17, 4.

[3] Тарг. Псевдо-Ионаф. *Втор.* 34, 1. 5–6.

[4] *Исх.* 12, 42.

рабства египетского и предводительство над ними во время 40-летнего странствования их по пустыне приписывается Ангелу Господню, между тем как в других случаях освободителем и вождем евреев, как мы знаем, называется Мемра Господа. Равным образом Мемра в таргумах является нередко и в тех случаях, когда в подлиннике говорится об Ангеле Иеговы. Например, вместо этого последнего Мемра является Агари и говорит с нею, беседует с Авраамом, истребляет содомлян; вместо ангела-мстителя Мемра поражает первенцев египетских и спасает еврейских; она встречает на пути Валаама, предводительствует евреями в столпе облачном и мн. др.[1] Иногда таргумисты ставят имена Ангела Господня и Мемры рядом, как однозначащие и взаимно одно другое заменяющие. Например, тарг. Ионаф. *Ис.* 63, 8–15: «И была *Мемра Его во спасение* им; во всякое время, когда согрешали пред Ним, не истреблял их, но *ангел*, посланный от лица Его, *спасал их*; ...прогневляли пророков, и Мемра обращалась им во врага; ...как животное, которое ведут по полю, так вела их Мемра Господа»; тарг. Онк. *Исх.* 32, 34–35: «Теперь иди (говорит Господь Моисею), веди народ к месту, которое Я укажу тебе; вот, ангел Мой пойдет пред тобою, — и в день посещения Моего посещу их за грех их, и поразит Мемра Господа народ за то, что он поклонился тельцу, которого сделал Аарон». Наконец, на личную и ангелоподобную форму бытия Мемры указывает то обстоятельство, что таргумисты, как мы говорили ранее, при перифразе ветхозаветного текста пользуются именем Ангела Божия вместо Иеговы в таких же совершенно случаях и с такой же целью, как и словом «Мемра».[2]

Если на основании этих мест мы должны заключить, что личность Мемры таргумисты представляли вообще в форме бесплотного духа, то мы находим также в парафрастах и несколько таких изречений, на основании которых можно ближе определить отношение Мемры к

[1] Цитаты указаны выше.

[2] Кроме вышеозначенных цитат, см. также: Тарг. Псевдо-Ионаф. *Быт.* 24, 7; тарг. Онк. *Исх.* 20, 9; *Числ.* 10, 3; тарг. Ионаф. *Иер.* 9, 4 и др.

ангелам. Так, у Псевдо-Ионаф. *Быт.* 11, 7–8: «Мемра Господа сходит на землю (для смешения языков) и с нею 70 ангелов», где ангелы являются при Мемре в качестве ее спутников и сотрудников. В другом месте того же таргума *Втор.* 34, 6 читаем: «Явился (Бог) Моисею в Своей Мемре, и с нею в сообществе *Ангела Совета* (Божия):[1] Микаэль и Габриэль приготовили золотое ложе, убранное жемчугом, пурпурными тканями и белым полотном; Метатрон, Иофиэль, Уриэль и Иефенийа — князья мудрости — положили на оное (ложе) Моисея, а чрез Мемру Свою отвел его (Моисея) на 4 тысячи шагов и похоронил его в долине страны Бефпеор, — и никто не знает могилы его до сего дня». Здесь Мемра хотя и стоит рядом с высшими ангелами, но в то же время и отделена от них как превосходящее их существо. Ангелы Совета являются здесь только помощниками и сотрудниками Мемры: между тем как они только приготовляют ложе и полагают на него Моисея, Мемра скрывает Пророка в неизвестном даже для ангелов месте. В третьем месте того же таргума *Быт.* 31, 24 Мемре приписывается даже посредствующая роль между Богом и ангелами: «Послан был (пришел) ангел через Мемру от лица Господа[2] и извлек меч против Лавана-лжеца, в видении ночью». У Ионаф. *Иов.* 1, 21 Мемра стоит во главе совета ангелов и, по-видимому, занимает в нем начальственное положение: «Мемра Господа, — говорит Иов, — дала, и Мемра Господа и дом судилища его (верховный совет из ангелов) взяли». Наконец, Мемра прямо называется в таргумах Богом и Царем неба, восседающим на превознесенном престоле своем, чего ни Ветхий Завет, ни таргумы не усвояют обыкновенным ангелам; например, тарг. Иерус. *Втор.* 4, 7: «Какой народ столь велик, чтобы к нему Бог был так близок в имени Мемры Господа? Есть обычай у язычников носить своих богов на плечах своих, чтобы они (боги) казались близкими к ним (язычникам); но на деле они весьма далеки от

---

[1] מַלְאֲכֵי שְׁרִירָא.

[2] וַיֵּתֵא אֲתָא מַלְאֲכָא בְּמֵימְרֵהּ מִן קֳדָם יְיָ.

них, ибо не слышат ушами своими: Мемра же Господа восседает на престоле своем превознесенном и возвышенном, и слышит молитвы наши, в какое бы время ни молились мы к ней, и исполняет прошения наши».[1] Приведенные таргумические изречения несомненно указывают на возвышенность Мемры над прочим сонмом бесплотных духов; на основании этих изречений мы должны представлять Мемру непосредственно после Иеговы стоящим Его посредником — министром, начальником Верховного Совета Божия и вождем бесплотных сил.

Несмотря, однако же, на все превосходство свое над ангелами, Мемра могла быть представляема таргумистами не иначе, как существом тварно-конечным и небожественным. Эта тварность и небожественность Мемры предполагаются основной тенденцией таргумической логологии. Во-первых, если составители парафрастов с нескрываемой заботливостью стараются удалить из Библии все непосредственные отношения Иеговы к твари, то, перенося таковые на Мемру, они, очевидно, видят в ней существо, стоящее ниже Верховного Божества, служебного ангела — посредника, не бога. В противном случае, т. е. если бы таргумисты видели в Мемре существо вышетварное, для нас осталась бы необъяснимой их боязнь перед теофаниями и сведение таковых, вопреки ясному смыслу богодухновенного текста, к посредству Мемры. Во-вторых, признать Мемру второй, рядом с Иеговой стоящей и Ему равночестной личностью (в смысле христианском) таргумистам, как и всем вообще древнепалестинским иудеям, не позволяло их абстрактно-монистическое представление о единстве, возвышенности и бескачественной неразличимости божественного Существа.

Точно так же и другая христианская идея — воплощения Божества в человечестве — не только чужда таргумистам, но и исключается ими как прямая логическая невозможность. Если таргумическое

[1] Ср.: Тарг. Иерус. *Исх.* 6, 3; тарг. Онк. *Быт.* 18, 1 и др. места (были приведены выше).

Божество не может стоять к человеку ни в каких непосредственных отношениях, даже в докетической форме ветхозаветных теофаний, то, конечно, тем менее для Него возможно имманентно-ипостасное единение с тварно-конечной природой человека. Насколько вообще далека была сознанию древнего иудея христианская идея Богочеловека, видно из того, что они признали богохульством, достойным смерти, название Христом Себя Сыном Божиим не в нравственно-теократическом, а в собственном смысле.[1]

Отсюда мы видим, что если бы даже таргумисты и допускали возможность воплощения в человечестве тварно-личной Мемры, то во всяком случае мы имели бы здесь полную противоположность иоанновско-христианской идее Богочеловека. Но нигде таргумисты не представляют и этой возможности. Напротив, всюду у них Мемра решительно отделяется и противополагается Мессии. Говоря нередко о деятельности Мемры в мессианские времена, таргумисты всегда имеют в виду только докетическое участие Мемры, — подобное тому, какое она принимала при Моисее во время шествия евреев в Землю Обетованную. Так, у Ионафана читаем: *Ис.* 42, 1: «Вот раб Мой Мессия, — возлюбленный Мой, которому благоволит Моя Мемра»; *Ис.* 49, 5: сам Мессия говорит: «Мемра Господа будет мне помощницею»; *Ис.* 45, 14: «Во времена мессианские евреи пойдут вслед за Мемрою» (как при Моисее); *Иер.* 30, 11: «Мемра Господа соберет евреев от всех народов, среди которых они рассеяны»; *Ос.* 11, 10–11: «Мемра Господа будет как лев рыкающий, — и соберутся (по гласу Мемры) рассеянные (евреи) с запада; как птица, летящая прямо, пойдут те, которые уведены в плен в землю египетскую; и как голубка, возвращающаяся к голубю своему, возвратятся те, которые уведены в землю Ассура; невредимыми возвращу их в домы их, — в мире, ибо Мемра Моя будет при них для охраны их; и скажут: где те, что спасены Мемрою».[2] Во всех этих местах (а других

[1] *Ин.* 5, 18.

[2] Ср. еще: targ. Ионаф. *Иоил.* 2, 17; targ. Иерус. *Исх.* 12, 44: из четырех ночей, которые в истории мира отмечены видимым явлением

указаний на деятельность Мемры в мессианские времена нет ни у Онкелоса, ни у Ионафана) мессианская деятельность Мемры, очевидно, ограничивается только докетическим участием ее в возвращении евреев из рассеяния на родину и только внешним руководством со стороны ее царем-Мессией.

Мы очертили, насколько возможно, все свойства и функции таргумической Мемры: нельзя в них не заметить всюду просвечивающейся тенденции — с идеей Слова Божия связать идею тварно-личного посредника между самозаключенным Божеством и миром. Но было бы, однако же, преувеличением дела утверждать, что ближайшие определения природы, свойств и характера деятельности Мемры у таргумистов отличаются твердой устойчивостью и полной законченностью. Окончательное, более определенное и последовательное выражение древнеиудейской идеи тварно-личного посредника между Богом и миром представляет уже в довольно поздней редакции известное нам каббалистическое учение о Меркабе, зефиротах и Метатроне (Метаторе, или Митаторе).

Мемры на земле, последняя, как мы знаем, отнесена к кончине мира и мессианским временам, когда Мемра явится на землю подобно тому, как являлась она при образовании мира, 100-летнему Аврааму, при исходе евреев из Египта для истребления первенцев египетских и спасения еврейских: «Тогда (т. е. в последнюю четвертую ночь) Моисей выйдет из пустыни, а царь-Мессия из Рима — у того и другого впереди будет идти облако (как при исходе из Египта), и Мемра Господа будет вождем для обоих, — и они пойдут вместе»; Псевдо-Ионаф. *Втор.* 30, 3–8: «С благосклонностью примет Мемра Господа ваше раскаяние и окажет вам сострадание: снова соберет она вас от всех народов, между которыми рассеял вас Господь Бог ваш; если рассеяние ваше будет до краев неба, и оттуда соберет вас Мемра Господа рукою Илии, великого первосвященника, и оттуда приведет вас рукою царя-Мессии; и введет вас Мемра Господа Бога вашего в землю, которою владели отцы ваши; и пошлет Мемра Господа великие беды на врагов ваших, которые пленили вас...». Ср.: *Weber*, § 38 d.

Подробно и последовательно это учение излагается в упоминавшейся уже книге Зогар. Божество, как мы видели, представляется здесь абсолютно бескачественным, всецело в себе самом заключенным и безусловно трансцендентным по отношению к миру Существом. Для своих отношений ко вне это Существо, в книге Зогар, имеет около себя десять (или семь) зефиротов, или лучей,[1] которые представляются личными носителями свойств и качеств самого в себе бескачественного Эн: в них Верховное Существо, само в себе не имея никакого образа, принимает конкретный облик и открывается во вне, — конечно, не по существу своему, которое недоступно и самим зефиротам, а по своим свойствам; в них — этих зефиротах — сам в себе Непознаваемый становится познаваемым для людей и Беспредикатный получает определенные качества.[2] Сообразно с таким воззрением на зефиротов, последние носят названия различных божественных свойств: премудрости, разума, милосердия, крепости или могущества, истины, славы, вечности, величия, первопричины и начала.[3] Эти зефироты являются посредниками всех отношений Божества к миру и человеку: они творят мир и промышляют о нем; через них, как вода через каналы или свет через лучи, льются на землю божественные дары; через них Божество с недосягаемой высоты своего надмирного трона посылает в мир свои распоряжения, открывает свой гнев и милость, свою премудрость и всемогущество, — к посредству зефиротов сводится в книге Зогар и вся вообще ветхозаветная теократия, библейские теофании и те конкретные названия, которые в Библии усвояются Самому Иегове: Шаддай, Эл, Гиббор и др.[4]

---

[1] Название взято от образного представления Божества в виде солнца, окруженного сиянием и бросающего вокруг себя лучи света: при полной надмирности самого Верховного Солнца в книге Зогар представляются доступными для человека только свет (Шехина) и лучи (зефироты) этого Солнца.

[2] *Ioel*, 267. 85–86; *Beer*, 59

[3] *Beer*, 63; *Ioel*, 220–221.

[4] *Siegfried*, 223; *Ioel*, 182. 195–199. 264–269; *Beer*, 65–68.

По своей природе зефироты решительно отделены от беспредельного и бескачественного Эн, как существа предельные и конкретно-личные. Личность зогарических зефиротов открывается из того, что им усвояется индивидуально-конкретная, личная форма явления людям, — что они представляются составляющими Верховный Совет при Божестве; наконец, они прямо отождествляются с ветхозаветными ангелами.[1] Тварность зефиротов следует из того, что они изображаются в книге Зогар существами ограниченными в своем познании и силе, что самозаключенное Эн представляется столь же недоступным для них, как и для других тварей, что, наконец, в книге Зогар прямо говорится о творении их во времени.[2]

Первейшим открывателем и самым всеобщим носителем свойств беспредикатного Эн служит Метатрон[3] (называемый также Метатором и Короной), — первородный сын Божий, стоящий в главе всех других зефиротов и управляющий ими;[4] Метатрон в книге Зогар представляется общим каналом, через который Божество открывает себя сначала зефиротам, а потом людям;[5] между тем как каждый из зефиротов служит носителем и выразителем только одного какого-либо

---

[1] *Gfrörer*, 358; *Siegfried*, 293; *Ioel*, 345. 357.

[2] *Ioel*, 357; *Beer*, 59.

[3] Само слово Метатрон (מִיטָטְרוֹן или מִיטָטְרוֹן) объясняют различно. Одни производят это слово от *лат.* metator или mediator, другие от *греч.* μετάθρονος = σύνθρονος. Вероятно, это название первоначально не было собственным, но служило нарицательным обозначением должности и занятий лица, как еврейское «малеах», и потому давалось разным лицам. Этим объясняется, что Зогар различает двух Метатронов: Metatron parvus и Metatrom magnus, и что имя Метатрона в таргумах и Талмуде дается известному патриарху Еноху. См.: *Hengstenberg E.* Die alttestamentliche Christologie. 1, 1, 223 ff.; *Gfrörer*, 332 ff.; *Trip Ch.* Die Theophanien des Alten Testaments, 13 ff.; *Weber*, 172–173; *Buxtorfius J.* Lexicon chaldaicum... P. 606 ff.

[4] *Beer*, 55.

[5] Ibid., 66–68.

свойства Божия, Метатрон сразу обладает всеми предикатами, которые в Ветхом Завете усвояются Иегове.[1] Как высшее и чистейшее откровение самозаключенного Божества, Метатрон называется «Angelus princeps facierum, cujus nomen est ut nomen Domini sui, comprehendens omnes gradus superne deorsim et inferne sursum, concludens in medietate»;[2] ему усвояются Dei imago et similifubo superna sine aliqua mixtura;[3] ему принадлежат библейские имена Божии: Шаддай, Элоаг и др.;[4] из всех зефиротов одному Метатрону дано право сидеть в Верховном Совете (в то время как другие зефироты должны стоять) и вести книгу жизни;[5] как старейший из зефиротов, Метатрон является первым наместником Божества в мире: посредством Метатрона самозаключенное Эн, не сходя со своей премирной высоты, творит мир видимый и невидимый, управляет созданными тварями, блюдет за исполнением ими своей воли; к Метатрону сводятся также все библейские теофании и вообще вся ветхозаветная теократия.[6] Коротко объединяя возвышенные предикаты Метатрона, равви Бен Акиба говорит: «Метатрон есть ангел — вождь лица (Иеговы), ангел — князь закона, князь премудрости, князь славы, князь силы, князь храма, князь высоких и верховных, многих и славных князей — небесных и земных».[7] Образно и технически это зогарическое учение об открове-

---

[1] Ср.: *Gfrörer*, 321.

[2] *Hengstenberg*, 1, 1, 240; *Trip*, 131.

[3] *Gfrörer*, 350.

[4] *Hengstenberg*, 241.

[5] *Beer*, 103.

[6] *Ioel*, 355; *Hengstenberg*, 246: «Cum dicitur servus ejus (*Быт.* 24, 2) intelligitur servus Iehovae, senior domus ejus paratus ad ministerium ejus. Quis vero ille est? Metatron hic est». Ср.: *Gfrörer*, 321: «Metatron, servus Iehovae, senior domus ejus, qui est principium creaturarum Iehovae, dominium exercens Super omnia, quae ipsi sunt tradita. Tradidit vero ipsi dominium Deus sanctus Benedictus super omnes exercitus suos».

[7] *Beer*, 98.

нии беспредикатного Эн в Метатроне и зефиротах представляется в виде колесницы (меркаба), запряженной десятью зефиротами, возницей и управителем которых служит Метатрон: образ заимствован из известного видения Иезекиилем Славы Божией в виде колесницы, состоявшей из подобия четырех животных, над головами которых на престоле восседало «как бы подобие человека».[1]

Несмотря на свою возвышенность над другими зефиротами, зогарический Метатрон, как и таргумическая Мемра, отнюдь не имеет божественной природы; он есть тварь в ряду других тварей, хотя бы и первейшая и более чистая. Это принципиальное отличие природы Метатрона от божественной открывается уже из того, что он называется ангелом и причисляется к зефиротам;[2] далее, Метатрон называется слугой Иеговы, Legatus Domini, servus Iehovae paratus ad ministerium ejus; от других ангелов он отличается только тем, что есть senior domus Iehovae, principium creaturarum ejus;[3] точно также Метатрон носит название Адама Кадмона, первого небесного человека, в том смысле, что он есть первое и совершеннейшее творение Божие, по образу которого создан уже и земной Адам, — поэтому Метатрону часто усвояется эпитет «בְּרִיא, creatus»;[4] наконец, мы находим в книге Зогар прямое указание и на самый акт творения Метатрона: «До творения, — читаем здесь, — существовал Единый Бог, Всестарейший и Сокровеннейший; когда же Он вознамерился открыть Себя, создал *в начале* (соотв. *Быт.* 1, 1: in principio creavit Deus) первое и чистейшее откровение Себя — Корону, или верховного из зефиротов».[5] К этим

---

[1] *Иез.* Гл. 1.

[2] *Trip*, 131: «Omnis angelus absolute dictus in scriptura est Metator». О тварности ангелов см.: *Weber*, § 34–35.

[3] *Hengstenberg*, 212. 246; *Gfrörer*, 321.

[4] *Siegfried*, 294; *Ioel*, 227.

[5] В другом месте: «In principio creavit Deus primum et principium omnis exercitus coelorum et inferiorum. Hunc Deus fecit sibi in imaginem et similitudinem supernam sine aliqua mixtura»; то же: «Columna medietatis

прямым указаниям самой книги Зогар на тварность Метатрона мы можем присоединить и то, что уже было выше замечено относительно тварности таргумической Мемры, а именно: различение в Божестве второй ипостаси в христианском смысле с зогарической точки зрения на Божество как на абстрактно-самозаключенную и бескачественную Монаду, представляется прямой логической невозможностью. Всякое различение конкретных моментов во внутренней жизни Божества с зогарической точки зрения должно быть рассматриваемо как умаление божественной абсолютности. Неопределенное Эн, как не имеющее само по себе никакой нужды ни в откровении себя вовне, ни в посреднике, не может стоять к Метатрону во внутреннем необходимом отношении, так как потребность в Метатроне вызывается не внутренней жизнью самого Божества, а только внешним и всегда по отношению к Божеству более или менее случайным фактом существования видимого мира.

Относительно зогарического учения об отношении Метатрона к Мессии заметим:

Во-первых, правда, что в книге Зогар есть указание на имеющее быть воплощение Метатрона в человеческом теле. Так, к *Быт.* 18, 25 («вот, Я пошлю ангела Моего пред лицом твоим») делается такой комментарий: «Этот ангел имеет господство над всем созданным, ибо он есть слуга Иеговы, старейший в доме Его, которому предано все. Но однажды в будущем он соединится с телом в утробе матерней».[1] Но так как ни в таргумах, ни в Талмуде, ни в других древних памятниках иудейско-палестинской письменности нет ни малейшего указания на то, чтобы евреи приписывали Мессии вышечеловеческую или вышетварную природу, то и это учение о воплощении тварно-конечного Метатрона мы должны признать весьма сомнительной древности.

---

est Metatron, creatus ad Domini imaginem et similitudinem». *Gfrörer*, 350; ср.: 321; *Beer*, 59; *Ioel*, 272.

[1] *Gfrörer*, 320; *Trip*, 131: «Metatron est futurus ut conjugatur corpori in utere materno».

Во-вторых, это учение о воплощении тварно-конечного Метатрона, во всяком случае, принципиально противоположно христианскому учению об имманентно-ипостасном единении Божества с человечеством в богочеловеческой личности Иисуса Христа. В-третьих, идея воплощения и вообще вышечеловеческой или ангело-человеческой природы Мессии не имеет никакой внутренней органической связи с общим характером мессианских воззрений древнепалестинских иудеев. Ветхозаветная идея искупления грехов, с которой там органически связана и идея вышетварной личности Искупителя, у послепленных иудеев, как известно, отступила на задний план — полное и совершенное оправдание и искупление от грехов, по их воззрениям, вполне достижимо посредством строгого и дотошного выполнения одного только внешнеобрядового Закона Моисеева. Поэтому в Мессии они ожидали только внешнеполитического деятеля в духе Давида и Соломона, великого восстановителя политической независимости иудейского народа. Но для такой роли достаточно было и простого смертного человека, простого «сына Божия» в теократическом смысле.

Излагая каббалистическое учение о меркабе в отделе дофилоновского и доиоанновского учений о Логосе, мы этим отнюдь не хотим утверждать дохристианскую древность этого учения в том виде, в каком представляется оно в книге Зогар. Пользуемся этим учением не ad demonstrationem, но ad explicationem, — не для доказательства, а для уяснения древнепалестинских логологических воззрений. Если признать, что зогарические воззрения в общем своем составе свободны от инородных влияний и составляют оригинальный продукт национально-иудейской спекуляции, то вопрос о времени происхождения Каббалы для нас не может иметь существенного значения. Когда бы ни появилась Каббала в ее настоящей редакции, во всяком случае, она стоит в органической связи и генетической зависимости от древнепалестинского богословия и служит только дальнейшим и полнейшим его развитием и выражением. Если так, то изложенное учение об Эн, Метатроне и зефиротах стоит к древнепалестинским

логологическим воззрениям в точно таком же отношении, в каком стоический панлогизм — к предшествовавшему ему историческому развитию идеи Логоса в греческой философии: как и стоический пантеизм, каббалистический деизм и ангелологизм представляется для нас важным в том отношении, что он служит тем конечным и завершительным выводом, к которому должна была и могла прийти иудейско-палестинская спекуляция о Логосе-посреднике, идя путем последовательного и самостоятельного развития, помимо всяких инородных влияний.

Было бы, однако же, большой несправедливостью отрицать дофилоновское и доиоанновское образование каббалистического учения о Метатроне, по крайней мере, в основных его чертах. Многочисленные следы этого учения рассеяны почти во всех древнейших памятниках иудейской письменности.

Сюда мы относим, во-первых, перевод LXX. Известное мессианское место *Ис.* 9, 5: «Младенец родился нам; владычество на раменах его, и нарекут имя его: Чудный (פֶּלֶא), Советник (יועץ), Бог (אֵל), Крепкий (גִּבּוֹר), Отец вечности (אֲבִי־עַד), Князь мира (שַׂר־שָׁלוֹם)» у LXX передается в таком виде: и называется имя его: *Великого Совета Ангел* (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος) — по другому чтению просто ангел — Чудный (θαυμαστός), Советник (σύμβουλος), *Крепкий* (ἰσχυρός), *Мощный* (ἐξουσιαστής), Князь мира (ἄρχων εἰρήνης), Отец *будущего* (мессианского) века (πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος).[1] Прибавка к подлиннику слов «μεγάλης βουλῆς ἄγγελος» и перевод слов «Бог, Крепкий» словами «ἰσχυρός» и «ἐξουσιαστής», с опущением слова אֵל, ясно дают видеть, что переводчики относили это место не к самому Иегове, как, по-видимому, подлинник, но к ангелу — посреднику, наместнику и министру Иегоьы в Верховном Совете ангелов.

Во-вторых, следы зогарической идеи Метатрона и зефиротов находим в таргумах. Так, у Псевдо-Ионафана довольно ясно обнаружи-

[1] См.: Vetus Testamentum juxta LXX, ed. *Tischendorfii*. Lipsiae, 1860.

вается стремление к отделению от беспредикатного Божества Его свойств (מִדּוֹת) и к перенесению их на тварно-личных посредников — ангелов: во *Втор.* 9, 19 перечисляются ангелы гнева Божия, негодования, мщения, жестокости и ярости. Точно также и «Ангел лица (princeps facierum), в котором заключено имя Иеговы», — обыкновенный предикат зогарического Метатрона — в таргумах нередко выступает в качестве открывателя Иеговы и посредника Его отношений к миру и человеку.[1] В таргуме Ионафана упоминается о Верховном Совете ангелов, во главе которого стоит Шехина (в книге Зогар Шехина отождествляется с Метатроном): «И видел я Шехину Господа, сидящую на престоле своем, и все силы небесные стояли направо и налево».[2] Упоминается в таргумах и самое имя Метатрона: во *Втор.* 34, 6 Метатрон стоит рядом с шестью ангелами Верховного Совета Божия; в *Быт.* 5, 24 Метатрон называется «великим писцом на небе».

Что касается, в-третьих, Талмуда и мидрашей, то здесь прежде всего мы находим ряд таких изречений, в которых наука об מ"מ (Меркабе) предполагается уже образовавшейся и известной раввинам. В Мишне говорится, что уже Илия и Елисей спорили между собой о Меркабе.[3] Хотя и нет никаких оснований относить происхождение этой науки ко временам столь глубокой древности, тем не менее приведенная заметка указывает на давность и общераспространенность среди раввинов спекуляции о Меркабе. Равви Бен Суккай, ученик Гиллела (современника апостолов), указывая на древность традиции об מ"מ, хвалится тем, что он знает две науки — самую большую и самую малую: первая — это наука о Меркабе, вторая — спор раввинов Абиу и Рава.[4] Несмотря

[1] Тарг. Онк. *Исх.* 3, 2; 14, 56; 23, 20; *Числ.* 20, 16; тарг. Псевдо-Ионаф. *Быт.* 32, 30. Ср.: *Gfrörer*, 324.

[2] Тарг. Ионаф. *1 Цар.* 22, 19; ср.: *Иов.* 1, 21; тарг. Онк. *Исх.* 33, 22–23 и др.; ср.: *Siegfried*, 282–283.

[3] Mischna. Перев. с нем. Rabe. Chag. II. T. 1. Ч. II. § 1; Chag. XIV. Ibid. § 6.

[4] Succ. XXVIII у *Ioel*'я. S. 39.

на все уважение, с каким Талмуд выражается об этой науке, раввины, однако же, чувствуют возможность зайти здесь слишком далеко и потому обращаются с этой наукой весьма осторожно. Так, в одном месте говорится: «Не только вся наука о Меркабе, но и содержание некоторых отдельных глав ее должно быть сообщаемо только достойному лицу, правомыслие и рассудительность которого изведаны».[1] Видно, что эта наука имела уже установившееся содержание и определенные главы. В другом месте повелевается, чтобы наука о творении мира открывалась не более, как двум, а наука о Меркабе — только одному лицу.[2] Равви Бен Елиезер добровольно отказался изучать эту науку, потому что считал себя неспособным к ней. О равви Бен Арахье с благоговением рассказывается, что когда он делал глубокомысленные объяснения Меркабы, небо разверзалось и деревья шелестом листьев выражали свое одобрение.[3] Впрочем, мы находим и такой рассказ, что из четырех раввинов, изучивших эту науку, сохранил правомыслие один только равви Бен Акиба, который поэтому и сделал постановление, чтобы ранее 30 лет никто не читал Иезекииля и что о Меркабе должно учить только перед одним слушателем, да и то если хорошо изведаны его способности к этой науке.[4] Из приведенных мест должно заключить, что спекуляция о Меркабе была давнишним и общераспространенным у древних раввинов предметом изучения, хотя при этом и соблюдалась величайшая осторожность и скрытность.

---

[1] Succ. XXVIII у *Ioel*'я. S. 10.

[2] Mischna. Ibid. I. II. Chag. XIII. § 1: «Равви Иоханан сказал равви Елиезеру: приходи ко мне, я научу тебя науке о Меркабе. Но равви Елиезер отказался, сказав: я еще не довольно для этого возрос. Умер равви Иоханан и равви Ази сказал Елиезеру: приходи, я научу тебя науке о Меркабе. Если бы я, — отвечал Елиезер, — считал себя способным к изучению Меркабы, то мог бы научиться у равви Иоханана».

[3] Chag. Ibid. § 10. Ср.: *Siegfried*, 212.

[4] Mischna. Ibid. Chag. XIV. § 6; Chag. II. § 1; Sabboth. XIII, 1 у *Siegfried*'а. S. 212.

В Талмуде и мидрашах мы находим ясные следы также и зогарической идеи зефиротов или представление божественных свойств под формой тварно-личных посредников (ангелов). Агада говорит о правосудии и милосердии, приурочивая их к двум ветхозаветным именам Божиим — Иегова и Элогим, между тем как Само Божество остается без имени.[1] Оба эти свойства Божии представляются отдельными от Божества существами, совершающими самостоятельные действия, например изгнание из рая Адама и Евы;[2] при творении мира Бог держит совет с силами — милосердной и правосудной, которые вступают в спор между собой, причем победа остается на стороне первой.[3] Приводим, наконец, еще три места, взаимно себя дополняющие и объясняющие. В Мишне сказано, что мир создан десятью изречениями Божиими,[4] в Агаде эти десять творческих слов представляются в форме тварно-личных ангелов; как личные носители божественных свойств, эти десять ангелов-слов являются советниками Бога при творении мира и посредниками самого творения, причем как самое число их (10), так и названия совпадают с зогарическими зефиротами.[5]

В Талмуде мы находим указания и на Метатрона. «Один еретик, — читаем в одном месте, — спросил раввина: "Почему написано (*Исх.* 24, 1): Бог сказал Моисею: приступи ко Господу? Если это был Сам Господь, то Он должен бы сказать: подойди ко Мне". Раввин отвечал: "Это был Метатрон, коего имя как имя Бога, ибо написано об ангеле Иеговы (Метатроне): имя Мое в нем"» (*Исх.* 23, 21).[6] В другом месте

---

[1] Ag. XIV; *Siegfried*, 213.

[2] Beresch. Rabba. 21; *Siegfried*, 214.

[3] Ibid. VII, d y *Gfrörer*'a. S. 353.

[4] Mischna. Chag. V. § 1.

[5] Chag. XIV. § 1; Beresch. Rabba. Cap. 2 к *Быт.* 1, 2: decem proprietatibus creatus est mondus, et istae sunt sapientia, prudentia, scientia fortitudo, robur, increpatio, justitia, judicium, pietae, et miserationes. Ср.: *Ioel*, 180, Anm. 1; 170. 86; *Gfrörer*, 281–283.

[6] Sanhedr. Babyl. 38 b; *Gfrörer*, 318; *Weber*, 173. Это же место применяет к Логосу и Филон.

о Метатроне говорится, что он занимается на небе обучением умерших детей Закону.[1] Библейское выражение «глас Божий», по мнению раввинов Бен Азайя и Бен Сомы, указывает на Метатрона.[2] Метатрон, далее, называется слугой и министром Божиим, мироправителем или князем мира (princeps mundi, שר־העולם);[3] как и в книге Зогар, он один имеет jus sedendi в Верховном Совете Божием, в то время как другие ангелы должны стоять; он ведет книгу жизни и записывает заслуги евреев;[4] Метатрон называется также «князем лица (Божия)»,[5] первородным сыном Божиим,[6] и, как и в Зогаре, является первейшим и высшим носителем Шехины Божией.[7]

Несмотря на такие возвышенные предикаты, талмудический Метатрон, как и зогарический, отнюдь не имеет божественной природы и столь же бесконечно удален от Бога, как и все прочие твари. Так, в вышеприведенном разговоре еретика с раввином по поводу *Исх.* 23, 21, когда на утверждение раввина, что под Господом должно иметь в виду Метатрона, имя которого равно имени Божию, еретик возразил: в таком случае, почему же вы не поклоняетесь Ему как Богу? — то раввин отвечал: но написано также: «Не смешивай его со Мною»; далее раввин утверждает, что этот ангел — Метатрон — не имеет «одному Богу принадлежащего права прощать грехи». Точно

---

[1] Aboda Zara. 3 b; *Gfrörer*, 319; ср.: *Weber*, 174.

[2] Beresch. Rabba. Cap. 4; *Siegfried*, 284. Так как и таргумисты, как мы знаем, «vox Iehovae» понимают как «vox Verbi Dei», то отсюда должно заключать о тождестве таргумической Мемры с талмудическим и зогарическим Метатроном.

[3] Tanach. 71; Toseph. 60 a; *Siegfried*, 284; Chullin. 60; Iebamoth. 16 b, см.: *Weber*, 174.

[4] Datum ei est officium conseden li et conscribendi merita Israelitarum. Chag. XV a; *Gfrörer*, 320; ср.: *Weber*, 173.

[5] Beresch. Rabba. Cap. 4; *Siegfried*, 284.

[6] Schem. Rabba; см.: *Gfrörer*, 320.

[7] Tract. Sanhedr. Babyl. 38 b; *Gfrörer*, 318.

также в Иерусалимском Берахоте заботливо отстраняется всякая мысль о божественном достоинстве Метатрона.[1] В Хагиге равви Бен Ахер резко осуждается за то, что он, вознесшись однажды на небо и увидев там Метатрона восседающим во главе всех ангелов, счел его за самостоятельного Бога и стал учить о двух богах.[2] Равным образом в одном месте Талмуда прямо утверждается, что Бог не имеет при Себе равночестного Себе товарища.[3] Наконец, в Талмуде и мидрашах мы находим ряд таких изречений, в которых безусловно осуждается как безбожная ересь всякая мысль о множественности божественных ипостасей в христианском смысле. Люди, проповедующие такое лжеучение (вероятно, иудео-христиане), называются еретиками, «мини-ним», с которыми воспрещаются всякие сношения.[4] Почему, спрашивается в одном месте Sanhedrin'a, человек создан вначале один? «Потому, — дается ответ, — чтобы миним не говорили, что на небе существуют многие רשויות, ἐξουσίαι, божественные силы».[5] В Bammidb. Rabba дается совет остерегаться тех, которые учат о двух אלוהות, о двух божественных существах в мире.[6] В Kohel. Rabba читаем: существует Один и нет двоих, — Один, Который свят и о Котором сказано: «Иегова, наш Бог, есть Единый Иегова», а не два, ибо Он не имеет при Себе никакого שותף в своем мире, — также и сына нет у Него, ни брата.[7] В Schab. Ierusch. признается богохульством, что Бог имеет у Себя сына.[8]

В Талмуде есть указание и на зогарическую идею Адама Кадмона: как и в таргумах и Зогаре, тот образ, по которому создан Адам, в

[1] Traité de Berachoth de Ierusch. Trad. par *M. Schwab*. 10. 1. D. a.
[2] Chag. XV; *Siegfried*, 287; *Ioel*, 29.
[3] Sanhedr. Ierusch. 1; *Gfrörer*, 285.
[4] Aboda Zara. 26 b; см.: *Weber*, 148.
[5] Sanhedrin. 38 a; Ibid., 147.
[6] Cap. 15; *Weber*, 148.
[7] 70 a; Ibid.
[8] 6, 8 d; Ibid.

Талмуде усвояется не Самому Иегове, а низшему ангелу или небесному первочеловеку.[1]

* * *

Из представленного очерка иудейско-палестинской логологии мы видим, что хотя раввинская спекуляция и пришла к совершенно противоположному стоической философии воззрению на Логос, тем не менее она была столь же односторонняя и далекая от истинного решения проблемы, как и стоицизм. Если религиозное сознание, требуя живого, личного и трансцендентного Бога, всегда должно протестовать против стоического пантеизма и панлогизма, то оно точно так же не удовлетворяется и раввинско-деистическим представлением о потустороннем Божестве, не могущем иметь никаких отношений к человеку без посредства тварно-личного Логоса. Религия, как мы говорили во введении, не знает и не может иметь дела с недоступным для внешних отношений, в себе самом заключенным Божеством, отделенным от человека непроходимой бездной тварно-личного посредничества. Религия требует не только живого и личного, противостоящего миру и человеку Бога, но и Бога, стоящего к человеку в непосредственных и личных отношениях; следовательно, не только Логоса-личности, но и Логоса-Бога. Напротив, раввинско-деистический Логос-тварь, превосходя другие твари только количественно, а не качественно, в последнем (качественном) отношении является столь же бесконечно удаленным от абстрактно-самозаключенного Эн, как и всякая другая тварь. Как тварь, хотя бы и чистейшая и первейшая, по своей природе раввинский Логос принципиально противоположен абстрактно-неопределенному Божеству, он, следовательно, сам имеет такую же нужду в посреднике, как и другие твари, и потому тем менее может он ставить Божество в то внутреннее отношение к человеку, которого требуют религиозное чувство и религиозное сознание.

[1] Traité de Berachoth de Babyl. 61 a; Beresch. Rabba. 7 и 14; см.: *Siegfried*, 284; Erubim. 18 a; см.: *Ioel*, 367.

IV
Александрийские иудеи — предшественники Филона

Происхождение и характер иудейско-александрийской религиозной философии. Первые следы иудейско-александрийского направления в книге Премудрости Соломоновой: благоразумные и умеренные заимствования автором этой книги из греческой, преимущественно стоической, философии, ипостазирование божественной (субъективной) Премудрости в духе приточной Хокмы, а не филоновского Логоса. Премудрость как свойство Божие, проявившееся в тварно-объективном мире, описывается в этой книге чертами, заимствованными от стоического Логоса; ипостазирование Логоса и отождествление его с Софией. *Аристовул*: соединение у него раввинско-деистической иудеи самозаключенности Божества с пантеистическо-стоическим учением об имманентной действенности Божества в мире; Логос, или посредствующая между Богом и миром сила, как средство для такого соединения разнородных и несоединимых понятий. *Аристей*: отличение им Единого, Верховного Бога (Θεὸς Μέγιστος) от низших, посредствующих божеств (θεοὶ μερικοί), его учение о силе, посредствующей между Богом и миром и проникающей все. Результат: бессознательность иудейско-александрийского дофилоновского универсализма, — он был только подготовительной работой для сознательной постановки универсальной логологии Филоном.

Сравнивая между собой результаты греческой философии и иудейско-палестинской спекуляции, нельзя не заметить, что каждый из этих противоположных полюсов в дофилоновском и доиоанновском развитии идеи Логоса односторонне раскрывал только одну сторону этой идеи, оставляя или даже прямо отрицая другую: греческая философия, как мы видели, развивала идею имманентности Божества миру и божественности Логоса, — но в ущерб самостоятельности Божества и личности Логоса; напротив, иудейско-раввинской спеку-

ляции принадлежит раскрытие идеи внемирности Божества и личности Логоса, но в ущерб непосредственной близости Божества к твари и божественного достоинства Логоса. Отсюда видим, что примирение иудаизма с эллинизмом, трансцендентности Божества с его имманентностью и самостоятельной личности Логоса с его божественным достоинством предстояло как историческая задача дальнейшего развития идеи Логоса. Задачу эту, как мы увидим, ставят и стремятся разрешить, каждый по своему, Филон и Иоанн; но еще задолго до них среди александрийских иудеев возникло своеобразное синкретическое направление, стремившееся слить воедино идеи греческой (платоническо-стоической) философии с национально-иудейскими воззрениями вообще и с Ветхим Заветом в частности.

Живя в Александрии, одном из главных центров греко-римской культуры и цивилизации, куда обширная библиотека влекла лучшие умственные силы тогдашнего мира и где поэтому сталкивались между собой люди различных философских школ и направлений, многие из иудеев вместе с языком стали усвоять себе греческую образованность и философские идеи. Но так как, с одной стороны, греко-философские воззрения шли вразрез с национально-палестинскими тенденциями иудеев и Ветхим Заветом, а с другой — этот последний не терял для них значения божественного авторитета и им отнюдь не хотелось казаться в глазах свои палестинских соотечественников отступниками от своей национальности и отечественной религии, то, естественно, у них должно было возникнуть стремление к примирению обоих авторитетов: греческой философии с Ветхим Заветом и платоническо-стоических идей с раввинско-палестинской теософией. Для достижения этой цели у александрийских иудеев-мыслителей могло быть в распоряжении только одно средство, а именно: уже давно с подобной же целью практиковавшийся стоиками аллегорический способ толкования религиозных рассказов и мифов. По примеру греческих философов, александрийские иудеи-богословы обратились к изысканию в Ветхом Завете следов таинственного и сокровеннейшего смысла, — к откры-

тию под внешней буквой Библии скрывающихся глубоких философских идей. Так возникает среди александрийских иудеев и получает широкое развитие аллегорическое толкование Ветхого Завета, как единственное средство к произвольной синкретизации ветхозаветной и раввинской догматики с греко-философскими идеями. В отношении к учению о Боге и Логосе такой синкретизм должен был дать в результате своеобразное смешение черт тварно-личного Логоса-посредника раввинской спекуляции с безличным Логосом-Богом-миром стоической философии; иудейский деизм и ангелологизм (деистическое разделение Бога и мира средой тварно-личных духов) здесь растворяются эллинским пантеизмом и теологизмом; рядом с раввинско-деистическим представлением о самозаключенной личности Верховного Существа и учением о Логосе как тварно-личном посреднике-ангеле, здесь идет пантеистическо-стоическое слияние Логоса с Богом и миром в качестве имманентно действующего в мире божественного разума.

Первые следы[1] такого своеобразного синкретизма представляет нам книга Премудрости Соломоновой. То обстоятельство, что автор этой

[1] Гфрёрер (Philo. Abth. II, 8 ff.), Дэне (Iudisch-alexandrinische Philosophie. Abth. II, 58 ff.) и Николя (Op. cit. P. 120 ff.) древнейшие следы иудейско-александрийской философии находят уже в переводе LXX. Но все приводимые ими в доказательство философские выражения, встречающиеся в этом переводе, легко объясняются из общеупотребительного тогда литературного языка, находившегося под сильным влиянием платонической и стоической философии, но отнюдь не могут свидетельствовать о специально-александрийских идеях переводчиков (см.: *Zeller*. Op. cit. III, 2, 216 ff.). Далее, идея невидимого и непостижимого Божества, а также удаление из Библии некоторых антропоморфических выражений о Боге, приводимые в доказательство влияния на переводчиков александрийских идей, были, как мы знаем, характерной особенностью иудейско-палестинской теологии и, следовательно, должны быть сведены к ней. Наконец, приводимые обыкновенно слова перевода LXX: μεγάλης βουλῆς ἄγγελος скорее указывают на раввинско-палестинскую идею ангела Метатрона, чем на иудейско-александрийского Логоса.

книги совершенно чужд тех крайностей, к которым впоследствии пришли Филон и другие александрийские иудеи, заставляет нас относить эту книгу к периоду первоначального возникновения иудейско-александрийской философии.

Прежде всего, автор нашей книги свободен от того узкого национального партикуляризма, каким характеризуется иудейско-палестинская теология; напротив, он везде является умеренным и рассудительным синкретистом. Рядом с Ветхим Заветом, имеющим для автора нашей книги значение безусловного, божественного авторитета,[1] Псевдо-Соломон признает долю истины и за греческой философией и делает из нее много заимствований,[2] особенно у стоиков.[3] Но эти заимствова-

---

Точно так же нет веских оснований искать следы александринизма и в книге Сираха (*Gfrörer.* Philo. II, 10 ff.). Против александрийского происхождения этой книги говорит как то, что она первоначально была написана на еврейском языке, так и то, что в ней всюду просвечивает местный палестинский оттенок и национально-иудейский партикуляризм (см.: 2, 16; 24, 10 и сл.; ср.: *Dähne*, 126–130). Правда, при описании свойств и деятельности Премудрости Божией Сирах доводит ее олицетворение до ипостазирования, но в этом отношении он стоит на ветхозаветно-канонической почве и не идет дальше простого подражания, а иногда и буквальных заимствований из книги Притчей (классические места: 13, 1–10, гл. 24 и др.).

[1] 9, 6. 13–16; 18, 4; 7, 17–22; 10, 11–19; 8, 7; ср.: 12, 2. 6–9; 15, 2–3; 13, 1; 6, 10. 12. 27; 14, 11; 15, 16; 13, 3–5; 14, 2.

[2] 7, 23. 24–27; 1, 9; 6, 13–14. 17; 12, 1; 13, 2; 14, 15–20; 7, 17–20; 8, 8; 15, 4–5; 13, 1. 3–5; в частности, есть указания на заимствования: у эпикурейцев — 2, 1. 9. 11; 2–5; Платона — 13, 1; 11, 18; 7, 21; 1, 15, ср.: гл. 11; 16, 24; ср.: 5, 1; 11, 22–23. 25–27; 16, 14; 7, 1–2; 2, 2–3; 15, 8. 11; 2, 23; 3, 1–18; 4, 30 – 5, 16; 6, 18–19; 8, 17; V, 8; подробнее см.: *Поспехов Д. В.* Книга Премудрости Соломона, ее происхождение и отношение к иудейско-александрийской философии: Историко-критическое исследование. Киев, 1873. С. 350 и сл.

[3] Таковы, напр., применяемые Псевдо-Соломоном к Премудрости Божией стоические предикаты Логоса: πνεῦμα νοερόν, χωροῦν διὰ πάντων,

ния ограничиваются только такими идеями и выражениями, которые не противоречат Ветхому Завету и без труда примиряются с ним. Далее, автор нашей книги является и аллегориком, но опять умеренным и осторожным: его аллегорические толкования ветхозаветных лиц и событий всегда имеют в виду только нравственно-назидательную цель, но он отнюдь не пользуется, подобно Филону, аллегорией для внесения в Ветхий Завет абстрактно-метафизических воззрений на Бога и Логос.[1]

В описании свойств и действий божественной Премудрости (Σοφία) автор, правда, усвояет ей предикаты стоического Логоса, как это делает и Филон. Но при этом Псевдо-Соломон и существенно отличается от Филона: с одной стороны, Премудрость у него вовсе не является плодом абстрактно-логического противоположения Бога миру

εὐκίνητον, λεπτόν (7, 22–23 — см. такие же название Логоса у стоиков: *Dähne*. Abth. I, 1, 217, Anm. 117; *Поспехов Д. В.* Указ. соч. С. 350, прим. 2); также глаголы, которыми стоики обозначали имманентное отношение Логоса к миру и которые Псевдо-Соломон применяет к Премудрости: συνέχειν (1, 7), διοικεῖν (8, 2; 12, 18; 15, 1), διήκειν, χωρεῖν διὰ πάντων (7, 23–24), διέπειν (12, 15) (см.: *Поспехов Д. В.* Указ. соч. С. 352, прим. 1). Точно так же вместе со стоиками автор нашей книги делит добродетели на четыре главных вида, производя их от одного общего корня — Софии: σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία (8, 7; ср.: *Zeller*. III, 1, 210, Anm. 2).

[1] 10, 14 = Phil. 543 C; 16, 20–21 = Phil. 470, 507; 16, 17–18. 22; 19, 19 = Phil. 620 D-E; 17, 5 = Phil. 621 D; 19, 18 = Phil. 618 C, 626 D; 14, 20–21 = Phil. 92 A-B, 507 B, 176 D-E, 177 A. Далее: 16, 5–13 = Phil. 201, E – 207 A-B, 1104 D; 18, 20–25 = Phil. 671 A-D, 823 D, 672 A-C, 973 A. См.: *Поспехов Д. В.* Указ. соч. С. 414–424. При сравнении этих мест с параллельными филоновскими нельзя не заметить между ними, с одной стороны, почти буквального сходства в аллегорическом толковании ветхозаветных лиц и событий, а с другой — и существенного различия, состоящего в том, что в нашей книге нет и следа филоновских абстрактно-метафизических воззрений и ни малейшего несогласия с ветхозаветной догматикой.

и не играет роли метафизического посредника между беспредикатным Абсолютом и индивидуально-конкретным бытием, как филоновский Логос; а с другой стороны — предикаты стоического Логоса Псевдо-Соломон относит не к субъективной Премудрости Божией, т. е. внутренней, имманентной Божеству силе или свойству, но только к тварно-объективной Премудрости Божией, воплощающейся и открывающейся в мире конечном.

Первую, т. е. внутреннюю и субъективную Премудрость Божию, автор нашей книги описывает чертами, почти целиком взятыми из книги Притчей. Подобно приточной Хокме, София нашей книги есть «дух разумный, святой, единородный, человеколюбивый, всесильный, всевидящий»,[1] она есть дыхание силы Божией и чистейшее излияние славы Вседержителя, отблеск вечного света, чистое зеркало действенности Божией и образ Его благости; она одна (по природе), но может все и, пребывая в себе самой (т. е. не сливаясь имманентно с миром), все обновляет;[2] как и у Соломона, София в нашей книге «возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всяческих возлюбил ее, как возлюбленная супруга Бога, она восседает рядом с Его престолом и является таинницей ума Божия (поверительницей тайных планов и мыслей Божиих) и избирательницей (посредницей) всех дел Его»;[3] как и приточная Хокма, София нашей книги называется художницей, участвовавшей в творении мира и человека, и посред-

---

[1] *Прем.* 7, 22–23: ἔστι γὰρ αὐτὴ (по др. чтению: ἐν αὐτῇ) πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, φιλάνθρωπον, παντοδύναμον, πανεπίσκοπον.

[2] *Прем.* 7, 25–27: ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ Παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. Ἀπαύγασμά ἐστι φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Μία δὲ οὖσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει.

[3] *Прем.* 8, 3–4: εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν Θεοῦ ἔχουσα, καὶ ὁ πάντων Δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν. Μύστις (по др. чтению: μύστης) γάρ ἐστι τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἱρετὶς (по др. чтению: εὑρέτις) τῶν ἔργων αὐτοῦ... Δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον Σοφίαν.

ницей во всех вообще делах Божиих по отношению к тварно-конечной области бытия.[1] Уже эти предикаты Премудрости идут дальше простых олицетворений безличного божественного свойства или силы; но еще решительнее наклонность автора книги к ипостазированию Софии сказывается в том, что по своим действиям она отождествляется у него с ветхозаветным Ангелом Иеговы: она присутствует в столпе облачном, потопляет египтян, вводит евреев в Землю Обетованную, — вообще Софии в нашей книге усвояются все те действия божественного промышления, какие в Ветхом Завете принадлежат или непосредственно Самому Иегове, или же Его ангелу-открывателю.[2]

Если эти предикаты Софии целиком взяты от приточной Хокмы и напоминают личного (но нетварного) посредника раввинской теософии, то рядом с этой субъективно-божественной Премудростью автор говорит и о другой, космической Премудрости, действующей и открывающейся в тварно-объективном мире в качестве имманентного ему разума и силы. Вопреки первой, эту космическую Премудрость автор нашей книги описывает чертами, буквально заимствованными от пантеистическо-стоического Логоса. О ней говорится, что «она подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и все проникает»;[3] «быстро распростирается от одного конца (вселенной) до другого, и все устрояет на пользу;[4] наполняет вселенную, все содержит в связи и все в себе объемлет;[5] присутствует во всем как

---

[1] *Прем.* 7, 21: София называется πάντων τεχνίτης; ср.: 8, 6; 9, 2–9: τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλόν ἐστι τεχνίτης... τῇ Σοφίᾳ σοῦ κατεσκεύασας ἄνθρωπον... καὶ μετὰ σοῦ ἡ Σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σοῦ καὶ παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον.

[2] *Прем.* 10, 16–19; ср. также всю главу 10 и 14, 3 – 17, 2.

[3] *Прем.* 7, 24: πάσης κινήσεως κινητικώτερον Σοφία, διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.

[4] *Прем.* 8, 1: διατείνει ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς.

[5] *Прем.* 1, 7; ср.: 7, 23: Πνεῦμα (= Σοφία) Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα... καὶ διὰ πάντων χωροῦν.

всеобъемлющее начало мировой жизни».[1] Если по отношению ко всему вообще миру Премудрость, как космический принцип, носит предикаты стоического Λόγος τῆς φύσεως, то по отношению к существам нравственно-разумным она является внутренней основой всей вообще психической жизни — интеллектуальной и моральной, стоическим Λόγος γνώσεως и ὀρθὸς Λόγος. Проникая все чистые, умные, тончайшие души и переходя из поколения в поколение в святые души, Премудрость приготовляет друзей Божиих и пророков, научает истинной, богоугодной жизни и познанию божественной воли,[2] служит неистощимым сокровищем даров науки,[3] открывает все сокровенное и явное,[4] научает ве́дению тайн божественных.[5] — Наконец, премудрости в нашей книге усвояется также и функция стоического Λόγος ἔλεγχος, внутреннего изобличительного голоса совести.[6]

В трех местах автор нашей книги упоминает и о Логосе, отождествляя его с Софией, но при этом опять не идет дальше ветхозаветной идеи Хокмы и Ангела Иеговы. Так, в одном месте рядом с Премудростью, как однозначащее с ней понятие, Логос является посредником творения мира и человека.[7] В другом месте он трактуется в качестве исцелителя евреев от смертоносного яда змей,[8] что по контексту должно относить прямо к Премудрости, так как прежде и после этого места

---

[1] *Прем.* 12, 1: τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.

[2] *Прем.* 7, 23. 27; 9, 17–19: διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων... καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα, φίλους καὶ προφήτους Θεοῦ κατασκευάζει.

[3] *Прем.* 6, 14.

[4] *Прем.* 7, 24; 7, 21.

[5] *Прем.* 1, 8.

[6] *Прем.* 7, 18.

[7] *Прем.* 9, 1: Θεέ πατέρων καὶ Κύριε τοῦ ἐλέους, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν Λόγῳ σου καὶ τῇ Σοφίᾳ σου κατεσκευάσας ἄνθρωπον.

[8] *Прем.* 16, 12; ср.: гл. 15–19: καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς, ἀλλὰ ὁ σός, Κύριε, Λόγος ὁ πάντας ἰώμενος.

действующим в истории евреев лицом является Премудрость Божия. Наконец, в третьем месте Логос является тождественным не только с Софией, но и с ветхозаветным Ангелом Иеговы: «Когда все окружало тихое безмолвие, и ночь в своем течении достигла средины, сошел с небес от царственных престолов на средину погибельной земли всесильный Логос Твой, как грозный воин. Он нес острый меч — неизменное Твое повеление, и, став, все наполнил смертию; он касался неба и ходил по земле».[1] Тождество Логоса с Софией открывается здесь не только из усвояемого Логосу эпитета Премудрости παντοδύναμος (*Прем.* 8, 22), но и опять из того обстоятельства, что во всей исторической части нашей книги (с гл. 14 до конца) действующим лицом в истории евреев, как мы говорили, является Премудрость Божия. Личность Логоса и его тождество с ветхозаветным Ангелом Иеговы следует из того, что ему, как и таргумической Мемре, усвояется здесь функция ветхозаветного ангела-мстителя.

Итак, хотя в книге Премудрости Соломоновой мы и находим уже все основные черты филоновского Логоса, т. е., с одной стороны, слияние Логоса с приточной Хокмой и ветхозаветным Ангелом Иеговы, в духе таргумической Мемры, а с другой — усвоение ему всех предикатов пантеистическо-стоического Логоса, но при всем этом мы не находим в нашей книге тех крайностей в развитии этих определений Логоса, какими характеризуется иудейско-александрийская философия. Так, в нашей книге нет ни малейшего намека на метафизическую необходимость посредствующей роли Софии-Логоса между абстрактно-беспредикатным Божеством и индивидуально-конкретной областью бытия; точно так же идея личности Логоса не доведена до понятия ее тварности, как впоследствии у Филона; наконец, космическая Пре-

[1] *Прем.* 18, 14–15: ἡσύχου σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης ὁ παντοδύναμός σου Λόγος ἀπ᾽ οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς ξίφος ὀξὺ, τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, καὶ στὰς ἐπλήρωσε τὰ πάντα θανάτου, καὶ οὐρανοῦ μεν ἥπτετο, βεβήκει δ᾽ ἐπὶ γῆς.

мудрость, совпадающая в нашей книге со стоическим Логосом, еще не отождествлена с божественно-субъективной Премудростью, т. е. с самим Божеством в качестве Его разума и имманентной силы.

Более прямые и решительные следы иудейско-александрийских воззрений находим в отрывках из сочинений *Аристовула*. Синкретизм и аллегория здесь уже не ограничиваются только тем, что согласно с Ветхим Заветом и может быть примирено с ним, — у Аристовула мы находим уже такие воззрения, которые стоят в решительном противоречии с Писанием.[1] Влияние греческой философии на Аристовула доходит до того, что он, без всяких стеснений, пользуется стоическо-пантеистическими понятиями, чтобы обозначить отношение Бога к миру, например συνέχειν, περινίσσεται и др.[2]

Но главным образом александринизм сказывается у Аристовула в смешении раввинско-деистического представления о трансцендентности и недоступности Божества со стоическо-пантеистической идеей имманентной действенности Логоса в мире. С одной стороны, согласно иудейско-раввинским воззрениям, Бог у Аристовула представляется недоступным для человека существом:[3] человеку доступно не само верховное и самозаключенное Божество, αὐτός, но Его силы[4] или собственно одна посредствующая сила — δύναμις, τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ δυναμικόν.[5] С другой стороны, с этой раввинско-деистической идеей посредствующей между абстрактно-самозаключенным Божеством и

---

[1] См. места у *Zeller*'а. III, 2, 221–223; *Gfrörer*. Philo. II, 88 ff.

[2] Подлинные слова см.: *Heinze*, 187.

[3] Так, напр., Аристовул, как и таргумисты, удаляет из Ветхого Завета и аллегорически толкует теофании и антропоморфизмы, все явления в мире относит не к самому Божеству, а к посредствующей силе. См.: *Zeller*, 223 и *Dähne*. II, 108. В одном месте Аристовул говорит, цитируя Орфея: οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται; в другом месте: αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται λοιπὸν ἐμοί... См.: *Dähne*, 98, Anm. 66.

[4] *Dähne*, 97.

[5] *Heinze*, 188; ср.: *Dähne*, Anm. 69.

конкретным миром силы Аристовул связывает пантеистическо-стоическую идею имманентной действенности Логоса-бога в мире: посредством этой силы Бог, по учению Аристовула, проникает и объемлет все вещи,[1] управляет всем и пребывает во всем;[2] разливаясь по всему миру и проникая все вещи, эта сила, таким образом, ставит трансцендентно-самозаключенное Божество в имманентно-действенные отношения к миру, в пантеистическо-стоическом смысле.

Ближайшего определения этой силы мы не находим во фрагментах. Но не невероятно предположение Дэне, что эта τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ δυναμικόν у Аристовула называется Софией и Логосом. Так, в одном фрагменте, сказав, что седьмой день Бог посвятил покою, так как это был первый день, в который явился на земле свет познания (после того, как созданы были существа, одаренные познавательной способностью), Аристовул продолжает: «Этим, вероятно, указывается иносказательно на Софию, потому что из нее истек всякий свет. Некоторые из перипатетиков утверждают, что ее нужно сравнивать со светильником, так как все руководящиеся им невозмутимо проводят свою жизнь. Но премудрее и прекраснее говорит один из наших предков — Соломон, что она существовала ранее неба и земли».[3] Так как у всех александрийцев София рассматривалась как посредствующая между Богом и миром сила, то весьма вероятно, что и у Аристовула она совпадает с вышеупомянутыми τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ δυναμικόν или θεία δύναμις. Что касается аристовуловского представления о Логосе, то из дошедших до нас фрагментов невозможно сделать никакого определенного заключения, несмотря на все старание Дэне доказать тождество аристовуловского учения о Логосе с филоновским.[4] Впрочем, что Аристовул учил о Логосе, и притом сходно с Филоном, это следу-

[1] *Heinze*, 188.

[2] Ibid. Ср.: *Dähne*, Anm. 67: περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν Θεόν.

[3] Подлинные слова см.: *Dähne*. II, 104, Anm. 76.

[4] Ibid., II, 107–108; ср.: *Heinze*, 191.

ет утверждать на том основании, что Евсевий ставит аристовуловский Логос рядом с филоновским.[1]

Более или менее ясные следы иудейско-александрийских воззрений находим, наконец, в известном фрагменте Псевдо-Аристея. Аллегория и синкретизм выступают здесь уже во всей своей силе.[2] Кроме того, Псевдо-Аристей ясно отличает трансцендентно-самозаключенное Божество от Его посредствующих сил, называя первое Θεὸς Μέγιστος, Верховным Богом, ὁ κυριεύων ἁπάντων Θεός, Господом всего универса, а последних — низшими, частными богами, θεοὺς μερικούς.[3] Псевдо-Аристей учит так же об одной посредствующей между самозаключенным Божеством и миром силе, усвояя ей при этом прохождение и проникновение всех вещей в стоическо-пантеистическом смысле.[4]

* * *

Несмотря на скудость сохранившихся до нас сведений о дофилоновском состоянии иудейско-александрийской философии, на их основании мы получаем следующие для нас важные результаты:

---

[1] См.: *Gfrörer*. Philo. II, 90.

[2] *Zeller*, 227.

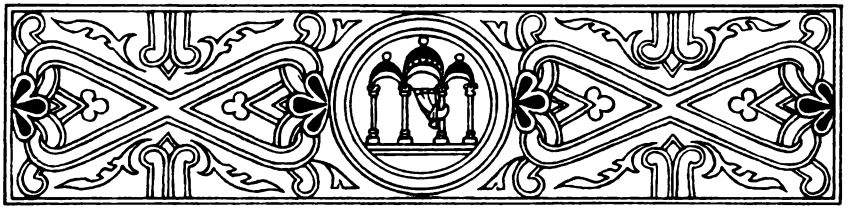
[3] *Dähne*. II, 208.

[4] *Heinze*, 203, Anm. 2: Аристей говорит о Моисее: ὑπέδειξε γὰρ πάντων πρῶτον, ὅτι μόνος ὁ Θεός ἐστι καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις τοῦ αὐτοῦ ἐστι. Φανερὰ γίνεται, πεπληρωμένου παντὸς τόπου τῆς δυναστείας; ср.: *Dähne*, 11, Anm. 12: τὰ γὰρ καθόλου πάντα... ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονούμενα. Исследователи иудейско-александрийской философии находят ее следы также во 2-й, 3-й и 4-й книгах Маккавейских, в отрывках из Сивиллиных книг, у терапевтов, ессеев и др. Но все эти указания не настолько ясны и решительны, чтобы на их основании можно было составить какое-либо определенное мнение относительно иудейско-александрийской философии. Притом сравнительно с изложенными уже сведениями о состоянии иудейско-александрийской философии до Филона мы не найдем в них ничего нового и более ясного.

Во-первых, уже задолго до Филона многие из александрийских иудеев, усвоив себе греческие и преимущественно стоические идеи, при помощи аллегорического экзегезиса брали на себя труд синкретизировать эти идеи со своими национально-палестинскими воззрениями: с одной стороны, мы находим у предшественников Филона представление о недоступном миру Божестве и посредствующей между ними силе в духе раввинско-деистическом; но, с другой стороны, как самому Божеству, так и исключительно этой посредствующей силе предшественники Филона усвояют все основные черты стоическо-пантеистического Логоса, т. е. проникновение всех предметов универса и имманентное действие в мире в качестве космического принципа или мировой общесилы.

Во-вторых, этот синкретизм, однако же, скорее зависел от исторических обстоятельств и внешних условий жизни александрийских иудеев, чем был результатом сознательно-критического отношения мыслящей рефлексии к односторонним крайностям иудаизма и эллинизма и делом ясно сознанной потребности примирения обеих крайностей в одно общее мировоззрение. Находясь, с одной стороны, под давлением национально-палестинской теологии, а с другой — невольно поддаваясь влиянию стройного и логичного греко-философского миросозерцания, александрийские синкретисты ставят стоическо-пантеистические и раввинско-деистические идеи непосредственно и рядом друг с другом, грамматически и внешне-механически сливая их между собой, но еще не сознавая при этом их внутренней взаимной противоречивости и не ощущая потребности к философско-логическому их объединению.

Первым, кто критически отнесся к крайностям иудейско-деистической и греко-пантеистической логологий и ясно осознал необходимость внутреннего философско-логического их объединения в одно общее мировоззрение, был Филон.



Отдел II

Логос в сочинениях Филона Александрийского[1]

I
Исходный пункт, задача и характер Филоновой логологии

Основная метода Филоновой философии. Представление Божества в форме чистого абстрактно-беспредикатного бытия составляет прямое

---

[1] Источники и пособия, находившиеся в нашем распоряжении при составлении этого отдела:

а) Philonis opera. Ed. Francofurtana, 1691 a.

б) Ibid. Ed. Pfeifferi. Vol. V. 1785–1792.

в) Philonea inedita. Ed. Tischendorfii, 1868.

г) Philo vom Leben Moses. Dresden, 1778.

д) *Grossmann*. Quaestiones Philoneae. Lipsiae, 1829.

е) *Vacherot*. Histoire critique de l'école d'Alexandrie. T. I. Paris, 1846.

ж) *Pahoud C*. Le Logos de Philon et ses rapports avec la doctrine chrétienne. Laus, 1874.

з) *Soulier H*. La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. 1876.

и) *Réville I*. La doctrine du Logos dans le quatrième Évangile et dans les œuvres de Philon. Paris, 1881.

й) *Baur*. Die Lehre von der Dreieinigkeit. Einl. Tübing., 1841.

к) *Dorner*. Die Lehre von Person Christi. Einl. Stutt., 1845.

л) *Klasen*. Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. 1878.

следствие этой методы. Противоположность между Богом и миром и вытекающая отсюда необходимость связующего их звена как исходный пункт Филонова учения о Логосе-посреднике. Стоический пантеизм и раввинский деизм как единственно возможные и логически неизбежные следствия исходного пункта Филоновой логологии. Избежать этих крайностей и найти их философско-логический синтез в одном высшем теистическом воззрении на Логос составляет основную задачу Филоновой логологии. Логическая невозможность такой задачи и определяющийся ею своеобразный характер Филоновой логологии: ее неустойчивость, самопротиворечия и постоянные колебания из одной крайности в другую, противоположную; искусственная маскировка и только внешне грамматическое (а не логическое) соединение этих крайностей в сходной с христианской теистической фразе, по своему подлинному смыслу всегда разрешающейся у Филона в свои антихристианские и логически несоединимые элементы — стоического Логоса и раввинской Мемры. Частнейшее проявление такого характера Филоновой логологии в учении о Логосе: как безличной форме самооткровения Божества, как самостоятельной личности, как средней между Богом и человеком (богочеловеческой) природе и как универсальном искупителе мира.

Пантеизм и панлогизм, полное слияние Бога, Логоса и мира в представлении единого, живого и неразделенного универса, с одной сторо-

м) *Zeller*. Die Philosophie der Griechen. V, 110 ff. 1868.

н) *Heinze*. Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872.

о) *Müller*. Herzog's Real-Encyclopadie. T. IX. Art. «Philo».

п) *Dähne*. Geschichtliche Darstellung der judisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834.

р) *Gfrörer*. Philo und die Alexandrinische Theosophie. 1831.

с) *Keferstein*. Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Leipzig, 1846.

т) *Wolff*. Die Philonische Philosophie. 1858.

у) *Siegfried*. Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875.

ны; деизм и ангелологизм, совершенное разделение Бога и мира тварно-личной Мемрой — с другой. Таковы противоположные выводы, к каким пришла дофилоновская логология в греческой философии и иудейско-раввинской теософии. Выход из этих противоположностей, их объединение и примирение ко времени Филона и Иоанна Богослова предстояли как историческая задача дальнейшего развития идеи Логоса — задача, решение которой отчасти было уже предуготовлено александрийскими синкретистами — предшественниками Филона.

Как же решает эту задачу Филон?

Так как указанные противоположности были, как мы знаем, явлением отнюдь не случайным, но определялись самым существом той абстрактно-философской методы, которой шла дофилоновская логология, то спрашивается прежде всего: как относится Филон к самой этой методе?

Что Филон — философ в том же смысле, как, например, Платон, Зенон и др., это следует утверждать уже в виду тех восторженных отзывов, какие наш александриец делает о греческих философах. Так, Гераклита он называет «великим и славным»,[1] Сократа «изумительным по мудрости»,[2] Платона «пленительным и знаменитейшим между всеми, кто заслужил удивление за свою мудрость»;[3] Анаксагор и Зенон Элейский величаются у Филона «полубогами и героями, составленными из бессмертных и тленных семян»;[4] Парменид, стоики Зенон и Клеанф суть «божественные мужи, образующие священный союз».[5] Увлечение Филона греческими философами доходит до того, что он не стесняется их изречения ставить рядом с богодухновенными словами Моисея и других ветхозаветных пророков, приписывая эти

[1] Quis rerum divinarum haeres sit. Pf. IV, 92; Fr. 510 C.

[2] De plantatione Noe. Pf. III, 120; Fr. 225 D.

[3] De profugis. Pf. IV, 252; Fr. 549 E; Quod omnis probus liber sit. Fr. 867 A.

[4] Quod omn. pr. lib. Fr. 881 B.

[5] Ibid. Fr. 873 D.

изречения внушению одного и того же Духа Божия.[1] Особенно высоко наш философ ценит стоика Зенона, ставя его на одну доску с Моисеем и причисляя обоих к одной школе.[2]

С не меньшим увлечением высказывается Филон и о философии вообще. Она, по нему, есть такое благо, с которым не может равняться ничто другое в человеческой жизни, — она есть корень и источник всех других благ для человека.[3] В философии Филон видит необходимую помощницу и даже руководительницу при изъяснении Св. Писания,[4] так что вся Библия является для нашего философа не чем иным, как книгой, заключающей в себе под таинственно-аллегорическим покровом глубокие философские истины, — книгой, откуда, собственно, и почерпали всю свою мудрость знаменитейшие из греческих философов.[5] Сам Моисей, этот величайший и мудрейший из всех когда-либо существовавших и имеющих существовать людей, является таким у Филона лишь потому, что он более всех других мыслителей был посвящен в глубочайшие тайны философского ве́дения.[6]

Давая такое значение философии, Филон определяет ее вообще как «ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων αἰτίων — ве́дение причин божественных и человеческих».[7] Это единственная, истинная, царская и средняя (т. е. ближайшая, более прямая и торная) дорога к познанию божественного;[8] только идя этой дорогой, человек может достигать истинного познания Верховной Первопричины всего,[9] не уклоняясь

---

[1] De judice. M. 11, 345; De posteritate Caini. Pf. 11, 320.

[2] Quod omn. pr. lib. M. 11, 454.

[3] De opificio mundi. Pf. I, 34; Fr. 12 A; Ibid. Pf. I, 50; Fr. 17; Quod Deus sit immutabilis. R 95.

[4] De providentia. Fr. 1117 A.

[5] De poster. C. Pf. II, 302; Quod omn. pr. lib. Fr. 873 D.

[6] Quod D. s. immut. Pf. II, 452; De op. mundi. Pf. 1, 4.

[7] De congressu quaerendae eruditionis gratia. Pf. IV, 176.

[8] Quod D. s. immut. Pf. II, 450; De migratione Abrahami. Pf. III, 478.

[9] De charitate. Fr. 699 C.

при этом никуда в сторону — ни направо, ни налево.[1] Такой философия является, по мнению Филона, вследствие того, что Бог, как вполне умственная и всецело идеальная сущность (πάντως νοητὴ φύσις), может быть доступен одному только чистому мышлению (μόνῃ διανοίᾳ),[2] уму (νῷ)[3] или рассудку (λογισμῷ).[4]

На вопрос, в чем состоит это философское постижение Божества, Филон в многочисленных местах своих сочинений дает довольно ясный ответ. «Философия, — говорит он, — ведет нас от рассмотрения мира к познанию Творца его.[5] Умственный (т. е. божественный) мир познается через чувственный; этот последний служит как бы дверью в тот, ибо как те, которые желают осмотреть город, входят в него через ворота, так и те, которые хотят познать тот невидимый мир, вводятся в него через рассмотрение этого видимого мира».[6]

---

[1] Quod D. s. immut. Pf. II, 456.

[2] De ebrietate. Pf. III, 218: τῇ γὰρ διανοίᾳ, ᾗ μόνῃ τὸ ὂν καταληπτόν ἐστι; De confusione linguarum. Pf. III, 354.

[3] De mutatione nominum. Pf. IV, 332: νοήσει τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι; Quod D. s. immut. Pf. 11, 416: ὁ δ᾽ ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον...

[4] De monarchia. Fr. 813 B: ὑπερβάντες τῷ λογισμῷ πᾶσαν τὴν ὁρατὴν οὐσίαν ἐπὶ τὴν τοῦ ἀειδοῦς καὶ ἀοράτου καὶ μόνῃ διανοίᾳ καταληπτοῦ τιμὴν ἴωμεν, ὅς οὐ μόνον Θεὸς θεῶν ἐστι νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν, ἀλλὰ καὶ πάντων δημιουργός.

[5] De mut. nom. Pf. IV, 351.

[6] De somniis. Pf. V, 84. Ср.: De monarchia. Fr. 815 C-E: «Когда кто приходит в город, в котором гражданские дела прекрасно устроены, то что другое помыслит он, как не то, что город этот управляется хорошим начальством? Также точно кто вступает в мир, этот поистине великий город, кто видит землю гористую и ровную, изобилующую растениями и животными, кто созерцает быстрое течение рек и ручьев, волнения морей, температуру воздуха, ежегодные перемены времен года, затем — солнце и луну, этих вождей дня и ночи, круговращение и движение прочих планет, неподвижных звезд и всего неба: не должен ли он по справедливости, или,

Итак, если религиозное сознание побуждает Филона искать в Логосе то, что находит в нем и христианство, то, наоборот, философская логика заставляет его находить в Логосе то, что составляет прямую противоположность христианству и служит отрицанием его. Если по своей задаче и тенденции Филонова логология стоит выше крайностей иудаизма и эллинизма и приближается к христианскому учению о Логосе, то со стороны решения проблемы она, по самому существу своей абстрактно-философской методы, не выработала (и выработать не могла) ничего существенно нового сравнительно с тем, что уже было сделано раньше. Теизм во фразе, во внешней форме, в общей задаче — этим Филонова логология, несомненно, возвышается над эллинским пантеизмом и раввинским деизмом и служит предвестницей христианской идеи Логоса. Пантеизм и деизм, постоянные колебания между крайностями стоической и раввинской логологий, безвыходные и неустранимые самопротиворечия — в содержании и подлинном смысле этой фразы, в действительном решении проблемы: вот оборотная сторона дела, которой Филоново учение о Логосе стоит в отрицательном отношении к христианству и спускается в сферу всех противоречий эллинизма и иудаизма. Таков в общих чертах характер Филоновой логологии.

В частности, таким характером отличается учение Филона о Логосе как имманентно-безличной форме самооткровения Божества, как самостоятельной личности, как средней между Богом и человеком (богочеловеческой) природе и как универсальном искупителе мира.

по тому, какому воззрению на Логос благоприятствовал библейский текст, Филон раскрывает то пантеистическо-стоическое учение о Логосе как имманентно-безличном божественном разуме, то раввинско-деистическую идею тварно-личной Мемры. Если же текст в глазах Филона содержал указания на предикаты как личного, так и безличного Логоса, то философ считает возможным говорить о них рядом, как будто бы это были логически совместимые моменты одного и того же понятия, а не взаимно исключающие себя противоположности.

ственности — мир, от которого путем абстракции (κατὰ μετάβασιν) является возможность получить понятие о нерожденном и вечном Правителе вселенной.[1] Руководимый философией, ум человеческий возвышается (ὑπερκύψας) над всем чувственным и устремляется к духовному; и то, что он видит здесь в чувственно-материальной форме бытия (т. е. в форме индивидуально-конкретных явлений), там созерцает в первообразах и идеях (т. е. в форме абстрактно-логических понятий).[2] Еще решительнее высказывается Филон в трактате De somniis: «Из идей состоящий умственный мир, — говорит он, — невозможно познать иначе, как только путем постепенного восхождения от чувственного и видимого мира, ибо никакой вообще умственный предмет невозможно обнять мыслью, если не взять основу (точку отправления) от предметов чувственных... сообразно этому и умственный мир постигается нашим умом от чувственного, так что этот является как бы дверью в тот».[3]

Ввиду приведенных изречений Филона, едва ли можно сомневаться в том, какой методы держался наш философ в построении понятия о Боге. Постепенное отвлечение от условных явлений их безусловного первоначала, восхождение мысли от чувственного к духовному, логическое противоположение частного и конкретного всеобщему и

---

[1] De decalogo. Fr. 752 E: οὐδέποτε ψυχὴν ὀφθαλμοῖς σώματος ἴσχυσαν θεάσασθαι, καίτοι φιλοτιμηθέντες ἂν πάσας φιλοτιμίας, εἴ πως ἰδεῖν οἷόν τε ἦν ἀγαλμάτων ἱεροπρεπέστατον, ἀφ' οὗ κατὰ μετάβασιν εἰκὸς ἦν ἔννοιαν τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου λαβεῖν, ὃς ἅπαντα τὸν κόσμον ἡνιοχῶν σωτηρίως, ἀόρατος ὢν κατευθύνει.

[2] De op. mundi. Pf. I, 44: ἑπόμενος ἔρωτι σοφίας ποδηγετοῦντι, πᾶσαν τὴν ἀισθητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, ἐνταῦθα ἐφίεται τῆς νοητῆς· καὶ ὧν εἶδεν ἐνταῦθα ἀισθητῶν ἐν ἐκείνῃ τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ἰδέας θεασάμενος.

[3] De somn. Pf. V, 84: τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα κόσμον νοητὸν οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν, ὅτι μὴ κατὰ τὴν ἐκ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μετάβασιν. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατόν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων... κατὰ τὸ ἀνάλογον καὶ ὁ νοητὸς ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ἐνοήθη, πύλης ὄντος ἐκείνου.

абстрактному — вот, по Филону, единственный, находящийся в нашем распоряжении, путь к постижению Верховной Причины.[1] Таким

[1] *Гфрёрер*, 139 и сл.; *Вольф*, 13 и сл.; и *Сулье*, 4 и сл., рядом с этим абстрактно-философским способом познания Божества находят у Филона указания на другой, высший и совершеннейший путь, состоящий в «непосредственном и адекватном видении (ὅρασις) Божества».

То, конечно, правда, что в некоторых местах своих сочинений Филон выражается так, как будто непосредственное религиозное созерцание Божества он ставит выше, чем космологический способ познания о Боге. Так, в De praemiis et poenis. Fr. 916–917 Филон говорит, что космологический путь познания Божества свойственен только несовершенным мыслителям; совершеннейшие же мудрецы должны идти не от диады (чувственного мира) к монаде (Богу), не снизу вверх, но наоборот — с точки зрения монады должны смотреть и на саму диаду, так сказать, сверху вниз. Ибо как солнце можно видеть только через солнце, свет — через свет, так и Бог созерцается через одного Себя (θεωρεῖται δι' αὐτοῦ μόνου), а не через что другое — землю, солнце, мир и пр. Точно так же в Legum allegoriarum. Pf. I, 302 наш философ утверждает, что совершеннейший и вполне очищенный ум не от произведения познает причину, не от тени — сам предмет (т. е. от мира — Бога), но, перешагнув все тварное, возвышается до созерцания самого Нерожденного и постигает Его через него Самого. Ср.: De Abrah. Pf. V, 284 и др.; см. у Гфрёрера в указанном месте.

Но, во-первых, если бы наш философ и действительно считал философско-космологический путь познания Божества не безусловно совершенным, если бы он и на самом деле сознавал потребность в непосредственном религиозном созерцании Божества, то во всяком случае fundamentale datum для всей логологии Филона, как увидим, служит чисто философское понятие о Боге как абстрактном Первоначале бытия — понятие, приобретенное Филоном путем философской абстракции и космологического доказательства. Таким образом, предполагаемое у Филона учение о непосредственном адекватном видении Божества остается бездейственным в философских воззрениях Филона и потому не может иметь никакого значения в построении Филоновой логологической системы.

Во-вторых, при ближайшем рассмотрении как выше приведенных, так и других подобных же изречений Филона о высшем познании Божества оказывается, что философ имеет здесь в виду не два различных пути познания Бога, но только разные ступени одной и той же абстрактно-философской методы. Так это нужно полагать уже в виду многочисленных и притом весьма решительных заявлений Филона, что Бога Самого в Себе, каков Он есть по существу, а не по откровению его действительности в мире, никто из смертных познать не может (De Abrah. Pf. V, 266). Даже сам Моисей, величайший, мудрейший и святейший из всех людей, даже он должен довольствоваться знанием только того, что следует после Бога (т. е. мира), — и уже от творения заключать о Творце; ибо, прибавляет Филон, кто захочет видеть непосредственно само Божество, тот ослепнет прежде, чем увидит (ср.: De profugis. Pf. IV, 294–296; De op. mundi. Pf. I, 84; Ibid. 44; De poster. C. Pf. II, 342; Quod D. s. immut. Pf. II, 416). Вообще, никто из людей, по Филону, не может познать Божество, каково Оно есть по Своей сущности, ибо мы не имеем в себе ничего такого, чем могли бы воззреть на него — ни чувство, ни силы (μὴ νομίσῃς τὸ ὄν, ὅ ἐστι πρὸς ἀλήθειαν, ὑπ᾽ ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι, ὁρᾶν γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιασθῆναι, οὔτ᾽ αἴσθησιν οὔτε ἴσχυν. См.: De mut. nom. Pf. IV, 322 и сл.). Таким образом, Филон прямо исключает для человека всякую возможность непосредственного познания Божества, за отсутствием у него (человека) всякого органа для этого. Все, что доступно здесь человеку, ограничивается только признанием бытия или существования Бога (τὸ εἶναι, ὕπαρξις) в качестве неопределенной и всеобщей Первопричины мировой жизни. Такое познание и составляет, по Филону, предмет высшего постижения Божества — то самое, что он называет познанием Бога через него Самого, без посредства другого. Но очевидно, что такое понятие о Боге есть только высший и конечный результат той же абстрактно-философской методы, а не следствие какой-либо новой методы, отличной от космологической, — непосредственного адекватного видения Божества. Далее, во всех тех случаях, когда Филон говорит о высшем и совершеннейшем познании Божества через него Самого без посредства другого, философ всегда имеет в виду предостеречь неопытный ум, чтобы он в процессе логического восхождения от мира к Богу не останав-

ливался на полдороге, на низших ступенях абстракции — т. е. от того, чтобы низшие и частные проявления божественной действенности в мире неопытный ум не принимал за самостоятельных богов, но чтобы возвышался над ними и доходил до абсолютной Монады, единой и всеобщей Первопричины бытия. Что действительно именно такое возвышение мысли над всем тварно-конечным и восхождение ее к чистой, в себе неразличимой и всеобщей Монаде понимает философ, когда говорит о высшем постижении Божества через него Самого без посредства другого, это открывается из следующих довольно ясных изречений Филона. В Legoriarum allegum. Pf. I, 202 между высшим и низшим познанием Филон делает такое различие, что последнее доходит только до тени Божией (σκιὰ τοῦ Θεοῦ), до мира и Логоса, вообще до причин вторичных, — напротив, первое возвышается до признания единой, всеобщей и безусловной Первопричины. Точно так же на с. 352 (Ibid.) Филон прямо говорит, что это высшее познание Божества состоит в полном отрешении нашего ума, при мысли о Боге, от всего чувственного и конкретно-различимого и в возвышении до абстрактной и в Себе неразличимой Монады. Особенно ясно на этот счет высказывается наш философ в De praemiis et poenis. Fr. 813. Здесь Филон называет космологический путь единственным для познания Божества: так как по Своему существу Бог непостижим для человека, то последний только по отражению в мире божественной действительности может заключать о существовании Верховной Первопричины, все устроившей. При этом Филон старается предупредить, чтобы на этом космологическом пути к Богу человек не останавливался на полдороге, чтобы вторичных причин он не принимал за первичные и частные проявления божественной действенности в мире (божественные силы) не признавал за самостоятельные божества, как халдеи и вообще политеисты-язычники; но чтобы, перешагнув все частное и конкретное, человеческий ум возвышался к единому, абстрактно-неразличимому и всеобщему Первоначалу всего, которое должно быть представляемо не по сходству с индивидуально-конечным бытием, но в прямой логичной противоположности ему. Поэтому только до тех пор, пока человеческий ум еще не достиг совершенства, он признает своим вождем и следует за Логосом (вторичная причина), когда же он достигает вершины ве́дения, он оставляет эту вторичную причину и возвышается до едино-

путем наш философ приобретает все те многоразличные определения Божества, какие рассеяны по разным местам его сочинений.

Так, прежде всего, в противоположность условному характеру частных явлений, Бог, по Филону, должен быть мыслим как безусловная *Первопричина* всего. Все предметы видимого мира находятся между собой во взаимной зависимости; каждое явление обусловливается другим и, в свою очередь, служит условием для третьего; весь мир представляет собой цепь условных причин и следствий. Напротив, Бог, как последняя Первопричина бытия, Сам для Себя достаточен, Сам Собою доволен и ни в чем другом, кроме Себя Самого, нужды не имеет,[1] Он один только есть причина Себя Самого — причина в собственном и неограниченном смысле (μόνος αἴτιος);[2] условие, но не следствие; определяющее, а не определяемое; первое, высшее, последнее и безусловное первоначало всего: αἴτιον πρῶτον,[3] πάντων αἴτιον,[4] τὸ πρεσβύτατον καὶ ἀνώτατον αἴτιον,[5] τὸ τῶν ὅλων αἴτιον,[6] просто αἴτι-

го Вождя вселенной — Бога (De Abrah. Pf. III, 490–492. Ср.: De somn. Pf. V, 54; De Abrah. Pf. V, 284). Из приведенных изречений, кажется, довольно ясно открывается, что́ понимает Филон под высшим познанием Божества через Самого Себя без посредства другого. Это не «адекватное созерцание божественного существа» самого в себе и непосредственно, но только высшая и конечная ступень философской абстракции — такая ступень, на которой человеческий ум путем обыкновенных умозаключений доходит до познания единой и всеобщейшей Монады, представляемой ко всему различному и индивидуально-конкретному бытию в отношении прямой абстрактно-логической противоположности.

[1] De mut. nom. Pf. IV, 332: τὸ ὂν αὐτὸ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν, χρῆζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός. Ср.: Leg. alleg. Pf. I, 186; De cherubim. Pf. II, 28.

[2] Leg. alleg. Pf. I, 264. Ср.: Ibid., 314: ὁ Θεὸς περὶ αὐτοῦ μόνου ἰσχυριεῖται πιστούμενος ἑαυτόν, ὃ μὴ δυνατὸν ἄλλῳ.

[3] De specialibus legibus. Fr. 805 B.

[4] De somn. Fr. 589 C.

[5] De plant. N. Pf. III, 114; De monarch. Fr. 815 B.

[6] De poster. Caini. Pf. II, 342.

ον,[1] также ἀρχὴ τοῦ παντός или ἡ ἁπάντων ἀρχή.[2] Как последней и безусловной Первопричине всего, одному только Божеству свойственно действовать и определять (τὸ ποιεῖν δραστήριον αἴτιον, ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἅπασιν), между тем как необходимое свойство всего индивидуального и конечного — страдать и быть определяемым (τὸ πάσχειν).[3] В том же смысле только один Бог называется у Филона Существом истинно свободным и независимым, тогда как все другое подчинено закону необходимости и не обладает свободой.[4]

Частные явления мировой жизни подвержены бесчисленным переменам, непрестанно колеблются то в ту, то в другую сторону, никогда не остаются себе равными и тождественными, находятся в постоянном процессе движения и видоизменений. Напротив того, их абсолютная Первопричина — Бог — пребывает всегда неизменным (ἕστηκεν ἀεὶ ἄτρεπτος καὶ ἀμετάβλητος), неподвижным (ἀκίνητος, ἀρρεπής), твердым (πάγιος, βέβαιος), непоколебимым (ἀκλινής), вечно Себе Самому равным (ἀεὶ ἰσαίτατος ἑαυτῷ) и тождественным (ἑστὼς ἐν ὁμοίῳ), не принимающим ни прибавления, ни уменьшения (ἔλλειψιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἀνέχων);[5] только один Бог называется у Филона истин-

[1] Leg. alleg. Pf. I, 274.

[2] De poster. Caini. Pf. II, 308; De plant. N. Pf. III, 126.

[3] De cherub. Pf. II, 42: ἴδιον μὲν δὴ τοῦ Θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι τῷ γεννητῷ... ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν; De gigantibus. Pf. II, 374: ὁ Θεὸς οὐδὲ τῷ ἀρίστῳ τῶν φύντων ὅμοιος· ὅτι περ τὸ μὲν γέγονέ τε καὶ πείσεται, ὁ δ' ἐστὶν ἀγέννητός τε καὶ ποιῶν ἀεί. Ср.: De op. mundi. Fr. 2 C. Leg. alleg. Fr. 41 D.

[4] De somn. Pf. V, 208: ὁ μὲν Θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ οὐσία (= τὸ γεννητόν); Ibid., 204: ὁ Θεός ἐστι ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις.

[5] Такую противоположность между индивидуально-конкретным бытием и Божеством Филон высказывает в многочисленных местах своих сочинений. Вот наиболее важные: De cherub. Pf. II, 12: τὸ μὲν Θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν. См.: Leg. alleg. Pf. I, 226: между тем как Бог ἀκλινὴς ἕστηκεν ἀεί, тварь ταλαντεύει καὶ πρὸς τἀνατία ἀντιρρέπει. См.: De spec. leg. Fr. 805 A: γένεσις μὲν τροπαῖς ἀμυθήτοις χρω-

ным и постоянным гражданином мира, все же другие предметы суть не более как странники и пришельцы.[1] Поэтому также одному только Богу наш философ усвояет истинное и действительное бытие (τὸ εἶναι), между тем как частные вещи, при постоянных своих изменениях, причастны только призрачному бытию (δόξῃ ὑφεστάναι), полубытию или быванию (τὸ γίγνεσθαι, ἐν γενέσει).[2]

Если все частные предметы мира являются состоящими из частей и потому тленными и разрушимыми, то, очевидно, их безусловная и всеобщая первопричина не может быть мыслима иначе, как Существом абсолютно простым, несложным, ни с чем не смешанным и вечно пребывающим в неизменном состоянии. Ни одна вещь в мире,

---

μένη καὶ μεταβολαῖς, θεῖα δὲ φύσις ἀμετάβλητος. См.: Leg. alleg. Pf. I, 266: μηδένα ἐστῶτα, ὅτι μὴ τὸν ὄντα Θεόν, τὰ δὲ ἄλλα κλονούμενα καὶ σαλευόμενα. См.: De mut. nom. Fr. 1053 B: πρὸς ἀλήθειαν ἑστὼς ἓν ἦν ἄρα, τῶν μετ' αὐτὸ τροπὰς καὶ μεταβολὰς παντοίων ἐνδεχομένων». См.: De somn. Pf. V, 110: ἡ μὲν γένεσις κινητὸς ἐξ ἑαυτῆς, τὸ δὲ ἀγέννητον ἄτρεπτόν τε καὶ ἀκίνητον. См.: Leg. alleg. Pf. I, 204: πᾶν τὸ γεννητὸν ἀναγκαῖον τρέπεσθαι· ἴδιον γάρ ἐστι τοῦτο αὐτοῦ, ὥσπερ Θεοῦ ἄτρεπτον εἶναι». См.: Ibid., 230: πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς (ὁ Θεὸς) ἄτρεπτός ἐστι. См.: De poster. C. Pf. II, 262: τὸ μὲν ἀκλινῶς ἑστώς, Θεός ἐστιν· τὸ δὲ κινητόν, ἡ γένεσις. Ср. также: De Somn. Pf. V, 196; Quod omn. pr. lib. Fr. 868 E; De mut. nom. Pf. IV, 322; De sacrif. C. et Ab. Pf. II, 76; De poster. C. Pf. II, 260; De conf. ling. Pf. III, 356; De op. mundi. Pf. I, 68; Leg. alleg. Pf. I, 126; De cherub. Pf. II, 48. Специальному раскрытию этого свойства Божия Филон посвящает также целое сочинение «Quod Deus sit immutabilis».

[1] De cherub. Pf. II, 64: μόνος κύριος ὁ Θεὸς πολίτης ἐστί, πάροικον δὲ καὶ ἐπήλυτον τὸ γενητὸν ἅπαν.

[2] Quod deterius potiori insidiari soleat. Pf. II, 240: ὁ Θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν, οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων. См.: De op. mundi. Pf. I, 6: πᾶν τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς, οὐδέποτε κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν... τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσέμενεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς ἀϊδιότητα, τῷ δὲ αἰσθητῷ γένεσιν τὸ οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. Ср.: Leg. alleg. Pf. I, 228–230.

говорит Филон, не может быть названа простой природой, но каждая состоит из частей и принимает смешение и разделение. Так, например, человек состоит, во-первых, из души и тела; душа, затем, слагается из двух частей — разумной и неразумной, а тело — из холодного и теплого, легкого и тяжелого, твердого и жидкого. Напротив, Бог не есть смешение (οὐ σύγκριμα), но простая (ἁπλῆ), ни с чем не смешанная и не слитная природа (φύσις ἀμιγὴς τῷ ἄλλῳ, ἀσύγκριτος).[1] Как твари свойственно тление и разрушение, так Богу — нетление и вечность; ибо что состоит из частей и сложно, то необходимо должно разрешаться на свои составные элементы, Бог же не есть ни часть чего-либо другого, ни в Себе Самом не имеет частей.[2]

Одним из необходимых признаков индивидуально-конкретного бытия служит его качественность; все предметы видимого мира имеют какие-либо определенные свойства, которыми они отличаются от других предметов и которые дают им известное определенное место в бесконечном разнообразии конечных бытий. Вопреки этому свой-

[1] Leg. alleg. Pf. I, 189: ὁ Θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ, ἡμῶν δ' ἕκαστος καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γέγονε πολλά... ὁ δὲ Θεὸς οὐ σύγκριμα οὐδὲ ἐκ πολλῶν συνεστώς, ἀλλ' ἀμιγὴς ἄλλῳ. См.: De mut. nom. Pf. IV, 400: ὁ Θεὸς οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ ὤν· κεκραμένας δὲ τὰς (ἀρετάς) τῶν ἀνθρώπων· ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν κράματα, θείου καὶ θνητοῦ συγκερασθέντων. См.: Quod D. s. immut. Pf. II, 412: Филон называет Бога μόνην καὶ καθ' ἑαυτὴν ἀπροσδεᾶ καὶ ἁπλῆν φύσιν, ἀμιγῆ καὶ ἀσύγκριτον. См.: Ibid., 424: между тем как вещи уподобляются диаде, которая есть κεκραμένη ἑκατέρων, οὐχ ἁπλῆ, ἅτε καὶ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν ἐπιδεχομένη, Бог, напротив, называется ἡ ἄκρατος μονάς.

[2] Quod m. s. incor. Fr. 948 A-B: ἔπεται μὲν τῷ γενομένῳ διάλυσις, ἀφθαρσία δὲ τῷ ἀγεννήτῳ... ὅσα τῶν συνθέντων φθείρεται, διάλυσιν εἰς τὰ ἐξ ὧν συνεστάθη λαμβάνει. Ср.: De poster. C. Pf. II, 252: ὁ Θεὸς ὅλον οὐ μέρος... τὸ ὂν οὐδενός χρεῖον, ὥστε μηδὲ τῆς ἀπὸ τῶν μερῶν ὠφελείας, οὐδ' ἂν ἔχοι μέρη τὸ παράπαν. См.: De mut. nom. Pf. IV, 322: τὰ μὲν αἰσθητὰ σύγκριτα καὶ φθορᾶς ἀνάμεστα, τὸ δὲ Θεῖον ασύγκριτόν τε καὶ ἄφθαρτον. Ср.: De op. mundi. Pf. I, 6; Leg. alleg. Pf. I, 262–264; De spec. leg. Fr. 805 A.

ству условного бытия, Бог, как безусловная Первопричина, не может быть мыслим ограниченным каким-либо определенным свойством. Всякая качественная определенность, с абстрактно-философской точки зрения Филона на Божество, необходимо должна вести к ограничению бесконечного, ибо каждое свойство необходимо предполагает своего высшего носителя, между тем как Бог не может иметь ничего выше Себя. Поэтому Филон называет Бога бескачественным (τὸ ἄποιον),[1] чистым и не имеющим никакого определенного признака бытием (ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξιν);[2] Божеству, говорит Филон, невозможно приписать никаких свойств, ибо Оно, будучи нерожденным и Само приведя все в бытие, не имеет нужды ни в чем, что свойственно существам тварно-конечным.[3]

Как составные и качественные диады, все вещи в мире стоят друг к другу в отношении взаимоотрицания и вражды: каждая вещь не есть то, что другие — каждая исключает все прочие. Кроме того, и внутри себя всякий предмет полон вражды и раздора, ибо каждая частная сторона его или свойство отрицает все другие. В противоположность этому, абсолютная Первопричина, как вполне бескачественное и чистое бытие, представляется у Филона совершеннейшим единством

---

[1] Leg. alleg. Pf. I, 142: ἄποιος ὁ Θεός, οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος. Ibid., 264: Филон называет нечестивой мысль, что ποιός ἐστιν ὁ Θεὸς ὡς καὶ τὰ γλυπτά. См.: Ibid., 148: ὁ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν Θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι, ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον, ἢ μὴ ἄτρεπτον ἑαυτὸν ἀδικεῖ, οὐ Θεόν... δεῖ γὰρ ἡγεῖσθαι καὶ ἄποιον αὐτὸν εἶναι καὶ ἄφθαρτον καὶ ἄτρεπτον. Ср.: Leg. alleg. Pf. I, 362–364. В том же смысле Филон называет Бога ἀειδής, ἀσχιμάτιστος и под. См.: Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 168; De mut. nom. Pf. IV, 322; De profug. Pf. IV, 228.

[2] Quod D. s. immut. Pf. II, 412: οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν. Ἀλλ᾽ ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος — ἓν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἦν τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι — τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό. Ср.: De monarch. Fr. 818 E.

[3] Quod D. s. immut. Pf. II, 410.

(τὸ ἕν) и гармонией (εἰρήνη);[1] она есть абсолютно неразличимая в себе всеобщность (τὸ γενικώτατον),[2] абстрактно-беспредикатное единство или монада (ἄκρατος μονάς) в собственном и неограниченном смысле.[3]

Как такое чистое единство и безразличная всеобщность, Божество Филона, очевидно, исключает из Себя все признаки личного бытия: Оно не причастно никаким проявлениям личной жизни, никаким сердечным движениям; Оно безусловно ἀπαθές,[4] ἀμέτοχον πάντος πάθους τὸ παράπαν.[5] Если в Ветхом Завете о Боге нередко говорится как о существе живом и личном, то это, по Филону, делается только в видах педагогических, — только для таких людей, которые иначе не могут быть вразумлены, а вовсе не потому, чтобы Бог был таковым на деле. Напротив, Сам в Себе и по Своему существу Бог никоим образом не подобен в этом отношении человеку,[6] который любит, благоволит, гневается, ненавидит и пр. Как ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξις, Бог не может быть мыслим ни безусловным благом и любовью, ни абсолютной красотой, ни совершеннейшим разумом; по Своему существу Бог

---

[1] De somn. Pf. V, 208: ὁ Θεὸς μόνος ἡ ἀψευδεστάτη καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν εἰρήνη, ἡ δὲ γενητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία πᾶσα συνεχὴς πόλεμος.

[2] Leg. alleg. Pf. I, 228: Бог называется манною, потому что евр. слово «манна» означает πάντων γένος, τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστν ὁ Θεός. Ср.: De poster. C. Pf. II, 225.

[3] Quod D. s. immut. Pf. II, 424; Ibid., 392; De spec. leg. Fr. 805 B; Leg. alleg. Pf. I, 188, 272; De congr. quaer. erud. grat. Pf. IV, 146; De op. mundi. Pf. I, 868; Ibid., 316; De vita contemplativa. Fr. 890 A.

[4] De op. mundi. Pf. I, 68.

[5] Quod D. s. immut. Pf. II, 410; De Abrah. Pf. IV, 318.

[6] Quod D. s. immut. Pf. II, 412: Писание говорит, с одной стороны, что Бог не как человек, а с другой стороны — как человек. В первом случае высказывается непреложная истина; второе говорится только для научения толпы: для этой последней сказано, что Бог, подобно человеку, воспитывает детей Своих, — сказано это только в видах назидания и вразумления, а не потому, чтобы Бог действительно был подобен человеку в этом отношении.

выше всех этих атрибутов личного бытия, — лучше, чем само благо и любовь, совершеннее, чем сама добродетель, прекраснее, чем сама красота; Его нельзя назвать и разумом в собственном смысле, ибо Он выше всякой разумной природы (ἀμείνων ἢ λογικὴ φύσις); Он не есть даже и монада в строгом смысле, но чище, чем сама монада и проще, чем сама простота;[1] Его нельзя, наконец, назвать и жизнью, — Он больше и выше, чем жизнь, Он есть вечный и неиссякаемый источник жизни.[2]

Дальнейшим выражением этой абстрактной всеобщности и бессодержательности Божества является у Филона учение о совершенной непознаваемости и безымянности Верховного Существа. Чистое, абстрактно-бессодержательное, не имеющее никаких положительных признаков бытие, очевидно, не может сделаться предметом нашего умопредставления и слововыражения, так как мы мыслим и говорим о предмете не иначе, как под определенным признаком и с известной стороны. Поэтому Филон называет Бога ἀκατάληπτον, ἀπερινόητον, ἀπερίγραφον, ἄρρητον, ἀκατονόμαστον и др. «Не думаю, — говорит Филон, — чтобы Сущее, — каково оно есть в своем существе, могло быть познано каким-либо человеком. Как наш ум неизвестен нам, так и Сущее недоступно познанию людей... Поэтому и собственного имени Ему невозможно дать никакого».[3] Правда, в Ветхом Завете Богу да-

---

[1] Legatio ad Gajum. Fr. 992 C: τὸ πρῶτον ἀγαθὸν (ὁ Θεός) καὶ καλὸν καὶ εὐδαίμονα καὶ μακάριον, εἰ δὴ ταληθὲς εἰπεῖν, τὸ κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ, καὶ μακαρίου μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον. См.: De op. mundi. Pf. I, 6: κρείττων (ὁ Θεός) ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, κρείττων τε καὶ ἡ ἀρετή, καὶ κρείττων ἡ ἐπιστήμη. Ср.: De vita contempl. Fr. 890 A: τὸ ὂν καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον; De praem. et poen. Fr. 916 B; Ibid., 917 E; Leg. alleg. Pf. I, 188; Ibid., 186; De spec. leg. Fr. 805 B.

[2] De profug. Pf. IV, 310: ὁ Θεὸς πλέον τι ἢ ζωή, πηγὴ τοῦ ζῆν, ὡς αὐτὸς εἶπεν, ἀένναος.

[3] De mut. nom. Pf. IV, 322–338.

ются различные названия: Бог, Господь и пр. Но эти названия не выражают истинной природы Божества; они усвояются Ему не в собственном (κυρίως), а в переносном или применительном смысле (καταχρηστικῶς). В этом случае Писание приспособляется к ограниченности человеческого ума, не могущего мыслить и представлять предмет без определенного признака и конкретного обозначения. На деле же Бог не может быть ни мыслим под каким-либо определенным свойством, ни назван каким-либо собственным именем;[1] ибо всякая определенность, по Филону, есть признак конечности.[2]

Лишив Божество всех определенных признаков, Филон, однако же, не мог без явного самопротиворечия не оставить за ним одного, хотя бы и самого общего и совершенно бессодержательного, предиката, а именно — чистого, абстрактно-беспредикатного бытия в качестве всеобщей и последней первопричины условных явлений. Как в понятии о нашей душе, с выделением из него всех конкретных свойств и частных признаков, всегда в конце концов остается неопределенный и неизвестный «Х», который мыслится нами как общее абстрактное начало психической жизни; точно так же и филоновское

---

[1] De vita Mosis. Fr. 614 A: «На вопрос Моисея Богу: какое имя Ему? Бог отвечает: Аз есмь Сый, так как никакое имя по отношению ко Мне вообще не может быть сказано в собственном значении — οὐδὲν γὰρ ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται». Ср.: De mut. nom. Pf. IV, 332: τὸ "ἐγώ εἰμί ὁ Θεὸς σός" λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. Ср.: De somn. Fr. 575 C: τὸ πορρωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης διανοίας... μακρὰν ὄντα (познание Авраама о Боге) τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσης ἰδέας ἀκαταλήπτου Θεοῦ; ср.: Legat. ad Gajum. Fr. 993 A: κυρίοις ὀνόμασιν ἀδυνατῶν ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι πρὸς δήλωσιν τοῦ ὄντος. Ср.: De poster. C. Pf. II, 258: когда боголюбивая душа исследует, что есть сущее по своей природе, она приобретает великое благо, а именно: она постигает, что Бог по Своему бытию совсем не может быть познан, — и только то одно узнает, что Он непознаваем. Ср.: Quis rer. div. haer. Pf. IV, 74.

[2] De mut. nom. Pf. IV, 326: τὰ γεννητῶν σύμβολα ὀνόματα μὴ ζήτει παρὰ φύσεσιν ἀφθάρτοις.

Божество, с лишением всех определенных атрибутов, неизбежно должно сохранять за Собой один признак — Свое бытие или существование, которым определяются и от которого зависят, как от своей последней и основной причины, все условные и единичные явления мировой жизни. «Бог, — говорит Филон, — недоступен нашему познанию, разве только по бытию (κατὰ τὸ εἶναι); ибо одно только существование (ὕπαρξις) — вот то, что мы знаем о нем, кроме же существования — ничего».[1] «Человек, — читаем мы в другом месте, — может знать о Боге не то, *каков* Он есть, но только — что Он *есть* или существует (οὐχ οἷός ἐστι, ἀλλ' ὅτι ἔστι)».[2] «Посему не сказано: *узрите меня* (*Втор.* 32, 39), ибо Бог по Своему существу недоступен познанию твари, но: *узрите, яко Аз есмь*, т. е. Мое существование вы познаёте. Это потому, что для человеческого разума достаточно ограничиться познанием только одного того, что *существует причина всего*. Пытаться же идти далее и вопрошать о существе и свойствах Бога есть крайняя степень неразумия. Даже Моисею, этому величайшему и мудрейшему из всех людей, Бог не допустил этого, хотя тот и усиленно молил об этом. Ему (Моисею) был дан ответ, что он может видеть только *задняя*, а не лицо Бога. Это означает: только то, что следует после Бога, может быть доступно познанию человека благонравного, — Сам же Бог, и только Он один, непознаваем. Бога можно знать только по Его проявлениям в силах, которые после Него. Но силы эти в своих произведениях открывают не *существо* Бога, а только Его *существование*».[3] Соответственно этому единственному пре-

---

[1] Quod D. s. immut. Pf. II, 416: ὁ δὲ Θεὸς οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὕπαρξις γὰρ ἐστί, ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, χωρὶς δὲ ὑπάρξεως οὐδέν.

[2] De praem. et poen. Fr. 916 B — 917 A. Ср.: Quod pot. ins. sol. Pf. II, 202: τὴν ἀκατάληπτον Θεοῦ φύσιν, ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον καταλαβεῖν ἂν δύνηται.

[3] De poster. C. Pf. II, 342. Ср. подобное же: De monarch. Fr. 816; De profug. Fr. 474; De mut. nom. 1045 и др.

дикату, и имя может быть усвоено Божеству только одно, выражающее Его бытие или существование, и ничего более, а именно — τὸ ὄν или ὁ ὤν, Сущее или Сый, евр. «Иегова». Весьма определенно высказывается об этом наш философ в De somniis: «Рассматривая, — говорит Филон, — есть ли у Бога какое-либо имя, Писание ясно дает знать, что собственного нет никакого. Если же Он все-таки называется, то в смысле несобственном, так как Он не имеет другого имени, кроме τὸ ὄν — Сущее. Об этом свидетельствует откровение в известном ответе, данном вопрошавшему (Моисею) об имени Божием: "*Аз есмь Сый*"; дабы, при невозможности для человека мыслить Божество несуществующим, он — человек — признавал бы Его бытие».[1] Итак, за невозможностью без абсурда мыслить Божество несуществующим, Филон усвояет Ему только один общий и бессодержательный признак, а именно — метафизическую необходимость быть или существовать, в качестве абстрактно-беспредикативного и всеобщего первоначала условно-конкретных явлений мировой жизни. Дальше такого гегелевского Schlechtes Sein, простого и чистого бытия, никакая философская абстракция в понятии о Боге идти не в состоянии.

Объединяя все до сих пор указанные определения филоновского Сущего, мы получаем представление о Нем как о всецело абстрактной сущности, отрицающей из Себя все признаки реально-конкретного бытия. Как неопределенное единство и безразличная всеобщность, как чистое и вполне абстрактное бытие, не имеющее никакого конкретного содержания, Бог Филона, очевидно, стоит в прямой логической противоположности всему индивидуально-конкретному и качественно-определенному бытию. Противоположность эта ясно сказывается у Филона уже в том, что все вышеизложенные определения Сущего он, как мы знаем, приобретает путем отрицания из понятия о Боге всех признаков индивидуально-конкретного бытия, путем прямого логического противоположения условным и частным явле-

[1] De somn. Pf. V, 104.

ниям их безусловного и всеобщего первоначала. Но и кроме того, наш философ ясно и прямо высказывает эту абстрактно-логическую противоположность между Бесконечным и конечным, называя «Бога и тварь противоположными природами» («Θεὸς καὶ γένεσις ἀντίπαλοι φύσεις»).[1]

Пока Сущее мыслится в такой абстрактно-логической противоположности миру, Оно, очевидно, не может стоять к последнему в каких бы то ни было непосредственных отношениях; Оно не имеет в Себе решительно ничего, что могло бы служить точкой соприкосновения между Ним и миром реальных явлений. «Сам в Себе и по Себе Бог, — говорит Филон, — не соприкасается с чем-либо другим;[2] ибо Сущее как сущее, т. е. мыслимое как чистый абстракт, отрешено от всяких конкретных свойств, не имеет отношения к чему-либо другому (τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τι)».[3]

Между положением, которым мы начали изложение Филонова учения о Боге (Бог есть безусловная Первопричина всего), и тем, которым оканчиваем (Бог не имеет отношения ни к чему другому), замечается очевидное противоречие. С одной стороны, Божество мыслится как несоотносимое и в Себе заключенное бытие; с другой — Оно представляется стоящим к миру в отношении действительной первопричины к следствию. Как примирить такие противоречивые положения? Каким образом абстрактно-беспредикатное Сущее, Само в Себе и по Себе стоящее к реальному бытию в прямой логической противоположности и не имеющее к нему никакого отношения, может сделаться действительной первопричиной мира и, следовательно, стать в действенные отношения πρός τι, к другому?

Этот вопрос служит общим и основным исходным пунктом для всей логологии Филона. Чтобы найти выход из указанного противоречия,

---

[1] Leg. alleg. Pf. I, 248.

[2] Ibid., 186.

[3] De mut. nom. Pf. IV, 332.

философ обращается к идее *посредственного отношения* Бога к миру. Между абстрактно-беспредикатным Сущим и реально-конкретным бытием он вводит посредствующее звено, которое должно служить логической связью между обеими противоположностями. Таким посредствующим звеном у Филона являются «божественные силы или божественные логосы» (θεῖοι δυνάμεις, θεῖοι λόγοι). «Сущее как сущее, — говорит Филон, — конечно, не имеет отношения к чему-либо; ибо оно само себя наполняет, само для себя достаточно и как до, так и после творения (мира) остается в одном и том же состоянии — совершенно неизменным и нужды ни в чем не имеющим. Но из сил, которые Он (Бог) простер в бытие для блага созданных тварей, некоторые стоят в отношении к нечто другому (ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι), каковы, например, царственная и благодеющая. Ибо царь управляет кем-либо и благодетель совершает добро кому-либо, так что управляемый и благодеемый суть нечто совершенно отличное от царя и благодетеля».[1] «Из нее (материи), — говорит Филон в другом месте, — Творец все произвел, Сам, однако же, не прикасаясь (непосредственно); но Он употребил бестелесные силы для того, чтобы каждый вид (индивидуально-конкретного бытия) принял соответствующий образ (т. е. качественно-определенную форму)».[2] «Бог, — читаем в третьем месте, — вообще не объемлется пространством, — Он выше времени и места; ибо все тварное сделав сопряженным с Собою, Он ничем не объемлется и выше всего. Но хотя Он выше и вне всего

[1] De mut. nom. Pf. IV, 332–334: После выше приводимых слов τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τι, Филон продолжает: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ. Ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον χρῇζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός... τῶν δὲ δυνάμεων ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι· τὴν βασιλικὴν, τὴν εὐεργετικήν.

[2] De vict. offer. Fr. 857 E — 858 A: ἐξ ἐκείνης πάντ' ἐγέννησεν ὁ Θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός... ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.

созданного, тем не менее наполняет Собою мир, а именно: посредством силы простершись до краев (вселенной), Он стройно и законосообразно сочленил каждую вещь с другою... Поэтому и сказано: Он близ есть и далек; т. е. Он касается каждого Своими силами — творческой и наказующей, которые находятся вблизи всякого, но Он очень далеко отделил тварь от Своей природы по существу».[1] Эти посредствующие силы, как мы увидим впоследствии, объединяются у Филона в представлении одной общей божественной первосилы или одного общего божественного Логоса-посредника.[2] В нем — в этом Логосе — Сущее из абстрактной пустоты бытия в себе переходит к реально-действенным отношениям вовне, — оставаясь в Себе заключенной и трансцендентной сущностью, в то же время делается и действительной Первопричиной реального бытия — становится Творцом и Промыслителем мира.[3]

---

[1] De poster. C. Pf. II, 258–260.

[2] См.: De conf. ling. Pf. III, 374–376; De somn. Pf. V, 126; De migr. Abrah. Pf. III, 492–502. Подробнее эти места будут рассмотрены впоследствии.

[3] Почти все исследователи (особенно *Мюллер*, 588; *Кеферштейн*, 3 и сл.; *Сулье*, 26 и сл., и мн. др.) рядом с абстрактно-беспредикатным Сущим находит у Филона другой противоположный принцип бытия — материю, и из дуалистической противоположности обоих принципов (в смысле позднейших гностических систем) стараются построить Филоново учение о необходимости посредников между Богом и материей.

Но, во-первых, мы уже видели, что почти все многоразличные определения Сущего Филон приобретает путем абстрактно-логического противоположения этого Сущего собственно индивидуально-конкретным и тварно-конечным предметам, а не материи, как самостоятельному, рядом с Богом или против Него стоящему принципу. Таким образом, если иногда у Филона и высказывается противоположность между Богом и материей, то во всяком случае эта противоположность сознается Филоном не настолько ясно и решительно, чтобы можно было дать ей принципиальное значение в построении его логологии.

Во-вторых, и это главное, Филон говорит о материи так редко и в то же время настолько кратко и неопределенно, что решительно нет никакой возможности составить какое-либо одно общее представление о том, что собственно имел в виду философ под материей. Вообще, заметно, что идея материи не играла в логологических воззрениях Филона никакой существенной и самостоятельной роли. Каждый раз философ касается этого предмета как-то бегло и случайно, не интересуясь ближайшим разъяснением дела. Ввиду этого мы считаем незаконным ставить идею материи, как самостоятельного по отношению к Сущему принципа, во главу Филоновой логологии, хотя бы последняя и выигрывала от этого в большей определенности и стройности.

Все встречающиеся в сочинениях Филона изречения о материи группируются в трех классах:

а) В одних местах (большинство) материя рассматривается как материал, из которого Бог образовал и сформировал мир, в смысле стоической ὕλη, οὐσία или παθητικόν. Так, в De opificio mundi. Pf. I, 4–6 Филон словами стоиков говорит о материи как страдательном или вещественном начале бытия, в параллель действующему или духовному началу (Логос, или Ум универса). «Необходимо, — говорит он, — различать в существующих предметах два начала: одно действующее (δραστήριον αἴτιον), а другое — страждущее (τὸ παθητικόν); начало действующее есть ум универса — чистейший и совершеннейший, страждущее же начало бездушно и само в себе неподвижно, но движимое, образуемое и одушевленное умом, превращается в совершеннейшее произведение — этот мир». В De cherubim. Pf. II, 66–68 Филон различает четыре начала в устроении мира: действующее (τὸ ἀφ' οὗ = αἴτιον), страдательное (τὸ ἐξ οὗ), орудийное (τὸ δι' οὗ = ὄργανον) и конечное, или целевое (τὸ δι' ὅ = αἰτία). Под первым философ понимает Бога, под вторым — стихийную материю, под третьим — Логоса, под четвертым — божественную благость. Точно так же в De opificio mundi. Pf. I, 118 Филон, очевидно, понимает материю в смысле стоической ὕλη, если говорит, что для образования мира Бог употребил все вещество без остатка (πάσᾳ κατεχρήσατο τῇ οὐσίᾳ — по другому чтению ὕλῃ — εἰς τὴν τοῦ ὅλου γένεσιν). Сама в себе будучи инертной и неподвижной, неупорядоченной, безвидной, бескачественной, мертвой

и бездушной, материя преобразуется божественным умом в другое, лучшее состояние: получает порядок, строй, вид, жизнь, движение и пр. (De op. mundi. Pf. I, 12). Таким образом, мир, по Филону, подобно виноградной лозе, произрос как бы из одного корня — из преобразованной божественным умом бескачественной материи в состояние порядка и качественной определенности (De plant. N. Pf. II, 86–88). Как вещественный материал, Филон представляет материю в De profugis. Pf. IV, 228: «Есть некоторые, которые бескачественную, безóбразную и безвидную материю считают Богом, сами не ведая движущей причины и не стараясь научиться от ведующих... но есть и другие люди, которые говорят, что *ум, приведя все, все устроил*, беспорядок приведя в порядок». В том же, наконец, смысле Филон говорит о материи, если для доказательства неразрушимости мира пользуется положением древней философии: ex nihilo nihil fit, выводя отсюда невозможность обращения в ничто того, что произошло из нечто: «ὥσπερ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται· ἐκ τοῦ γὰρ οὐδαμῆ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι τί, τό τε ὂν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπαυστον...» (Quod m. s. incor. Fr. 939 D).

б) В некоторых местах своих сочинений Филон склонен видеть в материи только простую потенцию бытия, существующую не реально, но только мысленно (in abstracto), противостоящую абстрактному принципу чистого бытия — τὸ ὄν в качестве абстрактного принципа небытия, чистой μὴ ὄν. Представляя собой полное отрицание всех признаков реального бытия — упорядоченности, образности, качественности и пр., материя мыслится Филоном как нечто, реально не имеющее в себе ничего, но могущее быть всем (οὐδὲν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γενέσθαι. См.: De op. mundi. Pf. I, 2). С этой точки зрения на материю Филон получает возможность говорить о Боге уже не только как о Мирообразователе в стоическом смысле, но и как о Творце вселенной в смысле библейском. Так, в De somniis. Pf. V, 36: «Как солнце при восходе своем делает видимыми скрытые во мраке предметы, так и Бог, породив все, *не только привел в явность* (т. е. дал вид и образ), *но и создал то, чего прежде не было, Сам будучи не только Мирообразователем, но и Творцом* (ὁ Θεός, τὰ πάντα γεννήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς

ὤν)». Ср.: De ebriet. Pf. III, 188; De monarch. Fr. 815 A. Смысл этих слов не тот, чтобы саму материю Филон признавал творением Божиим (как думают *Гроссман*, 1, 19; *Вольф*, 151), или же что философ видел в ней эманацию из Божества в смысле неоплатоническом (как думает *Дэне*, 1, 29): ни для того, ни для другого предположения в сочинениях Филона решительно нет никаких оснований. По нашему мнению, значение приведенного изречения сделается вполне ясным, если принять, что Филон здесь понимает под материей не реальный субстрат, а только in abstracto мыслимую возможность бытия, которая in re есть μὴ ὄν, нечто несуществующее. С этой точки зрения Филон имел, конечно, законное право видеть в Боге более, чем простого Мирообразователя, но и абсолютного Творца вселенной. Сообразно с этим, и самый акт мирообразования Филон иногда обозначает такими терминами, которые указывают на творение мира из ничего — в библейском смысле: ἐκ τῶν μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν, — γένεσις ἡ ἀγωγὴ καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τῶν μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι и под. См.: Quod D. s. immut. Pf. II, 438; Leg. alleg. Pf. I, 250; De migr. Abrah. III, 496; De creat. princ. Fr. 728 B.

в) Наконец, нельзя отрицать и того, что в сочинениях Филона встречаются и такие места, в которых философ говорит о материи как самостоятельном, противобожественном принципе, служащем в мире источником зла, нравственного раздора, всякого рода нечистоты, тления и смерти (πεφυρμένη ὕλη, φθαρτὴ ἐξ ἑαυτῆς, πλημμελὴς καὶ ἀνώμαλος. См., напр.: Quaestiones in Exodum. M. 360; De vict. offer. Fr. 857 E; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 70 и др.), как о таком принципе, к которому Божество стоит в реальной и нравственной (а не только абстрактно-логической) противоположности и с которым Оно не может вступать ни в какие отношения без умаления Своей чистоты и святости. Здесь, таким образом, уже заметны зачатки позднейшего гностического дуализма между Богом и материей.

Из сказанного видим, как противоречивы, неустойчивы и неопределенны воззрения Филона на материю; так что идея материи в логологической системе Филона не только не имеет никакого руководящего значения, но как раз наоборот: самое понятие материи в ней видоизменяется и разнообразится сообразно с различными точками зрения Филона на

Итак, следуя за своими предшественниками, наш философ в идее Логоса-посредника думает найти логическое звено между абстрактно-беспредикатным Сущим и индивидуально-конкретным бытием. Спрашивается, какого рода этот Логос-посредник и в какое отношение к миру ставит он Божество?

Предшествовавшая история учений о Логосе, а также и собственная логика Филоновой философии могла дать на этот вопрос только два ответа.

Во-первых. Как логический абстракт от условных явлений мировой жизни, Сущее, мыслимое отрешенно от мира, в существе дела есть простая, только в нашем уме существующая потенция без реальной действительности, пустая абстрактная форма без конкретного содержания. Получить жизнь, содержание, вообще реальность Сущее может только в тех же самых явлениях, от которых оно отвлечено, как не данное абстрактное основание к данному многообразию условно-конкретного бытия. Только в мире абстрактно-беспредикатное Сущее может жить полной жизнью; только здесь для него появляется возможность проявлять себя как живую силу, непрестанно работающую над произведением бесконечного многообразия частных форм феноменального бытия. Отсюда Филонова, как и всякая другая более или менее последовательная философия, если хочет видеть в Боге живую

природу Верховного Существа и Его отношение к миру. Когда Филон развивает стоическую идею имманентно-действенного отношения Бога к миру, тогда он видит в материи вещественный субстрат для деятельности божественного начала. В тех же случаях, когда философ старается утвердить библейское воззрение на Бога как Творца мира, он склоняется к платоническому определению материи как μὴ ὄν, реально не существующей абстрактной потенции бытия. Наконец, с раввинско-деистической точки зрения на Бога как на внемирную и самозаключенную Сущность, Филон склоняется к представлению материи в виде самостоятельного антибожественного начала всякого зла и нравственной нечистоты в мире.

и реально-действенную первопричину бытия, неизбежно должна представлять Божество во внутреннем, живом и имманентном отношении к миру — в таком же точно отношении, в каком каждая частная эмпирическая сила стоит к обнимаемой ею области частных явлений, в каком, например, душа, как общее абстрактное начало психической жизни, стоит к частным проявлениям душевной жизни (уму, воле, чувствам и пр.).[1] Ясно, что при таком отношении Бога к миру идея Логоса-посредника должна разрешиться в понятие имманентно-безличного божественного разума или силы, посредством которой Божество из абстрактной пустоты бытия в Себе переходит к конкретной полноте реальной жизни и имманентной действенности в мире. Чтобы выполнить такую задачу, т. е. поставить Сущее в имманентно-действенные отношения к миру, Логос, с одной стороны, должен имманентно сливаться с Божеством в качестве Его разума, силы или атрибута; а с другой стороны — Логос должен внутренне совпадать и с миром в качестве имманентной ему формы, закона или души. Таким образом, в конце концов нет в отдельности ни Бога, ни Логоса, ни мира, а есть только один, живой и нераздельный универс — Бог; все есть Бог и Бог во всем: таков конечный результат, к какому неизбежно влекла Филона логика имманентно-действенного и живого отношения Бога к твари и к которому уже ранее Филона пришла философская мысль древнего грека в лице стоицизма.

Во-вторых. Вопреки пантеистическим выводам стоической логологии, абстрактно-неопределенное Сущее можно мыслить самостоятельной по отношению к миру и трансцендентной личностью. Но в таком случае оно, как мы знаем, должно неизбежно обратиться в бессодержательный абстракт, мертвый и пустой Deus ex machina, не имеющий с миром никакой внутренней связи и стоящий к нему в прямой деистической противоположности. Это, так сказать, личность безличная, мышление без предмета мыслимого, сила без жизни и реальных

[1] См. предварительные замечания, с.

обнаружений.[1] Такое воззрение на Божество, отчасти не чуждое и греческой философии, главным образом было развито в иудейско-раввинской теософии. Подобно Филону, выделив из понятия о Боге все конкретные признаки и определенные свойства, палестинские мыслители, как мы знаем, лишили Верховное Существо всякого содержания для Его жизни и действенности и обратили Его в мертвый потусторонний абстракт, в самозаключенную и отрицающую все внешние отношения сущность. Но чтобы заполнить и замаскировать получавшуюся при этом пропасть между Творцом и тварью, иудейские раввины поставили между Богом и миром особого посредника — Мемру, к которому свели все, что в ветхозаветной, как и во всякой другой религии, усвояется непосредственно самому Божеству — творение мира, промышление и пр. Очевидно, что при той противоположности, какая является здесь между Богом и миром, Логос-посредник может быть мыслим не иначе, как существом, по своей природе стоящим бесконечно ниже Верховного Существа, т. е. тварно-служебным духом. К такому же воззрению неизбежно должен был бы склониться и Филон, если бы он хотел выделить свое абстрактно-беспредикатное Сущее в самостоятельную и внемирную сущность.

Таким образом, Филону предстоял выбор между двумя крайностями: или удержать представление о трансцендентной независимости Божества и в таком случае склониться к деизму раввинской теософии, выделить Логос в самостоятельную тварно-служебную личность; или же поставить Божество в живые и имманентно-действенные отношения к миру и в таком случае развить систему стоического панлогизма, слить Логос с Богом и миром в единство субъекта.

Так Филон необходимо должен был бы поступить, если бы он был последовательным философом и строгим мыслителем, для которого ничего не существует, кроме чистого мышления и логических абстракций. Но Филон столько же философ, сколько и мистик; он человек не

[1] См. предварительные замечания, с. и сл.

одной только философической логики, но и глубокого религиозного чувства — последнее развито в нем в такой же мере, как и философская рефлексия. Глубокая и искренняя религиозность дает себя заметить в каждой строке сочинений Филона; ею окрашены и проникнуты почти все рассуждения нашего философа; она движет и управляет всеми его думами, чаяниями и идеалами; она ясно сквозит в тех вдохновенных излияниях религиозного чувства, в том неподдельном религиозном восторге, которым дышат многочисленные страницы сочинений Филона. Если искать сравнения, то в этом отношении Филон представляет полный контраст до суровости строгому мыслителю Спинозе и более всего напоминает Шлейермахера, у которого религиозное чувство заправляло всеми философскими настроениями.

Человек с такой религиозностью, конечно, менее всего мог примириться в своей сущности с антирелигиозными выводами стоической и раввинской логологии. Религиозное чувство, как мы уже знаем, не может иметь дела ни с безличным пантеистическо-стоическим Логосом, разрешающим Божество в простую мировую силу и теряющим Его в бесконечном разнообразии частных форм условного бытия; ни с раввинской тварно-личной Мемрой, удаляющей Божество на неприступные для человека надмирные высоты. Для религии нужен, с одной стороны, живой и стоящий в имманентной близости к твари Бог, но не безлично-теряющийся в мире условных явлений в пантеистическо-стоическом смысле, а с другой — самостоятельный и внемирный Творец и Промыслитель, но не удаленный от твари непроходимой бездной деистической противоположности — в иудейско-раввинском смысле. Соответственно этому, от имманентного Богу и миру Логоса стоической философии религиозное сознание требует личности (дабы при имманентном отношении к твари Божество посредством Логоса могло сохранять Свою самостоятельность); а тварно-личной Мемре раввинской теософии оно стремится дать предикат божественности (дабы, при своей трансцендентности, Божество могло в Логосе стоять в непосредственно-близких и имманентно-действенных отношениях

к твари). Отсюда для Филоновой логологии, поскольку она в одинаковой мере стремится удовлетворить интересам религии и философии, возникала задача — найти абстрактно-философским путем синтез двух противоположных понятий: имманентности и трансцендентности Божества, самостоятельной личности Логоса и его божественного достоинства, т. е. вообще примирить крайности раввинско-деистической и стоическо-пантеистической логологии.

Таким образом, внутренняя задача Филоновой логологии совпадала с ее историческим призванием. Филону предстояло философским путем решить ту же проблему, которую христианство решает на почве религиозного сознания и, так сказать, непосредственного религиозного опыта. Но если в христианстве, которое не ведает никаких мертвых метафизических абстракций, но видит в Боге живую нравственную Личность, эта задача находит, как мы увидим, свое полное решение в учении о самостоятельно-божественной личности Логоса и в идее Логоса-Богочеловека, то, напротив, в сфере Филоновых абстрактных формул и метафизических определений Сущего, она — эта задача — сама в себе заключает логическую невозможность. Так как задача Логоса у Филона определяется одной только метафизической необходимостью — быть посредствующим звеном между абстрактно-беспредикатным Сущим и реально-конкретным бытием, то одно из двух: или Сущее посредством Логоса из абстрактной пустоты бытия в Себе переходит к конкретной полноте реальной жизни и имманентной действенности в мире, но в таком случае противоположность божественного и тварного утрачивает свое действительное значение, и Бог, Логос и мир теряются в субстанциальном безразличии единого, живого и нераздельного универса — в стоическо-пантеистическом смысле; или же Логос отстаивает внемирную самостоятельность Божества, но в таком случае приобретает всю свою силу раввинско-деистическая противоположность тварного и божественного, где все, стоящее вне единого и самозаключенного Божества, а следовательно, и Логос, должно быть мыслимо как нечто небожественное, тварно-конечное и по сво-

ей природе всецело противоположное Верховному Существу. Напротив, при той противоположности, в какой с абстрактно-философской точки зрения Филона стоят предикаты стоического и раввинского Логоса (каждый из них есть именно то, что не есть другой; каждый утверждает то, что отрицается другим), действительный логический синтез их в одном высшем воззрении на Логос как на самостоятельную божественную личность, воплотившуюся в человеке Иисусе, в христианском смысле, оказывается простой логической невозможностью, немыслимым абсурдом.

Легко угадать те результаты, к которым должна была повести Филонову логологию такая ее логически невозможная задача. Как человек глубокого религиозного чувства, Филон не желает и не может остановиться на антирелигиозных выводах ни стоической, ни раввинской логологии. Вопреки первой, он ясно сознает нужду выделить Бога в самостоятельную и внемирную сущность. Тех, кто держится пантеистических взглядов, он не стесняется называть «дерзкими нахалами и людьми с прокаженным и расслабленным мышлением». В такой же мере наш философ не удовлетворяется и раввинской идеей тварно-личного посредника: часто он высказывает мысль, что только в непосредственном общении с Божеством человек достигает полного удовлетворения всем своим — умственным и нравственным — потребностям; нередко он открыто старается обойти и устранить посредствующую роль Логоса как только простой δεύτερον πλοῦν, в котором имеют нужду лишь несовершенные люди, между тем как праведники и совершенные мудрецы возвышаются над всяким посредством и достигают непосредственного взаимообщения с самим чистейшим Первоисточником истинной жизни, полного знания и вечного невозмутимого блаженства.[1] Не удовлетворяясь ни пантеистическо-стоическим Логосом, ни раввинско-деистической Мемрой в отдельности, Филон

[1] De migr. Abrah. Pf. III, 436; De congr. quaer. erud. grat. Pf. IV, 162; Leg. alleg. Pf. I, 248; De somn. Pf. V, 182; Quod D. s. immut. Pf. II, 456. Относительно этих и других подобных же мест подробная речь ниже.

старается встать выше этих крайностей, объединить их в одном высшем воззрении на Логос. С этой целью он силится по возможности сблизить обе противоположности, сгладить их резкости так, чтобы в результате получалось некоторое третье, среднее понятие, которое бы объединяло предикаты стоического Логоса и раввинской Мемры. Пользуясь обоюдностью значения греческого слова λόγος (оно значит и слово, членораздельный звук = *евр.* мемра и разум, ум = *греч.* νοῦς), наш философ везде в своих сочинениях говорит о Логосе безразлично как в стоическом, так и в раввинском смысле. Об имманентно-божественном Логосе стоической философии он иногда рассуждает, по-видимому, как о самостоятельном, отличном от Сущего посреднике, усвояя ему предикаты личной Мемры. Наоборот, о личной Мемре таргумистов он выражается так, что как будто ставит ее в имманентное отношение к Божеству и видит в ней божественную природу Логоса стоического. Благодаря такому своеобразному сближению и смешению предикатов имманентно-божественного Логоса стоической философии и личной Мемры раввинской теософии, Филонова логология получает поразительное сходство с христианским учением о Логосе как со стороны своей общей задачи и тенденции, так даже и со стороны внешней формы и фразы.

Но, с другой стороны, как философ, считающий философию единственной дорогой к истинному богопознанию, Филон в решении проблемы никак не может отрешиться от философских абстракций и метафизических формул; как философ, он всецело стоит на почве философской логики и потому вынужден спускаться в сферу всех ее неизбежных противоречий. Не имея возможности найти действительный логический синтез взаимно отрицающих себя предикатов стоического Логоса и раввинской Мемры, Филон заменяет этот синтез фиктивным и искусственно-механическим соединением обеих противоположностей в сходной с христианской теистической фразе, логически разрешающейся всегда на свои несоединимые элементы. Всякий раз, когда Филону предстояла необходимость ближе и точнее

раскрыть содержание этой фразы, он волей-неволей принужден склоняться к одной из отрицаемых им крайностей прежней логологии. Смотря по тому, какое требование религиозного чувства наиболее заявляло в сознании Филона свои права в известный момент, наш философ, видимо, тяготеет то к эллинскому пантеизму, то к раввинскому деизму. Когда Филон стремится раскрыть и обосновать требуемую религиозным сознанием идею имманентно-действенной близости Творца к твари, когда старается найти в Боге живую и реальную силу, тогда он невольно увлекается стройной логикой эллинского пантеизма и развивает идею имманентно-безличного Логоса стоической философии со всеми ее пантеистическими выводами. Наоборот, в те минуты, когда сознание верующего иудея протестовало в Филоне против пантеистического слияния Бога с миром, наш мыслитель ударяется в другую крайность и обнаруживает явное тяготение к тварно-личной Мемре раввинской теософии со всеми ее деистическими выводами. Таким образом, от теистической тенденции и теистической задачи у Филона остается в конце концов одна только пустая оболочка, внешняя форма и фраза — с пантеистическим или деистическим содержанием. Отсюда и то поразительное сходство с христианской догматикой, благодаря которому Филона некогда считали христианином, в сущности есть не более как только простой обманчивый мираж, искусственно маскирующий несоединимые противоположности раввинской и стоической логологии посредством пустой бессодержательной теистической фразы. Стоит пристальнее вглядеться в эту фразу, как призрак тотчас же исчезает и на его месте со всей резкостью выступают противоречивые крайности раввинской Мемры и стоического Логоса.

Из сказанного видим, с каким мыслителем мы имеем дело. Напрасно стал бы исследователь искать у Филона какого-либо единства и стройной логичности в построении и развитии идеи Логоса. Логология Филона не представляет одной последовательной, законченной и в себе замкнутой системы. Наоборот, постоянные самопротиворечия и колебания из одной противоположности в другую, безвыходное вращение

между Сциллой и Харибдой пантеистическо-стоической и раввинско-деистической логологий, бесплодные усилия найти философский выход из этого заколдованного круга самопротиворечий — все это не есть нечто случайное, наносное и, так сказать, мимолетное в Филоновой логологии, но составляет ее основную особенность, лежащую в самом существе той задачи, решать которую заставила Филона сама история. Рассматриваемая с этой стороны, логология Филона производит трагическое впечатление на исследователя. Заметно, что человек религии в ней борется с человеком философии: религиозное сознание здесь стремится разорвать опутавшие его сети философской логики, и философская мысль силится побороть то раздвоение между религией и философией, которое было создано дохристианским историческим развитием идеи Логоса. Иногда эта борьба, по-видимому, готова прийти к благоприятной развязке — иногда наш философ так близко подходит к истинному решению проблемы в христианском смысле, что кажется, еще бы один только шаг — и желанная цель была бы достигнута. К несчастью, такого последнего шага Филон никогда не в состоянии сделать без того, чтобы с точки зрения своих философских абстракций не впасть в явный абсурд и невозможную нелепость.[1]

[1] Такому самопротиворечивому характеру Филоновой логологии вполне благоприятствовала сама внешняя форма ее изложения. Филон не задавался целью систематизировать и цельно изложить свои логологические воззрения в одном каком-либо сочинении. Если бы он решился на это, то очень может быть, что ему пришлось бы избрать более определенный и решительный путь и склониться к одной из крайностей прежней логологии. Но все уцелевшие до нашего времени сочинения Филона представляют собой не что иное, как аллегорический комментарий на Ветхий Завет, преимущественно на Пятикнижие Моисея. Везде в них Филон ставит на первый план изъяснение таинственно-аллегорического смысла Писания, причем о Логосе он говорит всегда более или менее случайно и отрывочно, по поводу того или другого библейского текста, скрывавшего, по мнению Филона, таинственное указание на Логос. Смотря

Итак, если религиозное сознание побуждает Филона искать в Логосе то, что находит в нем и христианство, то, наоборот, философская логика заставляет его находить в Логосе то, что составляет прямую противоположность христианству и служит отрицанием его. Если по своей задаче и тенденции Филонова логология стоит выше крайностей иудаизма и эллинизма и приближается к христианскому учению о Логосе, то со стороны решения проблемы она, по самому существу своей абстрактно-философской методы, не выработала (и выработать не могла) ничего существенно нового сравнительно с тем, что уже было сделано раньше. Теизм во фразе, во внешней форме, в общей задаче — этим Филонова логология, несомненно, возвышается над эллинским пантеизмом и раввинским деизмом и служит предвестницей христианской идеи Логоса. Пантеизм и деизм, постоянные колебания между крайностями стоической и раввинской логологий, безвыходные и неустранимые самопротиворечия — в содержании и подлинном смысле этой фразы, в действительном решении проблемы: вот оборотная сторона дела, которой Филоново учение о Логосе стоит в отрицательном отношении к христианству и спускается в сферу всех противоречий эллинизма и иудаизма. Таков в общих чертах характер Филоновой логологии.

В частности, таким характером отличается учение Филона о Логосе как имманентно-безличной форме самооткровения Божества, как самостоятельной личности, как средней между Богом и человеком (богочеловеческой) природе и как универсальном искупителе мира.

по тому, какому воззрению на Логос благоприятствовал библейский текст, Филон раскрывает то пантеистическо-стоическое учение о Логосе как имманентно-безличном божественном разуме, то раввинско-деистическую идею тварно-личной Мемры. Если же текст в глазах Филона содержал указания на предикаты как личного, так и безличного Логоса, то философ считает возможным говорить о них рядом, как будто бы это были логически совместимые моменты одного и того же понятия, а не взаимно исключающие себя противоположности.

а) Стремление видеть в Боге живую и действенную силу, стоящую в непосредственном взаимообщении с тварью, и в то же время удержаться от эллинско-стоического пантеизма, ведет Филона к своеобразному, неизвестному ни греческой философии, ни раввинской теософии и весьма сходному с христианским учением различению во внутренней жизни Божества двух моментов: Его бытия в Себе в форме абстрактно-беспредикатного Сущего и Его бытия в состоянии Логоса, т. е. в форме реально-действенного откровения вовне, в объективной сфере бытия. Это дает Филону возможность говорить в одно и то же время и о внемирности Божества (в состоянии Сущего), и об имманентной действенности Его в мире (в состоянии Логоса), — видеть в Логосе такого открывателя Божества, в котором Оно находит непосредственный объект для Своих имманентно-действенных отношений и из абстрактной потенции развивается в живую и реальную силу. Точно также эта идея двойственности моментов во внутренней жизни Божества заставляет философа усвоять Логосу отличные от Сущего и нередко буквально-сходные с христианскими предикаты: образа Божия, Сына Божия, второго Бога и т. д. Было бы, однако же, большой поспешностью и зависело бы от полного непонимания внутреннего характера Филоновой логологии, если бы мы, подобно многим исследователям известного пошиба, в этом своеобразном учении Филона о самооткровении Божества в Логосе решились видеть что-нибудь больше искусственной маскировки тех пантеистических выводов, к которым неизбежно влекла Филона логика имманентно-действенного откровения Бога в мире. Так как со своей абстрактно-философской точки зрения на Бога Филон был не в состоянии найти для жизни и действенности беспредикатного Сущего никакого другого содержания и объекта, кроме условно-ограниченной области бытия, то и совпадающая с христианской по своей внешне-формальной стороне идея самооткровения и самообъективирования Божества в Логосе в конце концов разрешается у нашего философа в пантеистическо-стоическое понятие саморазвития абстрактно-всеобщего божественного начала

в мире условных явлений. Отсюда и сходное с христианским разделение Бога, Логоса и мира на деле сводится у Филона только к формальному и абстрактно-мысленному, а отнюдь не действительному и реальному различению субстанции от ее атрибута и частных модусов — в пантеистическом смысле. Отсюда же и личные, сходные с христианскими наименования Логоса у Филона теряют свой прямой смысл и обращаются в простые только персонификации и поэтические олицетворения безличной божественной силы или имманентно-безличного божественного разума. Таким образом, если, с одной стороны, Филонова логология, без сомнения, возвышается над греко-стоическим пантеизмом и приближается к христианскому теизму тем, что стремится во внутренней жизни Божества различить двойство моментов, найти в Логосе реальный объект для имманентно-действенных отношений Божества и тем хотя бы in abstracto отстоять трансцендентную независимость Божества по отношению к условному бытию, то, с другой стороны, по самому существу своей абстрактно-философской методы, она могла дать место этой христианской идее и развивать ее не иначе, как только за счет действительной внемирности Божества и реальной самостоятельности Логоса, т. е. как раз в противоположном христианскому пантеистическо-стоическом смысле.

б) Такая пантеистическая логика имманентно-действенного откровения Бога в мире претит в Филоне религиозному чувству верующего иудея; последнее нередко заставляет философа протестовать в пользу действительной трансцендентности Божества — за реальное, а не только формальное различение божественного и тварного, бесконечного и конечного. Это ведет Филона к раскрытию другого, по своей внешности также сходного с христианским, понятия о Логосе — как *личном* посреднике между Богом и тварью. Чтобы избежать неизбежных при этом раввинско-деистических выводов, наш философ всеми силами старается отличить Логос от обыкновенных тварей, поставить его превыше всех ангелов и архангелов и приблизить непосредственно к самому Божеству в качестве Его первородного сына и второго Бо-

га. Здесь опять нельзя, конечно, не признать у Филона значительного шага вперед сравнительно с раввинско-деистической логологией. Но этот шаг ограничивается, как и в отношении к стоицизму, только внешне-формальной стороной, одной только фразой, заключающей в себе далеко не христианский смысл. Как ни старается Филон возвысить личный Логос над всеми, даже самыми высшими и чистейшими тварями, какие возвышенные предикаты не усвояет ему, во всяком случае, при абстрактно-метафизической точке зрения Филоновой философии на Божество, в ней не было и быть не могло места для христианской идеи множественности (тройственности) божественных ипостасей. Отсюда при всех своих возвышенных предикатах, при всем превосходстве над прочими тварями, личный Логос-посредник в конце концов все-таки должен оставаться у Филона *не-богом*, следовательно, простой, хотя бы и высшей, и чистейшей, тварью, по своей природе столь же далеко отстоящей от Божества, как и все другие твари; все эти возвышенные предикаты Логоса выражают у Филона, как мы увидим, только количественное, а отнюдь не качественное превосходство Логоса над другими тварно-конечными существами. Таким образом, и здесь, если и нельзя отрицать, что Филону не чужда была христианская идея превыше ангелов стоящего личного Логоса-посредника, то во всяком случае эта идея могла иметь место и развиваться в Филоновой логологии не иначе, как только в антихристианском, раввинско-деистическом смысле, т. е. за счет божественного достоинства Логоса и живых, имманентно-действенных отношений Творца к твари.

в) Знако́м, как мы увидим, наш философ и с идеей Логоса-Богочеловека. Нередко Филон стремится найти в Логосе такую среду, в которой божественное и человеческое стояли бы между собой в вечном и нераздельном единении, такую *среднюю* между бесконечным и конечным природу, которая бы касалась обоих крайних пределов бытия, объединяла бы и совмещала их в себе. Это своеобразное понятие средней природы Логоса, без всякого сомнения, далеко возвышает Фило-

нову логологию над греческой философией и раввинской теософией и делает ее предвозвестницей и преуготовительницей христианской идеи Богочеловека. Но, опять, только с внешне-формальной стороны, со стороны тенденции и общей задачи. Филон ясно понимает религиозную потребность в идее Богочеловека и старается найти этого Богочеловека в Логосе. На деле, однако же, филоновский богочеловек прямо противоположен христианской идее полного имманентно-личного единения в Иисусе Божества с человечеством. Эту идею Филон, с точки зрения своих философских абстракций, вынужден, как увидим, прямо и решительно отрицать как логическую нелепость. Отсюда и понятие средней или богочеловеческой природы Логоса, в конце концов, остается у Филона или пустой, внешне-теистической только оболочкой пантеистической идеи, воплощающейся в мире и особенно в человеке, как своем модусе, безличной божественной силы в стоическом смысле, или же, когда Филон развивал понятие средней природы Логоса с раввинско-деистической точки зрения на Бога и человека, она разрешается в представление простой посредствующей между Творцом и тварью должности тварно-служебного Духа (ангела).

г) Точно таким же характером отличается и Филоново учение о Логосе как Искупителе мира. Религиозное чувство не позволяет Филону ни остановиться на физическом детерминизме эллинско-стоической философии, ни удовлетвориться иудейско-раввинским воззрением на искупление человека через посредство ветхозаветного первосвященника и приносимую им жертву за грех. Подобно Иоанну Богослову, Филон одухотворяет и универсализирует ветхозаветный первосвященнический культ; вместе с Иоанном, Филон считает этот культ действенным и спасительным для человека лишь постольку, поскольку он служит типом и символом первосвященнического служения истинного и единственного Искупителя мира — Логоса; только в нем, этом Логосе, наш философ находит универсального и действительного примирителя и ходатая перед Богом не только за еврей-

ский народ, но и за все человечество, даже за весь тварно-конечный мир. Однако же, при всем своем внешнем сходстве с христианской сотериологией, и эта филоновская идея универсального искупления мира в Логосе по своему внутреннему значению и подлинному смыслу, как увидим, стоит к христианству в отношении прямого отрицания и непримиримой противоположности. Философское сознание всякий раз заставляет Филона разрешать эту идею или в пантеистическо-стоическое понятие космического единства, где все индивидуально-конечное, а следовательно, и человек, как необходимый модус божественного Логоса, имеют свое законно-необходимое место и стоят в вечном примирении и нераздельном единении с Божеством; или же в простое, только внешнее заступничество тварного Духа перед грозным Владыкой неба за преступления людей, которое (заступничество) в существе дела ничем не превышает ходатайства ветхозаветного первосвященника и потому, как и это последнее, всегда должно оставаться бездейственным по отношению к внутреннему возрождению греховной природы падшего человечества.

II
Логос как имманентно-безличная форма самооткровения Божества

Бог как живое и действенное начало бытия. Чтобы примирить это понятие о Боге с воззрением на Него как на самозаключенную сущность, Филон прибегает к *различению в Божестве двух моментов*: Его чистого бытия в Себе Самом в форме абстрактно-беспредикатного Сущего и Его бытия в состоянии конкретной действенности вовне в форме Логоса. В основе Филонова учения о самооткровении Сущего в Логосе лежит *аналогия с откровением человеческого духа в разуме и слове. Двоякий Логос Божий*: внутренний, или ἐνδιάθετος и внешний, или προφορικός. Божественный Λόγος ἐνδιάθετος и *отношение Логоса к Богу*: Логос есть

разум Божий, т. е. божественное мышление и божественная мысль, с одной стороны, и *сила Божия* — с другой; объединение этих функций Логоса в представлении о нем как *активном разуме Божием; ипостатическое единство между Логосом и Сущим*. Божественный Λόγος προφορικός и *отношение Логоса к миру*: Логос есть *мировая форма*, или космическая идея, *мировая сила*, или космический принцип, *душа мира*, или космический разум, и *сам космос*, или идеально-разумное единство мира. *Отношение между божественным* Λόγος'*ом* ἐνδιάθετος *и божественным* Λόγος'*ом* προφορικός: оба Логоса составляют две, хотя и различные, но имманентно между собой связанные и одна другую предполагающие формы самооткровения единой божественной субстанции, или Сущего. *Формально-логическая*, а не реальная, *трансцендентность Бога по отношению к миру. Слияние Бога, Логоса и мира* в один живой и нераздельный универс; пантеизм и панлогизм Филоновой философии. *Олицетворения Логоса* в образах: Сына Божия, образа Божия, второго Бога, орудия творения и миропромышления, средней природы.

Как отвлеченное единство и неразличимая всеобщность, Сущее исключает из Себя всякую свойственную действительной жизни конкретность и определенность; в Своем чистом бытии в Себе Самом, в качестве абстрактно-беспредикатного первоначала всего, Бог Филона стоит в прямой логической противоположности ко всему индивидуальному и конкретному, всецело заключен в Себя Самого и не имеет никаких отношений ни к чему другому.[1] Однако же, выдержать такое представление о Божестве со всей строгостью и последовательностью Филон, как мы знаем, не мог без того, чтобы не впасть в явные и абсурдные самопротиворечия. Уже понятие о Боге как последней Первопричине всего необходимо предполагает Его, так сказать, выхождение из Себя Самого и известное качественно-определенное отношение к другому, от Него отличному, бытию. При этом наш философ ясно со-

[1] Leg. alleg. Pf. I, 186. 248; De mut. nom. Pf. IV, 332 и др. См. в 1-й гл.

знает, что это отношение Бога к миру нельзя ограничивать одним только первоначальным толчком мировой жизни, которая потом развивается по своим собственным законам, независимо от каких бы то ни было воздействий со стороны Божества. Во многих местах своих сочинений Филон высказывает мысль, что в качестве верховной Первопричины Бог стоит к миру в живом и непрестанно действенном отношении: Бог, по учению Филона, есть не только причина всего (αἴτιον τῶν ὅλων) и начало бытия (ἀρχὴ τῆς γενέσεως), но — причина *действенная* (δραστήριον или δρῶν αἴτιον) и начало *живое* (ἀρχὴ ζῶν или τοῦ ζῆν);[1] Он не только однажды создал мир и затем предоставил его самому себе, но всегда продолжает Свою миротворительную деятельность и никогда не перестает производить все новые и новые формы реального бытия;[2] только люди неразумные и крайне нечестивые могут думать, что после творения мира Бог пребывает в полном покое, осуждая тем самым Творца вселенной на недостойную Его праздность и бездеятельность;[3] уже по самой природе Своей и существу Бог есть активное начало бытия, никогда не ослабевающее в своей деятельности и ни на один миг не прекращающее ее;[4] постоянное творчество составляет такое же необходимое свойство божественной природы, как, например, жжение огня и охлаждение снега;[5] и не только по отношению ко всему миру вообще, но и в каждой индивидуальной

---

[1] De poster C. Pf. II, 284; De mut. nom. Pf. IV, 310; De op. mundi. Pf. I, 16; Leg. alleg. Pf. I, 248.

[2] De plant. N. Fr. 1157 C: εἷς ὁ ἀγέννητος τεχνίτης, οὐ πεποιηκὼς μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιῶν ἀεὶ καθ᾽ ἕκαστον τῶν γιγνομένων τὰ φυτὰ ταῦτα. Ср.: De gigant. Pf. II, 374.

[3] De op. mundi. Pf. I, 118. 4.

[4] De cherub. Pf. II, 46–48: φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἴτιον οὐδέποτε ἴσχον τοῦ ποιεῖν τὰ κάλλιστα, ἀλλὰ τὴν ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτην ἐνέργειαν.

[5] Leg. alleg. Pf. I, 124: παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ Θεός, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ Θεοῦ τὸ ποιεῖν. Ср.: Ibid., 132.

вещи Бог есть живое начало действенности,[1] Он непосредственно близок ко всякой твари,[2] все наполняет Собою[3] и ничего в мире, даже самого малейшего, не оставляет лишенным Себя.[4]

Каким же образом абстрактно-беспредикатное и самозаключенное Сущее может стать *живым* и *действенным началом* реально-конкретного бытия?

На этот вопрос, как мы отчасти уже знаем, Филон отвечает своеобразным различением в Божестве двух моментов или двух состояний: Его чистого бытия в Себе Самом в форме абстрактно-беспредикатного *Сущего* (τὸ ὄν или τὸ εἶναι) и Его бытия в состоянии конкретной действенности вовне в форме *Логоса* (λόγος или τὸ λέγεσθαι). Оставаясь по Своему бытию в Себе (κατὰ τὸ εἶναι), в состоянии Сущего, свободным от всяких качественных определений и внешних отношений, Божество в Логосе (κατὰ τὸ λέγεσθαι) развивается в конкретную полноту Своих сил и свойств и вступает в живые и действенные отношения к качественно определенному бытию.

Этот, внутри Божества совершающийся, вечный процесс Его саморазвития из абстрактного τὸ εἶναι в конкретное τὸ λέγεσθαι Филон раскрывает в такой форме, которая почти до буквальности соответствует новозаветному учению о Логосе. Верховный Ум универса (νοῦς τῶν ὅλων) от вечности открывает и *изрекает* (λαλεῖ) Себя в Логосе как в Своем *разуме* и *слове* (λόγος τοῦ Θεοῦ); безначально *рождается* (γεννᾶσθαι) Логос из субстанции Бога-Отца (Πατὴρ ὁ Θεός) как Его *старший* и *первородный Сын* (πρεσβύτερος καὶ πρωτόγονος υἱὸς τοῦ Θεοῦ); излучается и отражается из сущности Вечного Света (ἀΐδιον φῶς) как адекватный Ему Его *образ* (εἰκών) и *сияние* (ἀπαύγασμα); Бог

[1] Ibid., 124: после вышеприведенных слов Филон продолжает: καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστι.

[2] De gigant. Pf. II, 376.

[3] Leg. alleg. Pf. I, 246–348. 146 и др.

[4] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 236; De gigant. Pf. II, 254; De sacrif Ab. et C. Pf. II, 88; Leg. alleg. Pf. I, 274 и др.

(ὁ Θεός), наконец, изнутри Себя развивает Логос как *второго*, Себе равночестного и единосущного *Бога* (δεύτερος Θεός). Так произошедший, Логос становится открывателем и посредником имманентно-действенных отношений Бога к миру. *Изреченный* Богом *Логос* реализует в действительном бытии все творческие мысли и планы, так что каждая вещь в мире является непосредственным выражением и осуществлением божественного разума; *рожденный* из субстанции Бога *Сын* делается Отцом всего мира, в качестве имманентного принципа жизни и действенности тварей порождая и развивая из себя все бесконечное разнообразие индивидуальных форм реального бытия; *отраженный* и излученный из божественной сущности ее *образ* становится первообразом для других, сам отпечатлеваясь и отражаясь во всех предметах видимого мира; наконец, как *второй*, равносущный первому *Бог*, Логос является Богом всего мира, его творцом и промыслителем, благостно пекущимся о созданных тварях. Как таковой, Логос служит в одно и то же время связующим и разъединяющим звеном между Творцом и тварью. Будучи имманентным началом жизни и действительности всех тварей и в то же время субстанциально объединяясь с Божеством, он низводит Сущее из Его абстрактной надмирности в тварно-конечную область бытия и ставит Бога в непосредственно-близкие и имманентно-действенные отношения к миру. Но с другой стороны, формально отличаясь от Сущего, как своего Отца, Первообраза и первого Бога, Логос тем самым отделяет Творца от твари и не дозволяет ни твари непосредственно слиться с самим Божеством, ни Божеству всецело перейти в тварно-конечное бытие. Таким образом, Логос, скажем словами Филона, получил от Отца и Творца вселенной отменный и удивительный дар: сразу объединяя в себе конечное с бесконечным и касаясь обоих противоположных пределов бытия, он стоит посередине между Богом и миром и составляет разъединяющую и в то же время связующую их грань.[1]

[1] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90; De somn. V, 184.

Так решает Филон историческую задачу своей логологии и раввинско-деистическое представление о трансцендентности Божества старается объединить с пантеистическо-стоическим учением об имманентной действенности Бога в мире. Рассматриваемая со своей внешне-формальной стороны, эта своеобразная идея процессуального саморазвития Божества из абстрактно-беспредикатного Сущего в реально-действенного Логоса, бесспорно, далеко возвышает филоновскую логологию и над греческой философией, и над раввинской теософией, приближая ее, так сказать, к самому порогу христианского догмата о Сыне Божием. Ничего поэтому нет удивительного в том, что среди новейших ученых мы встречаем многочисленные попытки поставить новозаветное учение о Логосе в прямую или косвенную зависимость от Филоновой философии и найти в первом только дальнейшую историческую ступень развития последней. Насколько справедливы подобные попытки, увидим в этой главе нашего исследования.

* * *

Чтобы понять внутреннюю логику Филоновой идеи самооткровения Сущего в Логосе, мы должны обратиться к психологии нашего философа.[1]

[1] Таким путем мы надеемся избежать свойственного в большей или меньшей мере всем исследователям произвола в построении Филоновой логологии. Дело в том, что в сочинениях Филона, как это мы уже замечали выше, нет цельного построения и систематического развития идеи Логоса; наш философ хотя и часто рассуждает о Логосе, но всегда — вскользь, мимоходом, по поводу того или другого библейского текста; вообще его изречения на этот счет большей частью отличаются отрывочностью, неполнотой и неопределенностью. Кроме того, у Филона нет точной и строго выработанной терминологии; его философские рассуждения до такой степени изобилуют метафорами и иносказаниями, что нет никакой возможности на основании одних только фраз отделить подлинные философские воззрения Филона от их поэтической оболочки. Понятно, что эта особенность изложения, характерная для мысли-

В основу всех частных явлений нашей душевной жизни Филон полагает одно общее абстрактно-неопределенное начало, или *ум* (νοῦς). Сам в себе, независимо от своих частных сил и проявлений, наш ум, по Филону, не имеет никаких определенных свойств и конкретных качеств: он не может быть назван ни духом, ни эфиром, ни бестелесной сущностью, ни границей, ни числом, ни видом, ни энтелехией, ни гармонией, ни вообще чем-либо реально существующим и качественно определенным;[1] все, что мы можем знать и утверждать о нем — это только одно: что он есть главный принцип (τὸ ἡγεμονικόν или ὁ ἡγεμών)

теля той расы, к которой принадлежал Филон, открывает исследователю широкий простор к полному произволу в построении Филоновой логологии. Благодаря этой особенности, каждый исследователь получает возможность толковать филоновские фразы в духе какой угодно a priori и произвольно составленной системы — сходной ли с христианским учением, или же противоположной ему. Избежать подобного антинаучного произвола исследователь может только в том случае, если он найдет такой критерий, при помощи которого можно бы было независимо от фразы проникнуть во внутреннюю логику и, так сказать, в самую душу Филоновых созерцаний, отделить в них поэтическую скорлупу от подлинно философского зерна и таким путем недосказанное или же неясно и фигурально сказанное досказать и разъяснить. Только при таком построении Филоновой логологии, при котором она получила бы стройную законченность, органическую целостность и строгую логическую законосообразность, вопрос об отношении филонизма к христианству из сферы субъективных предположений и произвольных гаданий может быть поставлен на твердую научно-объективную почву. Такого именно результата мы и надеемся достигнуть при помощи психологии Филона, которую исследователи большей частью или совсем игнорируют, или же не придают ей должного значения в построении Филоновой логологии.

[1] De somn. Ph. V, 16: Ἆρ' οὖν καὶ τὸ τέταρτον τῶν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ὁ ἡγεμὼν νοῦς καταληπτός ἐστιν; οὐ δήπου. Τί γὰρ αὐτὸν οἰόμεθα κατὰ τὴν οὐσίαν εἶναι; πνεῦμα, ἢ σῶμα, ἢ εἶδος... ἤ τι τῶν ὄντων. Ср.: Leg. alleg. Ph. I, 172.

всех частных явлений душевной жизни,[1] общий источник (πηγή), начало (ἀρχή) и отец (πατήρ) единичных сил и отправлений нашей души,[2] — некоторая, так сказать, душа (абстрактная) души (конкретной), ее бескачественный субстрат и абстрактный носитель.[3]

Но такое представление о нашем духе, очевидно, существует только в нашем мышлении, а не в действительности. На деле дух так же неотделим от своих частных обнаружений и конкретных состояний, как всякая вообще эмпирическая субстанция — от ее частных свойств, например, огонь — от света и теплоты. Даже более, мы можем представить дух как реальную сущность лишь постольку, поскольку он проявляется в своих конкретных функциях — мышлении, чувствах, слове и пр. Это ясно сознает наш философ, если говорит, что душа может быть доступна нашему познанию только по ее обнаружениям в частных силах и конкретных явлениях,[4] но что сам по себе, без своих сил, дух пуст и даже совсем *не существует*.[5]

Таким образом, чтобы выйти из абстрактной пустоты бытия в себе и стать реально действенной силой, наш дух должен открыть себя в конкретной полноте своих частных сил и единичных функций. Это самооткровение духа и его саморазвитие из абстрактного в конкретное состояние, по Филону, совершается в двоякой форме: идеальной, или субъективной, и реальной, или объективной. Сначала дух внутри себя, так сказать, развертывается в систему определенных сил и частных свойств, приобретает внутренне-субъективное содержание для своей жизни и действенности и, таким образом, становится идеально-конкретной сущностью. Потом, посредством своих сил, он вступает

---

[1] De op. mundi. Pf. I, 18. 42; De somn. Pf. V, 192; De migr. Abrah. Pf. III, 412.

[2] Leg. alleg. Pf. I, 136–138. 190. 206; De profug. Pf. IV, 304.

[3] Leg. alleg. Pf. I, 42: ψυχή τις ψυχῆς.

[4] De somn. Pf. V, 16.

[5] Leg. alleg. Pf. I, 272: ἄνευ τῶν δυνάμεων ὁ νοῦς καθ᾽ ἑαυτὸν γυμνὸς καὶ οὐδὲ ὢν εὑρίσκεται.

в действенные отношения к объективной сфере бытия, осуществляет или открывает вовне идеальное содержание своей субъективной жизни и, таким образом, из идеальной сущности делается реально-действенной силой. Так как внутреннее откровение духа совершается главным образом в *разуме*, как руководительном, по Филону, и общем принципе всех других душевных функций, а преимущественным органом внешней действенности духа служит разумное *слово*, то понятно, почему ту и другую форму самооткровения души Филон обозначает одним словом — λόγος, имеющим значение как разума, так и слова. Но первую, т. е. идеально-субъективную форму, Филон ближе обозначает как λόγος ἐνδιάθετος — субъективный разум, идеальное слово или внутреннюю беседу души с собой; вторую же, т. е. реально-объективную, как λόγος προφορικός — внешне-изреченный и открывшийся в слове разум, или произнесенное слово. Итак, из абстрактно-беспредикатного бытия в себе (τὸ εἶναι) наш дух переходит в логосе в качественно-определенное состояние конкретной действенности (τὸ λέγεσθαι), открывается в своем логосе как идеально-разумная сущность (λόγος ἐνδιάθετος), с одной стороны, и как реально-действенная сила (λόγος προφορικός) — с другой. Таково в общих чертах учение Филона о человеческом логосе.[1]

В частности, состояние духа в форме λόγος'а ἐνδιάθετος Филон рассматривает с двух сторон. Во-первых, логос есть «*разум*» в узком

[1] Учение о двоякой форме самооткровения духа в λόγος'е ἐνδιάθετος и λόγος'е προφορικός Филон излагает в следующих местах: De vita Mos. Fr. 672 C: διττὸς ὁ Λόγος ἐν ἀνθρώπου φύσει· ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγή, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ρέων, καὶ τοῦ μέν ἐστιν χῶρα τὸ ἡγεμονικόν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιΐα. Cp.: Leg. alleg. Pf. I, 198: ἡ λογικὴ δύναμις διττή· ἡ μὲν καθ' ἣν λογικοί ἐσμεν νοῦ μετέχοντες, ἡ δὲ καθ' ἣν διαλεγόμεθα. Подобное же в De judice. Pf. 720 E; De vita Mos. Fr. 672 E; De migr. Abrah. Pf. III, 444. 448–450; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 4; De Abrah. Pf. V, 268. Также в Leg. alleg. Pf. I, 198 человеческий логос изображается как αἰσθητικὴ δύναμις, следовательно, как чувственная и внешняя форма откровения духа.

смысле, т. е. мышление (νόησις), или формальная способность созидать и комбинировать идеи и мысли, и мыслимое (νόημα), или тот запас идей и мыслей, который вырабатывается нашим мышлением: в первом отношении логос называется у Филона «источником» и «домом» мышления, или логосом «размышляющим» и «производящим идеи и мысли»,[1] во втором — «страной» и «местом» идей, их «очагом» и «жилищем».[2] Во-вторых, наш разум не есть мертвый и в себя заключенный носитель различных мыслей и намерений; работая внутри себя над произведением идей, он в то же время стремится открыть и реализовать в объективной сфере бытия это идеальное содержание своей субъективной жизни и действенности; он, следовательно, есть разум, так сказать, динамический и активный. Эту активность нашего ума Филон выражает в названии его «*силой*» (δύναμις) или же «общим началом», «отцом», «источником» всех частных душевных сил и энергий, их «управителем», «пастырем», «царем»[3] и пр. Объединяя обе эти частные стороны внутренней действенности нашего духа, мы получаем общее представление о λόγος'е ἐνδιάθετος как об активном разуме или разумной силе, производящей в нашей душе идеи и мысли и обладающей способностью реализовать их вовне. Понятно, что дух или ум и разум, или λόγος ἐνδιάθετος, стоят между собой в неразрывном отношении. Как дух без разума, т. е. без своих идей и сил, пуст и не существует, так и разум не может быть мыслим без своего общего Я-носителя: взаимно предполагая себя, они образуют одну нераздельную духовную сущность, которую мы называем разумной душой.[4]

В состоянии λόγος'а ἐνδιάθετος наш дух открывается как активный разум или разумная сила. Но сила, пока она не проявится реально,

---

[1] De somn. Pf. V, 178; De migr. Abrah. Pf. III, 446–448; De profug. Pf. IV, 264; Leg. alleg. Pf. I, 198.

[2] De mut. nom. Pf. IV, 330; Leg. alleg. Pf. I, 198.

[3] De migr. Abrah. Pf. III, 510; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 90; De migr. Abrah. Pf. III, 488–490; De Abrah. Pf. V, 256; Leg. alleg. Pf. I, 198.

[4] De op. mundi. Pf. I, 22; De somn. Pf. V, 16.

есть только абстрактная возможность и идеальная потенция. Чтобы стать действительной силой, дух должен не только обладать способностью, но и реализовать на деле идеальное содержание своей субъективной жизни и действенности; он должен не только субъективно, но и объективно открывать себя как живую и реальную силу. Это объективно-реальное откровение духа совершается посредством тела и в чувствах, в особенности же и преимущественно — в разумном слове и членораздельной речи — λόγος'е προφορικός.[1] По своему содержанию λόγος ἐνδιάθετος совпадает с λόγος'ом προφορικός, но что в первом заключается в идеальной форме, т. е. в виде идей и мыслей, то же самое во втором открывается объективно в форме чувственно-ощущаемых знаков или слов. В этом смысле оба логоса называется у Филона домами, в которых обитает один и тот же дух (νοῦς), но первый — *умственным* или идеальным *домом* (νοητὸς οἶκος), а второй — *чувственным* или реальным (αἰσθητὸς οἶκος);[2] подобно Моисею и Аарону, оба логоса являются также *родными братьями*, имеющими одинаковую природу и произошедшими от одной матери и *одного отца — ума*;[3] слово служит *истолкователем* и *пророком* разума, яснейшим *открывателем* его в чувственно-ощущаемой сфере бытия,[4] его *тенью* и *образом*.[5] Оба логоса стоят между собой в имманентном отношении. Λόγος ἐνδιάθετος сам по себе без λόγος'а προφορικός есть нечто, существующее только в идеальной возможности, а не в действительности; чтобы стать реальной сущностью, наш разум должен облечься в слово и открыться объективно: «Беременея, — говорит Филон, — внутри себя мыслями и желая их породить, наш разум не в состоянии этого сделать дотоле, пока посредством языка и

---

[1] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 222.

[2] De migr. Abrah. Pf. III, 498; Ibid., 412.

[3] Ibid., 448–450; De poster. C. Pf. II, 300; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 190.

[4] De migr. Abrah. Pf. III, 488–490; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 174.

[5] De migr. Abrah. Pf. III, 414–416.

других голосовых органов произнесенное слово, наподобие родильницы, не произведет на свет эти мысли, так как слово служит яснейшим откровением мыслей; как находящиеся во мраке предметы бывают сокрыты, пока воссиявший свет не откроет их, так и помышления наши хранятся в неведомой стране — уме, пока голос, подобно блестящему свету, не откроет всего».[1] Со своей стороны, и λόγος προφορικός не может быть мыслим как нечто самостоятельное и отдельное от разума: животные, будучи неразумны, в то же время и бессловесны; если отнять от слова идею и мысль, оно обратится в бессвязный агрегат лишенных смысла звуков, т. е. перестанет быть тем, что оно есть. Λόγος ἐνδιάθετος живет в λόγος'е προφορικός как неотделимая от него его форма, душа и источник.[2] Таким образом, оба логоса во главе с их общим началом, или умом, образуют, по Филону, нераздельное единство и органическую целостность: это две, хотя и различные, но неотделимые одна от другой и взаимно себя предполагающие формы откровения и действенности единой и нераздельной субстанции — души, одного разумного и сознательного Я.

Это учение о двояком откровении духа в разуме и слове лежит в основе Филоновой идеи самооткровения Сущего в Логосе: аналогией с человеческим логосом определяются, как мы увидим, не только внутреннее существо и развитие этой идеи, но даже и ее внешняя форма и фраза. «Бог в Логосе и Логос в мире, — по Филону, — то же, что ум в душе и душа в теле;[3] как в нас есть ум, так он есть и в универсе, и как наш ум делает послушной себе каждую отдельную часть нашего существа, так и Ум универса властно правит миром по суду и закону;[4] как копия и миниатюрное отражение Ума универса — Бога, наш ум является как бы богом того, кто его имеет, ибо *ум стоит к*

[1] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 222.

[2] De somn. Pf. V, 210–212; De Abrah. Pf. V, 268; De ebriet. Pf. III, 198; De migr. Abrah. Pf. III, 444; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 194.

[3] De Abrah. Pf. V, 348.

[4] De migr. Abrah. Pf. III, 498.

человеку в таком же отношении, в каком Бог — к универсу».[1] К таким и подобным сравнениям[2] Филон, как мы увидим, прибегает почти всегда, когда желает ближе и яснее раскрыть идею имманентного самооткровения Сущего в Логосе и внутренней действенности Божества в мире индивидуально-конкретных явлений.[3]

---

[1] De op. mundi. Pf. I, 44: πρὸς ἕνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον ὡς ἂν ἀρχέτυπον ὁ ἐν ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ αγαλματοφοροῦντος αὐτόν· ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον, ὡς ἔοικε, καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ.

[2] Ср.: De op. mundi. Pf. I, 8 и сл.; De vita Mos. Fr. 672 C; De migr. Abrah. Pf. III, 410–412.

[3] Что эти сравнения у нашего философа имеют значение не простых только аналогий между сходными по форме и различными по существу предметами, как полагают некоторые, но выражают самую сущность Филоновой идеи самооткровения Сущего в Логосе, это мы утверждаем на основании следующих соображений.

Во-первых, идея имманентного откровения Сущего в Логосе не только в общих чертах, но и во всех своих деталях, как мы увидим, раскрывается у Филона в полном и точном соответствии с учением о человеческом логосе: первая представляет собой фотографически точный снимок с последнего.

Во-вторых, познание себя и своей души Филон прямо ставит необходимым sine qua non для постижения тех отношений, в которых стоит к миру Верховная Причина. «Нужно, — говорит Филон, — тщательно изучить себя самого, чтобы достигнуть точного познания истинно Сущего, — кто познает себя, тот познает Сущего» (De somn. Pf. V, 30). «Чтобы лучше познать Правителя вселенной, — читаем в другом месте (De Abrah. Pf. V, 264), — нужно от мира — этого великого города — обратиться к малому — человеку. Будучи невидим, наш ум, как бы какой кудесник, изнутри управляет своими силами, то напрягая, то ослабляя их... Имея такой образец в себе самом, легко поймешь и то, о чем получить познание имеешь сильное желание. Неужели, между тем как твой ум является вождем, которому повинуется все тело и за которым следует каждое чувство, а мир — это величайшее, прекраснейшее и совер-

шеннейшее произведение, которого все прочее является частью, не имеет Царя, управляющего им по закону? Если Он невидим, то в этом нет ничего удивительного, ибо и твой ум разве видим? Размышляя таким образом, и не издали, а вблизи научаясь, каждый от себя самого и своих собственных явлений ясно познает, что мир не есть Бог, но произведение первого Бога и Отца всего, который Сам, будучи невидим, все открывает, являя на свет как великие, так и малые предметы». «Себя самих, — говорится в третьем месте (De migr. Abrah. Pf. III, 496–498), — и свою собственную природу исследуйте и нигде не пребывайте как в себе самих. Ибо, рассматривая предметы своего собственного дома (души) — господствующее и подчиненное, одушевленное и неодушевленное, разумное и неразумное, словесное и бессловесное, лучшее и худшее, — вы получите здесь явное понятие о Боге и делах Его. Рассуждайте так: как в нас есть ум, так есть он и в универсе».

В-третьих, к такому же заключению приводит нас и учение Филона об отношении человека к универсу, как микрокосма — к макрокосму. Человек, по Филону, есть малый мир (βραχὺς κόσμος), а мир — большой человек (μέγας ἄνθρωπος). В человеке содержится все то же, что и в универсе; но что во втором является в неограниченных и бесконечных размерах, то же самое в первом отражается в сокращенном и миниатюрном виде. Таким образом, по своему содержанию универс и человек в существенном совпадают — в человеке сокращенно повторяется то же самое, что происходит в универсе, различие между ними количественное, а не качественное (Quis rer. div. haer. Pf. IV, 68; De plant. N. Pf. III, 98 ff.; De op. mundi. Pf. I, 100 и мн. др.). На такое отношение человека к универсу Филон с особенной выразительностью указывает в тех именно случаях, когда посредством сравнений с человеческим духом старается ближе уяснить свою идею самооткровения Сущего в Логосе. «Птицами и пернатыми, — говорит Филон (Pf. IV, 100 ff.), — Писание называет двух логосов: одного — первообраз, который выше нас, а другой — подражание, который в нас... ибо что душа в теле, то небо (Логос) — в мире: две разумные и духовные природы суть целостны и нераздельны: одна — в человеке, другая — в универсе». Наконец, в известном сравнении Бога с архитектором в De opificio mundi. Pf. I, 8–14 Филон, как

Итак, способ откровения Божества в Логосе мы должны, по Филону, представлять существенно сходным с тем, каким наш дух открывается в своем логосе. Но человеческий логос, как мы знаем, представляет двоякую форму действенности духа: идеально-субъективную (λόγος ἐνδιάθετος) и реально-объективную (λόγος προφορικός). Спрашивается: допускал ли Филон и в Божестве подобное же различие двоякого Логоса?

Вопреки Целлеру и Сулье,[1] мы должны дать на этот вопрос положительный ответ. К этому вынуждает нас уже то значение, какое имеет в логологических воззрениях Филона аналогия с человеком. Но и помимо этого, Филон дает нам ясные указания на то, что откровение Сущего в Логосе мы должны представлять в двоякой форме — Λόγος'а ἐνδιάθετος и Λόγος'а προφορικός. Так, в De vita Mosis. Fr. 672 C-E, аллегорически изъясняя первосвященнические одежды и между прочим касаясь нагрудника (по пер. LXX, λογεῖον τῶν κρίσεων, ц.-слав. «слово судное»; см.: *Исх.* 28, 15), Филон говорит: «Двойное же *слово* (λόγιον, *Исх.* 39, 9) — не без значения: ибо *двояк Логос как в универсе, так и в человеческой природе. В универсе есть Логос бестелесных и первообразных идей, из которых образован умственный мир, — и Логос видимых предметов, которые суть отражения и отпечатки тех идей, из которых устроен этот чувственный мир. В человеке же, один есть внутренний* (ἐνδιάθετος), *а другой — внешний* (προφορικός): *первый как бы источник, произнесенный же — поток из него; область первого — ум, второго — язык, рот и прочие голосовые органы.* Вид слову судному художник назначил четырехугольный, прекрасно знаменуя этим, что как *Логос природы* (Λόγος τῆς φύσεως), так и логос человеческий должны быть совершенно твердыми

на основание этого сравнения, прямо указывает на то, что человек как часть мира есть только частное и сокращенное отражение Бога, в противоположность универсу как совершеннейшему и полному отобразу Божества.

[1] *Zeller*, 327; *Soulier*, 91 ff.

и вполне непоколебимыми. Поэтому также и еще два отличия присвоил ему — откровение и истину (урим и туммим; по пер. LXX, δήλωσιν καὶ ἀλήθειαν): ибо Логос природы истинен и открывает все, логос же человека мудрого, в подражание тому, должен быть вполне неложным, чтить истину и по зависти ничего не утаивать, откровение чего может быть полезным для людей неученых. Впрочем, и тем двум логосам, которые находятся в каждом из нас — внутреннему и внешнему, — сообщил также эти две особенные силы: λόγος'у ἐνδιάθετος — истину, а λόγος'у προφορικός — откровение; ибо разуму (нашему) подобает не принимать ничего ложного, речи же нисколько не препятствовать точнейшему выражению мыслей».[1] Здесь мы имеем ясную и точную параллель между логосом человеческим и божественным: а) по аналогии с первым Филон различает в универсе двоякий Логос (διττὸν Λόγον): *Логос бестелесных и первообразных идей*, из которых состоит умственный мир (ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος), — он соответствует человеческому λόγος'у ἐνδιάθετος и есть *внутренний разум Божий* или творческая идея Бога о мире, и *Логос видимых предметов*, из которых устроен чувственный мир, как реальный отобраз идеального образца (ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστὶν, ἐξῶν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο) — он, очевидно, соответствует человеческому λόγος'у προφορικός и является внешне-объективным откровением внутреннего разума Божия в реальном мире или *разумом космическим* (Λόγος τῆς φύσεως); б) ввиду того, что логос человече-

[1] Курсивом отмеченные слова читаются в подлиннике так: διττὸς γὰρ ὁ Λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει: κατὰ μὲν τὸ πᾶν — ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, — καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξῶν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο· ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, — καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγή, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων, — καὶ τοῦ μέν ἐστι χώρα τὸ ἡγεμονικόν (νοῦς), τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιΐα.

ский есть совершенно точное отражение Логоса божественного, Филон к обоим логосам сразу применяет символическое значение украшения, находившегося на слове судном — урим и туммим, причем под ἀλήθεια он имеет в виду λόγος ἐνδιάθετος, или внутренний разум: божественный, созидающий совершеннейший и безошибочный план миротворения, и человеческий, составляющий истинные представления и верные мысли, а под δήλωσις — внешнее откровение разума: божественного — в реальном мире чувственных предметов и человеческого — в членораздельной речи.[1] Мы знаем также одно место, где в двух козлах,

[1] Целлер, а за ним и Сулье обращают в этом месте особенное внимание на слова ἐν τῷ παντί и Λόγος τῆς φύσεως. Из них будто бы открывается, что Филон говорит здесь не о *двояком* Логосе — внутреннем, в Боге пребывающем Λόγος'е ἐνδιάθετος, и внешнем, открывающемся в мире Λόγος'е προφορικός, но только о двояком откровении и двоякой деятельности *одного и того же* Логоса в самом внешнем *мире* (ἐν τῷ παντὶ или ἐν τῇ φύσει): с одной стороны, в качестве мировой формы, а с другой — мировой силы. Если же здесь речь идет только о внешнем (космическом) божественном Логосе, то, очевидно, он не может быть мыслим пребывающим внутри Божества и отдельно от мира, божественным Λόγος'ом ἐνδιάθετος.

Правда, в опровержение Целлера Гэйнце (S. 233) ссылается на одно место в сочинениях Филона (Quod D. s. immut. Pf. II, 402), где умственный мир идей (божественный Λόγος ἐνδιάθετος), как старейший сын Божий, в противоположность чувственному миру — юнейшему сыну Божию — представляется *пребывающим в Боге* и, по-видимому, трансцендентным по отношению к видимому миру (παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη). Но Сулье справедливо замечает на это, что если цитируемое Гэйнце место понимать в смысле *отдельного* от чувственного мира бытия Логоса — идеи внутри Божества, то вся Филонова теория идей и образования мира видимого должна остаться для нас совершенно непонятной загадкой. Идеи, составляющие умственный мир, по Филону, суть действенные силы и печати, которые сами собой и непосредственно отчеканиваются на безвидной материи, сообщая ей форму и вид. Здесь, очевидно, предполагается имманентное отношение мира идей к

миру реальному. Поэтому, если Логосу как мировой идее необходимо должно стоять к миру в имманентном отношении, то ему, по мнению Сулье, уже нельзя дать предиката ἐνδιάθετος — внутреннего и трансцендентного разума Божия. Если Логос идей пребывает в Боге отдельно от мира, то, следовательно, нет постоянного откровения Божества вовне, ибо что же такое тогда будет Логос природы без Логоса идей? Таким образом, заключает Сулье, в рассматриваемом месте речь идет не о двояком Логосе Божием в собственном смысле, но только о двояком откровении божественного Логоса в мире: в качестве мировой идеи-типа, с одной стороны, и в качестве мировой силы и космического закона — с другой.

Эти возражения, конечно, справедливы, поскольку они направлены против Гэйнце (процитированное место), Кеферштэйна (S. 35) и др., которые в системе Филона различают двух отдельных друг от друга и трансцендентных между собой Логосов, причем с теорией вне Бога и отдельно от Него существующего Λόγος'а προφορικός стараются связать Филонову идею личного Логоса. Такое различение двух трансцендентных Логосов, как справедливо замечает Сулье, решительно противоречит всей Филоновой теории идей как имманентно-действующих в мире первотипов, формирующих бескачественную материю в конкретные образы реального бытия. Но этим, однако же, еще отнюдь не исключается в Филоновой системе возможность теории двоякого божественного Логоса — ἐνδιάθετος и προφορικός. В данном случае возражения Целлера и Сулье основываются на простом недоразумении, а именно: на неправильном понимании выражения Филона ἐν τῷ παντί. Названные ученые понимают под ним не весь универс во всей целостности (т. е. с включением и Божества как общего начала и субстанции универса), но одну только внешне-реальную сторону универса, отдельно и вне Бога существующий чувственно-реальный мир. Но такое разделение Бога и мира, как увидим, совершенно чуждо нашему философу, поскольку он развивает теорию божественного Логоса как первообраза и первопечати мира чувственного. Мир идей, или божественный Λόγος ἐνδιάθετος, и мир предметов, или божественный Λόγος προφορικός, представляются у Филона не как две отдельные одна от другой сферы бытия, но образу-

приносившихся в день очищения, из которых один назначался *Богу*, а другой посвящался в жертву за грехи *людей*, Филон видит символическое указание на *двоякий Логос — одного, принадлежащего Богу, и другого — твари* (διττὸν Λόγον, ὃν μὲν Θεῷ, ὃν δὲ γενέσει):[1] под первым здесь, как и в предыдущем месте, Филон, очевидно, имеет в

ют имманентное единство и нераздельную целостность. Как человеческий разум без слова, по Филону, есть только идеальная потенция без реальной действительности, и наоборот, слово имеет в разуме свой источник, имманентную форму и душу, так же точно и божественный Логос идей имманентно объединен с миром реальных предметов, как неотделимая от этого последнего его форма и душа. Оба Логоса представляют два нераздельные атрибута одной первосубстанции — две только различные, но отнюдь не отдельные одна от другой формы бытия и действенности единого божественного первоначала. Сущее или субстанция универса, божественный Λόγος ἐνδιάθετος, или умственный мир первообразный идей, и божественный Λόγος προφορικός, или мир реализовавшихся чувственно идей, как мы увидим, образуют у Филона один живой, целостный и нераздельный универс — τὸ πᾶν или φύσις — в пантеистическо-стоическом смысле. Если так, то становится понятным, почему наш философ различает двоякий Логос именно в самом универсе, а не в Боге. Это не два отдельных Логоса, из которых один пребывает вне универса в Боге, а другой — в универсе вне Бога; в своей сущности это один и тот же, действующий и открывающийся в универсе Логос, но только рассматриваемый с разных сторон: в отношении к Сущему или общемировой субстанции он является Λόγος'ом ἐνδιάθετος, внутренне-субъективным божественным разумом или творческой идеей мира, т. е. универсом с его идеальной стороны; в отношении к миру он оказывается божественным Λόγος'ом προφορικός, реализовавшейся мировой идеей, т. е. универсом с его реально-объективной стороны. Таким образом, универс рассматривается Филоном как живой организм или громаднейший человек, в котором Сущее соответствует духу или общей субстанции, Λόγος ἐνδιάθετος — разуму, а Λόγος προφορικός — слову или телу.

[1] De plant. N. Pf. III, 112.

виду невидимый мир идей или внутренний божественный разум (Λόγος ἐνδιάθετος), а под вторым — видимый мир тварных бытий или открывающийся в мире божественный разум (Λόγος προφορικός). Сюда же, вместе с Гэйнце и Кеферштэйном,[1] мы должны причислить различение Филоном в Боге «двух крепчайших сил (βεβαιοτάτας δυνάμεις), которые имеет Творец всего и которыми Он всегда пользуется для наблюдения за Своими творениями, а именно: ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον».[2] Ἔννοια, которая представляется

[1] *Heinze*, 214; *Keferstein*, 31.

[2] Quod D. s. immut. Pf. II, 402: ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον — βεβαιοτάτας δυνάμεις — ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος καὶ χρώμενος ἀεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται. Τὰ μὲν δὴ μὴ λιπόντα τὴν τάξιν τῆς πειθαρχίας ἕνεκα ἐπαινεῖ, τὰ δὲ μεθιστάμενα τῇ κατὰ λειποτακτῶν ὡρισμένῃ μετέρχεται δίκῃ. В контексте эти слова имеют такой смысл. Писание говорит, что Бог раскаялся в том, что сотворил человека (*Быт.* 6, 6: ἐνεθυμήθη ὁ Θεός, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ διενοήθη). Может быть, так рассуждает Филон, найдутся нечестивцы, которые вообразят, будто здесь законодатель говорит, что Бог раскаялся в сотворении человека, когда увидел его нечестие. Но такое буквальное понимание приведенных слов Писания несправедливо. Бог неизменен и постоянен, и потому не может раскаиваться в Своих действиях и намерениях. Если людям свойственно раскаяние, то это потому, что они, как существа, ограниченные условиями пространственного и временнóго бытия, не могут знать, что случится в будущем — они непостоянны в своих мыслях и делах, потому что конечны. Но Бог есть неограниченное Существо; Он — вне времени и пространства, знает и предвидит все сразу, поэтому для Него невозможно раскаяние в тот именно момент, когда люди подпали нечестию, ибо Он ранее предвидел это. Отсюда Филон заключает, что указанное место Писания нельзя понимать в буквальном смысле, но следует толковать аллегорически. Затем следуют вышеприведенные слова: «Выражения ἐνεθυμήθη и διενοήθη, — говорит Филон, — означают: мысль и размышление, заключенные в Боге, мысль и откровение (исхождение) мысли, — эти две крепчайшие силы имея в Себе и всегда пользуясь ими, Творец всегда наблюдает за

здесь заключенной в божественном уме мыслью или вообще внутренним божественным разумом (ἐναποκειμένη οὖσα νόησις), очевидно, соответствует тому, что Филон называет в человеке λόγος'ом ἐνδιάθετος; это — идеальный план миротворения или субъективный божественный разум, в котором Бог от вечности созерцает созданные Им предметы видимого мира. Διανόησις, которая здесь ближе определяется как исхождение или внешнее откровение божественной мысли (νοήσεως διέξοδος), очевидно, есть божественный Λόγος προφορικός, т. е. действующий и открывающийся в объективном мире божественный разум, который реализует творческие идеи, устрояет мир и содержит его в точном соответствии с его идеальной нормой.[1] Если Целлер находит

Своими творениями: те твари, которые не оставляют (назначенного Богом) порядка, за послушание Он одобряет, а те, которые нарушают, Он подвергает осуждению». Таким образом, Филон в этих словах отвечает на вопрос: почему Бог не может раскаяться в том, что Он однажды создал? Потому, отвечает Филон, что все созданное есть произведение двух неизменных божественных сил — разума и откровения разума, т. е. внутренне-субъективной божественной идеи, сообразно с которой устроен мир, и внешне-объективной божественной действенности в мире, все устрояющей по идеальному плану и ничему не позволяющей уклониться от него; или иначе: потому что все в мире есть точное осуществление и откровение (божественный Λόγος προφορικός) того, что предначертано божественным разумом и содержится в миротворческом плане (божественный Λόγος ἐνδιάθετος).

[1] Сулье (P. 92–94) не находит в рассматриваемом месте ни малейшего указания на то, что могло бы служить подтверждением теории двоякого Логоса. По его мнению, выражения ἔννοια и διανόησις указывают только на *предведение* Бога и на внутреннее, домирное созерцание Им Своего творческого плана, когда этот план еще не был осуществлен в реальном мире. Прежде чем Бог открыл Себя во вне (следовательно, прежде Λόγος'а προφορικός), Его разум, или мыслительная сила — ἔννοια, — произвел мир идей и первообразов, которые обозначаются здесь словом διανόησις. Посредством этих двух сил (т. е. мышления и мысли или созданной мышлением идеи мира) Бог видит дела творения такими,

какими они окажутся на деле: Он созерцает по Своему плану, что одни твари последуют божественному назначению, а другие не последуют. Но здесь, замечает Сулье, ничего не говорится о *внешнем* откровении Божества, все это происходит еще внутри Бога: Его разум (ἔννοια) *обдумал*, и результатом этого размышления (νοήσεως διέξοδος или διανόησις) явился *план* творения. Διανόησις явилось из ἔννοια, но явление это происходит в недрах Божества без обнаружения внешнего. В подтверждение своего толкования Сулье приводит следующие основания: «Термины ἔννοια и διανόησις, — утверждает он, — ничего не говорят за различие в Боге двух логосов, так как они почти синонимичны. Филон употребляет их только потому, что имел надобность найти два существительных, которые бы соответствовали двум глаголам библейского текста: ἐνθυμέομαι и διανοέομαι. И если бы было существительное от ἐνθυμέομαι, то Филон, наверное, употребил бы его вместо ἔννοια. Ἐνθύμημα, — думает Сулье, — не могло пригодиться, потому что оно означает не только действие, но и результат». Кроме того, свои заключения Сулье подтверждает тем, что ниже на с. 408 Филон уже не употребляет глагол διενοήθη, но вместо него ставит ἐνενοήθη, синонимичный с ἐνεθυμήθη. Наконец, Филон говорит, что «ἐνεθυμήθη καὶ ἐνενοήθη ὁ Θεὸς οὐχὶ νῦν πρῶτον, ἀλλ᾽ ἐξέτι πάλαι παγίως καὶ βεβαίως, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον, τουτέστιν ὁποῖον αὐτὸν εἰργάσατο»; эти слова могут относиться только к внутреннему, домирному созерцанию Богом Своей творческой идеи, без откровения ее вовне. Ввиду таких оснований Сулье заключает, что в рассматриваемом месте нет речи о внешнем откровении Бога в реальном мире, т. е. о божественном Λόγος'е προφορικός.

Доводы Сулье мы должны признать несостоятельными по следующим основаниям:

а) Сулье ссылается на контекст. Отвечая на вопрос, почему Бог не может раскаиваться в том, что создал человека, Филон, по Сулье, указывает на предведение Бога, т. е. нечестие людей Бог предвидел ранее творения и потому это нечестие явилось с соизволения Бога. Но контекст не противоречит и нашему толкованию. Бог, отвечает Филон, не может раскаиваться в Своих делах потому, что они являются произведением двух Его безошибочно действующих сил: внутренне-субъективного

разума Божия, созидающего совершеннейший план миротворения, и внешне-объективного осуществления того плана в реальном бытии посредством имманентно действующего в мире божественного разума, или Λόγος'а προφορικός; если одна сила — божественный Λόγος ἐνδιάθετος — созидает совершеннейший план мира, то другая — божественный Λόγος προφορικός — безошибочно осуществляет этот план и содержит мир в точном соответствии с его идеальной нормой. Таким образом, все в мире является совершеннейшим осуществлением совершеннейшего божественного плана; все в мире подчинено непреложному божественному закону и служит выражением божественной идеи; а потому ни о каком раскаянии Божества в создании той или другой твари речи быть не может. Отсюда видим, что общий контекст, если и не благоприятствует, то во всяком случае и нисколько не противоречит нашему пониманию рассматриваемого места.

б) Но при более внимательном рассмотрении этого места оказывается, что Филон никоим образом не мог понимать здесь *домирное* созерцание Богом Своих творений в Своем только *внутренне-идеальном* плане. Филон, как мы увидим, представляет мир *совечным* Богу откровением Его действенности: поскольку Божеству не свойственна праздность, Оно производит мир безначально и бесконечно. Если Филон называет чувственный мир *младшим* сыном Божиим, в противоположность идеальному миру как *старшему* сыну Божию, то здесь, как увидим, имеется в виду *принципиальная* зависимость первого от второго, как реального отобраза от идеального первообраза, но отнюдь не *временные* отношения обоих миров: мир реальный, по Филону, правда, существует во времени и в зависимости от мира идеального, но это существование мира реального также безначально и бесконечно, как и бытие мира идеального. (См., напр.: De op. mundi. Pf. I, 8 и др. места будут указаны ниже.) Таким образом, допускаемое Сулье разделение моментов божественной действенности по отношению к обоим мирам совершенно чуждо Филоновой логологии, поскольку она стоит на почве пантеистическо-стоической, на которой только и могла быть развиваема Филоном теория божественного Λόγος'а ἐνδιάθετος и προφορικός. Далее, Филон называет ἔννοιαν и διανόησιν божественными *силами* (δυνάμεις) — термин,

который, как мы увидим, выражает собственно и главным образом внешнюю действенность Божества в реальном мире. И притом он называет их силами, которыми Творец пользуется *всегда* (ἀεί), следовательно, без различия моментов божественной действенности, т. е. как до, так и после творения мира. Посредством этих сил Творец «созерцает *дела* Свои» (τὰ ἔργα), под которыми Филон понимает реальные предметы видимого мира, следовательно, уже созданный мир. Если бы Филон имел в виду домирное созерцание Богом одних только Своих идей о тварях, он сказал бы не τὰ ἔργα, а τὰς νοητὰς ἰδέας τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων. То же самое доказывают и слова: «Те твари, которые следуют божественному определению, Творец одобряет, а те, которые не следуют, — наказывает»: как одобрение, так и наказание, а равно и следование или неследование божественному предопределению могут относиться только к реальным предметам, а не к идеям божественного разума. Наконец, в дальнейшем рассуждении Филон ясно и подробно описывает те τὰ ἔργα, за которыми наблюдает Бог посредством двух Своих сил: это различные группы уже созданных предметов реального, а не идеального мира, а именно — неорганическое царство, растения, животные и пр. На основании этих соображений мы должны заключить, что в данном месте Филон имеет в виду не домирное созерцание Богом идей Своего ума, как это утверждает Сулье, но вообще непрестанную действенность Божества в обоих мирах — идеальном и реальном — без различия моментов времени, т. е. как идеальное созерцание Творцом миротворческого плана, так и вечное осуществление этого плана в реальном мире, или — божественного Λόγος'а ενδιάθετος и божественного Λόγος'а προφορικός.

в) Искусственны и неверны те основания, какие Сулье старается извлечь из филологического анализа рассматриваемого места. Во-первых, филологически неверно понимание слова ἔννοια как формальной мыслительной силы, а διανόησις — как произведения или результата деятельности этой силы, т. е. идеи и мысли. Ἔννοια имеет и действительное, и страдательное значение (ср. с. 410), т. е. указывает и на мышление, и на мысль и означает вообще разум, как способность производить из себя и хранить в себе идеи и мысли; διανόησις, наоборот, имеет действительное

значение и скорее могло бы быть употреблено для обозначения собственно мыслительного процесса. Во-вторых, Сулье ссылается на то, что оба эти слова почти синонимичны и поэтому не могут говорить за различие в Боге двоякого Логоса — внутреннего и внешнего. Но употребляя эти слова, Филон ясно и выразительно различает их посредством ближайших определений: ἔννοια — как ἐναποκειμένη οὖσα νόησις, а διανόησις — как νοήσεως διέξοδος, т. е. как внутреннюю божественную мысль (= λόγος ἐνδιάθετος), с одной стороны, и как исхождение или откровение божественной мысли вовне (= λόγος προφορικός) — с другой. Такое очевидно преднамеренное различение двух подобнозначащих слов убедительно говорит в пользу теории двоякого Логоса и против Сулье. В-третьих, справедливо замечание Сулье, что в данном месте Филон играет словами по поводу двух глаголов библейского текста — ἐνεθυμήθη и διενοήθη. Но сама эта игра слов не имела бы смысла, если бы в библейских глаголах Филон не находил указания на двоякий Логос: наоборот, именно это различение двоякого Логоса в Боге и заставляет Филона обратить внимание на совершенно синонимичные глаголы и тоньше различить их значение — применительно к внутреннему и внешнему Логосу Божию. Сулье, далее, утверждает, что слова ἔννοια и διανόησις Филон употребляет без всяких задних мыслей, т. е. единственно потому, что ему понадобились два существительных, которые соответствовали бы двум глаголам библейского текста; и если бы было существительное одного корня с ἐνθυμέομαι, то Филон, наверное, употребил бы его вместо ἔννοια: ἐνθύμημα, замечает Сулье, не могло пригодиться, потому что оно означает не действие, а результат действия. Но и ἔννοια имеет не действительное только, а частью и страдательное значение. Притом Филон мог бы найти существительное от ἐνθυμέομαι и с действительным значением, а именно: ἐνθύμησις. Таким образом, если Филон употребляет ἔννοια и διανόησις, и потом ближе определяет их значение как внутренней божественной мысли и ее обнаружения вовне, то, очевидно, здесь не одна только ничего не значащая игра слов по поводу библейских глаголов (в таком случае вместо ἔννοια Филон употребил бы ἐνθύμησις), но нечто большее: здесь ясно просвечивает стремление Филона найти в библейских синонимических глаголах указание на двоя-

странным, почему Филон нигде в своих сочинениях не применяет прямо к божественному Логосу названий ἐνδιάθετος и προφορικός,[1] то Гэйнце[2] справедливо замечает на это, что в данном случае философ мог опасаться слишком грубой антропоморфизации Божества.[3]

кий божественный Логос или на две божественные силы, из которых одна есть внутренний божественный разум (λόγος ἐνδιάθετος) и соответствует выражениям ἐνεθυμήθη, ἔννοια и ἐναποκειμένη οὖσα νόησις, а другая, как внешнее откровение внутреннего божественного разума в реальном мире, более соответствует выражениям διενοήθη (близко по значению к διαλέγομαι), διανόησις и νοήσεως διέξοδος.

г) Ссылка Сулье на с. 408, где Филон говорит: «Таким образом размыслил и обдумал (ἐνεθυμήθη καὶ ἐνενοήθη) Бог в Себе Самом, не теперь только впервые, но еще давно, твердо и крепко, что создал человека, т. е. каковым его сотворил» — ничего не доказывает. После раскрытия той мысли, что Бог не может раскаиваться, философ теперь избегает глагола διανοέομαι, как выражающего, собственно, перемену мыслей, нерешительность, раздумывание, и заменяет его синонимичным с ἐνθυμέομαι глаголом ἐννοέομαι. Филон выражает здесь ту мысль, что для Бога, как Существа, стоящего вне условий времени, нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего; Бог, как выражается Филон в других местах, говорит, делает и мыслит вместе. Отсюда слова библейского текста о раскаянии Бога нельзя относить к тому моменту, когда Бог заметил нечестие людей, но в них указывается на вечную и вневременную идею Бога, по которой образован реальный человек. Здесь, таким образом, прямо исключается толкование Сулье.

[1] *Zeller*, 327.

[2] *Heinze*, 234.

[3] Сулье (P. 97) находит несостоятельным это объяснение Гэйнце ввиду того, что Филон не стесняется сравнивать Бога с архитектором. Но наш философ, заметим мы, избегает только грубых и чувственных антропоморфизмов. Постоянно обращаясь к сравнению Бога с явлениями нашей духовной жизни, Филон ратует, собственно, против представлений Божества в форме чувственно-человеческой, например, имеющим внешние члены, совершающим, подобно человеку, движения из

Особенная осторожность Филона относительно этих терминов объясняется тем, что многие из евреев библейское «*и рече Бог*» были склонны понимать в грубо чувственном смысле;[1] этому содействовали также насмешки язычников над библейскими антропоморфизмами, заставлявшие Филона, как и других еврейских мыслителей, быть осторожными в употреблении человекообразных выражений о Божестве.[2] Но что сам по себе Филон был не против рассматриваемых

одного места в другое и т. д. В том же смысле Филон иногда заботливо показывает различие между человеческим словом и божественным Логосом: если первое обусловливается материальными органами тела и воздухом, то второй, напротив, невидим, духовен, воспринимается одной душой и пр. (см.: Quod D. s. immut. Pf. II, 424).

[1] См.: De migr. Abrah. Pf. III, 329–334; Quod D. s. immut. Pf. II, 424 и др.

[2] Причину, по которой Филон не применяет к божественному Логосу названий ἐνδιάθετος и προφορικός, Кеферштэйн (S. 37) видит в том, что божественный Λόγος προφορικός у нашего философа имеет *существенное* отличие от человеческого: между тем как последний, говорит Кеферштэйн, есть нечто текучее, неустойчивое и безличное, первый представляется у нашего философа как постоянное и в себе пребывающее бытие или ипостась. Ввиду будто бы такого различия термин προφορικός (произнесенный) не мог бы служить точным выражением ипостасийного бытия божественного Логоса-Слова. Но если Филон, как мы увидим, употребляет о божественном Логосе такие выражения, как ῥῆμα, Λόγος αἰσθητός, φωνὴ ὁρατή, λαλεῖν и др., которые дают видеть в нем собственно *изреченное* или *произнесенное слово Божие* и вполне синонимичны термину προφορικός, то непонятным представляется, почему исключение делается только для этого последнего эпитета? С другой стороны, хотя Филон и отличает божественный Λόγος προφορικός от человеческого, поскольку последний изменчив, непостоянен и чувственен, между тем как первый духовен, невидим и постоянен, однако же это различие не *существенное* и *качественное*, но только *формальное* и *количественное*, как и все человеческое, по Филону, представляет собой сокращенное и ограниченное отражение безгранично-

терминов, это доказывает выражение «ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς τοῦ Θεοῦ»:[1] термин ἐνδιάθετος необходимо предполагает и другой термин — προφορικός, как свою противоположность. В одном месте Филон дает божественному Логосу предикат γεγονώς (γεγωνός), вполне синонимичный термину προφορικός.[2] «Μονάδας ἀκράτους, — говорит Филон, — ὁ Θεὸς λαλεῖ· οὐ γάρ ἐστιν ὁ Λόγος αὐτῷ γεγονὼς ἀέρος πλῆξις, ἀναμιγνύμενος ἄλλῳ τὸ παράπαν οὐδενί, ἀλλὰ καὶ ἀσώματός τε καὶ γυμνὸς, ἀδιαφορῶν μονάδος».[3] Указание на удар воздуха, как условие членораздельной речи, глагол λαλεῖ, означающий выражение мысли посредством чувственно-ощущаемых звуков, а также предикат γεγονώς, тождественный с προφορικός, — все это ясно дает видеть, что здесь речь идет о божественном *Слове* или Λόγος'е προφορικός, в котором, подобно человеку, хотя и

го и божественного. Но чтобы Филон различал божественный Логос от человеческого в том смысле, что последний безличен, между тем как первый есть самостоятельная и отдельная от Бога ипостась, на это в сочинениях нашего философа решительно нет никаких указаний. Правда, Филону, как мы увидим, не чужда идея ипостасийного Логоса, но эта идея у него не имеет ничего общего с теорией двоякого божественного Логоса и даже прямо противоположна этой теории.

[1] De mut. nom. Pf. IV, 376.

[2] Так, о человеческом логосе Филон безразлично употребляет термины γεγονώς (или γεγωνός) и προφορικός, как совершенно синонимичные: De vita Mos. Fr. 672 C; Leg. alleg. Pf. I, 312; De cherub. Pf. II, 4; De poster. C. Pf. II, 304; De migr. Abrah. Pf. III, 488 и др.

[3] Quod D. s. immut. Pf. II, 424: аллегорически изъясняя изречение псалма (73, 11) «*единою глагола Господь, двоя сия слышаша*», Филон говорит: «Выражение *единою* подобнозначаще слову *несмешанное*, ибо несмешанное есть монада и монада несмешанна; а выражение *двою* подобнозначаще слову *смешанное*, ибо оно не просто, но принимает смешение и разделение. Итак, монады несмешанные изрекает Бог, ибо слово Его произнесенное не есть удар воздуха, вообще не смешан с другим, но бестелесен и чист, не отличается от монады. Слышим же мы — двояко...».

не в грубо-чувственной форме членораздельных звуков, Бог *изрекает* вовне внутреннее содержание Своего разума (Λόγος ἐνδιάθετος). В другом месте Филон называет божественный Логос αἰσθητός — *чувственным*,[1] очевидно, в том же смысле, в каком и человеческий λόγος называется ἡ αἰσθητὴ δύναμις.[2] Сюда же мы должны присоединить те места, где Филон действенное откровение Бога вовне (в мире) представляет в форме *речи* — λαλεῖν,[3] а божественный Логос называет *словом* — ῥῆμα,[4] или же чувственно-ощущаемым *гласом Божиим* — φωνὴ ὁρατή, который глазами вместо ушей воспринимается.[5] Точно так же Филон нередко усвояет божественному Логосу предикаты человеческого λόγος'а προφορικός: *истолкователя* (ἑρμηνεῦς), пророка (προφήτης), дома Божия (οἶκος τοῦ Θεοῦ) и др.[6] Все это было бы необъяснимо, если бы Филон не признавал в Логосе такого внешнего «открывателя» внутреннего божественного разума (λόγος ἐνδιάθετος), каким в человеке является членораздельная речь (λόγος προφορικός).[7]

---

[1] Leg. alleg. Pf. I, 346.

[2] Ibid., 148: здесь человеческое слово называется ἡ αἰσθητικὴ δύναμις, в противоположность родственной ему διανοητικὴ δύναμις, т. е. разуму.

[3] См., напр., вышеприведенное место из Quod D. s. immut. Pf. II, 424. Так же: De profug. Pf. IV, 268, где Логос называется ἡνίοχον τῶν δυνάμεων, а Бог — ἔποχον τὸν Λαλοῦντα, ἐπικελευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν; Ibid., 266: те силы, посредством которых Бог открывается вовне, называются δυνάμεις τοῦ Λέγοντος; ср.: De decal. Fr. 750 E; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 104; Leg. alleg. Pf. I, 362; De somn. Pf. V, 82 и др.

[4] Leg. alleg. Pf. I, 132: τῷ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ Λόγῳ ῥήματι Θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ; De sacrif. C. et. A. Pf. II, 76: διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετανίσταται (ὁ σοφός).

[5] De decal. Fr. 750 E — 751 A.

[6] Leg. alleg. Pf. I, 364; Quod D. s. immut. Pf. II, 448; De mut. nom. Pf. IV, 328; De migr. Abrah. Pf. III, 410–412; De op. mundi. Pf. I, 18; ср.: *Grossmann*, II, 48, g. i.

[7] Кроме уже рассмотренных, Целлер (Ibid.) представляет еще одно возражение против теории двоякого Логоса: он утверждает, что ес-

Впрочем, и независимо от тех или других названий Логоса, во всяком случае не может подлежать сомнению, что, по аналогии с человеческим духом, наш философ различал в Божестве двоякую форму Его самооткровения и действенности: субъективную, или идеальную,

---

ли бы Филон принимал двоякое бытие Логоса, то он необходимо должен был бы ближе выяснить отношение Λόγος'а ἐνδιάθετος к Λόγος'у προφορικός и переход его из одного состояния в другое — противоположное. Но, как справедливо замечает Гэйнце (S. 234), Филон вообще мало заботится о том, чтобы дать своей системе определенную округленность и законченность. Кроме того, снова заметим мы, возражение Целлера имеет силу только против Кеферштэйна, который с теорией Λόγος'а προφορικός старается связать Филонову идею ипостасийного Логоса: если бы Филон рядом с Λόγος'ом ἐνδιάθετος, как имманентно-безличным божественным разумом, признавал в Λόγος'е προφορικός самостоятельную и отдельную от Бога личность, то ближайшее выяснение перехода Логоса из одного, безличного, состояния в другое — личное, противоположное первому, было бы необходимо для Филона и, так сказать, напрашивалось бы само собой. Напротив, при нашем построении Филоновой теории божественного Λόγος'а ἐνδιάθετος и προφορικός, как только двух различных, но не противоположных форм откровения единой и нераздельной божественной субстанции, ближайшее и подробное выяснение перехода Логоса из одной формы в другую было не необходимо для Филона. Тот и другой Логосы представляются у нашего философа, в сущности своей, как один Логос: оба Логоса различаются не субстанциально, а только формально. Насколько нужно было указать именно такое, только формальное, различие обоих Логосов, это Филон делает в достаточной мере, когда первого, например, называет *Логосом божественных и первообразных идей, из которых состоит умственный мир*, — в противоположность второму, как *Логосу природы или видимых предметов, из которых устроен чувственный мир*; а также, когда одному усвояет предикаты идеального мира, умственного дома Божия, старшего сына Божия, источника и начала, и пр., а другому — реального мира, чувственного дома Божия, младшего сына Божия, потока, вытекающего из божественного Логоса, и др.

и объективную, или реальную. Первую он обозначает глаголом διανοεῖσθαι, указывающим на внутренне-субъективную действенность Божества при создании в Своем разуме идеального плана миротворения, а для обозначения второго, в противоположность первой, он употребляет глагол προστάττειν, выражающий внешне-объективную деятельность Божества при устроении реального мира сообразно с миротворческим планом.[1] Точно так же философ часто говорит о двух мирах, в которых Бог проявляет Свою деятельность: умственном мире (κόσμος νοητός) идеальных первообразов (νοητὰ παραδείγματα, ἀρχέτυποι ἰδέαι) и чувственном мире (κόσμος αἰσθητός) реальных отобразов (αἰσθητὰ ἐκμαγεῖα или μιμήματα).[2] В том же смысле Филон различает два дома Божиих, в которых одновременно обитает Сущее: умственный (νοητὸς οἶκος) и чувственный (αἰσθητὸς οἶκος);[3] также — двух сынов, которых порождает Бог: старшего (πρεσβύτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), т. е. идеальный, в божественном разуме предначертанный план мира, и младшего (νεώτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), т. е. объективно осуществляющийся в реальном мире творческий план.[4]

Итак, по аналогии с человеческим, мы должны рассматривать божественный Логос с двух сторон: во-первых, в отношении к внутренней жизни Божества — как субъективно-идеальную форму самооткровения Сущего или как божественный Λόγος ἐνδιάθετος; во-вторых, в отношении к внешней действенности Бога в чувственном мире — как объективно-реальную форму самооткровения Сущего или как божественный Λόγος προφορικός. Исследуем ближе функции того и другого Логосов.

---

[1] De op. mundi. Pf. I, 8: οὐ προσεδεῖτο τοῦ χρόνων μήκους ὁ ποιῶν· ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς Θεόν, οὐ προστάττοντα μόνον, ἀλλὰ καὶ διανοούμενον.

[2] Quod m. s. incor. Fr. 941 B; De op. mundi. Pf. I, 10. 44; De ebriet. Pf. III, 230; De vict. offer. Fr. 853 E; De vita Mos. Fr. 672 C и др.

[3] De congr. quaer. erud. grat. Pf. IV, 192; De plant. N. Pf. III, 108–110; De migr. Abrah. Pf. III, 412 и др. Ср.: *Grossmann*, II, 48, i.

[4] Quod D. s. immut. Pf. II, 402 и др. Ср.: *Grossmann*, II, 50, m.

* * *

Цельное и сжатое изложение Филоновой теории Λόγος'а ἐνδιάθετος находим в известном сравнении Бога с архитектором в De opificio mundi. Pf. I, 8–14.[1] Божественный Логос, по аналогии с человеческим, здесь рассматривается Филоном с двух следующих сторон:

[1] Ввиду важности этого места приводим его целиком в переводе. Рассматривая сказание Моисея о первом дне творения, Филон останавливает свое внимание на названии этого дня (*Быт.* 1, 15) не *первым* (πρώτην), но *единым* (μίαν). В этом философ видит указание на то, что Бытописатель имеет в виду здесь творение не чувственно-материального мира, но идеального и божественного, которому приличествует название и свойства монады. «Так как Бог, — продолжает Филон, — как Бог, предвидел, что прекрасное отражение не может существовать без прекрасного образца и что никакой чувственный предмет не мог бы быть совершенным, если бы он не был отпечатлен по первообразной и умственной идее, то, когда восхотел устроить этот видимый мир, Он наперед образовал умственный, дабы, пользуясь этим бестелесным и богоподобнейшим образцом, устроить этот чувственный — младший отобраз старшего (образца), заключающий в себе столько же родов (бытия) чувственных, сколько в том умственных. Не следует, однако же, говорить или думать, что из идей состоящий мир находится в каком-либо месте. Где (как) он существует, это мы узнаём посредством сравнения с нами самими. Когда строится какой-либо город... то обыкновенно тут присутствует человек, опытный в строительном искусстве. Осмотрев годное и удобное положение места, он сначала в себе самом начертывает почти все части имеющего быть построенным города — храмы, ристалища, судилища, рынки, гавани, улицы, устройство стен, положение частных, общественных и других зданий; потом, как бы на воске отпечатлев в своей душе образ каждой части, он начертывает умственный город, образ которого воспроизводя в своей памяти и все более и более напечатлевая черты его, как хороший строитель, смотря на образец, начинает строить город из камней и деревьев, уподобляя каждой из бестелесных идей чувственные предметы. Подобное же должно думать и о Боге, Который, рассудив создать великий город (мир), измыслил прежде в Себе Самом типы

его, из которых, составив умственный мир, стал устроять чувственный, пользуясь этим образцом. Итак, как город, предобразованный в архитекторе, не занимает места вовне, но напечатлен в душе художника, точно таким же образом и из идей состоящий мир не может иметь другого места, кроме божественного Логоса, устрояющего это. Ибо может ли быть какое другое место для сил Его (Бога), которое было бы в состоянии принять и вместить не говорю все, но даже и одну какую-нибудь несмешанную силу? Сила же есть у Него и миротворческая, имеющая своим источником благо. Ибо если кто пожелает исследовать причину, по которой Он образовал этот универс, то, мне кажется, не погрешит против истины тот, кто вместе с одним из древних мудрецов скажет, что "благо Отец и Творец и, благодаря своей доброй природе, не позавидовал материи, не имеющей самой по себе ничего хорошего, но могущей быть всем" (*Платон*. Тимей). Да, сама по себе она была беспорядочна, бескачественна, бездушна, полна раздора, нестроения и несогласия; однако же, она получила изменение и превращение в противоположное и лучшее состояние, а именно — в состояние порядка, качественности, одушевленности, подобия, тождества, стройности, согласия и всего, что свойственно превосходной идее. Впрочем, без всякого помощника (Бог устроил материю) — ибо кто мог быть другой? Но пользуясь одним только Собой, Бог решил в Своем уме облагодетельствовать щедрыми и обильными дарами природу, которая сама по себе без божественного дара не может иметь ничего хорошего. Однако же, облагодетельствовал Он не по величию Своих благостей — ибо неисчислимы они и беспредельны, — но сообразно с силами (степенью восприемлемости) благодеемых: поскольку не в такой мере, в какой Богу свойственно творить благо, тварь может благо воспринимать. Так как силы Бога слишком чрезмерны, то тварь, будучи слаба для того, чтобы воспринять величие их, должна была бы отказаться, если бы Бог не умерял их по Своей благости, уделяя каждой твари, сколько следует, соразмерно с ее способностями. Если же употреблять точные термины, то этот умственный мир нельзя назвать иначе, как Логосом Бога, уже творящего мир, как и умственный город есть не что иное, как разум архитектора, уже рассудившего строить чувственный город по образцу умственного. Моисея это учение, не мое. Так,

Во-первых, как *божественный разум* в узком смысле. Эта функция божественного Логоса, как и человеческого, слагается из двух частных моментов. С одной стороны, он есть то, что в человеческом разуме мы называем формальным мышлением, т. е. *мышление* Бога, производящее в божественном разуме бесчисленное множество разнообразных идей и комбинирующее их в один стройный миротворческий план. Как архитектор, прежде чем начать строение города, должен сначала *начертать в себе самом* (διαγράφει ἐν ἑαυτῷ) и ясно *напечатлеть в своей душе* (ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ) весь план будущего города до самых мельчайших деталей, так точно и Бог, решив создать мир — этот поистине великий город, — *наперед образовал* в Себе Самом (προεξετύπου) и *придумал в Своем уме* (ἐνενόησε πρότερον) идеальный план или умственный образец реального мира. Этот мыслительный процесс внутри Божества Филон, очевидно, приписывает божественному Логосу, если говорит, что «Логос Бога, творящего мир, есть то же самое, чем является *мышление* (λογισμός) архитектора при построении города». В этом же смысле Логос называется у Филона *орудием*, посредством которого Бог созидает идеи в Своем разуме;[1] *Отцом* божественных логосов и идей;[2] *отечеством* божественного ве́дения;[3] *источником* божественной Премудрости[4] и даже самой *Премудростью* Божией,[5] поскольку в ней Филон видит способность Божества к порож-

описывая творение человека, он в дальнейшем повествовании ясно признает, что он — человек — образован по образу Божию. Если же часть (универса) есть образ образа, то ясно, что и целое, т. е. весь этот чувственный мир, который в большей мере, чем человек, есть отражение божественного образа. Очевидно и то, что первообразная печать, которую называем теперь умственным миром, есть сам божественный Логос, первообразный образец, идея идей».

[1] Leg. alleg. Pf. I, 132.

[2] De somn. Pf. V, 204; ср.: Fr. 1133 E.

[3] De profug. Pf. IV, 256.

[4] Ibid., 266.

[5] Leg. alleg. Pf. I, 158. 228–230; De migr. Abrah. Pf. III, 424.

дению совершеннейших планов и мудрых намерений.[1] С другой стороны, как в разуме человеческом мышление нераздельно связано с мыслимым материалом и одно невозможно без другого, так и божественный Логос есть не только мыслительная способность Божества (νόησις), созидающая идеальный план мира, но и самый этот план, т. е. божественная мысль (νόημα) или идея. «Как ум архитектора носит в себе и содержит идеальный план города (ἀγαλματοφορεῖ τὴν νοητὴν πόλιν), также точно и умственный мир идей заключается в божественном Логосе, — и как умственный город есть, в сущности, разум архитектора, так и идеальный мир есть не что иное, как сам Логос Божий».[2] Это понятие о Логосе Филон ближе раскрывает в связи с общим учением о божественных идеях. Вслед за Платоном наш философ видит в них идеальные образцы (εἰκόνες, παραδείγματα, ἀρχέτυποι) реальных предметов; это — от вечности и неизменно существующие в Боге творческие мысли, по которым образованы все виды чувственного бытия. «Поскольку никакой чувственный предмет, — говорит Филон, — не мог бы быть прекрасным, если бы он не был отпечатлен по первообразной и умственной идее, то Бог, решив создать этот чувственный мир, наперед образовал умственный, дабы, пользуясь тем бестелесным и богоподобным образцом,

---

[1] De ebriet. Pf. III, 182; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 56. Кажущаяся неопределенность и противоречия Филона в учении о премудрости (Σοφία) и ее отношении к Логосу легко объясняются тем, что философ употребляет это название то в широком, то в узком смысле. В первом случае София вообще совпадает с Логосом, как синонимичное этому последнему выражение: так в De congr. quaer. erud. grat. Pf. IV, 192; De profug. Pf. IV, 266; De migr. Abrah. Pf. III, 424. В узком же смысле Филон понимает под Софией формальную способность Божества к порождению мудрых планов, а под Логосом — самые эти планы и идеи: отсюда София называется матерью Логоса (De somn. Pf. V, 204), а также — всего существующего (De somn. Pf. V, 210; De profug. Pf. IV, 272. 244). Подробнее см.: *Keferst.*, 144 ff.; *Gfrörer.* I, 213 ff.

[2] De op. mundi. Pf. I, 12. Ср.: Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 169 A.

устроить этот видимый».[1] Таким образом, мир реальный есть точный отпечаток мира идеального, и первообраз вполне соответствует своему отобразу. Мир идеальный содержит в себе в форме идей все, что в мире реальном заключается в виде чувственных предметов.[2] Как единичные предметы природы образуют виды, роды и классы, так и идеи стоят между собой в отношении логического подчинения и соподчинения: низшие идеи содержатся в высших, эти последние — в еще более высших и т. д. Так, прежде всего, соответственно двум самым общим классам реальный бытий — духовно-разумному и чувственно-материальному — умственный мир имеет две самые общие и обширные группы идей — идею духовности и идею чувственности.[3] Первая группа служит первообразом всей духовно-разумной действительности, т. е. бесплотных существ и человеческой души со всеми ее частными проявлениями в разуме и воле или познании и добродетели.[4] Вторая группа содержит идеи чувственно-материальных предметов: бестелесное небо и невидимую землю, идею воздуха и пустоты, идеальную сущность воды и ветра, а также умственный свет — прототип солнца и прочих светил. Из этих основных идей развиваются все другие более частные, подобно тому как в видимом мире из главных и простейших элементов образуются частные и сложные предметы.[5] Теперь: как все предметы мира реального в своей совокупности составляют один упорядоченный κόσμος αἰσθητός, так и идеи представляют собой стройную систему, идеальный τὸ πᾶν или κόσμος νοητός, который и есть не что иное, как божественный Логос.[6] Этот последний есть всеобщий род, высшее единство идей; в нем логически объемлются и из него последовательно развиваются все частные

[1] De op. mundi. Pf. I, 14.

[2] Ibid., 44. 10 и др.

[3] Leg. alleg. Pf. I, 132. Ср.: *Keferst.*, 48 ff.; *Soulier*, 7 ff.

[4] См.: *Keferst.*, 56–77.

[5] Leg. alleg. Pf. I, 14 и сл.; De plant. N. Pf. III, 91; De conf. ling. Pf. III, 362 и др.

[6] De conf. ling. Pf. III, 394.

идеи божественного ума; он есть стройная система миротворительного плана. В этом смысле Филон говорит, что в Логосе «внедрен умственный мир» со всем бесконечным разнообразием его частных идей;[1] называет Логос «местом» (τόπος) и «страной» (χώρα), где пребывает умственный мир,[2] «книгой (βιβλίον), в которой вписаны (ἐγγράφεσθαι) и начертаны (ἐγχαράττεσθαι) сущности всех предметов (τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις)»,[3] «первообразной идеей» (ἀρχέτυπος ἰδέα) и «печатью» (σφραγίς), «идеей идей» (ἰδέα τῶν ἰδεῶν) и «самим умственным миром» (κόσμος νοητός).[4] Но чаще всего это понятие о Логосе Филон раскрывает путем аллегорического толкования еврейского слова «манна» (по пер. LXX, неопределенное местоимение τί), в котором (слове) философ видит указание на всеобщность божественного Логоса — τὸ γενικώτατον, τὸ πάντων γένος.[5] Как частные моменты всеобщнейшего божественного Логоса, идеи у Филона носят название «божественных логосов» — θεῖοι λόγοι: это — частные божественные мысли, к которым, как и к общему их представителю, Бог стоит в отношении говорящего (ὁ Λαλῶν или Λέγων) к словам (τὰ λεγόμενα).[6] Так как эти частные логосы стоят с общим Логосом в нераздельном единстве и совпадают с ним в одно общее представление идеи-идей, то понятным становится, почему выражения «ὁ Θεοῦ Λόγος» и «οἱ θεῖοι λόγοι» Филон иногда ставит одно вместо другого и, в интересах аллегорического экзегезиса, безразлично употребляет то единственную, то множественную форму.[7]

---

[1] De op. mundi. Pf. I, 20.

[2] Ibid., 12. Ср.: *Grossman*, II, 45, b.

[3] Leg. alleg. Pf. I, 132. Ср.: *Grossman*, II, 37, d.

[4] De op. mundi. Pf. I, 14; De somn. Pf. V, 132; De vict. offer. Fr. 836 E; De specialibus legibus. Fr. 789 E; 809 E. Ср.: *Grossman*, II, 37, a; 47, e; 48, d-e; 55, a.

[5] Leg. alleg. Pf. I, 344; Ibid., 228; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 216.

[6] De conf. ling. Pf. III, 350: νοηταῖς ἀρεταῖς, ἃς λαλεῖ ὁ Θεὸς ἀδιαφορούσας λόγων θείων.

[7] Так, в De somniis. Pf. V, 54, толкуя значение солнца в аллегорическом смысле, Филон продолжает: «Аскетический ум постоянно колеб-

Во-вторых, Логос рассматривается Филоном как *божественная сила*. Архитектор, чтобы построить город, должен не только придумать идеальный план, но и обладать способностью реализовать этот план. Также и Бога нельзя представлять мертвой и, так сказать, застывшей в себе идеей, без всякой жизни и действенности. Чтобы стать Творцом мира, Бог должен обладать активными свойствами, быть не только разумом, но и энергией, не только идеей, но и силой. Эту действенность или активность божественной природы Филон выражает в понятии о Логосе как θεία δύναμις — божественной силе. Но как понятие о Логосе-идее у Филона стоит в тесной связи с общим учением его о частных божественных идеях, так и функция Логоса в качестве божественной силы раскрывается нашим философом в связи с его понятием о частных божественных силах (θεῖαι δυνάμεις). В них Филон видит частные стороны и единичные проявления божественной дей-

---

лется между двумя противоположными дорогами: то он возвышается до первообразных и бестелесных лучей Первоисточника всякого разума — всесовершеннейшего Бога, то, наоборот, ниспадает и освещается уже *бессмертными логосами*, которых обыкновенно называют ангелами». Но вслед за тем Филон говорит то же самое о Логосе в единственном числе: «Как скоро солнечные лучи, при помощи которых ясно распознаются предметы, покидают душу, то восходит второй, слабейший, свет *логосов*. Точно также когда заходит солнце, тогда луна, занимающая второе место после солнца, посылает на землю свой менее ясный свет. Для тех, которые не могут познать Бога, стоящего выше места и *Логоса*, вполне довольно и того, если они встречаются с *Логосом*, ибо душа их все же не остается без просвещения. Таким образом, по заходе того чистейшего света они получают менее чистый». Очевидно, множественное λόγοι и единственное λόγος употребляются здесь как равнозначные понятия, только первое — применительно к лучам света (множественное), а второе — к луне (единственное). Также в De somniis. Pf. V, 30 и сл. сначала говорится, что под местом, которого достиг Иаков (*Быт.* 22, 3–4), нужно понимать божественный Логос, но потом вместо единственного появляется уже множественное λόγοι.

ственности вовне; это — действенные потенции или свойства Божества, выражающие активное отношение Его вовне. Но так как Бог действует всегда по предначертанному плану и сообразно с идеями Своего разума, то и понятие о божественных силах у Филона тесно объединяется с его понятием о божественных идеях. Каждая идея, заключающаяся в божественном разуме-логосе, не есть мертвый и неподвижный образец, по которому посторонняя сила механически отпечатлевает реальные предметы, но всякая идея есть в то же время и действенно-живая сила, обладающая внутренней энергией к реализации себя вовне и к самоосуществлению в объективном мире:[1] каждая мысль в Боге, по Филону, есть *творческая* мысль, сама собой и непосредственно переходящая в res — дело.[2] Различие между идеей и силой поэтому только формальное и логическое, а не реальное. Это — один и тот же предмет, только рассматриваемый с разных сторон: идея есть сила со стороны своей разумной определяемости, а сила есть идея со стороны своей действенности. Так, понятия идеи и силы у нашего философа совпадают в одно представление *разумно-действенной силы* (τυποῦσα δύναμις).[3] Этим объясняется, что в своих сочинениях Филон безразлично употребляет оба понятия и предикаты одного нередко переносит на другое. Так, например, в приведенном выше сравнении Бога с архитектором, где идеи, составляющие умственный мир, описываются как идеальные типы реальных бытий, Филон говорит: «Этот, *из идей состоящий, умственный мир* не может иметь другого места, кроме божественного Логоса, ибо может ли быть какое другое место для *сил Его* (τῶν δυνάμεων αὐτοῦ), которое было бы в состоянии вместить, не говорю все, а даже *какую-либо*

---

[1] De vict. offer. Fr. 857; De op. mundi. Pf. I. 20; Ibid., 86.

[2] De op. mundi. Pf. I, 8; ср.: De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 104; De decal. Fr. 750; Leg. alleg. Pf. I, 362 и др.

[3] De cherub. Pf. II, 28: ἄφθαρτον αἱ τυποῦσαι δυνάμεις τὸν ἐν μέρει κλῆρον εἰλήφασιν.

одну силу в ее чистом виде?»[1] Очевидно, идеи, составляющие умственный мир, и силы, заключающиеся в божественном Логосе, здесь стоят как синонимичные понятия. В другом месте Филон не только усвояет силам функцию идей — образование безвидной материи, но и дает им название идей как собственное и подлинное.[2] Еще яснее высказывается философ в трактате De monarchia: описывая силы как *идеальные образцы, своей собственной энергией отчеканивающиеся на бесформенной материи*, он говорит: «Их справедливо называют также *идеями* (от εἶδος), так как они сообщают вид каждому из существующих предметов, беспорядочное упорядочивают, неопределенное определяют и безвидному дают образ».[3]

Если каждая сила есть вместе и идея, то божественных сил такое же бесконечное множество, как и идей.[4] Но так как в понятии силы Филон выражает, собственно, активную сторону божественной природы по отношению к реальному миру, то понятно, почему философ говорит в своих сочинениях только о тех божественных силах, в которых открываются свойства Бога как Творца и Промыслителя мира.

---

[1] De op. mundi. Pf. I, 12.

[2] De vict. offer. Fr. 857–858: ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.

[3] De monarch. Fr. 817: αἱ (δυνάμεις) ἀκατάληπτοι κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅμως περιφαίνουσιν ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα τῆς αὐτῶν ἐνεργείας. Οἷαι παρ' ἡμῖν σφραγῖδες... τοιαύτας ὑπολυπτέον καὶ τὰς δυνάμεις, περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφοις καὶ μηδὲν τῆς ἀϊδίου φύσεως μήτ' ἐλαττούσας μήτε μειουμένας. Ὀνομάζουσι δ' αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινες τῶν παρ' ὑμῖν ἰδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι τὰ ἄτακτα τάττουσαι, καὶ τὰ ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἀσχημάτιστα περατοῦσαι καὶ περιορίζουσαι καὶ σχηματίζουσαι. См.: *Philon.* ined. Tischend. 144. 2: ἔδει τὰς πρώτας τοῦ ὄντος δυνάμεις ἰδέας ἰδεῶν ὑπαρχούσας. Ср.: De Deo, № 6 у *Soulier*, 75.

[4] De conf. ling. Pf. III, 394: εἷς ὢν ὁ Θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ... Δι' αὖ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τούτου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς, ὥσπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς.

Таковы две первейшие и высочайшие силы Божии: *творческая* — ποιητική и *царская* — βασιλική. Первая из них выражает творческую деятельность Бога по отношению к миру; она называется также ἀγαθή, χαριστική, εὐεργετική, так как в основе творения мира, по Филону, лежит благость Божия (ἀγαθότης), и Θεός, потому что Филон производит это слово от τίθεσθαι = ποεῖσθαι = творить.[1] Вторая — βασιλική — указывает на действенные отношения Бога к миру в качестве Промыслителя о тварях; она называется также ἐξουσία, ἡγεμονία, ὁ κύριος.[2] Кроме того, Филон упоминает о силах: законодательной (νομοθετική), наказующей (κολαστική), милостивой (ἵλεως) и др.[3]

Как и идеи, силы стоят между собой в отношении логической зависимости. Так, например, сила благодеющая развивается из творческой, а наказующая заключается в царской.[4] В своей совокупности все силы образуют стройную систему идеального мира наподобие того, как из реальных предметов составляется чувственный космос.[5]

Высшее логическое единство божественных сил, как и идей, представляет Логос: в качестве верховной и всеобщнейшей первосилы он объемлет в себе все отдельные силы Божии, как общий род свои частные виды. Такое отношение Логоса к силам Филон разъясняет применительно к библейским городам-убежищам, называя его старейшей метрополией, от которой ведут свое начало все другие силы Говорящего. «Старейшая, безопаснейшая и превосходнейшая метрополия, — говорит Филон, — есть божественный Логос, к которому и следует

---

[1] De vita Mos. Fr. 668; De plant. N. Pf. III, 122–126; De sacrif. C. et Ab. Pf. II, 98–100; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 72–74; De op. mundi. Pf. I, 12.

[2] De Abrah. Pf. V, 284; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 144; De conf. ling. Pf. III, 364.

[3] De vict. offer. Fr. 854 C; De Abrah. 370 A; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 72–74; De somn. Pf. V, 72; De plant. N. Pf. III, 106; De vita Mos. Fr. 617 E; 631 B.

[4] *Philon.* ined. Tischend. 141.

[5] De conf. ling. Pf. III, 394.

прежде всего бежать. Прочие же пять, как бы колонии, суть *силы Говорящего* (δυνάμεις τοῦ Λέγοντος), во главе которых стоит творческая, по которой Творец образовал Логосом этот мир; вторая — царская, по которой Творец управляет тварью; третья — милостивая, которой художник оказывает сострадание и милость к собственному произведению; четвертая — законодательная, которой запрещается то, что не должно быть».[1] То же самое выражает Филон под образом запряженной божественными силами колесницы, возницей (ἡνίοχος) которой является Логос, а седоком — Говорящий (Бог), дающий Логосу приказания относительно безошибочного управления универсом.[2] В том же смысле Филон называет Логос «источником, из которого отделяются, как бы два потока, две главнейшие силы — творческая и царская», в свою очередь разделяющиеся на благодеющую и наказующую.[3] Точно так же, говоря о двух других силах Божиих — благостной и всемогущей (= творческой и царской, θεός и κύριος), Филон

---

[1] De profug. Pf. IV, 264–266.

[2] Ibid., 168: ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν Λόγον, ἔποχον δὲ τὸν Λαλοῦντα ἐπικελευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν.

[3] *Philon.* ined. Tischend. 158–159. 8–9. Здесь Филон изъясняет аллегорическое значение кивота завета и находившихся в нем и при нем предметов: заповедей Закона, очистилища, двух херувимов, среди которых Бог сообщал Свои откровения. Говорящий или сообщающий откровения посреди двух херувимов — это, по толкованию Филона, есть сам Бог, — Первый, который старше единицы и монады. Потом второе место занимает откровение, глас или слово Божие, т. е. Логос Сущего. Затем следуют два херувима — это как бы из Источника отделяющиеся из Логоса две верховные силы: творческая и царская; из этих двух главных и старейших сил развиваются прочие; из творческой произрастает милостивая или благодеющая, символом которой служит очистилище (ἱλαστήριον), из царской — законодательная или мстительная, на которую символически указывают скрижали Закона. В совокупности своей все эти предметы составляют один кивот завета: это значит, что все силы вместе с Логосом, как их серединой, и во главе с Сущим обра-

представляет Логос как «нечто третье и среднее, объединяющее в себе обе силы» (τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι Λόγον), потому что в Логосе Бог открывается сразу и Всемогущим, и Благим — как «общее единство и слияние этих сил» (τὴν τῶν ἀκηράτων δυνάμεων σύνοδόν τε κρᾶσιν), поскольку в благости Бог открывает и Свое всемогущество, а во всемогуществе являет и Свою благость.[1] В смысле логиче-

---

зуют единый умственный мир бестелесный идей, или κόσμος νοητός. Подобную же мысль высказывает Филон в De vict. offer. Fr. 839 E.

[1] De cherub. Pf. II, 16. «Однажды, — говорит Филон, — получил я откровение от моей души, которая часто вдохновляется Богом, и тогда для нее открывается, чего она прежде не ведала. Насколько могу припомнить, скажу это откровение. Она сказала мне, что при едином истинно сущем Боге есть две первые и высшие силы — благость и всемогущество. Благостью Он все произвел, а всемогуществом управляет тварями. *Третье же, среднее, что объединяет обе силы, есть Логос, ибо в Логосе Бог и всемогущ, и благ.* Символами всемогущества и благости служат херувимы, а Логоса — огненный меч, ибо пламенно и остро слово и особенно слово Божие, которое прежде всего и выше всего. Поэтому, душа, прими чистый образ обоих херувимов, дабы, ясно познав благость и всемогущество Бога, ты могла получить блаженный жребий; ибо ты тотчас познаешь и *соединение оных чистых сил, и смешение*, а именно: *будучи благ, Бог являет и Свое всемогущество, — и будучи всемогущ, открывает и Свою благость*». Целлер (III, 2, 332) толкует это место в том смысле, что Логос представляется здесь не как начало и высшее единство, но как *продукт* двух главных божественных сил. Но, во-первых, такое толкование противоречит многим другим местам, где Логос изображается главой и началом как всех вообще божественных сил, так и, в частности, творческой и царской. Везде Логос является у Филона стоящим в непосредственной близости к Божеству, без всякого промежутка между ними (особ. Pf. IV, 268; Tischend. 158–159), — везде силы стоят ниже Логоса и далее от Верховного Божества. Таким образом, рассматриваемое место было бы единственным в сочинениях Филона. Во-вторых, если Целлера смущает выражение «τρίτον μέσον ἀμφοῖν», то Филон дает нередко такое же название и Сущему, причем,

ского единства всех частных божественных свойств Филон называет Логос «местом, домом и очагом божественных сил».[1] Прекрасное резюме для Филоновых воззрений на отношение Логоса к силам представляют слова: «ὁ θεῖος Λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ Θεός».[2] Логос представляется здесь местом, которое всецело наполнил Бог бестелесными силами, чем, конечно, указывается на то, что, как общее откровение божественной действенности и как главная сила Божия, Логос объемлет в себе и вмещает всю полноту единичных свойств и частных откровений Сущего.

Итак, Логос есть высшее единство божественных идей или творческих мыслей, с одной стороны, и действенных свойств Божиих или божественных сил — с другой. Объединяя эти понятия, мы получаем общее представление о Логосе как о божественной идее-силе или *активном разуме Божием*. В этом отношении откровение Сущего в Логосе вполне аналогично откровению нашего духа в разуме. Как общее начало и отец психической жизни, дух сеет свои силы во все отдельные части нашего существа, сообщая каждой силе соответствующую действенность. При этом главным открывателем и общим выразителем действенности духа служит разум, или λόγος ἐνδιάθετος: в нем как в доме живет наш дух, в нем он стройно располагает и в порядке содержит все частные стороны своей деятельности, т. е. свои мысли и свойства (силы). Точно также и божественный Логос представляет собой, так сказать, общую сумму всех единичных божественных идей и частных божественных сил; это — общий открыватель и выразитель разумной действенности Божества или активный разум Божий во всей совокупности его частных функций и единичных проявлений.[3]

конечно, философ имеет в виду представить Бога не как продукт сил, но как их общее начало и высшее единство. См.: De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 98; De Abrah. Pf. V, 284. Ср.: *Philon.* ined. Tischend. 148. 7.

[1] De op. mundi. Pf. I, 12; De migr. Abrah. Pf. III, 412. Ср.: *Grossmann*, II, 45, b; 48, i; 43, a.

[2] De somn. Pf. V, 30.

[3] De migr. Abrah. Pf. III, 412.

Как таковой, Логос, очевидно, не может быть мыслим в форме самостоятельной и отдельной от Сущего ипостаси. Он также нераздельно связан с Сущим, как наш разум — с душой. Сам в себе, отдельно от проявлений себя в разуме и силах, наш дух, по Филону, и не может существовать; это — абстрактная форма без конкретного содержания, мышление без предмета мыслимого, ничего не сознающее сознание. С другой стороны, и разум, если представлять его врозь и отдельно от души, есть нечто безличное и бессознательное, не имеющее своего объединяющего Я-носителя. В таком же отношении стоят и Сущее с Логосом. Сущее — это общее начало или субстанция Божества, абстрактное божественное Я; Логос — это божественный разум, конкретное содержание и откровение разумно-сознательной действенности божественного Я. Отсюда, Сущее без Логоса — то же, что мыслящий субъект без мыслимого объекта, сознание без предмета сознаваемого; и наоборот, Логос без Сущего — то же, что сознание без сознающего Я, мышление без субъекта мыслящего. Таким образом, Логос и Сущее имманентно объединяются в одно нераздельное божественное Я, т. е. составляют одну живую и разумно-сознательную божественную ипостась. Ясное указание на такое ипостасийное единство Логоса с Сущим находим уже в известном сравнении Бога с архитектором. Описывая функцию Логоса в качестве идеального образца для реального мира, Филон здесь ясно устраняет мысль об отдельном от Сущего или ипостасийном бытии Логоса. «Не следует, — говорит он, — представлять дело таким образом, чтобы из идей состоящий умственный мир *занимал какое-либо* (отдельное от Бога) *место. Где* (и как) *существует он, это мы можем понять из сравнения Бога с архитектором... как план города*, предначертанный архитектором, не занимает никакого отдельного места, но *напечатлен в душе самого архитектора*, так и из идей состоящий *умственный мир не имеет другого места, кроме божественного разума* (Логоса)».[1] Сказав затем об образова-

[1] De op. mundi. Pf. I, 10: τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν. Ἧι δ' ὑφέστηκεν, εἰσόμεθα παρακολουθήσαντες

нии Богом бесформенной материи по идеям Своего разума, Филон выразительно замечает: «*Бог при этом не пользовался никаким посредником, ибо кто же другой мог быть? Но только — одним Собою Самим*».[1] Наконец, все сравнение оканчивается новым и прямым указанием на то, что Логос есть не что иное, как имманентный разум Бога. «Если, — говорит Филон, — употреблять *точные* названия, то умственный мир есть не что иное, как *разум* Бога, творящего мир, точно также как и умственный город есть *разум* (λογισμός) архитектора, строящего чувственный город по образцу умственного».[2] На ипостасийное единство Логоса с Сущим указывает Филон, когда говорит: «Логос (как логическое единство божественных сил) стоит в непосредственной близости к Единому истинно Сущему, *не отделяясь от Него никаким расстоянием*», т. е. сливаясь с Ним в одну ипостась.[3]

Различие между божественным Λόγος'ом ἐνδιάθετος и Сущим не ипостасийное, но только формально-логическое; оно имеет только субъективное, а не объективное значение. Будучи не в состоянии в своем познавательном и мыслительном процессах обнимать предмет сразу и во всей целостности, наш ум вынужден рассматривать каждую отдельную сторону познаваемого объекта отдельно как от него самого, так и от других его свойств. Так, например, в одной и той же

εἰκόνι τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν... καθάπερ ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον Λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.

[1] Ibid., 12: οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ, τίς γὰρ ἦν ἕτερος; μόνῳ δ' ἑαυτῷ χρησάμενος ὁ Θεός.

[2] Ibid., 14: εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ Θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ αρχιτέκτονός λογισμὸς, ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου.

[3] De profug. Pf. IV, 268: ὁ ὑπεράνω τούτων (δυνάμεων) λόγος θεῖος... ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος, τοῦ μόνου, ὅ ἐστιν αψευδῶς, ἐφιδρυμένος.

душе мы различаем и представляем отдельно ее частные силы: ум, волю, чувства и пр. Но каждый, конечно, понимает, что такое разделение сил существует не в самой душе, а только в нашем субъективном воззрении; на деле наш дух есть неделимая и целостная сущность, сразу объемлющая в себе все свои частные силы и проявления.[1] Такой же характер имеет у Филона и различие между Логосом и Сущим. Заключенные в тесные границы нашего субъективного мышления, мы, смертные, по Филону, как улитки всегда вертимся и вращаемся в себе самих и не иначе можем представлять Бога, как по аналогии с собою самими.[2] Поэтому мы различаем в Боге и приписываем Ему множество сил. Созерцая, например, различные стороны действенности Бога в мире, наш ум получает представление о силах — творческой, царской, законодательной, благодеющей, наказующей и т. д. Но только люди несовершенные могут принимать за настоящую монету то, что в сущности есть не более, как фальшивая подделка нашего субъективного мышления; только для непосвященного в философские тайны ума божественные силы вообще и Логос в частности могут казаться самостоятельными и отдельными от Бога ипостасями. Напротив, совершеннейший ум, т. е. достигший высшей ступени философской абстракции, очень хорошо знает цену этому различию: для него ясно, что все божественные силы во главе с Логосом суть только частные стороны и конкретные проявления действенности одного и того же неизменного и всегда Себе равного Сущего, — простые modi transeuntes единой и нераздельной божественной субстанции. Представляемые нашим умом в форме отдельных от Божества и одна от другой отдельных сущностей, «эти силы, — говорит Филон, — в Самом Боге существуют все сразу и в нераздельном единстве, так что Сам Бог, оставаясь единым, является Творцом и Промыслителем, тем и другим вместе», а также — Благодетелем и Законодателем, вообще

[1] De somn. Pf. V, 22; Leg. alleg. Pf. I, 198 и сл.

[2] De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 122–124.

абстрактно-логической «серединой» и единством всех Своих сил. Таким образом, в различии Логоса от Сущего, по Филону, выражаются только разные точки зрения нашего ума на один и тот же, по существу неделимый, божественный субъект: Сущим Божество представляется нам, когда рассматривается со стороны общего абстрактно-логического единства Своей жизни и действенности; наоборот, когда мы смотрим на Бога со стороны конкретного содержания Его жизни и частных проявлений Его действенности, тогда Он является в нашем уме в форме Логоса или вообще разумно-действенной силы. В таком именно смысле Филон определяет отношение сил к Сущему во многих местах своих сочинений;[1] мы приведем только те, в которых Филон вы-

[1] *Philon*. ined. Tischend. 144. 1: толкуя двух херувимов, стоявших над очистилищем, в смысле символов двух верховных божественных сил — творческой и царской, Филон говорит, что хотя божественные силы существуют *в Боге одновременно*, однако творческая *в нашем уме представляется* старейшей сравнительно с царской и мыслится прежде этой последней: πρεσβυτέρα ἡ ποιητικὴ δύναμις τῆς βασιλικῆς κατ' ἐπίνοιαν· ἰσήλικες γὰρ αἵγε περὶ τὸν Θεὸν ἁπάσαι δυνάμεις, προεπινοεῖταί πως ἡ ποιητικὴ τῆς βασιλικῆς. Таким образом, только в нашем мышлении (κατ' ἐπίνοιαν) божественные силы представляются (προεπινοεῖταί πως) различными по достоинству и старшинству, в самом же Боге все силы существуют сразу и одновременно (ἰσήλικες ἁπάσαι δυνάμεις). Ср.: De conf. ling. Pf. III, 392–394: по поводу текста «сотворим человека» и пр. Филон говорит, что здесь нельзя понимать личных и отдельных от Бога советников, потому что «нет ничего из существующего (лично), что было бы равночестно Богу, но Он один Начальник, Вождь и Царь, Которому одному подобает управлять всем... но будучи един, Он имеет при Себе бесчисленное множество сил...». Здесь не только усвояются самому Божеству функции сил творческой и царской, но и выразительным указанием на единство Божества дается понять, что под многочисленными силами нужно иметь в виду безличные свойства единого и нераздельного Сущего. В Quod D. s. immut. Pf. II, 412 Филон прямо отрицает мысль, что Бог имеет множество сил в качестве самостоятельных ипостасей, так как в таком случае мы должны будем признать Бога сло-

сказывается яснее и подробнее. Так, в De Abrahamo,[1] по поводу библейского рассказа о явлении Аврааму трех ангелов, философ говорит: «Когда душа как бы в полдень освещается Богом, и вся, наполняясь умственным светом и окружаемая Его лучами, оказывается без тени, тогда она *воспринимает тройственный образ одного предмета: один — самого предмета, а два другие — как бы отражающиеся от него тени*».[2] Нечто подобное бывает и с предметами, которые освещаются чувственным светом: нередко от тел неподвижно стоящих или же движущихся одновременно падают две тени. Впрочем, не следует думать, чтобы о тенях Бога можно было говорить в собственном смысле; это — только иносказательное выражение для более наглядного представления изъясняемого предмета. На самом деле это не так. Но если представлять дело ближе к истине, существует Отец — *середина всего*, Который в Св. Писании называется собственным именем «Сущий», а по ту и другую стороны Сущего — старейшие и ближайшие силы Его, из которых одна называется творческой, другая — царской. Творческая именуется Богом, так как ею основал и устроил все (Сущий), царская же — Господом, так как Творцу подо-

женным из частей. В Quaest. in Exod. *Philon.* ined. Tischend. 146. 5 Филон говорит: «Θεὸς εἷς ὢν καὶ ποιητής ἐστι καὶ βασιλεὺς εἰκότως αἱ διαστᾶσαι δυνάμεις πάλιν ἕνωσιν ἔλαβον», т. е. различаемые в нашем уме силы — творческая и царская в самом Боге объединяются, так как сам Бог, будучи единым, есть Творец и Царь. В De plant. N. Pf. III, 98; De migr. Abrah. Pf. III, 492; Quod D. s. immut. Pf. II, 434 философ сводит различие Логоса и сил от Сущего к разным только ступеням человеческого познания о Боге: людям неразвитым и несовершенным Бог представляется в форме Логоса и сил как самостоятельно-личных сущностей; напротив, мудрецы и философы возвышаются до представления Божества в форме чистого и в себе неразличимого единства, в котором теряются Логос и все прочие божественные силы.

[1] Pf. V, 282–288.

[2] Τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει· τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τὴν δὲ ἄλλοιν δυοῖν ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν.

бает властвовать и управлять тварью. Итак, *окружаемая той и другой силой, середина доставляет созерцательному уму образ то одного, то троих*:[1] одного — когда вполне очищенная душа и возвысившаяся не только над множеством чисел (т. е. всеми частными божественными силами), но и над соседкой монады — диадой (т. е. двумя высшими силами — творческой и царской или их общей серединой — Логосом), восходит к несмешанной, несложной и самой по себе ни в чем не нуждающейся всеобщей идее (т. е. к Сущему как абстрактно-беспредикатному началу всего); троих же — когда она (душа), еще не будучи посвящена в великие таинства (философии), вращается в низших и не может представить Сущее, каково Оно в Себе Самом без всякого другого, но только через дела Его — или Творцом, или Управителем. Таким образом, это, как говорят, есть δεύτερος πλοῦς (второе плавание), хотя и не лишенные благочестивого *мнения* (δόξης). Первый же образ (т. е. представление Божества в форме чистого и единого бытия) не только не лишен (благочестивого *мнения*), но есть само благочестивое мнение, или, точнее, сама истина, которая выше и почтеннее всякого мнения.[2]

Представим дело яснее. Есть три рода людей, из которых каждый усвояет себе один из упомянутых образов: самый лучший род — середину, т. е. истинно Сущего; следующий за ним — находящуюся на правой стороне Сущего благодеющую силу, имя которой Бог; третий же — пребывающую на левой стороне царскую силу, которая называется Господом. Итак, люди совершеннейшие чтут Сущего Самого в Себе без кого-либо иного, не увлекаясь ни к кому другому, — тем, что устрояют себя для чествования Единого по образу монады. Из прочих же одни делаются известными Отцу посредством силы благодеющей, а другие — посредством царской... Поэтому хотя люди и употребля-

[1] Δορυφορούμενος ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τότε μὲν ἑνός, τότε δὲ τριῶν φαντασίαν.

[2] Согласно с Платоном, Филон различает здесь δόξα от ἀλήθεια как субъективное представление от объективной истины.

ют различные способы богопочтения, но в сущности все служат Единому Богу. А что *упомянутый тройственный образ принадлежит единому субъекту*,[1] это явствует не только из аллегорического толкования, но и из буквального текста Писания. Так, Авраам, приветствуя троих явившихся ему путников, чествует в их лице Единого Сущего, если говорит к ним не как к троим, а как к одному: «*Господи!* Если я обрел благоволение пред *Тобою*, не *проходи* мимо». «Господи, пред Тобою, не проходи» — такие и подобные обращения можно делать только к одному лицу, а не ко многим. Подобную же мысль, только в отрицательной форме, высказывает Филон в другом месте, утверждая, что божественные силы нельзя отделять от Бога и представлять в форме самостоятельных субстанций. «Бог, — говорит Филон по поводу *Быт.* 18, 6, — окружаемый двумя верховными силами — всемогущей и благодеющей, *один будучи средина, три образа производит в созерцательной душе, из которых каждый отнюдь не делится; ибо неразделен Бог — неделимы и силы Его*, хотя и разделил все: благость Его есть мера благ, а всемогущество — мера подданных, Сам же Он есть Вождь всех телесных и бестелесных предметов... Поэтому сии *три меры* (т. е. пшеничной муки, как символы Бога и двух Его сил) *надлежит в своей душе как бы испечь и смешать*, дабы она (душа) убедилась, что *существует Единый Верховный Бог, Который превышает Свои силы и — то без них бывает созерцаем, то в них открывается*».[2] Наконец, в третьем месте философ считает эти силы простыми, только в нашем мышлении различаемыми, назва-

---

[1] Ἡ τριττὴ φαντασία δυνάμει ἑνός ἐστιν ὑποκειμένου.

[2] De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 98–100: ὁ Θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων ἀρχῆς τε καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὢν ὁ μέσος, τριττὰς φαντασίας ἐνειργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ, ὧν ἑκάστη μεμέτρηται οὐδαμῶς· ἀπερίγραφος γὰρ ὁ Θεὸς, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ, μεμέτρηκε δὲ τὰ ὅλα· ἡ μὲν οὖν ἀγαθότης αὐτοῦ μέτρον ἀγαθῶν ἐστιν, ἡ δὲ ἐξουσία μέτρον ὑπηκόων, ὁ δὲ ἡγεμὼν αὐτὸς ἁπάντων καὶ ἀσωμάτων... Τὰ μὲν δὴ τρία μέτρα ταῦτα καλὸν ἐν ψυχῇ, ὥσπερ φυραθῆναί τε καὶ συνενεχθῆναι, ἵνα πειθεῖσα τὸν ἀνωτάτω εἶναι Θεόν.

ниями одной и той же верховной Первопричины: «Обыкновенно, — говорит он, — Писание употребляет *два названия для одной и той же Причины — Бог и Господь, которые хотя и различаются нашим мышлением, но обозначают один и тот же предмет*».[1]

Отюда делается понятным, почему различие между Логосом и Сущим, утверждаемое Филоном в одних местах, в других снова уничтожается и вообще не выдерживается строго. В самом деле: в качестве высшего логического единства всех божественных идей-сил Логос, очевидно, совпадает с самим Сущим как абстрактно-беспредикатным первоначалом всего; если же наоборот — смотреть на Сущее с точки зрения Его частных и конкретных проявлений, то, очевидно, Оно должно совпасть с Логосом как открывателем божественной действенности и носителем всех частных божественных идей-сил. Поэтому те свойства, какие приписываются Божеству в форме Сущего (всеобщность, беспредикатность и пр.), принадлежат, конечно, и Логосу как абстрактно-логическому единству божественных идей и сил; и наоборот — специальные предикаты Логоса (идея, сила и пр.), очевидно, могут быть усвоены и непосредственно самому Сущему как живому и действенному Началу всего. Так, сам Логос Филон называет «Творцом, который сам по себе один, без всякого помощника, в состоянии все произвести и всем управлять»,[2] — «αἴτιον τῶν ὅλων или первопричиной всего», также — ἄρρητον, ἀπερινόητον:[3] все это, как мы знаем, специальные свойства самого Сущего, и потому, усвояя их

ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος.

[1] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 12: εἰωθὼς δὲ χρῆσθαι διτταῖς προσρήσεσιν ἐπὶ τοῦ αἰτίου, τῇ τε τοῦ Θεοῦ καὶ τῇ τοῦ Κυρίου... ἀλλ᾽ εἰ καὶ τὸ ὑποκείμενον ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν, ἐπινοίαις αἱ κλήσεις διαφέρουσι.

[2] De somn. Pf. V, 184: ὁ δημιουργός, ὁ καὶ χωρὶς ἄλλων μόνον ἐφ᾽ ἑαυτοῦ σκοπεῖν τε καὶ πράττειν ἱκανός. Ср.: Quaest. in Exod. *Philon.* ined. Tischend. 148. 7.

[3] De mut. nom. IV, 268.

Логосу, Филон, очевидно, представляет последнего тождественным с Сущим. Точно также Филон называет Логос «τὸ γενικώτατον τῶν ὅλων» или «τὸ πάντων γένος»,[1] говорит, что Логос Божий ничем не отличается от монады,[2] и прямо приписывает ему природу и название последней;[3] так как двух монад и двух всеобщнейших понятий быть не может, то опять очевидно, что в этих случаях философ отождествляет Логос с самой верховной Монадой, или Сущим. С другой стороны, и Сущему у Филона нередко усвояются предикаты, специально принадлежащие Логосу: несмешанной, простой и общей *идеи*,[4] бестелесной *страны* или *дома* бестелесных идей,[5] умственного *первообраза* всего,[6] *середины* сил[7] и просто — величайшей и верховной *силы*.[8] Подобное смешение предикатов Логоса и Сущего было бы немыслимо, если бы Филон признавал между ними *ипостасийное*, а не *формально-логическое* только различие.

* * *

В качестве божественной идеи-силы Логос представляется у Филона как субъективно-идеальная форма самооткровения Божества. Из абстрактной пустоты бытия в Себе Сущее переходит в Логосе в конкретно-действенное διανοεῖσθαι, т. е. становится, с одной стороны,

---

[1] Leg. alleg. Pf. I, 228–230; ср.: 334 и др. были указаны выше.

[2] Quod D. s. immut. Pf. II, 424.

[3] De op. mundi. Pf. I, 8; ср.: Ibid., 20.

[4] Ἀμιγὴς καὶ ἀσύμπλοκος καὶ καθ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐπιδεὴς τὸ παράπαν ἰδέα. См.: De somn. Pf. V, 284.

[5] Ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα καὶ οἶκος. См.: De cherub. Pf. II, 82.

[6] Ἀρχέτυπος τῶν ὅλων. См.: De op. mundi. Pf. I, 44; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 198; De vita Mos. Fr. 627.

[7] Μέσος τῶν δυνάμεων. См.: De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 98; De Abrah..Pf. V, 284.

[8] Ἡ ἀνωτάτω καὶ μεγίστη δύναμις. См.: De vita Mos. Fr. 619.

разумом, производящим из себя и носящим в себе идеальный план универса, а с другой — *силой*, имеющей в себе энергию к осуществлению этого плана.

На этом, однако, не останавливается процесс саморазвития Божества из абстрактно-беспредикатного τὸ εἶναι в конкретно-действенное τὸ λέγεσθαι. Разум, не открывающий своих идей в слове, и сила, не осуществляющаяся реально, по Филону, суть то же, что зародыши в утробе матери, или предметы, сокрытые во мраке: они обладают только идеальной возможностью к бытию, но не самим бытием, существуют потенциально, а не реально.[1] Поэтому, чтобы стать *действительной* первопричиной бытия, Бог должен из субъективно-идеального διανοεῖσθαι перейти в реально-объективное προστάττειν, т. е. осуществить на деле идеальное содержание Своей субъективной жизни и действенности. Эту реально-объективную форму самооткровения Божества Филон, как мы знаем, представляет, по аналогии с человеком, как внешне-изреченное *слово Божие*, или божественный Λόγος προφορικός.

Но если человеческое слово есть чувственно ощущаемый удар воздуха, производимый материальными органами тела, то спрашивается: где изрекает и объективирует Бог идеальное и субъективное содержание Своего разума? Что служит божественным Λόγος'ом προφορικός?

Бог, говорит Филон, конечно, не имеет подобного человеческому тела с различными органами и членами; вообще, Он не человекообразен.[2] Поэтому и божественный Λόγος προφορικός не может быть представляем в грубо чувственной форме членораздельных звуков.[3] Чтобы получить истинное понятие о божественном Слове, мы должны, по Филону, обратить внимание на то различие, какое существует между Богом и человеком. Находясь в условиях пространственного

---

[1] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 222.

[2] De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 124 и др. были указаны.

[3] Quod D. s. immut. Pf. II, 424 и др.

и временно́го бытия, человек сначала придумывает известную идею, потом облекает ее в слово и, наконец, уже осуществляет на деле. Не так это в Боге. В существе, стоящем вне ограничений пространства и времени, мысль и дело совпадают в один нераздельный и единовременный акт, так что божественное слово сливается с самим делом.[1] «Бог, — по словам Филона, — *говорит и делает вместе, без всякого промежутка между обоими актами*; или, если говорить точнее, — *слово* (Логос) *есть Его дело*».[2] Объясняя изречение в *Исх.* 20, 18: «Весь народ видел (ἑώρακε) *глас Его*» (т. е. Бога во время синайского законодательства), Филон замечает: «Правда, голос человеческий можно только слышать, но глас Божий поистине *видим* (ὁρατήν), *ибо что изречет Бог, это есть уже не слово, а дело, которое глазами вместо ушей воспринимается*».[3] Точно также Филон выразительно утверждает: «Все божественные логосы (единичные проявления божественного Логоса) суть ἀποτελέσματα ἔργων[4] и ничем не отличаются от дел Божиих,[5] — что Бог вообще не изрекает ничего, что не осуществилось бы на деле, так как *Его слово есть дело*».[6] Сюда же мы должны причислить наименование Логоса «книгой, *в которой*, как бы письмена, *начертаны и напечатлены сущ-*

---

[1] De op. mundi. Pf. I, 8; De profug. II, 132.

[2] De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 104: ὁ Θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ.

[3] De decal. Fr. 750–751: τὴν μὲν τοῦ ἀνθρώπου (φωνήν) ἀκουστὴν εἶναι συμβέβηκε, ὁρατὴν δὲ ὡς ἀληθῶς τοῦ Θεοῦ διὰ τί; ὅτι ἐὰν λέγῃ ὁ Θεός, οὐ ῥήματά ἐστιν, ἀλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὤτων διορίζουσι (по др. чтению: δικάζουσι).

[4] Leg. alleg. Pf. I, 362: πάντες οἱ τοῦ Θεοῦ λόγοι εἰσίν... ἔργων ἀποτελέσματα.

[5] De somn. Pf. V, 82: ἔργων οὐ διαφέρουσιν αὐτοῦ οἱ λόγοι. Ср.: Quaestiones in Genesim. IV, Mangey. Quod divina verba effecta sint ac virtutes, patet ex praemissis, nulla enim apud Deum impotentia est. См.: *Soulier*, 87, up. 2.

[6] De vita Mos. Fr. 646 B: φθέγξεται ὁ Θεὸς τὸ παράπαν οὐδέν, ὃ μὴ τελειωθήσεται βεβαίως, ἐπεὶ ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ ἐστι.

ности (συστάσεις) *всех прочих бытий*», если слова «συστάσεις τῶν ἄλλων» относить к реальным предметам видимого мира.[1]

Итак, реальный мир со всем бесконечным разнообразием его частных бытий — вот где, по Филону, объективирует и реализует Божество всю полноту идеального содержания Своей внутренней жизни и действенности; здесь, как в слове, изрекается и открывается весь божественный разум; здесь божественный Λόγος ἐνδιάθετος становится Λόγος'ом προφορικός, из идеи — делом, из мысли — словом.

Дальнейшее развитие божественного Λόγος'а προφορικός у нашего философа определяется той же аналогией с человеческим духом, какая лежит и в основе его учения о божественном Λόγος'е ἐνδιάθετος: по отношению к миру Логос является тем же, чем человеческий разум служит по отношению к слову. Прежде всего, из бесконечного разнообразия членораздельных звуков наш разум образует отдельные слова с определенным значением; он, следовательно, служит *формой* слова, сообщающей каждому речению свой собственный специальный смысл, отличный от других речений. Далее, из отдельных слов разум составляет стройные предложения, периоды, целые речи и обширные рассуждения; разрозненные речения он связует в одно стройное целое и в этом целом определяет каждому слову соответствующее место; таким образом, разум является гармонией слова, связующей и упорядочивающей слово *силой*. Затем, как формирующая и упорядочивающая сила, разум составляет для слова то же, что *душа* — для тела; он сообщает слову жизнь и силу, служит организующим и одухотворяющим слово началом. Наконец, будучи и непосредственным порождением, и выражением мыслительной силы человека, слово образует с разумом тесное органическое единство: если разум есть внутреннее и идеальное слово (λόγος ἐνδιάθετος), то и слово есть открывшийся и изреченный *разум* (λόγος προφορικός). Аналогично такому отношению разума к слову, божественный Λόγος προφορικός рассматривается

[1] Leg. alleg. Pl. I, 132.

Филоном как мировая *форма*, как космическая *сила*, как *душа* универса и как сам *космос*.

а) Функция Логоса в качестве *мировой формы* раскрывается у Филона в тесной связи с понятием о Логосе как божественной идее. Мы знаем уже, что, будучи умственными образцами чувственных бытий, идеи в то же время суть и действенные потенции, обладающие внутренней энергией к осуществлению себя в реальном мире, сами собой отчеканивающиеся на безвидной материи и сообщающие ей форму и вид. В этом смысле они, как мы знаем, называются Филоном τυποῦσαι δυνάμεις, или действенными формами (formae, τύποι), которые определяют качества (ἰδιοποιοῦσι) в единичных предметах видимого мира.[1] Сами будучи невидимы и неизменны, они, однако же, оставляют на материи разнообразные видимые отпечатки своей действенности: безвидному дают вид, бесформенное формируют, беспорядочное приводят в порядок и неопределенное определяют.[2] Благодаря имманентной действенности идей в материи, каждый единичный предмет становится тем, что он есть, т. е. индивидуализируется в самостоятельную особь и получает качественную определенность. Как таковые принципы индивидуации реальных бытий, идеи называются τὰ μέτρα καὶ σφραγῖδες, καθ' οὓς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὸ ἕκαστον τῶν ὄντων.[3]

Эта формирующая и индивидуализирующая функция идей ближе раскрывается Филоном в понятии о них как от вечности предсуществующих, общих и неизменных *родах* (γένη) и *видах* (εἴδη) реального бытия, обособляющих из себя единичные и преходящие индивиды.[4]

---

[1] De cherub. Pf. II, 28; De Deo, № 6; Auch. II, 617, *Soul.*, 75: formae et typi sunt, quibus creator mundum figuravit, signans ac sillans singulas in rebus dispositas qualitates, ideo itaque appellati sunt typi.

[2] De monarch. Fr. 817 C-D; ср.: C. 598–599 наст. издания.

[3] De vict. offer. Fr. 857 D — 258 A; ср.: De op. mundi. Pf. I, 20.

[4] De op. mundi. Pf. I, 86: ὑπονοητέον δ', ὅτι καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων, ἃ δικάζουσιν αἰσθήσεις τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τα γινόμενα, προυπῆρχε. Ἡ γὰρ φύσις ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος

«Как после смерти какого-либо музыканта или грамматика существовавшая в них музыка и грамматика хотя и уничтожаются, но идеи их остаются и пребывают совечными миру, так что всегда будут являться новые музыканты и грамматики, так равным образом и мудрость, благоразумие, справедливость, мужество — вообще всякая добродетель пребывает нетленной в бессмертной природе универса, сообразно с которыми (добродетелями) и в настоящее время существуют добродетельные люди и будут вечно являться. Точно так же и со смертью каждого единичного человека никоим образом не уничтожается все человечество, которое называется родом, или идеей, или понятием, или иначе как... Одна печать часто производит многочисленные оттиски на различных материалах, и хотя бы все эти оттиски когда-либо и уничтожились окончательно, печать все-таки останется невредимой и неизменной. Если же так, то не следует ли думать, что добродетели навсегда сохраняют свою природу нетленной и невредимой, хотя бы все черты, которые напечатлевают они в душе человека старательного, и изгладились бы бесследно? Одни только невежды, не понимающие различия между целым и частями, родами и видами и пр., не признают идей и через это все смешивают и сливают. Посему-то самолюбец, по названию Каин, пусть узнает, что в лице Авеля он убивает вид, часть, отраженный образ, а не первообраз, не род, не идею, которые нетленны и не уничтожаются вместе с индивидами».[1] «Как идея умственного, — говорит Филон в другом месте,[2] — в качестве первотипа и общего рода предсуществует всякому индивидуальному уму, так и идея чувственного служит образцом для каждого единичного чувственного предмета. Прежде чем явились разумные индивиды, уже существовало разумное в себе, объемлющее все единичные умы, точно так же прежде появления частных чувственных предметов уже существова-

οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αισθήσει. Ср.: Ibid., 26: ἐβουλήθη ὁ Θεὸς δολιχεύειν τὴν φύσιν, ἀθανατίζων τὰ γένη καὶ μεταδιδοὺς αὐτοῖς ἀϊδιότητος.

[1] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 194–196; ср.: De mut. nom. Pf. IV, 382.

[2] Leg. alleg. Pf. I, 134 и сл.

ло чувственное в себе самом, в состоянии чистой идеи и общего рода. Если идея духовного развивает из себя все разумные индивиды, то идея чувственного обособляет из себя все единичные предметы чувственного бытия».[1]

Как старейшая и самая всеобщая идея идей, Логос объемлет в себе все частные идеи божественного ума. Поэтому, если последние служат частными формами единичных предметов мира, то первый является общей *первоформой* всего универса. «Образом и идеей — своим Логосом Бог образовал бесформенную сущность всего, безвидному дал вид, бескачественному сообщил качества и таким образом устроил весь мир».[2] Как действенная печать и первообраз, отчеканиваясь на безвидной материи, Логос всему дает вид, определенную форму и качества.[3] Расчленяясь на частные идеи-формы, эта всеобщая идея-форма с логической последовательностью развивает из себя все роды, виды и особи реального бытия. Все единичное и индивидуальное существует лишь постольку, поскольку имманентно содержится в божественном Логосе и от него получает качественную определенность.[4] «Как общая первоформа универса (ἐν τοῖς ὅλοις εἶδος), — говорит Филон, — сам Логос Творца есть та первообразная печать, которая сообщает образ каждой особи; через участие в нем — этом Логосе — как в своем общем роде, каждый единичный предмет, будучи несовершенным и изменчивым *по количеству* (ἐν πόσῳ), т. е. по своим индивидуальным особенностям, оказывается совершенным и неизменным

---

[1] De monarch. Fr. 1105.

[2] De somn. Pf. V, 132: ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἀνεσχημάτισε καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ.

[3] De mut. nom. Pf. IV, 378: ἡ τῶν ὅλων σφραγίς, ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα, ᾗ τὰ πάντ' ἀνείδεα ὄντα καὶ ἄποια σημειωθέντα ἐτυπώθη.

[4] Leg. alleg. Pf. I, 228–230: τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ Θεὸς καί δεύτερος ὁ Θεοῦ Λόγος· τὰ δ' ἄλλα Λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δ' ἔστιν ἴσον τῷ οὐχ ὑπάρχοντι. Ср.: Ibid., 344; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 216.

по качеству (ἐν ποίῳ), т. е. по своим родовым свойствам, ибо само качество остается всегда, как отпечаток вечно и неизменно пребывающего Логоса Божия».[1]

В тесной связи с понятием о Логосе как мировой форме стоит у Филона учение о *Логосе-делителе* (Λόγος τομεύς, διαίρετος τῶν ὅλων, mensura и praemettitor universorum).[2] Уже божественным идеям Филон, как мы знаем, усвояет название μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γινόμενα. Но преимущественно и исключительно индивидуация и обособление единичных предметов приписываются Филоном «делителю всего» — божественному Логосу. Как человеческий разум воспринимаемые им от внешних предметов впечатления отделяет одно от другого и объединяет в общие понятия, так же точно поступает и божественный Логос при образовании мира: в качестве всеобщей идеи идей расчленяясь на частные идеи, он постепенно отделяет в универсе роды и виды бытий, пока не достигает первичных и неделимых предметов. Совершается это деление путем логического обособления в универсе общих противоположностей и постепенного расчленения их на частные роды, виды и индивиды. Так, прежде всего, Логос выделяет из материи тяжелое и легкое. Каждую из этих противоположностей он делит на более частные: легкое — на воздух и огонь, тяжелое — на воду и землю. Эти четыре элемента Творец полагает как бы в основу всего мироздания. На этом, однако же, не останавливается деление. Каждую из названных стихий Логос делит на более частные противоположности: землю — на материки и острова; воду — на моря и реки; воздух — на холодный (зиму) и теплый (лето); огонь — на небесный (звезды и солнце) и земной. Потом начинается обособление единичных предметов: они, прежде всего, разделяются на одушевленные и неодушевленные; из неодушевленных одни всегда пребывают

[1] De profug. Pf. IV, 228–330.

[2] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 212; De poster. C. Pf. II, 336; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 78; Ibid., 92–94. 98; Quaest. in Genes. I, 4; II, 3. Ср.: *Heinze*, 228; *Keferst.*, 76; *Grossmann*, II, 56, с.

в неизменном виде (минералы), а другие изменяются (растения); из этих последних одни растут в диком состоянии и служат в пищу зверям, а другие возделываются и доставляют пищу человеку и домашним животным. Предметы одушевленные делятся на два класса — разумных и неразумных; каждый из этих классов, в свою очередь, подразделяется: первый — на смертных и бессмертных, смертные — на мужской и женский полы, и т. д. «Так, — заканчивает Филон, — посредством острейшего делителя всего, своего Логоса, Бог разделяет безóбразную и бескачественную сущность всего, и выделенные из нее четыре стихии мира, и составленных из этих животных и растения».[1] Как постепенное расчленение дает в результате все большее и большее разнообразие единичных предметов, так и наоборот — каждый низший член деления логически содержится в высшем и вместе с другими однородными предметами объединяется в общие виды и роды. Отсюда индивидуализирующая функция Логоса предполагает в нем и синтезирующую деятельность: Логос не только обособляет противоположности частных бытий, но и объединяет их в общие классы и группы. «Моисей, — говорит Филон, продолжая развивать идею Логоса-делителя, — повелел, чтобы жертвенные животные полагались одно против другого не в целом виде, но их одинаковые половины, на которые они рассекались и из которых составлялось целое животное. Этим Законодатель научает нас, чтобы и в универсе мы противопоставляли единичные части одна другой, так как из них получается единое, которое, будучи рассечено, дает противоположности в частях и единство в целом. Поэтому не Гераклит, как утверждают греки, а Моисей был первым изобретателем того учения, что единое необходимо заключает противоположности в своих частях».[2] Таким образом, весь универс как в его целом, так и в единичных явлениях имманентно развивается из божественного Логоса, как из своей общей идеи-формы. Благодаря обособ-

[1] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 58–62.

[2] Ibid., 92–94; Ibid., 138–140; ср.: Quaest. in Genes. III, 5; II, 177; II, 227, Anm. 2.

ляющей и объединяющей деятельности Логоса-делителя, мир представляет стройную систему бытия, в которой при разнообразии и контрастах в частях господствует строгое единство и гармония в целом; все в мире есть непосредственная часть и отражение божественного Логоса, поэтому все разумно, целесообразно и совершенно.[1]

б) Если в качестве божественной идеи Логосу принадлежит первоначальное образование и устройство мира, то как божественная *сила* он является охранителем этого однажды устроенного миропорядка. Мы знаем уже, что в божественных силах наш философ видит действенную сторону божественных идей или частные проявления божественной действенности в мире. Отсюда, по отношению к миру они рассматриваются у Филона как космические принципы и вполне соответствуют нашему понятию о силах и законах природы. «Творец, — говорит Филон, — весь универс связал Своими невидимыми силами, которые Он распростер от концов земли до краев неба, премудро заботясь о том, чтобы однажды хорошо сочлененное не расторглось, ибо силы эти суть скрепы универса несокрушимые».[2] Проникая вовнутрь всех тел и предметов природы, божественные силы сохраняют все[3] и связуют все разнородные части универса в одно нерасторжимое целое.[4] Поэтому они называются истинными и божественными *законами природы,*[5] *нерасторжимыми связями универса,*[6] *блюстителями и охранителями всех явлений природы,*[7] *столпами, на которых держится все мироздание,*[8] и пр.

---

[1] *Philon.* ined. Tischend. 148; Quaest. in Exod. 7.

[2] De migr. Abrah. Pf. III, 494.

[3] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 138.

[4] De migr. Abrah. Pf. III, 54; De spec. leg. Fr. 807 A.

[5] Ἀληθεῖς καὶ θεῖοι νόμοι τῆς φύσεως, νόμοι τοῦ Θεοῦ καὶ θεσμοὶ ἱεροπρεπέστατοι. См.: De ebriet. Pf. III, 190; Leg. alleg. Pf. I, 362.

[6] Δεσμοὶ τῶν ὅλων ἄρρηκτοι, αἷς τὰ πάντα σφίγγων ὁ Θεὸς ἄλυτα εἶναι βούλεται. См.: De conf. ling. Pf. III, 392.

[7] Ἐπίσκοποι καὶ ἔφοροι τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων. См.: De somn. Pf. V, 184.

[8] Κίονες τοῦ κόσμου. Mang. II, 655. 1 у *Grossm.*, 58, Anm.

Как общий носитель всех божественных сил, Логос является по отношению к миру космическим *первопринципом* или *главной силой природы*. Содержа в себе все частные силы и законы природы, Логос посредством них проникает весь универс как в его целом, так и в частях: «Наподобие росы, — говорит Филон, — Логос Божий окружает всю землю и ни одной части в мире не оставляет лишенной себя».[1] Он сравнивается также с рекой, которая разливается по всему миру и своими водами орошает все части универса, а мир называется чашей, заключающей в себе бессмертную и усладительную влагу божественного Логоса.[2] Всюду разливаясь (ἐν πᾶσι ἀναχεῖται), все наполняя собой (τὰ πάντα ἐκπεπλήρωκε), все содержа в себе (συνέχων τὰ πάντα) и все проникая (διοίκων τὰ πάντα), Логос имманентно живет в мире как в своем храме, все объединяет в стройное единство и всему сообщает строгий порядок.[3]

Эта функция Логоса как мировой силы раскрывается у Филона с некоторых частных сторон. Она, прежде всего, проявляется в том, что Логос, скрепляя все части вселенной в одно целое, служит *невидимой и нерасторжимой связью универса* — ἀόρατος καὶ ἀδιάλυτος κόλλα καὶ δεσμὸς τῆς φύσεως. «Само по себе, — говорит Филон, — все очень хрупко, и если что твердо, то благодаря только тому, что скрепляется божественным Логосом, который есть невидимая цепь природы и нерасторжимая связь универса, все проникающая и соединяющая».[4] Облекаясь миром, как одеждой, и нося на себе землю, воду, огонь, воздух и состоящие из них частные предметы, старейший Логос Сущего, подобно ветхозаветному первосвященнику, не разрывает своих одежд, т. е. не дозволяет ни одной части универса отторгнуться от целого и пойти по своей собственной дороге.[5] В том же смысле

[1] Leg. alleg. Pf. I, 342.

[2] De somn. Pf. V, 204–206.

[3] Ibid., 96–98; De vita Mos. 673 C; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 94 и др.

[4] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 82; De somn. Pf. V, 132.

[5] De profug. Pf. IV, 272.

Логос называется крепкой опорой и столпом, на котором безопасно утверждено все здание универса,[1] а также бдительным стражем, который посредством своих частных сил (λόγοι) пребывает всюду и зорким оком следит за всеми явлениями мировой жизни.[2]

Так как все вещи в мире связываются и сцепляются между собой не случайно, но по разумному плану и идеальной норме, то к понятию о Логосе как мировой связи у Филона тесно примыкает представление о нем как *неизменном и вечном законе природы* — θεσμὸς τοῦ παντός, ἀΐδιος τῶν ὅλων νόμος, ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως Λόγος. «Логос, — говорит Филон, — есть вечный закон вечного Бога, крепкая и безопасная основа всего. Простираясь от краев вселенной к середине и от середины к краям, он проникает все непрерывное течение природы, соединяя и связуя все части вселенной; ибо этот старейший Логос родивший его Отец соделал нерасторжимой связью универса. Поэтому ни земля вся не заливается всей водою, ни огонь не угашается воздухом, ни воздух не воспламеняется от огня; это потому, что божественный закон (Логос) пребывает среди универса, подобно тому как в стихотворном произведении гласные буквы среди согласных, — все противоположности он объединяет и примиряет».[3] Для более наглядного изображения этой функции Логоса Филон обращается к сравнению мира с государством, а Логоса — с гражданским законом. Как в каждом городе есть свой закон и право, так и мир — этот поистине великий город — управляется «правильным Логосом природы, которого точнее следует называть правом или законом, повелевающим каждому предмету мира должное и запрещающим недолжное».[4] Этот закон прояв-

[1] De somn. Ph. V, 108.

[2] Ibid., 198 и сл.

[3] De plant. N. Ph. III, 90; ср.: De mundo. Fr. 1152 C-D.

[4] De op. mundi. Ph. I, 98: αὕτη δέ (πολιτεία) ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προσονομάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὤν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Ср.: De migr. Abrah. Ph. III, 470: νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ Λόγος θεῖος, προστάττων, ἃ δεῖ, καὶ ἀπαγορεύων, ἃ μὴ χρὴ.

ляется в разумном и однообразном течении мировой жизни, в правильной смене времен года, дней и ночей, в закономерном движении солнца и других небесных светил,[1] и пр.

Содержа в строгом единстве все разнообразие мирового бытия, Логос является, затем, *гармонией универса* или космическим миропорядком — ἁρμονία τοῦ κόσμου. «Если, — говорит Филон, — кто-либо пожелает тщательно исследовать значение частных Моисеевых постановлений, то найдет, что они отражают в себе гармонию универса и согласуются с Логосом (законом) вечной природы».[2] «Проникая универс и объединяя в нем противоположности единичных бытий, Логос всюду вносит строй и лад и является виновником всеобщего согласия».[3] В одном месте наш философ, по-видимому, даже склонен видеть в Логосе музыкальную гармонию универса в пифагорейском смысле.[4]

Наконец, если все в природе совершается по строгому и неизменному закону, от которого не может уклониться ни один частный предмет, то в мире, следовательно, царит разумная *необходимость*, и Логос совпадает у Филона со стоическими понятиями εἱμαρμένη, ἀνάγκη, τύχη, πρόνοια и fatum. Так, в одном месте, имея в виду под оже-

---

Ср.: De ebriet. Pf. III, 232–234; De Josepno. Fr. 530; De praem. et poen. Fr. 918 E; Quod. omn. pr. lib. Fr. 874 D; Quod. m. s. incor. Fr. 953.

[1] M. II, 154, 6. 8 y *Grossmann*'a, II, 58: ὁ ζῳδιακὸς κύκλος... τὰς ἐτησίους ὥρας αποτελεῖ... κατὰ τὸν θεῖον Λόγον· Λόγῳ γὰρ αἱ τροπαὶ καὶ ἐτήσιοι ὧραι τεταγμένῳ καὶ παγίῳ συνίστανται.

[2] De vita Mos. II, 142; De profug. Pf. IV, 272; De somn. Fr. 507 E. Ср.: *Gfrörer*, I, 198.

[3] Auch. (Armen. vers.). 331, 148; *Grossman*, II, 57, e: Dei verbum rector est et dispensator universorum, a quo novem partes musice concinnatae sunt et concinentes cantici tenore sonant simul. Ср.: De conf. ling. Pf. III, 338: τὸ τοῦ παντὸς ὄργανον, ὁ κόσμος πᾶς, ταῖς ἁρμονίαις μουσικῶς μέλῳδῆται.

[4] *Philon*. ined. Tischend 148: Quaest. in Exod. 7: μεσιτεύει καὶ διαιτᾷ τοῖς παρ' ἑκάτερα διεστᾶναι δοκοῦσι, φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν ἐργαζόμενος, ὅτι γὰρ κοινωνίας αἴτιος καὶ δημιουργός.

рельем Фамари (*Быт.* 38, 25) сразу — κόσμος, εἱμαρμένη, ἀκολουθία καὶ ἀναλογία τῶν συμπάντων, εἰρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον, Филон, очевидно, считает все эти понятия синонимическими между собой, и замечаемая в мире разумная последовательность причин и следствий, очевидно, понимается им в смысле стоической εἱμαρμένη, или закона необходимости.[1] В другом месте Филон утверждает, что Моисей εἰσάγει εἱμαρμένην καὶ ἀνάγκην ὡς αἰτίας τῶν γενομένων ἁπάντων и что как мудрый муж он признавал ἀκολουθίαν καὶ εἰρμὸν καὶ ἐπιπλοκὰς αἰτιῶν.[2] Благодаря этому закону необходимости все, что совершается в мире, является необходимым и законосообразным; поэтому и различие между добром и злом, нормальными и ненормальными явлениями у Филона, как и у стоиков, теряет свое моральное значение и сводится к понятию согласного и несогласного с природой.[3] Теперь, так как законом природы, как мы знаем, служит сам Логос, то и понятие ἀνάγκη или εἱμαρμένη, тождественное с понятием νόμος τῆς φύσεως, очевидно, должно совпасть с тем же божественным Логосом; сам Логос есть царствующая в мире необходимость. Так, в одном месте Логос называется стоическим предопределением — πρόνοια.[4] В другом месте, говоря о безвольном совершении людьми зла, Филон, как на основание этого, указывает на то, что все хорошее и дурное в мире зависит от имманентно действующего в нем Логоса и что причиной счастья и несчастья служат не собственные усилия человека, а Правитель и Кормчий универса — божественный Логос.[5] Наконец, приводим еще одно место, где ясно и подробно Логос описывается как стоическая

---

[1] De mut. nom. Pf. IV, 378.

[2] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 134; De profug. Pf. IV, 296 и др.

[3] Leg. alleg. Pf. I, 286 и сл.

[4] De spec. leg. Fr. 807 A.

[5] De cherub. Pf. II, 18–20: ἴδε τὸν ἀνθεστῶτα ἐξεναντίας Θεοῦ Λόγον ἐνωπλισμένον ἄγγελον, παρ' ὃν τό τε εὖ καὶ τὸ μὴ συμβέβηκε τελειοῦσθαι... οὐχ ἅττ' ἂν ἐπιτηδεύῃς ἀγαθῶν μετουσίας ἢ κακῶν ἐστιν αἰτία, ἀλλ' ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς Λόγος θεῖος.

τύχη. «Если не желаешь, — говорит Филон, — исследовать судьбы отдельных лиц, то обрати внимание на перемены счастья и несчастья в целых странах и у целых народов. Славилась некогда Эллада, но македоняне отняли у нее могущество. Процвела потом Македония, но, раздробившись на части, начала ослабевать, пока, наконец, не уничтожилась совершенно. Прежде македонян пользовались благополучием персы, но в один день уничтожилось их обширное и великое царство. И теперь парфяне, бывшие некогда в подчинении у персов, владеют своими недавними господами. Был некогда могуч и славен Египет, но как туман исчезло все его счастье. Что значат Эфиопия, Кархидон, города Ливийские? Где цари Понтийские? Что Европа, Азия, наконец, говоря одним словом, вся вселенная? Колеблемая вверх и вниз, как корабль плывущий по морю, не пользуется ли она то попутным ветром, то противным? Ибо *ходит внутри вселенной божественный Логос, которого многие зовут судьбою* (τύχη). Непрерывно протекая по государствам, народам и странам, он одним дает то, что принадлежит другим, и всем, что принадлежит всем, изменяя в течение времен положение только частных предметов; так что вселенная вся, как единое государство, пользуется наилучшей формой правления — республиканской».[1] Понятия Λόγος, τύχη и πολιτεία или νόμος здесь употребляются как синонимы.

в) Если, с одной стороны, Логос есть мировая идея, а с другой — мировая сила, то мы должны представлять его как одаренную разумом и волей *душу универса* или живой и имманентно действующий в мире *космический разум*: νοῦς и ψυχὴ τῶν ὅλων, τοῦ παντός, τοῦ κόσμου, τῆς φύσεως[2] и пр. Логос живет и развивается в мире как разумно-волящая

---

[1] Quod D. s. immut. Pf. II, 462: χορεύει ἐν κύκλῳ Λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσιν τύχην. Εἶτα ἀεὶ ῥέων κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας τὰ ἄλλων ἄλλοις καὶ πᾶσι τὰ πάντων ἐπινέμει, χρόνοις αὐτὸ μόνον ἀλλάττων τὰ παρ᾽ ἑκάστοις, ἵνα ὡς μία πόλις ἡ οἰκουμένη πᾶσα τὴν ἀρίστην πολιτειῶν ἄγῃ δημοκρατίαν.

[2] De mut. nom. Pf. IV, 416–418; De somn. Pf. V, 116; ср.: *Grossmann*, I, Anm. 71 и 47.

душа в своем теле. «Подобно тому как каждая единичная душа (ἡ ἐπὶ μέρους ψυχή) одевается своим телом, старейший Логос Сущего облечен всем миром — землей, водой, огнем, воздухом и состоящими из них частными предметами. Как каждая индивидуальная душа, по данной ей мере возможности, не дозволяет ни одной части тела отделиться от всего организма, но все содержит в целостности и нерасторжимом единстве, так и Логос Сущего, будучи, как сказано, связью всего, содержит в себе все части универса, связует их и препятствует их расторжению».[1] «Существуют, — говорит Филон в другом месте, — два храма Божии: один — этот мир, в котором первосвященником служит первородный Логос Божий; другой — разумная душа, которой первосвященником является разум»; таким образом, Логос священнодействует в мире совершенно так же, как разумная душа в человеке.[2] Как мировую душу представляет Филон Логос, если его отношение к миру обозначает термином, специально указывающим на способ деятельности нашей души в теле: νευροσπαστεῖν — направлять нервы.[3] Отсюда вместе со стоиками Филон представляет мир как громадное живое существо, одаренное разумом и волей — ζῷον τελειότατον[4] или φύσις λογική, οὐ μόνον ἔμψυχος ὤν, ἀλλὰ καὶ νοερός, πρὸς δὲ καὶ φρόνιμος,[5] animal rationale et animans, virtute praeditans,[6] — и по аналогии с человеком как малым миром (βραχὺς κόσμος) считает универс огромнейшим и совершеннейшим человеком — μέγιστος καὶ τελειότατος ἄνθρωπος.[7]

---

[1] De profug. Pf. IV, 272.

[2] De somn. Pf. V, 98.

[3] De profug. Pf. IV, 244: πῶς ἐνεργεῖν πέφυκε καὶ τίς ὁ τὰ θαύματα κινῶν καὶ νευροσπαστῶν ἀόρατος ἀοράτως· εἴτε ὁ ἐν σοὶ νοῦς εἴτε ὁ τῶν συμπάντων. Ср. о стоиках: *Grossmann*, I, Anm. 115.

[4] M. II, 243, 4; Ibid., 506, 7; ср.: *Grossmann*, I, Anm. 67.

[5] Quod m. s. incor. Fr. 955 C.

[6] Auch. (Armen. vers.). II, 388 и др.; см.: *Grossmann*, I, Anm. 67. De migr. Abrah. Pf. III, 514; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 68; De plant. N. Pf. III, 98–100; De poster. C. Pf. II, 278; De op. mundi. Pf. I, 56.

Способ отношения Логоса к миру в качестве мировой души Филон ближе раскрывает в понятии о нем как σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία[1] или Λόγος σπερματικός.[2] Семя заключает в себе зародыш будущего организма и носит внутри себя тот основной тип, по которому развивается органический процесс. Аналогично этому и Логос рассматривается Филоном как σπέρμα τοῦ παντός — мировое семя, из которого развивается стройный организм универса — как космическая vis plastica или одушевляющее и организующее мировой процесс начало. Распадаясь на бесчисленное множество частных, в каждом отдельном организме развивающихся λόγων σπερματικῶν, общемировой Логос посредством них проникает и одушевляет весь универс не только в его целом, но и во всех частях. Подобно кориандровому семени, которое, на сколько бы частей ни было разделено, в каждой сохраняет свойства целого и способность произращать из себя дерево, старейший и всеобщий Логос Сущего делится на бесчисленное множество частных логосов — семян, из которых каждый, сохраняя в себе организующую силу своего общего типа, служит принципом жизни и развития в каждом единичном предмете.[3] Таким образом, не только весь универс представляет собой живое и органически развивающееся существо, одушевляемое и проникаемое божественным Логосом, но и каждая отдельная часть мира, каждый индивидуальный предмет носит внутри себя, в сокращенном виде, божественный Логос, как свою душу, семя или пластическую силу: от минералов и до небесных светил все в мире одушевляется божественным Логосом и развивается из него, как из своего общего семени и первотипа; все, следовательно, есть непосредственная часть, излучение и модус общемировой души — Логоса.[4]

---

[1] *Philon.* ined. Tischend. 150. 9; Quaest. in Exod. Auch. II, 68; II, 515. Ср.: *Heinze*, 241, Anm. 1.

[2] Quod m. s. incor. Fr. 955 D; De mundo. Fr. 1165; Ibid., 1166; De somn. Pf. V, 182; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 52.

[3] Leg. alleg. Pf. I, 372.

[4] De poster. C. Pf. II, 258: ὅλον δι' ὅλον τὸν κόσμον ἐψυχῶσθαι. Ср.: De vict. offer. Fr. 858 B: ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικοὺς

г) В качестве мировой идеи, закона природы, мировой души и пр. Логос, очевидно, совпадает с тем понятием о мире, которое греки выражали словом κόσμος: Логос есть *сам мир* как разумное и стройное целое. Такое отождествление Логоса с миром у Филона предполагается уже в тех случаях, когда он называет Логос ἔργον τοῦ Θεοῦ — произведением Божиим, которое можно видеть (ὁρατός) глазами (ὀφθαλμοῖς διορίζουσι).[1] Точно так же в названии Логоса σπερματικὴ οὐσία τῶν ὅλων или Λόγος σπερματικός заключается мысль, что как общемировое зерно сам Логос развивается в стройный организм универса.[2] Кроме того, в одном месте Филон прямо говорит: «Ὁ Θεοῦ Λόγος κόσμος αὐτός ἐστι», т. е. Логос есть сам мир, понимаемый как космос.[3] В другом месте философ утверждает, что *космос* согласуется с *законом, закон* — с *космосом*, поэтому человек, повинующийся *закону*, является *космополитом*, так как он сообразует свои действия с *волей природы, которой и весь космос управляется*:[4] функция Логоса как закона природы здесь, очевидно, совпадает с понятиями космоса и природы. Тождество Логоса с природой следует также из того, что выражения ζῆν κατὰ τὸν Λόγον и ζῆν κατὰ τὴν φύσιν у Филона употребляются как синонимы, и вместо Логоса сама природа рассматривается в качестве нравственной

λόγους αποτελοῦσα. De op. mundi. Pf. I, 24; ср.: *Grossmann*, I, Anm. 66. 71, 105; Legat. ad Gajum. M. II, 553 и сл.; *Heinze*, 239.

[1] См. выше.

[2] Развивая идею Λόγος'а σπερματικός, Филон иногда, по-видимому, склонен даже видеть в Логосе материальный субстрат мировой жизни в смысле стоических ὕλη, οὐσία, πῦρ и пр. Так можно думать на основании названий Логоса: σπερματικὴ οὐσία ὅλων, ἔνθερμος и πορώδης и пр. См.: *Philon*. ined. Tischend. 150. 9; Quod m. s. incor. Pf. 953. M. II, 504; De cherub. Pf. II, 16–18; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 100 и сл.; De profug. Pf. IV, 282; ср.: H. 241, 2.

[3] De op. mundi. Pf. I, 94.

[4] Ibid. Pf. I, 4: καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρός, ἐυθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.

нормы для добродетельной жизни человека.[1] Точно так же и другие космические функции Логоса Филон нередко усвояет самой природе (φύσις): природа образует и устрояет безобразную и неустроенную материю по умственным образцам идеального мира;[2] всегда цветущая, вечная и бессмертная природа объемлет и содержит в себе (συνέχεσθαι) весь космос;[3] она объединяет и согласует противоположности универса в одну стройную гармонию;[4] она есть ὁ πρὸς ἀλήθειαν νόμιμος θεσμός,[5] закон (νόμος) и связь (δεσμός) универса, εἱμαρμένη и душа всех душ.[6] Наконец, как сам космос или мировое единство Логос представляется в тех случаях, когда изображается первосвященником мира, облеченным в разнообразные одежды — землю, воду, огонь, воздух и все индивидуальные предметы; и наоборот, сам космос, очевидно, отождествляется с Логосом, когда называется истинным первосвященником Божиим, которого еврейский первосвященник должен призывать к себе на помощь для успешного ходатайства перед Богом.[7]

Если всеобщий и старейший Логос Божий понимается у Филона как общемировое единство или космос в его целостности, то единичные проявления божественного Логоса (θεῖοι λόγοι) отождествляются не только с основными стихиями мира — небом, землей, воздухом, огнем,[8] но и с отдельными предметами — солнцем, луной,[9] даже птицами.[10] В смысле физических явлений природы понимает Филон

---

[1] De migr. Abrah. Pf. III, 470. Подробная речь об этом ниже.

[2] De op. mundi. Pf. I, 86–88.

[3] De mut. nom. Pf. IV, 380.

[4] De vita Mos. Fr. 620 B.

[5] De Abrah. Pf. V, 232.

[6] De Abrah. Pf. V, 236–28; Quod m. s. incor. Fr. 947; De vita Mos. Fr. 532; Quod omn. pr. lib. Fr. 872.

[7] De somn. Pf. V, 98; De vita Mos. Fr. 673–676.

[8] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 124.

[9] De mut. nom. Pf. IV, 346.

[10] De plant. N. Pf. III, 92.

божественные силы, если говорит, что они пребывают (ἐνυπάρχουσαι) внутри мира — во всех его частях,[1] или же представляет их как чувственно-ощущаемые свойства индивидуальных предметов видимого мира.[2]

* * *

Мы рассмотрели различные функции Логоса в отношении к Богу и к миру. Как божественный Λόγος ἐνδιάθετος, или внутренний разум Божий, он совпадает с Сущим в одну нераздельную божественную ипостась — в представление единого и личного Верховного Разума. Как божественный Λόγος προφορικός, или внешне-изреченное слово Божие, он отождествляется с мировым разумом и совпадает с миром в представление единого живого и разумного космоса. Таким образом, божественный Логос представляет собой две стороны универса: на одной стоит божественный Λόγος ἐνδιάθετος, мир идеальный или сам Бог; на другой — божественный Λόγος προφορικός, мир реальный, видимый космос. В каком же, спрашивается, отношении мы должны представлять обоих Логосов друг к другу: есть ли это две отдельные и трансцендентные между собой области бытия; или же это только две различные стороны одного и того же нераздельного божественного Логоса?

Весь строй до сих пор изложенного учения Филона о Логосе предполагает решение этого вопроса в последнем смысле. Этому благоприятствует уже та аналогия с откровением человеческого духа в разуме и слове, которая составляет внутреннюю подкладку Филоновой идеи самооткровения Сущего в Логосе. Разум и слово, как мы знаем, представляют у нашего философа две, хотя и различные, но одна от

[1] Leg. alleg. Pf. I, 300; De op. mundi. Pf. I, 28.

[2] De conf. ling. Pf. III, 338: ἀφὰς περὶ τῶν κατὰ τὰς προσπιπτούσας τῶς ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεων ἰδιότητας.

другой не отделимые формы самооткровения единой психической субстанции. В такое же отношение Филон должен был поставить и Бога к миру, если, по аналогии с человеческим логосом, он представлял первого в форме Λόγος'а ἐνδιάθετος, а второго — в форме Λόγος'а προφορικός. Раскрывая в многочисленных местах своих сочинений функции Логоса как внутреннего разума Божия и как космического принципа, Филон нигде, однако же, не дает ни малейшего намека на то, что эти функции принадлежат двум отдельным Логосам. Напротив, везде божественный Λόγος ἐνδιάθετος и божественный Λόγος προφορικός представляются у нашего философа как один и тот же Логос — как одна божественная сила: тот же самый Логос, который является внутри Божества пребывающей идеей-силой, или божественным разумом, служит и мировой идеей-силой, или космическим разумом. Логос не есть только мертвая, в божественном уме заключенная идея мира — он в то же время есть и печать, обладающая внутренней энергией к реализации себя в объективной форме бытия; будучи неотделимой от Божества Его силой или атрибутом, Логос является и имманентным миру законом или принципом его жизни и развития. Таким образом, различие между божественным Λόγος'ом ἐνδιάθετος и Λόγος'ом προφορικός, по аналогии с человеческим разумом и словом, мы должны представлять только как формальное и субъективное, а не как реальное и объективное. Божественный Λόγος ἐνδιάθετος и божественный Λόγος προφορικός — это один и тот же нераздельный божественный Логос, но только рассматриваемый с разных сторон, — один объект, но только отражающийся в нашем сознании в двух разных формах. Когда мы смотрим на Логос со стороны его функций по отношению к Божеству, независимо от его функций в мире, тогда он представляется нам субъективным разумом Божиим, идеальным миром, внутренним божественным словом, или Λόγος'ом ἐνδιάθετος. Наоборот, если мы сосредоточим свое внимание исключительно на действенности Логоса в мире, отдельно от его фукнций по отношению к Божеству, тогда он является нашему сознанию как внешне изречен-

ный разум Божий, космический принцип, божественный Λόγος προφορικός или реальный космос. Но это чисто субъективное и только в нашем уме существующее разделение функций Логоса отнюдь нельзя переносить на сам объект; только люди несовершенные и не развившиеся до высшей степени философской абстракции могут делать это. Истинный же философ знает, что Бог или Сущее, божественный Λόγος ἐνδιάθετος (или разум Божий) и божественный Λόγος προφορικός (или мир) образуют такое же нераздельное единство, какое наш дух составляет со своим разумом и словом. В сущности своей — это один живой и целостный универс, в котором только абстрактно-философское мышление различает общую первосубстанцию (бескачественное и всеобщее Сущее) и две частные формы ее откровения и действенности: идеально-субъективную, т. е. умственный мир, или Λόγος ἐνδιάθετος, и реально-объективную, т. е. чувственный мир, или Λόγος προφορικός.

В этом смысле мир идеальный и мир реальный, по аналогии с человеческим разумом и словом, называются у Филона *детьми* одного Верховного Отца и родными *братьями*, имеющими одинаковую природу и сущность; но первый, как идеальный принцип реального бытия, представляется *старшим Сыном Божиим*, между тем как второй, как реальное произведение идеального принципа, является *младшим Сыном Божиим*.[1] В обоих мирах излучается и отражается один и тот же Верховный Первообраз; но в первом — как идеальная сущность и субъективный разум, поэтому мир идеальный называется *умственным образом Божиим*, а во втором — как реальная сила и разум, объективировавшийся вовне, поэтому мир реальный называется *чувственным образом Божиим*.[2] Оба мира *совпадают* и *по своему содержанию, различаясь* между собой только *по форме*:

[1] Quod D. s. immut. Pf. II, 402; De ebriet. Pf. III, 172; De monarch. Fr. 816 D; 825 A; De migr. Abrah. Fr. 400 B; Quod det. pot. ins. sol. Fr. 178 C. Ср.: *Grossmann*, II, 50, m. См. также ниже о персонификациях Логоса.

[2] De op. mundi. Pf. I, 10. 14; Leg. alleg. Pf. I, 300–304 и др.; см. ниже.

все, что есть в мире идеальном, содержится и в мире реальном; но те предметы, которые в последнем мы видим в форме реальных бытий, созерцаются в первом в виде идеальных сущностей или умственных идей.[1] Тот же смысл имеют у Филона названия обоих миров *домами* или храмами *Божиими*; причем первый называется *умственным* или идеальным *домом Божиим*, а второй — *чувственным* или реальным *жилищем Бога*.[2]

Мир идеальный и мир реальный существуют рядом друг с другом безначально и нераздельно, как две одинаково необходимые и взаимно себя предполагающие формы откровения и действенности одной и той же божественной субстанции. Как всегда действующее начало, ни на один миг не остающееся праздным, Бог от вечности и непрестанно производит внутри Себя бесконечное разнообразие творческих идей — и таким образом открывается Λόγος'ом ἐνδιάθετος; но в то же время и непосредственно Он и осуществляет Свои идеи в реальном мире — и таким образом является Λόγος'ом προφορικός. В Боге, говорит Филон, нет и быть не может ни одной мертвой идеи, но каждая божественная мысль непосредственно переходит в дело; так что Божество мыслит (διανοεῖσθαι) и творит (προστάττειν) одновременно, или точнее — вне времени.[3] Поэтому мы не можем представить

---

[1] De op. mundi. Pf. I, 44: ὧν εἶδεν ἐνταῦθα αἰσθητῶν, ἐν ἐκείνῃ τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ἰδέας θεασάμενος. Ср.: Quod m. s. incor. Fr. 941 B: τουτονὶ τὸν κόσμον, ἀπ' ἀρχετύπου νοητοῦ παραδείγματος μίμημα αἰσθητόν, πάνθ' ὅσα ἐν ἐκείνῳ νοητὰ περιέχοντα ἐν αὐτῷ, τελειοτάτου πρὸς νοῦν τελειότατον ἐκμαγεῖον πρὸς αἴσθησιν. См.: De op. mundi. Pf. I, 10: τὸν σωματικὸν τοῦτον (κόσμον) απεργάσηται πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.

[2] De congr. quaer. erud. grat. Pf. IV, 192: ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος (σοφία — Λόγος), αἰσθητὸς δ' ὁ κόσμος ἐστί. См.: De plant. N. Pf. III, 108–110; De migr. Abr. Pf. III, 412; ср.: *Grossmann*, II, 48, i.

[3] De op. mundi. Pf. I, 8; De profug. IV, 132; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 104 и др.

себе ни одного момента, когда бы один из миров существовал без другого: они связаны между собой так же нераздельно, как форма с содержанием или идеальная потенция с реальной действительностью. В самом деле, что такое мир идеальный без реального? Абстрактная и мертвая страна идей, пустая форма и идеальная возможность бытия: это — то же, что мысль без слова и конкретной оболочки. С другой стороны, что такое реальный мир без идеального? Безóбразный и мертвый материал, содержание без определенной формы, не имеющий никаких признаков бытия хаос, пустое μὴ ὄν; это то же, что слово без определенной мысли и значения. Таким образом, реальный мир находит в идеальном свою форму, идею, душу; наоборот, мир идеальный имеет в реальном свое тело, реальный объект, содержание.

Мы сказали, что различие между Λόγος'ом προφορικός и Λόγος'ом ἐνδιάθετος, по Филону, обусловливается только различными точками зрения нашего субъективного мышления на один и тот же, по своей сущности нераздельный, объект. Отсюда не должно казаться странным, если оба Логоса у нашего философа отождествляются то с Богом, то с миром. Если рассматривать их по отношению к Божеству, то оба они являются у Филона *равночестными Богу* — ἰσότιμοι τῷ Θεῷ и самим τὸ Θεῖον, открывающимся в двух нераздельных формах: первый есть Бог-субъект, умственный или идеальный Бог, νοητὸς Θεός; второй есть Бог-объект, Бог открывшийся и реализовавшийся вовне, αἰσθητὸς Θεός, чувственный Бог. Если же на обоих Логосов смотреть с точки зрения реального мира, то они оказываются равночестными космосу и отождествляются с универсом как две нераздельно связанные между собой его стороны: первый представляет идеально-разумную сторону универса, по которой этот последний является стройным и законосообразным космосом, это — мировая идея, космический разум и душа универса; второй служит телом универса и выражает ту сторону космоса, по которой последний является совокупностью реальных бытий и единичных предметов (res). Короче, Λόγος ἐνδιάθετος есть мир в идее, natura naturans Спинозы, или Бог как

идеально-разумный принцип универса; Λόγος προφορικός есть Бог in re, natura naturata Спинозы, или Бог реализующийся в бесконечном разнообразии единичных форм феноменального бытия.

* * *

При таком отношении обоих Логосов у Филона, очевидно, не может быть речи о Боге как внемирном и трансцендентно-личном Творце и Промыслителе. Правда, нередко наш философ с особенной заботливостью старается отклонить от себя подозрение в пантеизме и отстоять Божество от непосредственного слияния с миром; часто, как мы увидим, Филон энергично протестует против тех мыслителей, которые считают мир за Бога; он решительно утверждает, что мир не есть *первый* Бог, но только произведение первого Бога.[1] Но когда эту, навеянную иудейской теософией, мысль о трансцендентности Божества Филон должен был раскрывать применительно к идее самооткровения Сущего в Логосе, тогда она — эта мысль — теряет у него свое прямое и действительное значение и становится выражением только формально-логического, а не реального, различия Бога по Его абстрактному *бытию* в Себе в состоянии беспредикатного Сущего от Его конкретного *бывания* или развития в мире условных явлений. Те возвышенные предикаты, которыми Филон наделяет Сущее и противопоставляет Его твари, принадлежат Божеству только в Его чистом бытии в Себе Самом в качестве отвлеченного первоначала всего: Бог противостоит миру не как живой и личный Творец и Промыслитель, но как мертвый и бессодержательный философский абстракт, служащий безусловным и всеобщим первоначалом условных и частных явлений мировой жизни. Поэтому противоположность эта отнюдь не реальная и субстанциальная, но только логическая и формальная. Здесь, как и во всем изложенном учении Филона о самоот-

[1] De migr. Abrah. Pf. III, 494 и сл.

кровении Сущего в Логосе, столь же последовательно выдерживается аналогия с нашей душой. Сам в себе, отдельно от своих частных сил, наш дух, по Филону, есть абстрактно-беспредикатный носитель конкретных явлений душевной жизни; как таковой, он стоит к последним в прямой логической противоположности и формально отличается от них. Но такой душа является только в нашем умопредставлении, а на деле она существует и может существовать как действительная сила лишь постольку, поскольку проявляется в своих частных функциях; напротив, сам в себе, без сил, наш дух, по Филону, даже совсем не существует. В таком же смысле наш философ развивает и идею противоположности Божества условному миру. Правда, в Своем чистом бытии в Себе в форме абстрактно-беспредикатного Сущего Божество представляет самозаключенную, неподвижную и самодостаточную сущность, не имеющую никаких отношений ни к чему другому: как таковой, Бог, вне мира, далеко отстоит от твари и противоположен всему индивидуально-конкретному. Но таким Бог, как и наш дух, является in abstracto, а in re непрестанная действенность, как мы знаем, составляет такое же необходимое свойство божественной природы, как жжение — огня и охлаждение — снега; будучи по Самому существу Своему вечно действенным началом, Бог ни на один миг не может оставаться праздным и не производить изнутри Себя все новые и новые особи реального бытия. Поэтому, как абстрактно-беспредикатное первоначало бытия, оставаясь внемирной и отличной от индивидуальных явлений сущностью, Бог в то же время в качестве вечно действенной силы работает внутри мира и проникает во все отдельные его части; *формальная трансцендентность* Божества по Его абстрактному бытию в Себе (κατὰ τὸ εἶναι) и *реальная имманентность* по Его бываниюили конкретной действенности в мире (κατὰ τὸ λέγεσθαι) — в таком именно смысле наш философ ясно высказывается во многих местах своих сочинений. «Бог, — говорит Филон, — вообще не в пространстве, но выше времени и места, ибо все тварное сделав сопряженным с Собою, Он ничем не объемлется и выше его. Однако

же, будучи вне и выше всего созданного, Он, тем не менее, наполняет Собою мир, а именно — посредством силы простираясь до краев вселенной, Он стройно сочленил каждую вещь с другою... Поэтому-то и сказано: *Он близ есть и далек; Своими силами касаясь каждого* (единичного предмета), *Он является близким, но Он далеко отделен от твари по бытию*».[1] Опровергая тех, кто считает мир за первого Бога, хотя Моисей и ясно учит, что он есть произведение только первого Бога, Филон продолжает: «Но хотя Моисей не называет Богом ни мир, ни мировую душу, тем не менее Бог объемлет весь универс Своими невидимыми силами, которые Творец протянул (ἐπέτεινε) от концов земли до краев неба, промышляя о том, чтобы то, что прекрасно сочленено, не расторглось, ибо силы Его суть нерасторжимые связи универса. Поэтому если в другом месте Законодатель говорит, что Бог вверху на небе и внизу на земле (*Втор.* 4, 39), то пусть никто не воображает, что это говорится о Нем *по бытию*, ибо Сущему подобает содержать, а не быть содержимым, но — о *силе Его*, которою все основал и устроил».[2] Подобное же высказывает Филон по поводу текста «сошел Господь видеть город и башню» (*Быт.* 11, 5). «Думать о Боге, — говорит Филон, — что Он приходит и уходит, нисходит и восходит, вообще употребляет движения и переменяет место, подобно человеку, есть высшая степень нечестия. Это сказано Законодателем применительно к людям и человекообразно, для нашего назидания — сказано о Том, Кто не человекообразен. Всякий, конечно, знает, что для того, кто нисходит, необходимо оставить одно место и занять другое, но *Бог наполняет все, объемля и не объемлясь. Он везде и нигде: нигде — потому что вместе с предметами* (реальными) *Сам породил страну и место, а Творцу неприлично вмещаться в чем-либо созданном; везде — ибо силы его протянул сквозь землю, воду, воздух и небо, не оставив лишенной Себя ни одну часть*

[1] De poster. C. Pf. II, 258–260.

[2] De migr. Abrah. Pf. III, 494–496.

мира, — и, все соединив, связал невидимыми узами, дабы не расторглось. Ибо Сущее, хотя и выше сил и превосходящим их мыслится в нашем уме, но — только по бытию... Невидимым образом и невосприемлемо (для чувств) Бог пребывает везде, видимо же и воспримемлемо Он — поистине нигде».[1] Наконец, классическое выражение той же мысли находим в цитированном уже месте из De mutatione nominum: «*Сущее как Сущее не имеет отношения к чему-либо* (другому), ибо Оно Само Себя наполняет, Само для Себя достаточно и как до, так и после творения мира остается в одном и том же состоянии — неизменным, неподвижным и нужды ни в чем не имеющим, так что, хотя Ему принадлежит все, но само Оно — в собственном смысле ничему. *Но из сил, которые Он распростер в мир* (тварь), *для блага созданных тварей, некоторые стоят в отношении к другому*; каковы: царская и благодеющая, ибо царь бывает над кем-либо и благодетель для кого-либо».[2] Итак, *с одной стороны*, Бог только в нашем уме мыслится превосходящим Свои силы, и притом — только по Своему абстрактному бытию в Себе; в качестве отвлеченного и всеобщего первоначала всего Бог далек от мира и противоположен твари; если Писание утверждает, что Бог пребывает вверху на небе и внизу на земле, что Он является то в одном, то в другом месте, то это нужно относить не к Его абстрактному бытию в Себе, но к Его конкретной действенности в мире; Бог не объемлется ни простран-

---

[1] De conf. ling. Pf. III, 374–376: ὑπὸ δὲ τοῦ Θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος οὐ περιεχομένου, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ· οὐδαμοῦ μέν, ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε, τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι. Πανταχοῦ δέ, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τὲ καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη. Τὸ μὲν γὰρ ὑπεράνω τῶν δυνάμεων ὂν ἐπινοεῖται περιττεύειν κατὰ τὸ εἶναι μόνον.

[2] De mut. nom. Pf. IV, 332–334; ср.: De somn. Fr. V, 30–32; De migr. Abrah. Pf. III, 434; Fr. 367, 857 E — 858 A и др.

ством, ни временем, потому что пространственность и временность суть свойства только конечных и частных бытий, между тем как Бог есть всеобщее и бескачественное Первоначало всего, само порождающее из себя пространство и время; как отвлеченное единство всего, Бог не может быть обнят ни одной частью, но Сам заключает в Себе все части универса; чистый абстракт, Сущее по Своему бытию в Себе противоположно всему конкретному, не имеет никаких отношений к другому, Само заключено в Себе, Само для Себя достаточно и пребывает всегда Себе равным и неизменным первоначалом всего. Но, *с другой стороны*, по Своей действенности в мире, в качестве живой и реальной первопричины всего, Бог посредством Логоса или сил, как Своих частных модусов, стоит в непосредственной близости к каждой индивидуальной вещи; содержит в Себе и носит в Своем лоне весь универс — как в его целом, так и в отдельных частях; простирается во вселенной от одного конца до другого, через все проходит, все проникает и все наполняет Собой — небо, землю, воду, воздух, не оставляя лишенным Себя ни одного предмета; вообще, κατὰ τὸ λέγεσθαι, по Своему бываниию, Бог стоит в живом и имманентно-действенном отношении к тварно-конечному бытию. Такой смысл, по нашему мнению, получают приведенные изречения Филона с точки зрения развиваемой им идеи имманентно-действенного самооткровения Сущего в Логосе.

* * *

Так, в конце концов, понятия трансцендентности и имманентности Божества у Филона оказываются лишенной действительного значения игрой в слова и логические абстракции. На деле Бог, Логос и мир образуют органическое единство и нераздельную целостность бытия — в пантеистическо-стоическом смысле. Этим объясняется, почему Филон, часто игнорируя, а иногда даже и прямо отрицая посредствующую между Богом и миром роль Логоса,[1] *непосредственно*

[1] De op. mundi. Pf. I, 12: здесь, как мы знаем, Филон выразительно замечает, что при образовании материи и устроении мира Бог не пользовал-

Самому Божеству усвояет все космические функции Логоса, и наоборот — видимую природу наделяет божественными свойствами.

Природа (φύσις) сообщает человеку многочисленные дары, которым сама непричастна: рождение, сама *будучи нерожденной* (ἀγέννητος); пищу, сама не нуждаясь в питании; умножение, сама *пребывая в неизменном виде* (ἐν ὁμοίῳ μένουσα); рост, сама *не приемля ни уменьшения, ни прибавления* (ἀφαίρεσιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἐπιδεχομένη); органическое тело, которого сама не может иметь; добрую старость и благую кончину, сама будучи *нестареющейся и бессмертной* (ἀγήρως καὶ ἀθάνατος); она же разделяет людям и всевает в них различные виды добродетели.[1] *Вечная* и *всегда цветущая* (ἀΐδιος καὶ ἀειθαλής), природа *содержит* (συνέχεσθαι) в себе весь космос.[2] Обожествляя природу, Филон говорит, что мудрец рукополагается в царя не людьми, но ὑπὸ τῆς ἀψευδοῦς καὶ ἀδεκάστου καὶ μόνης ἐλευθέρας φύσεως,[3] — при-

---

ся никаким посредником, ибо кто другой мог быть? В De ebriet. Pf. III, 182 Филон называет мир возлюбленным сыном Божиим, которого породили Бог и Его мудрость (ἐπιστήμη) — Логоса нет. De mut. nom. Pf. IV, 340: мудрость называется непосредственным спутником Бога, причем устраняется посредствующая функция Логоса. De mut. nom. Fr. 815 A: Сам Бог выразительно называется εἷς κτιστὴς καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων. Leg. alleg. Pf. I, 144: непосредственно Сам Бог, без Логоса, одушевляет человека, а именно его ум, который, отражая свойства своего первообраза — Бога, сам становится богом душевных сил. Quod D. s. immut. Pf. II, 426: Бог сообщает твари все блага, без участия какого-либо посредника. De op. mundi. Pf. I, 102: человек уподобляется здесь Богу и миру — Логоса нет. *Ин.* 28: Бог один промышляет о мире посредством закона природы: Логос здесь сливается с миром в качестве νόμος τῆς φύσεως. (Ср.: Ibid., 118.) Точно так же часто Сам Бог непосредственно является ἡνίοχος καὶ κυβερνήτης τοῦ κόσμου, между тем как в других случаях Филон приписывает эти функции Логосу: De Abrah. Pf. V, 262; De somn. Ibid., 224; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 44 и др.

[1] De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 124–126. Ср. то же о Боге в 1-й гл.

[2] De mut. nom. Pf. IV, 380.

[3] De somn. Pf. V, 204. О Боге см. в 1-й гл.

рода раздает дары и награды первого рода,[1] образует разумную сторону человеческого существа[2] и творит человека по человекообразной идее *с божественным искусством* (θείᾳ τέχνῃ).[3] *Неизменная* (ἄτρεπτα δὲ τὰ τῶν ὅλων ἐστὶ φύσεως) и *всемогущая* (πάντων ἐπικρατούσης), в противоположность непостоянству и ограниченности человека, она ясно ведает и твердо решает, что́ намерена произвести;[4] *бессмертная, она обладает и бессмертным разумом* (ἐν τῇ τοῦ παντὸς ἀθανάτῳ φύσει ἀθάνατος φρόνησις).[5] Если содержащиеся в природе единичные предметы изменяются и исчезают, то сама она пребывает всегда себе равной, неизменной и вечной.[6] При таком апофеозе природы *жить по Богу* (ζῆν κατὰ τὸν Θεόν, ἕπεσθαι τῷ Θεῷ) у Филона, как и у стоиков, означает то же, что *жить по природе* (ζῆν κατὰ τὴν φύσιν, ἕπεσθαι τῇ φύσει).[7] Равным образом и сам мир (κόσμος) у Филона является: *нерожденным* (ἀγέννητος), *вечным* (ἀΐδιος), *бессмертным* (ἄφθαρτος), совершенным по телу, *самодовольным* (αὐτὸς ἑαυτοῦ ἱκανόν), *самодостаточным* (αὐταρκέστατος), *ни в чем нужды не имеющим* (ἐπιδεὴς οὐδενός), *не допускающим ни прибавления, ни уменьшения*, вообще *неизменным, всегда себе равным и тождественным* (ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων, ἀρρεπής, ἀτρέπτος и пр.), — даже *равночестным Богу* (ἰσότιμον Θεῷ) *и самим* τὸ Θεῖον.[8]

Возводя мир и природу на степень Божества в стоическом смысле, Филон еще чаще низводит Бога до простого космического принципа. Бог является у нашего философа общемировым началом, имманентно

---

[1] De somn. Pf. V, 246. О Боге см. там же.

[2] De cherub. Pf. II, 22. То же о Боге: Leg. alleg. Pf. I, 144 и др.

[3] De vict. offer. Fr. 849 A.

[4] Quod. m. s. incor. Fr. 944 A.

[5] Quod. det. pot. ins. sol. Pf. II, 194.

[6] О Боге см. то же в 1-й гл.

[7] De migr. Abrah. Pf. III, 470; De Abrah. Pf. V, 258.

[8] Quod m. s. incor. Fr. 946, 938, 949 D-E, 952, 955; De somn. Pf. V, 196 и др. будут указаны ниже.

развивающимся в индивидуальных явлениях природы и, несмотря на постоянные исчезновения последних, всегда остающимся Себе равным и неизменным. Он есть действующая и формирующая причина бытия, проникающая и образующая безвидную и мертвую материю, сообщающая ей жизнь, форму и качественную определенность — стоическое τὸ ποιοῦν или δρῶν в противоположность началу страждущему — τὸ πάσχον, ὕλη;[1] всеобщая *мировая идея*, специализирующаяся и развивающаяся в бесконечном разнообразии индивидуальных форм реального бытия; *родовое понятие бытия*, логически расчленяющееся на роды, виды и индивиды;[2] всепроникающая *мировая первосила*;[3] вечная и нерасторжимая *связь универса*, все связующая и скрепляющая;[4] *мировая душа* и *разум универса*, проникающий и одушевляющий природу наподобие того, как человеческая душа *проникает нервы* (νευροσπαστεῖ) своего тела;[5] *мировая гармония, промысл* и *необходимость* — в стоическом смысле.[6] Еще чаще Филон непосред-

[1] De op. mundi. Pf. I, 6; De cherub. Pf. II, 42. 46. 64; Quod omn. pr. lib. Pf. II, 242 и сл.; Leg. alleg. Pf. I, 248; De somn. Pf. V, 196. 82; De plant. N. Pf. III, 126; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 240; De migr. Abrah. Pf. III, 498; Ibid., 310; De profug. Pf. IV, 308–310.

[2] De somn. Pf. V, 284; Leg. alleg. Pf. I, 228; De mut. nom. Pf. IV, 102–104, — непосредственно Самому Божеству усвояет Филон и функцию Λόγος'а τομεύς: De profug. Pf. IV, 308–310.

[3] De profug. Pf. IV, 310; De agricultura. Pf. III, 42.

[4] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 12: производя название Бога δεσπότης от δέω и δεσμός, Филон говорит, что Бог есть δεσπότης τῶν ὅλων в том смысле, что Он есть συνέχων τὰ ὅλα καὶ σφίγγων, ἃ διαλύεται ἐξ ἑαυτῶν. Так же в De mut. nom. Pf. IV, 388 Бог называется ἔρεισμα τοῦ κόσμου.

[5] Ψυχὴ τοῦ κόσμου или τοῦ παντός: De profug. Pf. IV, 242; De op. mundi. Pf. I, 80; De cherub. Pf. II, 68 — νοῦς τῶν ὅλων: De profug. Pf. IV, 242–244; De migr. Abrah. Pf. III, 412. 500; De op. mundi. Pf. I, 6; Leg. alleg. Pf. I, 260–262; ср.: 172, De somn. Pf. V, 262; De gigant. Pf. II, 374.

[6] M. II, 155: ἁρμονία πάντων ἐστὶν ἀγαθότης καὶ ὕλεως δύναμις αὐτοῦ; πρόνοια — De somn. Pf. V, 212; Leg. alleg. Pf. I, 146. 362; De op. mundi.

ственно Самому Божеству усвояет пантеистические функции Логоса по отношению к микрокосму, а именно: образа, по которому отражен человек, или абстрактной идеи человечества,[1] — и имманентно живущего в человеке принципа знания и добродетели или практического и теоретического разума.[2] Все *наполняя* Собою (πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων) и ничего не оставляя лишенным Себя (οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπώς), Божество *распространяется* (ἐκτείνεται) от одного конца вселенной до другого, причем, однако же, не переменяет места, но пользуется *непрерывно протягивающимся движением* (τονικῇ χρώμενος κινήσει).[3] Бог все *объемлет Собою* (περιέχει τὸ πᾶν), *через все проникает* (διὰ πάντων διελήλυθε) и *содержит в Себе* (συνέχεσθαι) весь универс со всеми его частными стихиями — землей, водой, огнем, воздухом и всем, что состоит из них.[4] Будучи общей стихией универса,

---

Pf. I, 6; De Joseph. Fr. 551 D: θεός = λόγος = νόμος; De cherub. Pf. II, 56; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 109; De monarch. II, 213. Ср.: *Grossmann*, II, 56; *Siegfried*, 22 и др.

[1] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 198. 202; Leg. alleg. Pf. I, 100; Fr. 31 E; 936 E; 512–513.

[2] О Боге: Pf. I, 166–169. 322. 146. 148; II, 24. 56. 202. 360; II, 110. 42; IV, 16. 258. 310; V, 144; Fr. 906. То же о Логосе: Fr. 812 A; 773 E — 774 A-B; 315 C; 312 D-E; 318–319; 470 A; Pf. I, 228. 286. 330. 342; II, 23. 18. 292–294. 314; III, 424. 468; IV, 52. 282. 274. 338; V, 90. 148. 204.

[3] De sacrif. A. et C. Pf. II, 106: καὶ ὁ ἐνθάδε ὢν κἀκεῖ καὶ ἀλλαχόθι καὶ πανταχοῦ, πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων καὶ οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπὼς ὑπάρχει... οὐ μεταβατικῶς κινούμενος, ὡς τὸν μὲν ἐπιλαμβάνειν, τὸν δὲ ἀπολείπειν τόπον, ἀλλὰ τονικῇ χρώμενος τῇ κινήσει. См.: De poster. C. Pf. II, 266: ἐγὼ καταβήσομαι, τοπικῶς οὐ χωρία ἐναλλάττων, ὃς τὸ πᾶν ἐμαυτοῦ πεπλήρωκα; Ibid., 254: τῷ δὲ συμβέβηκεν ἀκολουθεῖν τὸ χηρεύειν τινὰ μέρη τῶν ἐν κόσμῳ Θεοῦ, μηδὲν κενὸν μηδὲ ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπότος, ἀλλὰ πάντα διὰ πάντων ἐκπεπληρωκότος. Ср.: De somn. Pf. V, 196; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 202.

[4] Leg. alleg. Pf. I, 246–248. Рассуждая о том, что от Бога так же невозможно укрыться, как нельзя избежать земли, воды, воздуха, неба

Бог разливается по всему миру наподобие того, как материальные стихии наполняют и проникают землю; нет во вселенной ни одного места, где не было бы Бога; избежать Его так же невозможно, как огня, воды, воздуха и земли.[1] Чтобы нагляднее представить имманентное отношение Бога к миру, наш философ обращается к тем же сравнениям, какими изображает космические функции Логоса: Бога он называет *источником* (πηγή) и *рекой* (ποταμός), разливающейся по всему миру и все орошающей своими усладительными водами;[2] *местом* (τόπος) и *страной* (χώρα), где развивается жизнь действительного мира;[3] верховным *солнцем*, распространяющим свои лучи по всему миру, все согревающим и освещающим;[4] а мир является *домом*

или вообще всего мира, Филон в основание приводит вездеприсутствие Бога и имманентное проникновение Им всего универса: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ Θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθε καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ... Ср.: Ibid., 274: ὁ Θεός... περιέχει τὸ πᾶν; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 88: τὸν κόσμον ἄνευ πόνων πάλαι μὲν εἰργάζετο, νυνὶ δὲ καὶ εἰσαεὶ συνέχων οὐδέποτε λήγει (ὁ Θεός); Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 236: τὸν (Θεόν) πεπληρωκότα τὸ πᾶν, οὗ τῶν ὄντων οὐδὲ τὸ βραχύτατον ἔρημον. Ср.: De gigant. Pf. II, 376; De somn. Pf. V, 82: τὸν περιέχοντα αὐτὸν ἐν κύκλῳ τὰ πάντα; De vita Mos. Fr. 107: ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, ὁ τοῦ κόσμου πατήρ, γῆν καὶ οὐρανὸν ὕδωρ τε καὶ ἀέρα καὶ ὅσα ἐκ τούτων ἕκαστον συνέχων καὶ διακρατῶν ὁ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών.

[1] См.: Leg. alleg. Pf. I, 246–249; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 236–238.

[2] De profug. IV, 310: ὁ Θεός ἐστιν ἡ πρεσβυτάτη πηγή... τὸν γὰρ σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε. Ср.: *Grossmann*, I, Anm. 84.

[3] De profug. Pf. IV, 256: τόπον καλεῖ... αὐτὸν τὸν Θεόν, ἐπειδὴ περιέχων οὐ περιέχεται, καὶ ὅτι καταφυγὴ τῶν ὅλων ἐστί. Ср.: De somn. Pf. V, 30–32: αὐτὸς ὁ Θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς καὶ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι. Ср.: *Grossmann*, I, Anm. 68.

[4] De somn. Pf. V, 38: τὴν (πόλιν) Ὤν, τὸν νοῦν, ἣν ἡλίου πόλιν ὠνόμασεν. Ἐπειδὴ καθάπερ ἥλιος τοῦ παντὸς ἡμῶν ὄγκου τὴν ἡγεμονίαν ἀνῆπται καὶ τὰς αὐτοῦ δυνάμεις ὥσπερ ἀκτῖνας εἰς ὅλον τείνει.

(οἶκος), *храмом* (ναός), *колесницей* и вместилищем Божества; *городом*, постоянным обитателем которого служит сам Бог; *чашей* (κρατήρ), заключающей в себе усладительный напиток божественной мудрости.[1] Все *соделав сопряженным с Собой* (ὑποζεύξας ἑαυτῷ), все *нося в Своем лоне* (ἐγκεκόλπισται) и развиваясь в мире, как душа в теле, Бог служит общим *источником жизни* (πηγὴ ζωῆς) и имманентным *началом действенности* (ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἅπασι) как всего мира вообще, так и единичных тварей — разумных и неразумных.[2] Поэтому все в мире, каждый индивидуальный предмет его, есть непосредственный модус, *часть* и *отражение* (μοῖρα, ἀπεικόνισμα) Божества, — *отделение* (ἀπόσπασμα) и *излучение* (ἀπαύγασμα) божественной души, конечно, *неотделимое* от нее (οὐ διαιρετόν), поскольку ничто божественное *не делится на части*, но только индивидуализируется и *распространяется* (ἐκτείνεται).[3]

---

[1] De poster. C. Pf. II, 254: Θεοῦ δὲ οἶκος αἰσθητὸς τίς ἂν εἴη, πλὴν ὅδε ὁ κόσμος. Ср.: De cherub. Pf. II, 64: μόνος ὁ Θεὸς πολίτης ἐστί; De somn. Pf. V, 70. 98: мир называется ἱερὸν Θεοῦ. Ср.: De vita Mos. Fr. 667; De monarch. Fr. 820 D; De somn. Pf. V, 206: πόλιν δὲ Θεοῦ τὸν κόσμον καλεῖ, ὃς ὅλον τὸν κρατῆρα τοῦ θείου πόματος δεξάμενος καὶ γανωθεὶς ἀναφαιρέτου καὶ ἀσβέστου τῆς εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα εὐφροσύνης ἐπέλαχε; De migr. Abrah. Pf. III, 470: ἀνθρώπου μὲν ὄχημα γῆ, Θεοῦ δὲ, εἰ καὶ σύμπας ὁ κόσμος, οὐκ οἶδα.

[2] De poster. C. Pf. II, 258: τὰ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ. Ср.: De conf. ling. Pf. III, 376: ἐγκεκόλπισται τὰ ὅλα καὶ διὰ τῶν τοῦ παντὸς μερῶν διελήλυθε; Leg. alleg. Pf. I, 124: θεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστι; De plant. N. Pf. III, 126; Leg. alleg. I, 144; De profug. Pf. IV, 310: ὁ Θεός... πηγὴ τοῦ ζῆν ἀένναος... πηγὴ τῆς ζωῆς.

[3] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 202: τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν οὐ διαιρετόν. Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ᾽ ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. Διὸ μεμοιραμένος τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος, ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς πέρασι τοῦ παντὸς συνευρύνεται ῥῆξιν οὐ λαμβάνων· ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ. См.: De op. mundi. Pf. I, 56: звезды называются θειοτέρας μοίρας ἐπιλαχόντα. Ср.: De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 106; De vita Mos. II, 155 и др. будут указаны ниже.

Итак, Бог есть абстрактное единство (τὸ ἕν) и имманентный принцип мирового бытия, начало и конец всего, целое (ὅλον), все (πᾶν), весь род человеческий, вся вселенная, весь мир, сам космос; все есть Бог и Бог во всем, или точнее — нет в отдельности ни Бога, ни Логоса, ни мира, а есть только один живой и нераздельный Универс — Бог, εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.[1] Таков конечный и логически неизбежный вывод, к которому вместе со стоиками приходит Филон, когда развивает идею процессуального самооткровения Сущего в Логосе и ставит Творца в имманентно-действенные отношения к твари.

* * *

В такой последовательно и стройно развитой системе пантеизма, конечно, нет и быть не может места идее самостоятельно-личного Логоса. Эта идея здесь, как мы знаем, даже прямо и сознательно отрицается как следствие слабости человеческого мышления и низшая ступень философской абстракции. Нетрудно поэтому определить, какой смысл и значение могли иметь в такой системе и те личные, сходные с христианскими названия Логоса, благодаря которым Филона считают творцом новозаветного учения о второй ипостаси Божества. Рассматриваемые со своей внешне-формальной стороны, эти названия, конечно, выражают возникавшую в Филоне под влиянием религиозно-теистического сознания потребность — по возможности сильнее оттенить различие Логоса от Бога и мира, чтобы тем рельефнее выставить разъединяющую грань между абстрактно-беспредикатным Сущим и индивидуально-конкретным бытием. *Субстанцио-*

[1] Leg. alleg. Pf. I, 362: πάντ' ἐστὶν αὐτὸς ἑαυτῷ τὰ τιμιώτατα συγγενής, οἰκεῖος, φίλος, ἀρετή, εὐδαμονία, μακαριότης, ἐπιστήμη, σύνεσις, ἀρχή, τέλος, ὅλον, πᾶν, δικαστής, γνώμη, βουλή, νόμος, πρᾶξις, ἡγεμονία; Ibid., 288: χάρισμα Θεοῦ τὰ πάντα, ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστί; Ibid., 146: τὰ ἄλλα... πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.

нально сливаясь с Богом и миром, но в то же время *формально* отличаясь от того и другого, Логос мог быть рассматриваем Филоном как самостоятельная *середина* между бесконечным и конечным, сразу соединяющая и разъединяющая оба эти противоположные полюсы бытия, как стоящий на границе между Богом и миром *Сын Божий, второй Бог, посредник творения и миропромышления* и т. д. Таким путем наш философ открывал себе возможность отстоять хотя бы и формально-логическую только трансцендентность Творца по отношению к твари — и тем самым маскировать перед собой и своими соотечественниками чуждый и противный иудейскому сознанию пантеизм греко-философского миросозерцания. Но, с другой стороны, так как различие между Богом, Логосом и миром в системе Филона могло иметь только формальный и логический, но отнюдь не реальный и ипостасный характер, то, понятно, и личные названия Логоса, как и идея трансцендентности Божества, у нашего философа неизбежно должны были потерять свой прямой смысл и обратиться в простые метафоры и поэтические олицетворения. Последовательно развивая идею процессуального самооткровения Сущего в Логосе, Филон не мог, без абсурдного самопротиворечия, придавать этим названиям другого значения, кроме иносказательных персонификаций различных функций имманентно-безличного Логоса как внутреннего божественного разума (Λόγος ἐνδιάθετος), с одной стороны, и как действующего в мире космического принципа (Λόγος προφορικός) — с другой.

Предположить это мы должны уже ввиду того, что наш философ вообще большой любитель всякого рода смелых олицетворений и метафор; его мысль и язык отличаются восточной пластичностью и образностью; отвлеченные понятия у него часто облекаются в поэтическую форму и выражаются в конкретных сравнениях. Например, различные свойства и явления нашей душевной жизни — постоянство, твердость воли, память и т. д., часто представляются у Филона в виде живых библейских лиц — Ревекки, Манассии, Ефрема и др.; чувственность (ἡδονή) и добродетель (ἀρετή) олицетворяются под обра-

зом двух живущих в душе каждого человека женщин, из которых одна представляется похотливой, податливой на все и пленительной гетерой, а другая — суровой, повелительной и непреклонной матроной; философская спекуляция называется γυνὴ σοφή[1] и т. д. Точно так же душевные силы представляются у Филона копьеносцами и телохранителями души (δορυφόροι τῆς ψυχῆς), ее вестниками (ἄγγελοι) и слугами (ὑπηρέται), а дух — пастырем (ποιμήν), кормчим (κυβερνήτης), возницей (ἡνίοχος) душевных сил, их предводителем (ἡγεμών) и царем (βασιλεύς), и т. д.[2] В частности, человеческий логос олицетворяется у Филона в тех же самых образах, какие применяются и к Логосу божественному: λόγος ἐνδιάθετος изображается как истинный, созданный по образу Божию человек (ὁ πρὸς ἀλήθειαν, ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος), как ходатай (παράκλητος), молитвенник (ἱκέτης) и первосвященник (ἀρχιερεύς), совершающий служение Богу в душе каждого человека; а λόγος προφορικός является серединой или посредствующим звеном (μέσος, μεθόριος φύσις) между внутренне-идеальной жизнью души, с одной стороны, и ее откровением вовне в области чувств — с другой, т. е. между духом и телом, — пророком (προφήτης), истолкователем (ἑρμηνευτής), образом (εἰκών) и тенью (σκιά) ума; оба логоса называются родными братьями (ἀδελφοί) и детьми одной матери (μιᾶς μητέρος) — ума: первый — старшим сыном (πρεσβύτερος υἱός), второй — младшим (νεώτερος υἱός); а дух или ум, в свою очередь, является богом (θεός), отцом (πατήρ), первообразом (ἀρχέτυπος), источником (πηγή) и принципом (τὸ ἡγεμονικόν) обоих логосов.[3]

---

[1] De mercede meretricia. Fr. 861; De sacrif. Ab. et C. Fr. 133; De somn. Fr. 569; De profug. Fr. 458; ср.: De vita Mos. Fr. 655 B; De somn. Fr. 582; De migr. Abrah. Fr. 398 и др.

[2] Leg. alleg. Pf. I, 288–290. 310. 312. 198; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 90. 110; De migr. Abrah. Pf. III, 34. 490; De mut. nom. Pf. IV, 330; De somn. Pf. V, 14; De Abrah. Pf. V, 256.

[3] De op. mundi. Pf. I, 44; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 174. 222. 190; De migr. Abrah. Pf. III, 412–416. 440. 450–458. 448–450. 488–490; De

Такие и подобные олицетворения, на каждом шагу встречающиеся в сочинениях Филона, уже необходимо предрасполагают к мысли, что и личные названия божественного Логоса имеют у нашего философа подобный же метафорический характер. Но и помимо этого соображения сам Филон, если и не всегда, то по большей части, ясно дает понять, что эти названия он употребляет в смысле простых только олицетворений безличного божественного Логоса.

1) Название «*Сын Божий*» (υἱὸς τοῦ Θεοῦ) Логос носит: во-первых, в качестве божественного Λόγος'а ἐνδιάθετος, пребывающей в Боге идеи о мире или внутреннего разума Божия; во-вторых, в качестве божественного Λόγος'а προφορικός, действующей и осуществляющейся в мире божественной идеи или космического разума. В первом случае Логос рассматривается как «*старший и первородный Сын Божий*» (πρεσβύτερος καὶ πρωτόγονος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), как внутренне-идеальное порождение божественной действенности (ἐνδιάθετος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), выражающейся в произведении умственного мира идей или миротворческого плана (κόσμος νοητός). Во втором — Логос является реальным порождением идеального принципа или объективно осуществляющимся миротворческим планом (κόσμος αἰσθητός) и отождествляется с реальным миром, как «*младшим и чувственным Сыном Божиим*» (νεώτερος καὶ αἰσθητὸς υἱὸς τοῦ Θεοῦ). В том и другом отношении предикат Сына Божия, очевидно, может быть усвоен Логосу только в смысле олицетворения внутренне-идеальной и внешне-реальной действенности абстрактно-беспредикатного Сущего, т. е. в таком же точно смысле, в каком и человеческий разум и слово называются у Филона родными братьями и детьми одного отца — ума, причем разум (λόγος ἐνδιάθετος), как идеальный принцип слова, является старшим сыном ума, а слово (λόγος προφορικός), как

---

gigant. Pf. II, 378; De Abrah. Pf. V, 268; De poster. C. Pf. II, 300; Leg. alleg. Pf. I, 290 и др. Со многими из этих персонификаций мы уже встречались и встретимся впоследствии.

реально-объективное произведение разума, младшим сыном. В таком именно смысле ясно высказывается наш философ в De migratione Abrahami. Pf. III, 410–412. Аллегорически изъясняя выражение в *Быт.* 12, 7 «дом отца», под домом Филон понимает человеческий логос, а под отцом — ум. Основание этому то, что ум есть наш отец, который всевает (σπείρει) в нас свои силы и сообщает каждой из них соответствующую действенность, сам, однако же, имея над ними попечение и надзор. Дом же, в котором живет ум, есть логос, ибо как *очаг служит жилищем* для человека, так и логос — для ума: этот последний себя самого и мысли, какие *рождает*, в логосе, как бы в доме каком, разместив и устроив, открывает. «И не удивляйся, — продолжает философ, — тому, что Бытописатель назвал человеческий логос домом ума, ибо и *Ум универса — Бог имеет домом своего Логоса*. Сей дом Божий не есть нечто видимое и чувственно ощущаемое, но невидим он, безóбразен, душою одною как душа воспринимается. Кто же это, как ни *Логос, старейший* (т. е. сын) *из того, что получило бытие?* Взявшись за него, как бы за руль, Кормчий универса правит всем и, после того как устроил мир, пользуется этим орудием для безвредного существования созданных тварей».[1] Здесь слова библейского текста «дом отца» Филон применяет к Богу и Логосу, первого представляя Отцом Логоса, а этого последнего — старейшим Сыном Бога, в том же смысле, в каком наш ум называется отцом, порождающим изнутри себя различные идеи и всевающим в нашу душу свои силы, а наш логос — домом и жилищем ума, выразителем и от-

[1] Μὴ θαυμάσῃς δέ, εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον· καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν Θεὸν οἶκον ἔχειν φησὶ τὸν ἑαυτοῦ Λόγον... ὁ τοῦ Θεοῦ οἶκος οὐκ ἔστι τι τοῦτων εἰς δεῖξιν ἐρχομένων, ἢ συνόλως πιπτόντων ὑπ' αἴσθησιν, οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀόρατος, ἀειδής, ψυχῇ μόνον ὡς ψυχῇ καταλαμβανόμενος. Τίς ἂν οὖν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληθότων, οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα καὶ ὅτε ἐκοσμοπλάστει, χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν ἀνυπαίτιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν.

крывателем порождаемых умом мыслей и намерений. Так как в отношении к нашей душе все это место имеет явно метафорический характер, то очевидно, что в смысле простых олицетворений мы должны понимать и название Ума универса «Отцом» Логоса, а этого последнего — «старейшим» Сыном Бога и Его «домом».

В другом месте Филон говорит о двух сынах Божиих: один, именно реальный мир, есть «младший сын Бога, так как чувственен», а другой — «старший, — тот умственный мир, который пребывает в Боге».[1] Таким образом, «старшим Сыном Божиим», в отличие от реального мира (κόσμος αἰσθητός), как «младшего Сына Божия», здесь прямо называется «*умственный мир идей* (κόσμος νοητός), *пребывающий в Боге*», т. е., очевидно, внутренний разум Божий (λόγος ἐνδιάθετος). «Бог, — читаем в третьем месте, — как Пастырь и Царь, ведет мир *по суду и закону, приставив Своего правильного* (ὀρθόν) *Логоса, первородного Сына*, который, как бы некоторый наместник Великого Государя, приемлет на себя попечение о сем священном стаде».[2] За персонификацию Логоса в данном месте говорят следующие основания: а) выражение «προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ Λόγον, πρωτόγονον υἱόν» стоит в непосредственной связи со словами «κατὰ δίκην καὶ νόμον», как ближайшее разъяснение их, следовательно, Логос понимается здесь в смысле безличного «закона природы» (νόμος τῆς φύσεως) и стоической δίκη или εἱμαρμένη; б) эпитет ὁ ὀρθός, как мы знаем, специально указывает на имманентную деятельность Логоса в мире в качестве космического принципа, или частнее — закона природы (ὁ ὀρθός τῆς φύσεως λόγος = νόμος τῆς φύσεως); в) вслед за приведенным

[1] Quod D. s. immut. Pf. II, 402: ὁ μὲν κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν, τὸν δὲ πρεσβύτερον τούτου οὐδένα εἶπε, νοητὸς δ' ἐκεῖνος πρεσβείων ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.

[2] De agricultura. Pf. III, 26: ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεύς ὁ Θεὸς ἄγει (τὸν κόσμον) κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ Λόγον, πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος, διαδέξεται.

изречением и в связи с ним тот же самый образ пастыря и стада, и притом с ясным указанием на νόμος τῆς φύσεως, Филон применяет к человеческому уму, который, как главный *пастырь*, взяв все *стадо* души (т. е. все частные душевные силы и явления), ведет его, пользуясь руководителем — *законом природы* (νόμῳ τῆς φύσεως = κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ Λόγον), т. е. теоретическим и практическим разумом (λόγος ἐνδιάθετος), как частным отражением и выражением общемирового закона (ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος). Гфрёрер[1] и Сулье[2] решительное указание на личного Логоса находят в сходном с *Ин.* 5, 19 и 8, 39 изречении Филона в De confusione linguarum. Pf. III, 342. Объясняя слова *Зах.* 6, 12: «Вот человек, которого имя восток (ἀνατολή)», философ говорит: «Странное название, если предположить, что здесь говорится о состоящем из тела и души человеке. Если же разуметь этого бестелесного (человека), который ничем не отличается от образа Божия, то весьма соответственное дается ему имя востока. *Ибо Отец всего существующего воссиял* (ἀνέτειλε) *его старейшим Сыном* (Своим), *которого в другом месте назвал первородным, и рожденный, однако же, в подражание путям Отца, взирая на первообразные типы* (идеи) *Его, образовал виды*».[3] Но нет серьезных препятствий принимать это место и в значении простого олицетворения безличного божественного Логоса: с одной стороны — как субъективного разума Божия, а с другой — как объективного мироприципа. Бог от вечности порождает и развивает из Себя Логос как идеальный план мира и умственный образец реального бытия. Как таковой, Логос сливается с Сущим в одну ипостась,

---

[1] *Gfrörer*, I, 266.

[2] *Soulier*, 98 ff.

[3] Ἐὰν δὲ τὸν ἀσώματον ἐκεῖνον, θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνος, ὁμολογήσεις, ὅτι εὐθυβολώτατον ὄνομα ἐπεφημίσθη τὸ ἀνατολῆς αὐτῷ. Τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε Πατήρ, ὃν ἐτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε, καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ Πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου εἴδη.

в один κόσμος νοητός, — он, следовательно, является тем, что Филон называет здесь παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου. Но эта, внутри Божества порождаемая, идея мира не остается мертвой и бездейственной: отчеканиваясь на безвидной материи, она реализует вовне идеальный божественный план миротворения и становится вне Бога действующей космической силой. Таким образом, рождаясь внутри Божества в качестве идеального мира умственных прототипов или ипостасно сливающегося с Сущим Λόγος'а ἐνδιάθετος, этот первородный Сын Божий и старейшее порождение божественной действенности, *однако же* (μέντοι) и сам в качестве космического разума или λόγος'а προφορικός становится подражателем Отцу, т. е. Отцом и образователем различных видов реального бытия по идеальным образцам внутреннего божественного разума. В пользу такого толкования, кроме его непосредственной естественности, могут говорить следующие соображения: а) выражения «бестелесный человек» (ἀσώματος ἄνθρωπος) и «человек по образу» (ἀδιαφοροῦντα θείας εἰκόνος) большей частью применяются Филоном к Логосу как абстрактной идее человечества или существующему в божественном разуме идеальному первочеловеку, который служит общим первотипом для каждого единичного индивидуума; б) «образование видов» (ἐμόρφου εἴδη) в безóбразной материи по умственным образцам идеального мира, как мы знаем, Филон усвояет Логосу в качестве мировой формы или Λόγος'а τομεύς, следовательно, как безличному космическому миропринципу. Еще яснее и решительнее метафорический характер предиката «Сын Божий» открывается из тех мест, в которых Филон имеет в виду исключительно космические функции Логоса. Мы приводили одно место из сочинений Филона, где Логос изображается как «рожденный Богом-Отцом Сын» (ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ) в качестве божественного Λόγος'а προφορικός, а именно: «Вечного закона Божия (νόμος ἀΐδιος Θεοῦ τοῦ αἰωνίου, θεῖος νόμος), проникающего все непрерывное течение природы (δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον) и пребывающего среди универса наподобие того, как гласные буквы среди согласных

в стихотворном произведении (τοῦ θείου νόμου μεθόριον τάττοντος αὐτὸν καθάπερ φωνήεντα στοιχείων ἀφώνων, ἵνα τὸ ὅλον ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐγγραμμάτου μούσης συνηχήσῃ); космического миропринципа, объединяющего и примиряющего все противоположности единичного бытия (τὰς τῶν ἐναντίων ἀπειλὰς πεθοῖ τῇ συνόδῳ μεσιτεύοντός τε καὶ διαιτῶντος); крепкой опоры (βεβαιότατον καὶ ὀχυρώτατον ἔρεισμα τῶν ὅλων) и связи универса нерасторжимой (δεσμὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός), простирающейся от центра вселенной к краям и от концов к середине (ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθείς), связующей и соединяющей все отдельные части мира в одно нераздельное целое (συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων).[1]

В De somniis. Pf. V, 98 Филон говорит о двух храмах Божиих: «*Один — этот мир, в котором первосвященник первородный Его (сын) Логос Божий; другой — разумная душа, которой священник есть истинный человек (разум)*. Поэтому и еврейскому первосвященнику, как единичному отобразу божественного Логоса, надлежит облачаться в хитон, служащий символом всего мира, дабы *космос священнодействовал вместе с человеком и человек вместе с космосом*».[2] Во-первых, первосвященническое служение Логоса в мире здесь понимается в том же смысле, в каком человеческий разум является священником нашем души, и следовательно, Логос называется здесь «первородным Его» в качестве космического разума или души универса. Во-вторых, выражение «дабы и *космос* священнодействовал вместе с человеком и человек вместе с *космосом*» показывает, что Логос отождествляется здесь с самим космосом или космическим

[1] De plant. N. Pf. III, 90; см. выше.

[2] Δύο, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ Θεοῦ — ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος Λόγος, — ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν, ᾧ τὸν εἰρημένον ἐπιγέγραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος.

единством; иначе невозможно объяснить то обстоятельство, что первосвященническое служение с Логоса переносится здесь непосредственно на самый космос. В таком же смысле название «Сын Божий» Филон усвояет Логосу в De vita Mosis. Fr. 672–673. Аллегорически изъяснив первосвященнические облачения в значении символов различных стихий и частей универса, философ продолжает: «Так украшенный первосвященник приступает к священнослужению, дабы когда он входит (во Святое Святых) для совершения отечественных молитв и жертвоприношений, *вошел вместе с ним и весь космос* в тех символах, какие он (первосвященник) носит в своих одеждах, а именно: воздух — в подире, вода — в гранатах, земля — в цветах, огонь — в багрянице, небо — в ефоде и двух смарагдах, а в слове судном — *Логос, объемлющий и проникающий весь универс*. Ибо тот, кто священнодействует *Отцу мира* (т. е. еврейский первосвященник), должен призывать к себе (на помощь) Ходатая, *совершеннейшего по добродетели Сына*, для отпущения грехов и испрошения (у Отца) обильных благ».[1] Выражения Λόγος, υἱός и κόσμος здесь употребляются как синонимы: с одной стороны, космос отождествляется с Логосом, если называется *совершеннейшим по добродетели Сыном* (Бога), которого еврейский первосвященник должен призывать на помощь к себе для успешного ходатайства *перед Отцом мира*, и изображается как истинный и совершеннейший первосвященник, сосвященнодействующий вместе с еврейским первосвященником; а с другой стороны — и Логос также понимается в смысле космического мироприципа и самого космоса, если называется Λόγον

[1] Fr. 673 B-C: τοῦτον τὸν τρόπον ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν' ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ, δι' ὧν ἐπιφέρεται μιμημάτων — ἀέρος τὸν ποδήρη... τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος Λόγου τὸ σύμπαν — τὸ λόγιον. Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.

τὸν συνέχοντα και διοικοῦντα τὸ σύμπαν. В De profugis. Pf. IV, 270–272, как безгрешный первосвященник мира, Логос называется «*совершенным по Отцу и по Матери*» (сыном): «*Ибо*, — продолжает Филон, — *он получил чистейших и нетленных родителей: Отцом он имеет Бога, Который есть и Отец всего, а матерью — Премудрость, через которую все получило бытие*... Подобно ветхозаветному первосвященнику, старейший Логос Сущего одевается в прекрасные и разнообразные облачения, а именно: как одеждой облекается он всем миром, землей, водой, воздухом, огнем и всеми единичными предметами, точно так же как и каждая индивидуальная душа облекается своим телом... Если ветхозаветный первосвященник не должен разрывать своих одежд, то и Логос Сущего, будучи связью универса, объемлет все части, сцепляет их и препятствует им расторгнуться: точно так же, как и каждая единичная душа, насколько может, не позволяет ни одной части тела отделиться и отторгнуться от другой, но все соединяет в стройный организм и нерасторжимое единство».[1] Старейшим Сыном Отца-Бога и матери-Премудрости (т. е. внутреннесубъективного разума Божия, или Λόγος'а ἐνδιάθετος) Логос, очевидно, называется здесь в качестве мировой души, т. е. имманентно действующего и развивающегося в мире божественного разума, или Λόγος'а προφορικός. Так это нужно полагать на том основании, что отношение Логоса к миру здесь представляется аналогичным отношению души к телу.[2]

---

[1] Γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν Θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν... ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος Λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν καὶ ὕδωρ... ἡ δ' ἐπὶ μέρους ψυχὴ τὸ σῶμα.

[2] Кроме того, реальный космос (= λόγος προφορικός) называется «*единым и возлюбленным чувственным сыном*, которого рождает Бог вместе со Своей премудростью» (ἐπιστήμη = λόγος ἐνδιάθετος): τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον (De ebriet. Pf. III, 182); а мир умственный (λόγος ἐνδιάθετος), в противоположность чувственному

2) Простым олицетворением в большинстве случаев оказывается и название Логоса *образом Божиим* (εἰκών, σκιὰ τοῦ Θεοῦ). Как пребывающая в Боге идея-сила, Логос служит откровением и выражением внутренней действенности Божества в том же смысле, в каком наш разум является выразителем внутренней природы и существа нашей души: концентрируя в себе все частные атрибуты Божества и все единичные моменты Его действенности (т. е. идеи и силы), Логос образует, так сказать, фотосферу Верховного Солнца, общий фокус всех Его отдельных лучей, Его образ и сияние (δόξα, ἀπαύγασμα). Рассматриваемый с этой стороны, он является внутренне-субъективным и идеальным откровением Сущего (νοητὴ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ), умственным миром божественных идей-сил (κόσμος νοητός), божественным Λόγος'ом ἐνδιάθετος. Но, с другой стороны, Логос есть и вне Бога действующая космическая идея-сила: излученный из сущности Верховного Света, этот отобраз разливает по всему миру лучи своего Первообраза и сам становится действенным образцом для универса, отражая от себя все бесконечное разнообразие индивидуальных форм реального бытия. В качестве такой, имманентно действующей и осуществляющейся в мире божественной идеи-силы, Логос рассматривается у Филона как вторичный, внешне-объективный и реальный отобраз Верховного Существа, как божественный Λόγος προφορικός или сам κόσμος αἰσθητός, подобно слову осуществляющий и отражающий в себе все идеальное содержание божественного Λόγος'а ἐνδιάθετος. Таким образом, и название «εἰκὼν τοῦ Θεοῦ», как и выше рассмотренное «υἱὸς τοῦ Θεοῦ», у Филона оказывается простым только олицетворением безличных функций Логоса: с одной стороны, как внутренне-субъективного разума Божия, а с другой — как внешне изреченного божественного слова.

сыну Божию, является ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς τοῦ Θεοῦ (De mut. nom. Pf. IV, 376). Непосредственно сам космос изображается как истинный первосвященник в De monarch. Fr. 823–825. 816–817.

В таком именно смысле наш философ ясно высказывается в известном уже нам сравнении Бога с архитектором. «Так как Бог, — говорит Филон, — предвидел, что прекрасное *отражение* не может существовать без прекрасного *образца*, и ни один чувственный предмет не мог бы быть безукоризненным, если бы он не был отпечатлен по первообразной и умственной идее, то, когда решил создать этот *чувственный мир*, наперед образовал *умственный*, дабы, пользуясь этим *бестелесным и богоподобнейшим образцом*, устроить мир видимый, *младший отобраз старшего* (образа), заключающий в себе столько же чувственных видов, сколько в том умственных... Если же, — так заканчивает Филон все сравнение, — употребить точные термины, то оный умственный мир есть не что иное, как Логос (разум) Бога, творящего мир, как и умственный город есть разум архитектора, строящего город. Не мне принадлежит это учение, но Моисею, который, описывая творение человека, ясно говорит, что он (человек) образован по *образу Бога*. Если же часть есть *образ образа*, то ясно, что и *целый род, т. е. весь этот чувственный мир*, который в большей мере, чем человек, есть *отражение божественного образа*. Очевидно также, что и *первообразная печать*, которую называем *умственным миром*, есть сам *первообразный образец, идея идей, божественный Логос*».[1] Предикат «εἰκὼν τοῦ Θεοῦ» здесь усвояется: во-первых, божественному Логосу как *умственному миру* (κόσμος νοητός), *идее идей* (ἰδέα τῶν ἰδεῶν), *первообразной печати* (ἀρχέτυπος σφραγίς) и *идеальной модели* (ἀσώματον παράδειγμα) реального мира, т. е., следовательно, как безличному *разуму Божию* (λόγος τοῦ Θεοῦ = λογισμὸς ἀρχιτέκτονος) или божественному Логос'у ἐνδιάθετος; во-вторых, самому миру как *младшему отобразу старшего образца*

[1] De op. mundi. Pf. I, 10. 14: εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος, δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, ὁ σύμπας αἰσθητὸς οὐτοσὶ κόσμος, ὁ μεῖζόν ἐστι τῆς ἀνθρωπίνης μίμημα θείας εἰκόνος. Δῆλον δέ, ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν εἶναι κόσμον νοητόν, οὗτος ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ Θεοῦ Λόγος.

(πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα) и *чувственно-реальному отражению умственно-идеального образа Божия* (αἰσθητὸν μίμημα θείας εἰκόνος), т. е. как безлично действующему в мире *космическому разуму* или божественному Λόγος'у προφορικός; в-третьих, наконец, человеку как единичному отражению и частному отпечатку божественной действенности в мире (εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος, δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος), поскольку в каждом индивидуальном предмете, как солнце в каждой капле воды, божественный Логос отражает в сокращенном виде свой богоподобнейший образ. Ясно, таким образом, что здесь мы имеем дело с пантеистическим учением Филона о двоякой — идеальной и реальной — форме самооткровения Сущего в Логосе.[1] В подобном же роде высказывается философ в Legum allegoriarum. Pf. I, 300–304. Аллегорически применяя к Логосу имя Веселеил (в греч. перев. ἐν σκιᾷ Θεός), Филон говорит: «*Тень же Бога* (σκιὰ Θεοῦ) *есть Его Логос*, пользуясь которым как бы орудием, Творец устроил мир. *Сия же тень и как бы отражение сама служит первообразом для других. Ибо как Бог есть Первообраз для образа, который теперь назвал* (Моисей) *тенью, так и образ становится образцом для прочего, что открыл и в начале законодательства, сказав: "и создал Бог человека по образу Бога", так что образ отпечатлен по Богу, а человек — уже по образу, получившему силу образца*». Далее Филон раскрывает мысль, что рассматривая и изучая мир как отражение и тень Бога, человек возвышается к созерцанию Творца его, подобно тому как по оттиску познается печать, по изображению — оригинал, по устройству города или дома — их строитель. «Но, — заканчивает Филон, — вполне очищенный и совершеннейший ум, посвященный в великие тайны (философии), не по произведениям познает причину, как бы по тени предмет, но, возвышаясь над рож-

[1] Другие доказательства в пользу того, что здесь Логос понимается Филоном как имманентно-безличный субъективный разум Божий, сливающийся с Сущим в одну ипостась, были приведены выше.

денным, получает ясное представление о нерожденном, так что *познает Его Самого в Себе и* (потом) *тень Его, т. е. как Логоса, так и этот мир*».[1] Филон различает здесь: во-первых, *Бога самого в себе* (αὐτὸν ἀπ᾽ αὐτοῦ), т. е. абстрактно-беспредикатное Сущее как общее начало (αἴτιον) и первообраз (ἀρχέτυπον) всего;[2] во-вторых, *две тени или два образа Сущего*, а именно — *Логоса* как идеально-субъективную *и мир* как реально-объективную форму самооткровения и действенности Самого в Себе неразличимого и бескачественного Божества (καὶ σκιὰν αὐτοῦ τόν τε Λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον). Излучаясь из сущности Божества в качестве умственного мира божественных идей и сил, Логос, с одной стороны, является идеальным образом и выражением (εἰκών) внутренне-субъективной действенности Сущего, а с другой — в то же время он становится действенной печатью мира, отчеканивающейся в бесконечном множестве индивидуальных форм реального бытия, т. е. делается, таким образом, *орудием миротворения* (ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει). Со своей стороны, и мир, как реальный отпечаток идеального образа Божия, служит чувственно-объективным отражением или *второй тенью* (σκιά) Божества, через рассмотрение которой оказывается возможным полу-

[1] С. 300: σκιὰ Θεοῦ ὁ Λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει· αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον. Ὥσπερ γὰρ ὁ Θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα, ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν, εἰπών· καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ, ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν Θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα, λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος. 302: ἀλλ᾽ ὑπερκύψας τὸ γεννητόν, ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεννήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ᾽ αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τόν τε Λόγον καί τόνδε τὸν κόσμον.

[2] Мы знаем уже, что под этим высшим познанием Божества Самого в Себе наш философ понимает конечную ступень философской абстракции, на которой ум человеческий возвышается до представления Божества в форме чистого, абстрактно-беспредикатного бытия. См.: Прибавления к Творениям святых Отцев 1882. II, 503, прим.

чить познание об ее первообразе. Кроме того, что такое толкование вполне соответствует выше изложенной философской системе Филона, за персонификацию Логоса в данном месте могут говорить: а) название Логоса «образом, по которому создан человек», — название, указывающее на Логос как на абстракную идею человечества; б) сравнение мира с городом и Бога с архитектором, напоминающее известное место из De opificio mundi, где, как мы знаем, речь идет о Логосе безличном. — В Quis rerum divinarum haeresit. Pf. IV, 100–104, изъясняя изречение *Быт.* 15, 10: «Птиц не разделил», Филон говорит: «Птицами называет двух логосов: один из них — *первообраз* выше нас, другой — *отобраз* в нас. Того, который выше нас, Моисей называет *образом Бога*, а того, который в нас, — отобразом образа: "И создал, — сказано, — Бог человека" не образом, но "по образу". Таким образом, *каждый единичный ум*, который и есть истинный и действительный человек, *является третьим образом Творца: середина же — образец сего* (человеческого ума), *но отражение оного* (Бога). Наш ум по своей природе является неделимым, ибо Творец, разделив неразумную сторону нашей души на шесть частей (зрение, вкус, слух, обоняние, осязание, голос), разумную, которая называется умом, оставил неделимой, по подобию всего неба (= Логоса), так как, по моему мнению, *душа в теле — то же, что небо* (Логос) *в мире*. Итак, целостными и нераздельными оказываются две природы — разумные и духовные, из которых одна в человеке, другая — в универсе. Посему-то и сказано: "Птиц не разделил". При этом голубю уподобляется наш ум, поскольку кроткое это животное и ручное; а горлице — *образец его* (ума), так как Логос (Божий) любит уединение и одинок, не смешивается с толпой тварных бытий, старается быть спутником Единому. Итак, неделимы две природы — нашего разума (λογισμοῦ) и выше нас пребывающего Логоса (Λόγου). Но сами будучи неделимы, они, однако же, делят все прочие бесчисленные предметы. Так, *божественный Логос разделил предметы мира и расчленил все*, а наш ум никогда не перестает духовно разделять на бесчис-

ленное множество частей те предметы и тела, которые воспринимает. Это происходит по причине подобия Творцу и Отцу всего, ибо Божество, будучи несмешанно, несложно и просто, является причиной смешения во всем мире, слияния и несложности. Поэтому Ему справедливо уподобляются *ум, который в нас, и ум, который выше нас. Будучи неделимы и несложны, они имеют власть расчленять и разделять все предметы чувственного бытия*». Место это ясно без комментария. Что предикат «образа Божия» усвояется здесь Логосу безличному, это открывается, во-первых, из подробно и ясно раскрываемого сравнения Логоса с нашим умом, следовательно, мы имеем здесь дело с тем типом Филонова учения о Логосе, в основе которого лежит аналогия с человеческим логосом; во-вторых, из усвояемой здесь Логосу функции «делителя всего» (Λόγος τομεύς), которая, как мы знаем, приписывается Логосу как мировой форме или космическому разуму.[1] В De profugis. Pf. IV, 266–268 Логос называется образом Божиим в качестве абстрактно-логического единства божественных сил и свойств (старейшей метрополии, от которой ведут свое начало пять сил Говорящего), причем сам Логос стоит в непосредственной близости к Божеству и сливается с Ним в одну ипостась: «Выше же сил пребывающий Логос Божий не сравнивается ни с каким видимым предметом, так как он не подобен ничему чувственному, но есть сам *образ Божий*, старейший из всех умственных предметов, *водруженный в непосредственной близости к Единому истинно Сущему, так что между ними нет никакого расстояния*».[2] Тот

[1] См. выше.

[2] С. 268: ὁ δ' ὑπεράνω τούτων (δυνάμεων) Λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερὴς ὤν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων Θεοῦ, τῶν νοητῶν ἅπαξ ἁπάντων ὁ πρεσβύτατος, ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος, τοῦ μόνου, ὅ ἐστιν ἀψευδῶς, ἐφιδρυμένος. Ср. выше. За персонификацию Логоса здесь говорит также изображение его как имманентно живущего в человеке принципа знания и добродетели (теоретического и практического разума человека); С. 266: προτρέπει τὸν μὲν

же предикат усвояется божественному Логосу как космическому миропринципу в De monarchia. Fr. 823 и сл., где первосвященнические облачения Филон толкует в своем излюбленном смысле аллегорических символов космического единства.

Если по отношению ко всему универсу Логос носит предикат образа Божия в качестве общемировой идеи, то это же название дается ему и как специальному образу или идее каждого единичного предмета в мире. Так, в De opificio mundi. Pf. I, 18 «невидимый и умственный божественный Логос» называется «образом Божиим», в котором отражен «идеальный свет» — первотип света реального и видимых светил небесных:[1] очевидно, Логос понимается здесь в смысле абстрактно-всеобщей божественной идеи идей, из которой, как из своего рода, выделяются все частные идеи-типы и между ними — идея света, служащая образцом для света чувственного. Но чаще всего название это Логос носит в качестве идеального первотипа, по которому образован чувственный человек. В этом смысле он называется истинным человеком (ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος), человеком по образу (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος), небесным (οὐράνιος), идеальным (νοητός) и бестелесным (ἀσώματος) Адамом, вообще отождествляется с абстрактной идеей человечества, единичным и конкретным выражением которой служит каждый индивидуальный человек. Так, в De opificio mundi. Pf. I, 90 по поводу текста «образовал Бог человека, персть взяв от земли» (*Быт.* 2, 7), Филон говорит: «Есть громадное различие между теперь образованным человеком и тем, который создан прежде *по образу Бога* (κατ' εἰκόνα Θεοῦ): теперь образованный чувственен, причастен качествам, состоит из тела и души, мужчина или женщина, по природе

ὠκυδρομεῖν ἱκανὸν συντείνειν ἀπνευστὶ πρὸς τὸν ἀνωτάτω Λόγον θεῖον, ὃς σοφίας ἐστὶ πηγή, ἵνα ἀρυσάμενος τοῦ νάματος ἀντὶ θανάτου ζωὴν ἄῖδιον ἆθλον εὕρηται· τὸν δὲ μὴ οὕτω ταχὺν ἐπὶ τὴν ποιητικὴν καταφεύγειν δύναμιν.

[1] Τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον Λόγον εἰκόνα λέγει Θεοῦ· καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου Λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ.

смертен; *тот же, который по образу, есть идея, род* (γένος), *печать* (σφραγίς), идеален, бестелесен, *ни мужчина, ни женщина*, по природе нетленен».[1] Что ὁ κατ᾽ εἰκόνα ἄνθρωπος здесь понимается в смысле абстрактно-безличной идеи человечества, это ясно. А что под этим идеальным, созданным по образу Бога первочеловеком нужно понимать именно Логос, это открывается из дальнейших слов Филона (С. 94): «Итак, нашу душу Творец создал прекрасной, ибо никаким другим из сотворенных бытий Он не пользовался при ее создании, но *одним только, как я сказал, Своим Логосом*». — В другом месте философ говорит, что «*богоподобный* ум человеческий (θειοειδὴς ἀνθρώπινος νοῦς) отпечатлен по *первообразной идее — верховному Логосу* (πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν τὸν ἀνωτάτω Λόγον τυπωθείς)».[2] Логос, как первотип человеческого ума, здесь прямо называется «первообразной идеей»; что этот первотип сам мыслится Филоном как εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, это предполагается названием человеческого ума — отобража Логоса — «богоподобным». Также в De vict. offer. Fr. 836 E о нашей душе говорится: «Она образована по *первообразной идее образа Божия* (ἐμορφώθη πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν εἰκόνος θείας): где «образ Божий», т. е. Логос, очевидно, понимается в смысле «первообразной идеи» божественного ума о человеке. В De specialibus legibus. Fr. 789 E человек называется «*богоподобнейшим* (θειοειδέστερον) и прекраснейшим отпечатком *прекраснейшего образа* (παγκάλης εἰκόνος

[1] С. 90: διαφορὰ παμμεγέθη ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα Θεοῦ γεγονότος πρότερον. Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη αἰσθητός, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητὸς ὤν. Ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα — ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ᾽ ἄρρην οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. С. 94: οὐδενὶ ἑτέρῳ παραδείγματι τῶν ἐν γενέσει πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῆς ἔοικε χρήσασθαι, μόνῳ δ᾽ ὥσπερ εἶπον τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ.

[2] В противоположность земному и чувственному Адаму Логос описывается как небесный и идеальный первочеловек, созданный по образу, также в Leg. alleg. Pf. I, 150. 172; De conf. ling. Pf. III, 380–382.

παγκάλον ἐκμαγεῖον), отраженным по образцу *первообразной умственной идеи* (ἀρχετύπου λογικῆς ἰδέας παραδείγματι τυπωθέν). «Образ» или Логос здесь ясно отождествляется с λογικὴ ἰδέα, т. е. с заключающейся во всеобщей идее идей — божественном Логосе — частной идеей человечества. Наконец, в качестве такого же, в божественном уме безлично существующего абстрактного идеала (σφραγὶς Θεοῦ, ἀρχέτυπος), по которому Бог образует реального человека, Логос называется «образом Божиим» в De plantatione Noe. Pf. III, 94–96. «Великий Моисей, — говорит Филон, — никакому из сотворенных предметов не уподобил вид разумной души (τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος), но назвал ее образом божественного и невидимого (Логоса), признав, что она верно отпечатлена и образована *печатью Бога, которой образ есть вечный Логос* (σφραγίδι Θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος Λόγος): "вдунул, — говорит, — в лице его дыхание жизни", так что приемлющему необходимо было отпечатлеться сообразно посылающему; посему говорится также, что "человек создан по образу Бога", а не по образу какого-либо из тварных существ; итак, человеческая душа, следовательно, отпечатлена по *первообразному Логосу (уму) причины* (κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου Λόγον)».[1]

Являясь образом Божиим в качестве абстрактной идеи всего мира вообще и в частности — безличного идеала человечества, Логос, очевидно, мыслится Филоном как безличный разум Божества, развивающий из себя (λόγος ἐνδιάθετος) и осуществляющий в мире (λόγος προφορικός) идеальные образцы реальных бытий. Так, уже в последнем месте Логос понимается в смысле σφραγὶς Θεοῦ и τοῦ αἰτίου λόγος, т. е. безлично-действенного разума Первопричины. Кроме этого, в сочинениях нашего философа есть и такие места, где «образом» для реального человека является непосредственно сам Бог и где Логос

[1] Εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου (Λόγου) εἰκόνα δόκιμον εἶναι οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγίδι Θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος Λόγος... ἀκόλουθον οὖν τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου Λόγον ἀπεικονισθείσης.

сливается с Сущим в представление единого разума универса. Так, в De opificio mundi. Pf. I, 44 Филон говорит: «Человек, говорится в Писании, по образу и подобию Божию (создан). Прекрасно сказано. Ибо никакая тварь не подобна Богу более, чем человек. Подобие же это никоим образом нельзя видеть в чертах телесных, так как не человекообразен Бог и не богоподобно тело. *Образом назвал человека по вождю души — уму, ибо по единому этому Уму универса, как по первотипу, отображен каждый единичный ум, являясь некоторым образом богом того, кто его носит в себе. Это потому, что в каком отношении стоит к универсу Великий Вождь, в таком и ум — к человеку*».[1] Бог представляется здесь стоящим к миру в точно таком же отношении, в каком разум стоит к человеку, т. е., следовательно, объединяется с миром в пантеистическое представление единого и живого Универса, подобного громаднейшему человеку (μέγας ἄνθρωπος); понятие εἰκὼν Θεοῦ или λόγος а поэтому низводится до простого λογισμός или νοῦς τοῦ ἡγεμόνος τῶν ὅλων, т. е. разума общемировой души — Бога; Бог и Логос здесь, таким образом, сливаются в общее представление «единого νοῦς τῶν ὅλων». То же самое встречаем в другом месте: «Не воздух подвижный, — говорит Филон, — есть наша душа, но некоторый образ и черта божественной силы, которой Моисей дает собственное имя "образа", показывая тем, что первообраз разумной души есть сам Бог, подражание же и отражение — человек».[2] «Образ Божий» здесь не только понимается как безличное

[1] Ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν· πρὸς γὰρ ἕνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον ὡς ἂν ἀρχέτυπον ὁ ἐν ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν. Ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον, ὡς ἔοικε, καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ.

[2] Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 198: οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι Κυρίῳ Μωϋσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν, ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ Θεός ἐστι, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος.

«свойство Божие» (θεία δύναμις), но и сам Бог непосредственно, без Логоса, является ἀρχέτυπον τῆς λογικῆς ψυχῆς.

3) В значении таких же олицетворений безличного Логоса Филон употребляет его названия: Θεός, δεύτερος Θεός и просто δεύτερος. С точки зрения развиваемой Филоном идеи имманентного самооткровения Божества в Логосе эти предикаты, как и выше рассмотренные, могли употребляться нашим философом в качестве только метафорических выражений формально-логического, а не ипостасийного различия Логоса от Сущего. В отличие от Сущего, как Бога по Его бытию в Себе (κατὰ τὸ εἶναι) в качестве неразличимого всеединства, Логос является *«вторым Богом»* или Богом по Его откровению и действенности вовне (κατὰ τὸ λέγεσθαι) в форме живой и реальной силы: если Сущее есть πρῶτος Θεός, общий принцип и абстрактное первоначало бытия, Deus in abstracto, то Логос есть δεύτερος Θεός, Deus in concreto, общий носитель и выразитель жизни и действенности Божества, всех Его частных идей и сил.

В таком смысле Филон дает Логосу предикат δεύτερος в Legum allegoriarum. Pf. I, 228–230: «Καλεῖται τὸ μάννα τί, ὃ πάντων ἐστὶ γένος, τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ Θεός καὶ δεύτερος ὁ Θεοῦ Λόγος», где ὁ Θεός и δεύτερος ὁ Θεοῦ Λόγος понимаются в значении абстрактно-логического единства бытия, т. е. в смысле самой всеобщей идеи, из которой, как из своего общего рода, логически развиваются все частные роды, виды и индивиды идеального (κόσμος νοητός) и реального (κόσμος αἰσθητός) бытия. Мы говорили уже, что в качестве таких самых всеобщих понятий Бог и Логос совпадают у Филона в представление одной универсальной первоидеи, так как двух таковых понятий быть не может.[1] В другом месте название δεύτερος дается Логосу как высшему логическому единству (μέσος τῶν δυνάμεων) частных божественных сил. Объясняя *Исх.* 25, 22, Филон говорит: «Здесь, прежде всего, указывается на то, что Божество выше милостивой и творческой и всякой

[1] См. выше.

вообще силы; а потом — что *Бог говорит как бы из середины сил творческой и царской*. Это нужно понимать таким образом: *Логос Бога, будучи серединой, ничего в природе не оставляет пустым, все наполняет, а также проникает, посредствует и соединяет то, что представляется разъединенным на две части — он всюду вносит строй и согласие, ибо всегда служит виновником и творцом единения*. Теперь рассмотрим кивот завета по частям; но сначала нужно перечислить все предметы порознь, дабы понять, символами чего они служат. Предметы эти суть: ковчег и заповеди, хранившиеся в нем, над ними — очистилище, над очистилищем — два херувима, а над херувимом посередине — голос и слово (Божие, сообщавшееся первосвященнику), выше же всего — сам Говорящий... Рассмотрим же порознь каждый предмет. *Первым является Тот, Кто старше и единицы, и монады, и начала. Потом — Логос Сущего, осеменяющая сущность всех бытий*. От этого божественного Логоса, как из источника, отделяются две силы: творческая, которой Творец основал и устроил все, она называется также Богом, и царская, посредством которой Творец управляет тварями, она называется также Господом. Из этих двух сил происходят (развиваются) прочие: из творческой произрастает милостивая, которой название — благодетельница, а из царской — законодательная, которой имя — мстительница. Под ними и около них кивот — символ умственного мира, ибо *кивот завета заключал в себе символически водруженным весь бестелесный мир*, а именно: заповеди Закона (νόμιμα), т. е. силы законодательную (νομοθετική) и наказующую; очистилище (ἱλαστήριον), т. е. силу милостивую (τὴν ἵλεων) и благодеющую; затем две высшие силы (двух херувимов) — творческую и царскую. *Серединой же* (из которой слышался глас Божий) *является божественный Логос*; а выше Логоса — Говорящий. В своей совокупности все эти (священные) предметы дают совершеннейшее число семь, а именно: умственный мир, две родственные силы — наказующая и благодеющая, затем еще две другие высшие — творческая и царская, шестой — Логос,

седьмой — Говорящий. Если же вести счет сверху, то *первым будет Говорящий, вторым — Логос, третьей — творческая сила, четвертой — царская, пятой — зависящая от творческой благодеющая, шестой — от царской зависящая наказующая, седьмым — из идей состоящий мир*».[1] Логос называется здесь «серединой» (μέσος), с одной стороны, в качестве имманентно-действующего в мире космического принципа, который ничего в природе не оставляет пустым (οὐδὲν ἐν τῇ φύσει καταλείπει κενόν), все наполняет (τὰ ὅλα πληρῶν), посредствует и проникает (μεσιτεύει καὶ διαιτᾷ) во все противоположности индивидуально-конкретного бытия, всюду внося строй, единство и согласие, т. е., следовательно, как божественный Λόγος προφορικός вообще и Λόγος τομεύς в частности;[2] с другой стороны — в качестве абстрактно-логического единства всех божественных сил и свойств, которые содержатся в Логосе и развиваются из него, как частые виды из своего общего рода или низшие понятия из высшего, т. е., следовательно, как божественный Λόγος ἐνδιάθετος вообще и божественная первосила (μέσος τῶν δυνάμεων) в частности. Отсюда видим, что предикаты «первый», «второй», «третий» и т. д. у Филона выражают не субстанциональное и ипостасийное, но только формальное и логическое различие обозначаемых ими предметов. *Первым* (πρῶτον) назы-

[1] *Philon.* ined. Tischend. Quaest. in Exod. 7–9. P. 148–152. P. 148. 20: ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος μέσος ὢν οὐδὲν ἐν τῇ φύσει καταλείπει κενόν, τὰ ὅλα πληρῶν, καὶ μεσιτεύει καὶ διαιτᾷ τοῖς παρ᾽ ἑκάτερα διεστᾶναι δοκοῦσι, φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν ἐργαζόμενος· ἀεὶ γὰρ κοινωνοίας αἴτιος καὶ δημιουργός. 150. 5: τὸ πρῶτον ὁ καὶ ἑνὸς καὶ μονάδος καὶ ἀρχῆς πρεσβύτερος. Ἔπειτα ὁ τοῦ ὄντος Λόγος, ἡ σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία· ἀπὸ δὲ τοῦ θείου Λόγου, καθάπερ ἀπὸ πηγῆς, σχίζονται αἱ δύο δυνάμεις. 20: ὑπεμφαίνεται δὲ μέσος ὢν ὁ θεῖος Λόγος... 152: τὸν μὲν λέγοντα πρῶτον, τὸν δὲ Λόγον δεύτερον, τρίτον δὲ τὴν ποιητικὴν δύναμιν... ἕβδομον δὲ τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμον. Ср.: 150. 14: ἔστι δὲ κιβωτὸς κόσμον νοητοῦ σύμβολον· ἔχει δὲ τὰ πάντα ἱδρυμένα ἐν τοῖς ἐσωτάτοις ἁγίοις συμβολικῶς ἡ κιβωτὸς τὸν ἀσώματον κόσμον.

[2] Ср. выше.

вается сам Говорящий (ὁ Λέγων) или Сущее как абстрактно-предикатное первоначало бытия, как в Себе неразличимое, выше монады стоящее и бескачественное Единство (ὁ καὶ ἑνὸς καὶ μονάδος καὶ ἀρχῆς πρεσβύτερος); *вторым* (δεύτερος) является Логос Сущего как общий носитель конкретной действенности Божества и логическая середина всех частных божественных сил (μέσος τῶν δυνάμεων); из Логоса, далее, логически развиваются два главные божественные свойства или две высшие силы — творческая и царская; из этих последних, в свою очередь, вытекают еще две другие, более низшие силы Божии — благодеющая и наказующая. Все четыре силы во главе с Логосом и Сущим образуют единый и нераздельный умственный мир идей (τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμον νοητόν) — священную седьмерицу, объемлющую в себе сразу и первое число (Сущее), и второе (Логос), и остальные четыре (силы): точно так же, как и находившиеся во Святом Святых священные предметы (числом шесть) составляли в сущности один (седьмой) предмет — кивот завета, символ единого и нераздельного умственного мира (ἔστι δὲ κιβωτὸς κόσμου νοητοῦ σύμβολον).[1]

В таком же смысле можно понимать и наименование Логоса *Богом* и *первым* в Legum allegoriarum. Pf. I, 364. Филон говорит здесь, что никто из смертных не может клясться самим Богом, но только «*Его именем, Логосом-истолкователем, который для людей несовершенных есть Бог, а для мудрецов и совершенных первый*».[2] Несмотря на довольно сильное противопоставление здесь Логоса Богу, мы не видим никаких серьезных препятствий принимать это место за прос-

[1] За персонификацию Логоса в рассматриваемом месте убедительно говорит также название его ἡ σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία. Мы знаем уже, что вместе со стоиками Филон видел в λόγος'е σπερματικός общемировое зерно, из которого, наподобие дерева, органически развивается весь универс. См. выше.

[2] С. 364: ἀγαπητὸν ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν (ὀμνύναι), ὅπερ ἦν τοῦ ἑρμηνέως Λόγου· οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη Θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος.

тую персонификацию Логоса как имманентно-безличного открывателя Самого в Себе непознаваемого, бескачественного и безымянного Сущего. В пользу такого толкования говорят следующие основания: а) несколько выше приведенных слов (С. 362), говоря о божественных λόγοι как ἔργων ἀποτελέσματα (следовательно, понимая их в смысле частных проявлений или единичных модусов божественной действенности в мире), Филон называет самого Бога «началом, концом, всем (πᾶν), целым» (общим родом — ὅλον), т. е. абстрактно-беспредикатным и в себе неразличимым единством бытия в пантеистическом смысле; б) Логос называется здесь «именем Божиим» (ὀνόματος αὐτοῦ) и «истолкователем» (Λόγου ἑρμηνέως): первый предикат указывает на Логос как на общего носителя всех частных свойств и конкретных имен Самого в Себе бескачественного и безымянного Сущего; второй предикат применяется к Логосу как действенной идее Божественного ума о мире, подобно изреченному слову (божественный Λόγος προφορικός) открывающей и осуществляющей в реальной форме бытия идеальный миротворческий план Божий.[1] Поэтому выражение: «Сей для нас, несовершенных, есть Бог, а для мудрецов и совершенных — первый» мы можем понимать в таком смысле: люди несовершенные и философски неразвитые, ум которых не в состоянии возвыситься до представления безусловной Первопричины в форме чистой и в Себе неразличимой Монады, в своем богопознании останавливаются на полдороге и представляют Бога в форме Логоса, т. е. качественно-определенного и конкретного существа, обладающего различными атрибутами и силами; напротив, истинные философы и мудрецы, минуя Логос как низшую и вторичную ступень философской абстракции, возвышаются своим умом до последнего Первоначала всего — до представления Божества в форме бескачественного и в Себе неразличимого единства или абстрактно-беспредикатного Сущего, а что

[1] De mut. nom. Fr. 1046; De op. mundi. Pf. I, 18. Ср. название человеческого слова ἑρμηνεύς: С. , нашего исследования.

касается Логоса, то он признается ими не за Бога *по Его чистому бытию в Себе* (κατὰ τὸ εἶναι), но только за *первое откровение* действенности абстрактно-беспредикатного Сущего, за общее и высшее единство всех частных божественных сил и идей, т. е. вообще за Бога *по Его откровению* (κατὰ τὸ λέγεσθαι). Аналогично с этим местом мы можем понимать и название Логоса *вторым Богом* (δεύτερος Θεός) в отрывке, приводимом Евсевием в Praeparatio evangelica (cap. 13 из Филонова сочинения De quaestionibus et solutionibus).[1] Верховное Божество представляется здесь бескачественной и неразличимой Монадой, *превосходящей всякую разумную природу* (κρείττων ἐστὶν ἡ πᾶσα λογικὴ φύσις). Как такое, чистый абстракт, Бог или Сущее, как мы знаем, стоит в логической противоположности ко всему индивидуальному и конкретному; Он поэтому не может быть *непосредственным* «образом» (εἰκών) ни единичных тварей вообще, ни, в частности, человека, как существа конкретного и ограниченного качествами. Но, выходя из абстрактного бытия в Себе в состояние конкретной действенности вовне, Сущее, как мы знаем, становится Логосом или активным разумом — *вторым Богом*, открывающимся в конкретной полноте своих идей и сил, в отличие от *первого Бога*, как неразличимого в себе и всеобщего единства бытия. В этом-то состоянии Логоса или конкретно-действенного разума Бог делается «образом» и «первотипом», по которому отражается каждый индивидуальный ум — со всеми его частными силами и свойствами.

Наконец, в De somniis. Pf. V, 102–108 Филон дает подробные объяснения насчет наименования Логоса «вторым Богом». По поводу текста «ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ Θεοῦ» философ задается вопросом: почему не сказано «на месте моем», но «на месте *Бога*», как будто бы другого Бога? Неужели есть второй Бог? *Истинный Бог*, так отвечает Филон, *только один* (ὁ ἀληθείᾳ Θεὸς εἷς ἐστι); но в *иносказательном смысле* (ἐν καταχρήσει) *богов много*. Поэтому истин-

[1] Дословная цитата этого места будет приведена в следующей главе.

ного и единого Бога Писание обозначает членом ὁ Θεός, Бога же в несобственном смысле оставляет без члена — Θεοῦ, а не τοῦ Θεοῦ, разумея под этим последним старейший Логос Божий. Такое различие в употреблении названий ὁ Θεός и Θεός Филон объясняет следующим образом. Сам в Себе и по Себе истинный и единый Бог не имеет никаких определенных свойств и атрибутов; все, что можно знать и утверждать о Нем, это только то, что Он *существует* в качестве абстрактно-беспредикатного первоначала всего; отсюда и имя в собственном смысле Ему можно дать только одно, а именно «τὸ ὄν — Сущее», выражающее только *бытие* Бога и ничего более. Таким, т. е. абстрактно-беспредикатным Сущим, Бог действительно познается людьми, исключительно посвятившими себя на служение Единому, достигшими способности возвышаться своим умом над всеми ограничениями индивидуально-конкретного бытия — до чистого и духовного представления Божества в форме бескачественной и в себе неразличимой монады. Но таковы только немногие избранники. Большинство вращается в чувственных и плотяных воззрениях на Бога; их ум, не развитый философски, не может отрешиться от наглядных метафор и человекообразных сравнений; они поэтому представляют Бога в конкретном виде — то какой-либо частной божественной силы (Творца, Промыслителя и т. д.), то ангела, то человека. Приспособляясь к умопредставлениям этих людей, и Писание, с педагогической целью, нередко изображает Бога в конкретных и антропоморфических образах. Но понимать эти образы в собственном смысле могут только люди неразвитые и слабые умом, для научения которых, собственно, и употребляются антропоморфизмы в Писании. Напротив, люди совершенные и истинные философы знают, что это — только метафорические и иносказательные изображения Самого в Себе безóбразного и бескачественного Божества. В смысле подобного же иносказания нужно понимать и название Логоса Богом (вторым) в приведенных выше словах Писания. Слова эти сказаны были Богом *Иакову во сне*; а Иаков есть символ ума неразвитого и находящегося

еще как бы в сноподобном состоянии — такого ума, который, еще не будучи в силах возвыситься до представления Бога в форме чистого абстрактно-беспредикатного бытия, Его образ и откровение (εἰκών, δόξα), т. е. Логос, принимает за Бога в Себе Самом. Нечто подобное случается с необразованными людьми и по отношению к физическим явлениям. Например, светящийся диск луны или видимую фотосферу солнца многие принимают за само солнце и луну, хотя это — только видимость обоих светил, а не субстанция, их свойство и образ, а не сущность. Подобно этому, и Иаков принимает образ (εἰκών) и откровение (δόξα) Божества, т. е. Логос, за Само Божество, божественный атрибут — за субстанцию, свойство — за сущность. Так же точно и Агарь Египтянка, символ ума, вращающегося на низших ступенях философского ве́дения, будучи не в состоянии возвыситься до понятия о Боге в Себе Самом, Его конкретное и частное откровение в форме ангела считает за сущность Божества, говоря ему: «Ты Бог, видящий меня». Но достигший вершины философского ве́дения ум мудреца ясно познает, что божественный Логос не есть Бог Сам в Себе, а только образ и откровение Божества, так сказать, фотосфера верховного Солнца, а не сущность; ибо в Своем существе Бог выше всяких свойств и определений, не имеет никакого образа, вообще беспредикатен.[1] Наименование Логоса «образом» (εἰκών) и «откровением» (δόξα) Сущего в том же смысле, в каком светящийся диск луны и солнца составляет неотделимую от обоих светил конкретную форму их видимости; выразительное указание на единство, непознаваемость и беспредикатность Божества по Его *бытию в Себе* (κατὰ τὸ εἶναι); зависимость представления Божества в форме абстрактно-беспредикатного Сущего и конкретно-действенного Логоса от субъективных состояний человеческого разума (различных ступеней его развития); прямое указание на иносказательный характер (ἐν καταχρήσει) названия Логоса вторым Богом — все это может ручаться за то, что и в этом месте, как

[1] Дословную цитату см. в следующей главе.

и в других вышеприведенных, мы имеем простое только олицетворение имманентно-безличного Логоса и что Филон имеет в виду здесь только формально-логическое, а не ипостасийное различие между Логосом и Сущим.

Что название Логоса вторым Богом, с пантеистическо-стоической точки зрения Филона, имеет значение простого только олицетворения безличного разума Божия, это открывается также из De migratione Abrahami. Pf. III, 498–502, где *первым Богом* (πρῶτον Θεόν) называется Сам Бог, а вторым является чувственный мир. Здесь, таким образом, Логос теряется частью в Боге, как внутренний разум Божий, или Λόγος ἐνδιάθετος, а частью в мире, как разум космический, или божественный Λόγος προφορικός.[1]

4) В названиях Логоса «Творец» (δημιουργός), «Орудие миротворения» (ὄργανον, ἐργαλεῖον, τὸ δι' οὗ), «Управитель, Кормчий, Возница, Пастырь универса» (πηδαλιοῦχος, κυβερνήτης, ἡνίοχος, ποιμὴν τοῦ κόσμου) и т. д. Филон олицетворяет, с одной стороны, внутреннюю, в божественном разуме пребывающую идею о мире или миротворческий план (божественный Λόγος ἐνδιάθετος), а с другой — действующую и осуществляющуюся в мире божественную идею или космический разум (божественный Λόγος προφορικός). Так, в рассмотренном уже месте из Legum allegoriarum. Pf. I, 300 Логос называется «орудием, посредством которого Бог устроил мир» (ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει) в качестве «образа, тени и отражения Бога» (εἰκών, σκιά, ἀπεικόνισμα τοῦ Θεοῦ), с одной стороны, и «идеального первообраза» и «действенной модели» чувственно-реального бытия (παράδειγμα, ἀρχέτυπον ἑτέρων) — с другой, т. е. божественной идеи о мире, которая, развиваясь из Божества как образ и отражение Его внутренней действенности, отчеканивается затем на безвидной материи в бесконечном множестве индивидуальных предметов и таким образом сама

[1] Во всем этом месте речь идет о Боге как νοῦς τῶν ὅλων или душе универса — в пантеистическом смысле.

становится действенным образцом (τὴν εἰκόνα, λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος) или «мирообразующей силой» (τυποῦσα δύναμις). В том же сочинении Филона (Pf. I, 132) Логос представляется посредником миротворения (τῷ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ Λόγῳ ῥήματι ὁ Θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ, τήν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ, ὃν συμβολικῶς οὐρανὸν κέκληκε, καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως, ἣν διὰ σημείου γῆν ὠνόμασεν), в качестве мировой первоформы или всеобщей идеи, из которой специализируются и развиваются все частные роды, виды и индивиды как идеального, так и реального бытия. В этом смысле божественный Логос называется здесь «книгой, в которой вписаны и начертаны существования всех бытий».[1] Мы рассматривали также одно место,[2] где Логос, как имманентно-действующий и развивающийся в мире космический принцип, является «образователем» различных видов реального бытия в бесформенной материи по идеальным образцам творческого плана (πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου εἴδη). Кроме того, в De cherubim. Pf. II, 66–68 Филон в чисто стоическом смысле различает четыре причины, действовавшие при образовании мира: τὸ ὑφ' οὗ = τὸ αἴτιον = ὁ θεός; τὸ ἐξ οὗ = ἡ ὕλη = τὰ τέτταρα στοιχεῖα; τὸ δι' οὗ = τὸ ἐργαλεῖον, ὄργανον = ὁ Θεοῦ λόγος; τὸ δι' ὅ = ἡ αἰτία = ἡ ἀγαθότης τοῦ δημιουργοῦ. Чтобы нагляднее представить это различие причин, философ сравнивает здесь творение мира с построением города или дома, причем τὸ αἴτιον ὑφ' οὗ называется сам строитель (δημιουργός), τὸ ἐξ οὗ — камни и дерево (λίθα καὶ ξύλα), τὸ δι' οὗ — орудия (ὄργανα), τὸ δι' ὅ — защита и безопасность (σκέπη καὶ ἀσφάλεια). Не говоря уже о том, что все это место имеет явный стоический оттенок, за персонификацию Логоса здесь ручаются следующие основания: а) целевой или конечной причиной (τὸ δι' ὅ = ἡ αἰτία) миротворения называется ἡ ἀγαθότης Θεοῦ — безличное свойство Божества, Его благость; анало-

[1] Βιβλίον δὲ εἴρηκε τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, ᾧ συμβέβηκεν ἐγγράφεσθαι καὶ ἐγχαράττεσθαι τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις. Ср. выше: С. .

[2] De conf. ling. Pf. III, 342. Ср. выше: С. .

гично этой и орудийную причину — Логос — должно представлять также в форме безличной силы Божией или творческого разума Божия; б) сравнивая творение мира с построением города, в последнем случае Филон понимает орудийную причину, равно как и вещественную, и целевую, в безличном смысле; кроме того, аналогия эта напоминает известное сравнение Бога с архитектором в De opificio mundi. Pf. I, 8–14, где, как мы знаем, Логос представляется как безличная идея — сила Божия. В De sacrificiis Abelis et Caini. Pf. II, 76 Филон говорит: «*Посредством слова* Причины (διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου) переселяется (мудрец), *через которое и весь мир образован* (δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο), дабы ты узнал отсюда, что мудреца Бог соделал равночестным всему миру, *одним и тем же Логосом и универс созидая* (τῷ αὐτῷ Λόγῳ καὶ τὸ πᾶν ἐργαζόμενος), и человека совершенного от предметов земных возводя к Себе».[1] Последнее замечание показывает, что Логос понимается здесь как ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος — объективный мирозакон, который в человеке действует и проявляется в виде субъективного принципа богопознания и добродетели, т. е. теоретического и практического разума, возводящего человека мудрого и совершенного от предметов земных к небесным, от мира — к Богу, от жизни животной и плотяной — к духовной и богоподобной.[2] В De somniis. Pf. V, 184 название «Творец» (δημιουργός) дается Логосу в ряду других, указывающих на него — частью как на абстрактную идею или общий род человечества, например σύμπαν ἀνθρώπων γένος, а частью как на субъективный разум человека, например τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν βουλὴ τὸ παράπαν.[3] В De monarchia. Fr. 823 Логос называется «образом Божиим, посредством которого (Логоса)

---

[1] Διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετανίσταται (ὁ σοφός), δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο· ἵνα μάθῃς, ὅτι τὸν σοφὸν ἰσότιμον κόσμῳ ὁ Θεὸς ἤγαγε, τῷ αὐτῷ Λόγῳ καὶ τὸ πᾶν ἐργαζόμενος καὶ τὸν τέλειον ἀπὸ τῶν περιγείων ἀνάγων ὡς ἑαυτόν.

[2] Эта функция Логоса будет рассмотрена ниже.

[3] Подробный анализ этого места будет ниже.

весь мир образован» (Λόγος δ' ἐστὶ εἰκὼν Θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κοσμος ἐδημιούργεῖτο) в смысле космического миропринципа, проникающего универс со всеми его основными стихиями и единичными предметами. В De profugis. Pf. IV, 272 Филон называет Логос Сыном Бога-Отца и Премудрости-матери, «посредством которой все пришло в бытие» (μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν); Премудрость, как мы знаем уже, называется здесь матерью Логоса и посредницей творения в качестве внутреннего разума Божия или идеального миротворческого плана (Λόγος ἐνδιάθετος), а Логос является порождением божественной Софии в качестве Λόγος'а προφορικός или космического разума.

В значении таких же олицетворений Филон усвояет Логосу и предикаты промыслителя и управителя мира. В Legum allegoriarum. Pf. I, 290 Логос называется «художником» (τεχνίτης) и «кормчим» (κυβερνήτης) в качестве субъективного человеческого разума (νοῦς βασιλεύς) и объективного мирозакона (ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος). Точно так же мы рассматривали уже место из De agricultura. Pf. III, 26, где «первородному Сыну Божию — Логосу, как бы наместнику великого Царя», усвояется «попечение о мире, этом священном, величайшем и совершеннейшем стаде Божием» (τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἵά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος, διαδέξεται) в качестве ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, δίκη καὶ νομος τῆς φύσεως. В другом, также известном уже нам месте Филон называет Логос «старейшим из того, что получило бытие, *за которого взявшись как бы за руль, Кормчий универса правит всем*, — и, после того как устроил мир, *пользуется этим орудием для безвредного существования созданных тварей*» (καὶ ὅτε ἐκοσμοπλάστει, χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν ἀνυπαίτιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν). Так как здесь, как мы знаем, подробно раскрывается сравнение ума универса — Бога с человеческим разумом, то Логос является орудием миропромышления, очевидно, в смысле космического разума и закона природы. Наконец, в De cherubim. Pf. II, 20 божественный Логос называется «ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ

παντός» как «αἰτία ἀγαθῶν μετουσίας ἢ κακῶν», т. е. как стоическая τύχη или fatum, мировая необходимость и непреложный закон природы.

Насколько при употреблении этих и других подобных же названий наш философ далек от мысли об отдельном от Бога и мира ипостасийном бытии Логоса, показывает место из De opificio mundi. Pf. I, 28: те же предикаты здесь усвояются непосредственно Самому Богу, с выразительным и преднамеренным устранением самостоятельно-посредствующей роли Логоса. «Сам Бог, — говорит Филон, — сообщил небесным светилам силы, хотя и не самодержавные; ибо, как Возница за вожжи или Кормчий взявшись за рули, *Бог ведет все, как хочет, по суду и закону, не нуждаясь ни в ком другом*».[1] Миротворческая и миропомыслительная функции Логоса здесь, очевидно, сливается частью с Самим Богом в качестве Его разума (Λόγος ἐνδιάθετος), а частью с миром в качестве δίκη и νόμος этого последнего (Λόγος προφορικός). Ту же мысль философ повторяет в конце этого сочинения: «*Бог*, — говорит он, — *промышляет о мире*, ибо Творцу необходимо иметь попечение о тварях *посредством сил и законов природы* (νόμοις καὶ θεσμοῖς τῆς φύσεως), подобно тому как родители пекутся о детях своих».

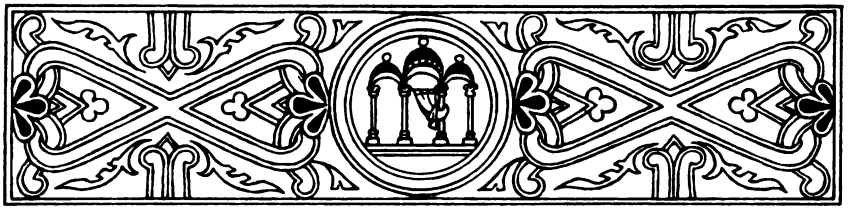
5) Нетрудно, наконец, определить, какой смысл, с точки зрения идеи имманентного самооткровения Сущего в Логосе, могло иметь у Филона название Логоса «*средней* (между Богом и миром) *природой* (μεθόριος φύσις)». В качестве божественной идеи — силы или субъективного разума Божия (Λόγος ἐνδιάθετος) — Логос, как мы знаем, совпадает с Сущим в одно нераздельное Я и составляет с Ним одну божественную Сущность; в качестве же объективно осуществляющегося божественного разума или космического мироприципа (Λόγος προφορικός) Логос сливается с миром в один нераздельный космос или идеально-разумное единство мировой жизни. Но, с другой стороны,

[1] Οἷα ἡνίοχος ἡνιῶν ἢ κυβερνήτης οἰάκων ἐνειλημμένος, ἄγει ᾗ ἂν ἐθέλει κατὰ νόμον καὶ δίκην ἕκαστα, μηδενὸς προσδεόμενος ἄλλου.

Логос отличается и от Бога, и от мира: он не есть непосредственно Само абстрактно-беспредикатное Сущее, а только Его атрибут, внутреннее порождение и выражение Его действенности; он не есть также и сам мир как простой агрегат материально-конечных бытий, но его идеальное единство и разумно-действенный принцип, т. е. не тот мир, каким он непосредственно представляется нашим чувствам, но каким он понимается нашим умом — в идее. Таким образом, *субстанциально* сливаясь с Богом и миром в один живой и нераздельный универс, Логос *формально* отличается от Бога и мира; он стоит посередине между обеими противоположностями как субстанциально связующая и формально разъединяющая их грань.[1]



[1] De somn. Pf. V, 184; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90 и др. Значение этого предиката подробнее будет раскрыто в главе «Логос как Богочеловек». Точно также олицетворения Логоса в образах первосвященника, ходатая, посредника и т. д. будут рассмотрены в главе «Логос как искупитель мира».



Отдел III

Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе

«Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν; ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω».
Ин. 1, 5. 10

Сущность вопроса

Во главе своего Евангелия и первого послания Иоанн Богослов, как известно, ставит возвышенное учение о Логосе или *Боге-Слове*. В отношении к *Божеству* Логос является здесь от вечности изреченным *Словом* Божиим[1] и безначально рожденным *Сыном* Божиим,[2] сосуществующим рядом с Богом-Отцом в качестве *второй* самостоятельно-божественной *ипостаси*.[3] В отношении к *тварно-конечной области бытия* Логос изображается у Богослова как *посредник ми-*

---

[1] *Ин.* 1, 1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.

[2] *Ин.* 1, 14. 18: ὁ μονογενὴς παρὰ Πατρός, — ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός.

[3] *Ин.* 1, 1; *1 Ин.* 1, 2: καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, ἡ ζωὴ ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα.

ротворения и миропромышления,[1] как общее *начало и источник жизни* для всех тварей мира — разумных и неразумных.[2] В частности, для *человека*, как существа нравственно-разумного, Логос служит *принципом истинной, вечной и блаженной жизни*, просвещая каждого светом истинного богопознания и научая истинной добродетели.[3] Первоначально эта жизнепросветительная деятельность Логоса в человечестве ограничивалась, с одной стороны, *естественным откровением Божества* в явлениях видимого мира и в прирожденном каждому человеку богосознании среди язычников, а с другой — *сверхъестественным руководительством* ветхозаветной теократией и прикровенными предуказаниями новозаветной истины среди иудеев.[4] Потом, в определенное Предвечным Советом время, *Логос стал плотью* и, не переставая быть Богом, обитал среди людей как истинный *Богочеловек*.[5] Своей жизнью, учением и делами воплотившийся Логос сообщает людям всю для них доступную полноту истинного богопознания и изливает на них, в возможной мере, божественную любовь и благодать;[6] Он является *умилостивителем и праведным ходатаем* перед Отцом за грехи людей и всего

---

[1] *Ин.* 1, 3: πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.

[2] *Ин.* 1, 4; *1 Ин.* 1, 1; 5, 11–12: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, — Λόγος τῆς ζωῆς, — ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν.

[3] *Ин.* 2, 4. 9: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, — ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

[4] *Ин.* 1, 9–11: τὸ φῶς, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, — ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος (т. е. язычники) αὐτὸν οὐκ ἔγνω, εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι (т. е. иудеи) αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

[5] *Ин.* 1, 14; *1 Ин.* 1, 2: καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός.

[6] *Ин.* 1, 16–17: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

мира,[1] возводит человека к первоначальному, прерванному грехом Адама, единению с Источником вечной жизни[2] и, таким образом, становится *Искупителем* и *Спасителем* не только всех людей, но и всего мира.[3]

Все эти возвышенные определения Логоса можно свести к двум основным положениям, которые резко отличают богооткровенное учение о Логосе от всех дохристианских, естественно-философским путем развивавшихся логологий: во-первых, *Логос есть Бог или вторая божественная ипостась*; во-вторых, *Логос есть Богочеловек или воплотившийся в человечестве Бог.*

Учением о Логосе, как о второй самостоятельно-божественной ипостаси, Иоанн Богослов утверждает требуемую нашим *религиозным сознанием трансцендентную* (внемирную) *личность Божества* по отношению к тварно-конечной области бытия. Представление о личности слагается из двух нераздельных моментов: разума (теоретическая деятельность) и любви (практическая деятельность). Отсюда и абсолютная личность Божества должна быть представляема в форме безусловного разума и бесконечной любви. Но разум и любовь немыслимы без реального откровения их вовне, в пассивной бездеятельности. Разум и любовь не осуществляющие и не объективирующие себя в другом суть только мертвые потенции без реальной действительности. Бог не открывающийся вовне и самозаключенный не есть живая личность и действенная сила, но только абстрактно-мысленное понятие, мертвый и искусственный *деистический* Deus ex machina. Божественная личность необходимо предполагает *личный объект* для своих реально-действенных отношений. Но таким

---

[1] *1 Ин.* 2, 1–2; *Ин.* 14, 16: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον· καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κοσμοῦ.

[2] *1 Ин.* 4, 15–16 и др.

[3] *1 Ин.* 4, 14; ср.: 2, 2: ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.

объектом не может быть условно-ограниченная область бытия, так как конечный мир не в состоянии исчерпать всю бесконечную полноту божественного разума и любви. Бог, объективирующийся в мире, есть только *пантеистическая* субстанция или мировая душа, теряющаяся в условном разнообразии индивидуальных форм феноменального бытия. Таким образом, данное в нашем религиозном сознании представление об абсолютной личности Божества необходимо предполагает *внемирный и безусловный объект* для проявлений божественного разума и любви, т. е. *Бога* — второе лицо Божества. Таковым и является у Иоанна Логос. Как в изреченном *Слове* Своего разума и единородном *Сыне* Своей любви в Логосе Божество от вечности открывает и осуществляет всю бесконечную полноту Своей внутренней природы. В этом внемирном процессе самооткровения и самообъективирования Божество от вечности различает в Себе открывающий Я-субъект (первое лицо Божества, Бог-Отец) от открываемого Я-объекта (второе лицо Божества, Бог Логос или Сын) и таким образом находит здесь внутреннее, независимое от мира условного, безусловное содержание для Своей внемирно-личной жизни.

Но если для религиозного сознания нужен трансцендентно-личный Бог, то наше *религиозное чувство* требует *имманентно-личного единения Божества с человечеством*. Невозможны никакие религиозные отношения к такому Божеству, которое недоступно для человека и не внемлет ему. Невозможны они и в том случае, когда единение Божества с человечеством переходит в пантеистическое безразличие и слияние тварного и божественного, бесконечного и конечного. Религиозное чувство требует такого единения бесконечного существа Божия с тварно-конечной природой человека, в котором (единении) ни божественное не терялось бы в условности и ограниченности человеческого, ни человеческое не утрачивало бы в божественной бесконечности своей индивидуально-конечной личности со всеми ее законными стремлениями и идеалами. Только в таком имманентно-личном единении с Божеством, как Первоисточником истинной жизни и веч-

ного блаженства, человечество может найти действительное искупление от всякого зла и нравственного несовершенства, безусловное удовлетворение всех своих потребностей и стремлений, свое полное счастье и идеальное совершенство. Это требование религиозного чувства находит свое полное выражение и осуществление в Иоанновой идее богочеловеческой личности исторически воплотившегося Логоса: в Логосе-Богочеловеке искупленное от греха человечество, во всей своей истинной целостности, стоит в полном и нераздельном имманентно-личном единении с Божеством.[1]

В этом возвышенном учении Иоанна Богослова о Логосе христианская Церковь всегда видела глубочайшую тайну божественной жизни, недоступную вполне не только разуму человеческому, но и ангельскому. Поэтому и первоисточником этого учения она всегда признавала не человеческий разум с его естественно-ограниченными силами, но историческое и сверхъестественное откровение Самого воплотившегося Логоса. Другой, противоположный церковному, взгляд на происхождение христианской идеи Логоса принадлежит ученым т. н. «отрицательной школы». Стараясь удалить из христианства всю вообще сверхъестественную сторону, школа эта и христианское учение о Логосе стремится поставить в естественно-историческую зависимость от дохристианских философем. Главное внимание при этом обыкновенно останавливают на современной появлению христианства философии александрийского иудея Филона. Делают это частью потому, что в эту философию входят все те идеи Логоса, какие естественно-спекулятивным путем выработала дохристианская философская мысль, но главным образом потому, что по своей внешне-формальной

[1] Подробнее это раскрыто в нашем исследовании «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии», в издании «Творений св. Отцев» за 1881 г. (Кн. 2) и в отдельном оттиске, см.: I, XXII–XXV, XXXIII–XXXV (см. ранее в нашем издании. — *Прим. Издателя*).

стороне из всех дохристианских логологий она представляет наибольшее сходство с Иоанново-христианским учением о Логосе.

Указанным взглядом отрицательной школы на происхождение христианского учения о Логосе определяется задача нашего рассуждения. Мы должны рассмотреть: таковы ли были филоновские идеи о Логосе, чтобы дальнейшая философско-спекулятивная обработка их в применении к личности Христа могла создать то своеобразное и возвышенное богословие, какое находим у апостола Иоанна в его Евангелии и послании.

Исходный пункт, задача и характер Филоновой логологии

Философия Филона Александрийского не представляет одной стройной, последовательно развитой и логически законченной системы. В ней борются и стремятся к взаимному слиянию два совершенно противоположных и логически несоединимых воззрения на Логос: с одной стороны, как на стоическую божественную силу, пантеистически развивающуюся в систему универса, а с другой — как на ветхозаветного ангела-посредника между Богом и миром. Этим взаимным проникновением и смешением идей национально-иудейских с эллинско-философскими объясняется как то поразительное сходство с христианством *внешне-формальной* стороны Филоновой философии, благодаря которому Филона некогда считали даже христианином, так равным образом и то, почему со стороны своего *внутреннего содержания* она осуждена на безвыходное колебание между двумя принципиально противоположными христианству и взаимно себя отрицающими точками зрения на Логос. Чтобы уяснить такой оригинально-противоречивый характер Филоновой философии, а равно и ее отношение к христианскому учению о Логосе, мы должны обратиться к ближайшему раскрытию ее исходного пункта и задачи.

Исходным пунктом, а вместе и основным πρῶτον ψεῦδος Филоновой логологии служит ее отвлеченно-метафизическая точка зрения на Божество как на бескачественное и всеобщнейшее начало бытия. Увлеченный стройностью эллинско-философского миросозерцания Филон не только видит в философии необходимую помощницу и руководительницу человека в деле его религиозно-нравственных отношений, но и считает ее «средней» (т. е. кратчайшей), «царской» и даже единственной дорогой к истинному богопознанию. Частнее и ближе этот философский путь познания Божества определяется у Филона как постепенная логическая абстракция или отвлечение от условных и единичных явлений их всеобщего и безусловного первоначала, как последовательное восхождение мысли от данного в опыте конкретного множества к неданному абстрактному единству, от чувственного и материального — к духовному и идеальному, от ощущения и представления — к понятию и идее. Одним словом, это тот самый абстрактно-логический путь, каким шла вся дохристианская и послехристианская философия в изыскании последней первопричины бытия.[1]

Этим путем наш философ приобретает все те многоразличные определения Божества, какие рассеяны во многих местах его сочинений.

Так, прежде всего, в противоположность условному характеру частных явлений, Бог, по Филону, должен быть мыслим как безусловная *первопричина* всего. Все единичные предметы видимого мира находятся между собой во взаимной зависимости, каждое явление обусловливается другим и, в свою очередь, служит условием для третьего, весь мир представляет собой цепь условных причин и следствий. Напротив, Бог, как последняя первопричина всякого бытия, Сам для Себя достаточен, Сам доволен Собой и ни в чем, кроме Себя

[1] *Philonis* opera edit. Pfeifferi. Quod Deus sit immutabilis, II, 450; De migratione Abrahami. Pf. III, 478; De charitate, ed. Francofurtana. 699 C; De Abrahamo. Pf. V, 270; De praemiis et poenis. Fr. 916 E. См. подробнее: Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 493–503.

Самого, нужды не имеет. Он один только есть самопричина, т. е. причина в собственном и неограниченном смысле, условие, а не следствие, определяющее, а не определяемое, первое, высшее, последнее и безусловное начало всего. Поэтому только одному Богу свойственно определять и действовать, быть свободным и независимым; напротив, необходимое свойство всего индивидуального и конечного — страдать и быть определяемым, не обладать свободой и находиться в подчинении закону необходимости.[1]

Частные явления мировой жизни подвержены бесчисленным переменам, непрестанно колеблются то в одну, то в другую сторону, никогда не остаются себе равными, находятся в постоянном процессе движения и видоизменений. Напротив, их безусловная Первопричина — Бог — пребывает *всегда неизменным*, неподвижным, твердым, непоколебимым, вечно Себе Самому тождественным, не принимающим ни прибавления, ни уменьшения. Только один Бог есть истинный и постоянный гражданин мира, все же другие предметы суть не более как странники и пришельцы. Поэтому только одному Богу Филон усвояет истинное и действительное *бытие* (τὸ εἶναι), между тем как единичные вещи, при постоянных своих изменениях, причастны только призрачному бытию (δόξῃ ὑφεστᾶναι), полубытию или *бываниюю* (τὸ γίγνεσθαι).[2]

Если все единичные предметы вселенной состоят из частей, сложны и потому разрушимы, то их безусловная Первопричина, очевидно, не может быть мыслима иначе, как Существом *абсолютно простым*, несложным, ни с чем не смешанным и потому неразрушимым.[3]

Одним из необходимых признаков индивидуально-конкретного бытия служит его качественность: всякий предмет видимого мира

---

[1] Legum allegoriarum. Pf. I, 264 и др. См.: Ibid., 506.

[2] Quod deterius potiori insidiari soleat. Pf. II, 240; см.: Ibid., 507–508.

[3] Leg. alleg. Pf. I, 189; De mutatione nominum. Pf. IV, 400 и др.; см.: Ibid., 508–509.

имеет какие-либо определенные свойства, которыми он отличается от других предметов и которые дают ему известное индивидуальное место в бесконечном разнообразии конечных бытий. Вопреки этому, Бог не может быть мыслим под ограничением какого-либо конкретного свойства: всякая качественность, с абстрактно-философской точки зрения Филона, есть признак конечности и, следовательно, ограничивает неограничимое. Каждое свойство предполагает своего высшего носителя, но Бог не имеет ничего выше Себя. Поэтому Филон называет Бога *бескачественным* (τὸ ἄποιον), *чистым* и не имеющим никакого определенного признака *бытием* (ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξις).[1]

Как составные и качественные диады, все вещи в мире стоят одна к другой в отношении взаимопроницания и вражды: каждая вещь не есть то, что другие, каждая исключает все прочие. Кроме того, и в себе самом каждый индивидуальный предмет полон вражды и раздора, ибо каждая частная сторона его или свойство отрицает все другие его свойства. В противоположность этому признаку конечного бытия, безусловная первопричина, как бескачественное и чистое бытие, представляется у Филона *совершеннейшим единством* и гармонией; она есть совершенно неразличимая в себе всеобщность, *абстрактно-беспредикатная единица или монада* в собственном и неограниченном смысле.[2]

Как таковое чистое единство и неразличимая всеобщность, Божество Филона, очевидно, *исключает из Себя все признаки личного бытия*. Оно не причастно никаким проявлениям личной жизни, никаким сердечным движениям. Оно безусловно ἀπαθές или ἀμέτοχον παντὸς πάθους τὸ παράπαν. Как ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξις, Бог не может быть мыслим ни безусловным благом и любовью, ни совершеннейшим разумом. По Своему существу Он выше этих необходимых моментов личного бытия — лучше, чем само благо и любовь, выше,

---

[1] Quod D. s. immut. Pf. II, 412; см.: Ibid., 510.

[2] Ibid. Pf. II, 424; см.: Ibid., 511.

чем сама разумная природа. Его, наконец, нельзя назвать даже и жизнью вообще, ибо Он больше и выше, чем жизнь. Он есть абстрактно-неопределенная первооснова жизни.[1]

Дальнейшим выражением такого понятия о Божестве является у Филона учение о совершенной *непознаваемости и безымянности Его*. Чистое, лишенное всяких положительных признаков, бытие, очевидно, не может сделаться предметом нашего умопредставления и слововыражения, так как мы мыслим и говорим о предмете не иначе, как под определенным признаком и с известной стороны.[2]

Лишив Божество всех определенных признаков, Филон, однако же, не мог без явного самопротиворечия не оставить за Ним одного, хотя бы и самого общего и совершенно бессодержательного предиката, а именно: Его чистого и абстрактно-беспредикатного *бытия* или *существования* в качестве всеобщей и безусловной первопричины условных явлений. Соответственно этому единственному положительному предикату, и имя Божеству может быть усвоено только одно, выражающее Его бытие или существование и ничего более, а именно: τὸ ὄν или ὁ ὤν, *Сущее* или *Сый*, евр. «Иегова». Итак, за невозможностью без абсурда мыслить Божество несуществующим, Филон усвояет Ему только один, самый общий и бессодержательный положительный признак — метафизическую необходимость быть или существовать в качестве абстрактно-беспредикатного и неопределенно-всеобщего первоначала условно-конкретных и единичных явлений мировой жизни. Дальше такого гегелевского schlechtes Sein, простого и чистого бытия или бескачественного нечто, никакое философское отвлечение (абстракция) в понятии о Боге идти не может.[3]

Объединяя все доныне указанные определения Сущего, мы получаем представление о Нем как о всецело абстрактной Сущности, отри-

---

[1] De opificio mundi. Pf. I, 68; Quod D. s. immut. Pf. II, 410; Pf. VI, 318; ср.: Ibid., 512.

[2] De mut. nom. Pf. IV, 322–338; ср.: Ibid., 513–514.

[3] De somniis. Pf. V, 104; ср.: Ibid., 515–516.

цающей от Себя все признаки реально-конкретного бытия и стоящей к последнему в отношении прямой логической противоположности. Эту противоположность наш философ ясно сознает, если называет «Бога и тварь противоположными природами» (ἀντίπαλοι φύσεις).[1] Но пока Сущее мыслится в такой абстрактно-логической противоположности миру, Оно, очевидно, не может стоять к последнему в каких бы то ни было непосредственных отношениях. Оно не имеет в Себе решительно ничего, что могло бы служить точкой соприкосновения между Ним и реальным бытием. «Сам в Себе и по Себе Бог, — говорит Филон, — не соприкасается ни с чем, ибо *Сущее как Сущее не имеет отношения к чему-либо другому* — τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν, ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τι».[2]

Между положением, которым мы начали излагать Филоново учение о Боге: *Бог есть безусловная Первопричина всего бытия*, и тем, которым окончили: *Бог не имеет отношения ни к чему другому*, замечается очевидное противоречие. С одной стороны, Божество мыслится как несоотносимое и в себе заключенное бытие, а с другой — Оно представляется стоящим к миру в отношении действительной первопричины. Как примирить такие противоречивые положения? Каким образом отвлеченно-бескачественное Сущее, Само в Себе и по Себе стоящее к реальному бытию в прямой логической противоположности и не имеющее к нему никакого отношения, может сделаться действительной первопричиной мира и, следовательно, стать в действенные отношения πρός τι, к другому?

Этот вопрос служит общим исходным пунктом Филоновой логологии. Чтобы найти логический выход из указанного противоречия, наш философ обращается к идее *посредственного* отношения Бога к миру. Между абстрактно-беспредикатным Сущим и реально-конкретным бытием он вводит посредствующее звено, которое долж-

---

[1] Leg. alleg. Pf. I, 248.

[2] Ibid., 186; De mut. nom. Pf. IV, 332; ср.: Ibid., 517.

но служить логической связью между обеими противоположностями. Таким посредствующим звеном между Богом и миром у Филона является Логос (или вообще божественные логосы — силы). В нем — этом посреднике — Сущее переходит из абстрактной пустоты бытия в Себе к реально-действенным отношениям вовне, — оставаясь в Себе заключенной сущностью, Оно в то же время делается и действительной Первопричиной реального бытия, становится Творцом и Миропромыслителем.[1]

Но спрашивается далее: что это за Логос-посредник и в какое отношение к миру ставит он Божество?

Ответ на этот вопрос и ближайшее раскрытие идеи Логоса-посредника ведут нашего философа в безвыходный лабиринт неизбежных самопротиворечий.

Вся предшествовавшая история учений о Логосе, а также и внутренняя логика Филоновой философии могли дать на этот вопрос только два ответа. *Во-первых.* Как логический абстракт от единичных явлений мировой жизни, Сущее, если Оно мыслится отдельно от мира, на деле есть не более как простая, в нашем только уме существующая потенция без реальной действительности, пустая абстрактная форма без конкретного содержания. Получить содержание, жизнь, вообще реальность Сущее может только в тех же самых явлениях, от которых Оно отвлечено как неданное, абстрактно-логическим путем отысканное основание к данному многообразию реального бытия. Только в мире абстрактно-беспредикатное Сущее может жить действительной и полной жизнью, — только здесь для Него открывается возможность проявлять Себя как живую и реальную силу, непрестанно производящую бесконечно разнообразные формы условно-индивидуального бытия. Отсюда Филонова, как и всякая другая более или менее последовательная философия, если хочет видеть в Боге живую и реально-действенную первопричину бытия, неизбежно должна

[1] См.: Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 518–519.

представлять Его во внутреннем, живом и имманентном отношении к миру, — в таком же точно отношении, в каком каждая частная эмпирическая сила стоит к обнимаемой ею группе единичных явлений, — в каком, например, душа, как абстрактно-всеобщее начало психической жизни, стоит к своим частным силам и проявлениям (уму, воле, чувствам и пр.). Ясно, что здесь идея Логоса-посредника должна разрешиться в понятие имманентно-безличного божественного разума и силы, посредством которых Сущее переходит из абстрактной пустоты бытия в Себе к конкретной полноте реальной жизни и имманентной действенности в мире условных явлений. Чтобы выполнить такую задачу, т. е. поставить абстрактно-беспредикатное Сущее в имманентно-действенные отношения к миру, сам Логос должен, с одной стороны, стоять в имманентном единении с Божеством в качестве Его разума, силы или атрибута, а с другой — внутренне и нераздельно соединяться и с миром в качестве имманентной ему формы, души или закона. Такое воззрение на Логос мы находим в греческой философии, особенно в последнем, завершительном моменте ее исторического развития — стоицизме. Отвлекая от единичных явлений их общее свойство разумности или логичности в абстрактное понятие разума (λόγος) и по аналогии с психическим опытом придавая этот разум общемировой субстанции — Богу в качестве Его свойства или силы, философская мысль древнего грека пришла таким образом к представлению о Логосе как всеобщем божественном начале мировой жизни. В мире, по учению стоиков, живет и развивается Божество как имманентный ему Логос, т. е. как субъективный разум и мышление мира, как его сознательно-разумная душа, действующая по своему собственному внутреннему закону необходимости. Все в мире есть необходимое проявление или модус Божества, — именно поэтому все в нем прекрасно, разумно и божественно. О самостоятельной личности Логоса здесь, очевидно, не может быть и речи. От мировой души — Бога Логос неотделим как ее разум и сила, и, следовательно, он совпадает с Божеством. От мира Логос не может быть отделен как имманент-

ный ему закон, его форма и душа, и следовательно, он совпадает с космосом. Таким образом, по учению стоиков, нет в отдельности ни Бога, ни Логоса, ни мира, а есть только один живой и нераздельный, сознательно-разумный универс — Бог. Все есть Бог и Бог во всем — такова логика эллинско-физической точки зрения на Божество как на абстрактно-метафизическое первоначало бытия. Пантеизм и панлогизм были первым (Гераклит) и последним (стоики) словом греческой философии.[1] *Во-вторых*. Вопреки такой, в существе дела атеистической логике греко-стоического пантеизма, отвлеченно-бескачественное Сущее можно представлять трансцендентной и самостоятельной по отношению к миру личностью. Но в таком случае философии неизбежно предстоит другая, противоположная первой, но столь же атеистическая крайность *деизма*. Мыслимая вне и отдельно от мира, философская субстанция — Бог — лишается единственно возможного для ее жизни и действенности содержания и потому неизбежно обращается в бессодержательный абстракт, в мертвый и пустой Deus ex machina, не имеющий с реальным бытием никакой внутренней связи и стоящий к нему в прямой деистической противоположности. Это, так сказать, личность безличная, мышление без мыслимого предмета, сила без жизни и действенных проявлений. Такое воззрение на Божество, отчасти не чуждое и греческой философии (Анаксагор, Аристотель), составляло главную особенность иудейско-палестинской теософии. Вопреки языческо-пантеистическому натурализму и антропоморфизму, выделив из понятия о Боге все конкретные признаки и определенные свойства, палестинские мыслители тем самым лишили Верховное Существо всякого содержания для Его жизни и действенности, — обратили Божество в мертвый потусторонний абстракт, в противоположную миру, самозаключенную и отрицающую все внешние отношения Сущность. Но чтобы наполнить и замаскировать получавшуюся при этом пропасть между Богом и миром, иудей-

[1] Подробнее см. в нашем исследовании: с.

ские философы поставили между ними особого посредника, к которому свели все, что в ветхозаветной, как и во всякой другой, религии усвояется непосредственно Самому Божеству — творение мира, промышление о нем и т. д. Ясно, что при той противоположности, в какой стоят здесь Бог и мир, Логос-посредник может быть мыслим не иначе, как существом самостоятельно-личным и по своей природе стоящим бесконечно ниже Верховного Существа, т. е. тварно-служебным духом или ветхозаветным ангелом. Такой характер бесплотного тварно-личного посредника имеет таргумическая *Мемра* (memra dijehovah, Λόγος τοῦ Θεοῦ, verbum Dei, Слово Божие).[1]

Таким образом, Филону предстоял выбор между двумя крайностями: или удержать представление о трансцендентной независимости Божества и в таком случае склониться к деизму раввинской теософии, выделив Логос в самостоятельную тварно-служебную личность, или же поставить Божество в живое и действенное отношение к миру и в таком случае развить систему стоического панлогизма, слив Логос с Богом и миром в один нераздельный субъект.

Так должен был бы поступить Филон, если бы он был последовательным философом и строгим мыслителем, для которого ничто не существует, кроме чистого мышления и логических абстракций. Но Филон столько же философ, сколько и поэт-мистик; он человек не одной только чистой философической логики, но и глубокого религиозного чувства, — последнее развито в нем и заявляет себя в его сочинениях столь же сильно, как и философская рефлексия. Такой человек, конечно, менее всего мог примириться с антирелигиозными выводами стоической и раввинской логологий. Религиозное чувство, как мы говорили, не может иметь дела ни с безличным пантеистическо-стоическим Логосом, разрешающим Божество в простую мировую силу и теряющим Его в бесконечном разнообразии индивидуальных форм условного бытия, ни с раввинской тварно-личной Мемрой, уда-

[1] Подробнее см. выше с. .

ляющей Божество на неприступные для человека надмирные высоты. Для религии нужен, с одной стороны, живой и стоящий в непосредственной близости к твари Бог, но не теряющийся при этом в мире условных явлений в пантеистическо-стоическом смысле; а с другой стороны — самостоятельный и внемирный Творец и Промыслитель, но не удаленный от твари непроходимой бездной деистической противоположности в иудейско-раввинском смысле. Соответственно этому, от имманентного Богу и миру Логоса стоической философии религиозное сознание требует личностности и самостоятельности (дабы при имманентном отношении к твари Божество могло посредством Логоса сохранить Свою самостоятельность), а тварноличной Мемре раввинской теософии оно стремится дать предикат божественности (дабы, при Своей трансцендентности, Божество могло в Логосе стоять в непосредственно-близких и имманентно-действенных отношениях к твари). Отсюда для Филоновой логологии, поскольку она в одинаковой мере стремится удовлетворить интересам религии и философии, возникала задача: найти философско-логическим путем синтез двух противоположных понятий — имманентности и трансцендентности Божества, самостоятельной личности Логоса и его божественного достоинства, т. е. вообще примирить крайности предшествовавших Филону раввинско-деистической и стоическо-пантеистической логологий.

Таким образом, собственная внутренняя задача Филоновой логологии совпадала с ее историческим призванием. Современнику Христа, Филону предстояло решить философским путем ту же проблему, которую христианство решает на почве религиозного сознания и непосредственного религиозного опыта. Но если в христианстве, которое не ведает никаких мертвых метафизических абстракций, но видит в Боге живую нравственную Личность, эта задача находит свое полное решение в учении о самостоятельно-божественной личности Логоса и в идее Богочеловека, то, напротив, в сфере филоновских абстрактных формул и метафизических определений Сущего она — эта

задача — сама в себе заключает логическую невозможность. Так как задача Логоса здесь определяется одной только чисто метафизической необходимостью — быть посредствующим звеном между абстрактно-беспредикатным Сущим и реально-конкретным миром, — то одно из двух: или Сущее переходит в Логосе из абстрактной пустоты бытия в Себе к конкретной полноте реальной жизни и имманентной действенности в мире, но в таком случае противоположность божественного и тварного утрачивает свое действительное значение и Бог, Логос и мир теряются в субстанциальном безразличии единого, живого и нераздельного универса — в стоическо-пантестическом смысле; или же Логос отстаивает внемирную самостоятельность Божества, но в таком случае приобретает всю свою силу раввинско-деистическая противоположность тварного и божественного, где все стоящее вне единого и самозаключенного Божества, а следовательно — и Логос, должно быть мыслимо как нечто небожественное, тварно-конечное и по своей природе всецело противоположное Верховному Существу. Напротив, при той противоположности, в какой с абстрактно-философской точки зрения Филона стоят предикаты стоического и раввинского Логоса (каждый из них есть именно то, что не есть другой, каждый отрицает то, что утверждается другим), действительный логический синтез их в одном высшем воззрении на Логос — как на самостоятельно-божественную ипостась, воплощающуюся в человечестве, в христианском смысле, — оказывается логической невозможностью, немыслимым абсурдом.

Легко угадать те результаты, к каким должна была привести Филонову логологию такая логически невозможная ее задача. Как человек глубокого религиозного чувства, Филон не желает и не может остановиться на антирелигиозных выводах ни стоической, ни раввинской логологии. Вопреки первой он ясно сознает нужду выделить Бога в самостоятельную и внемирную Сущность; столь же решительно наш философ утверждает и необходимость непосредственного взаимообщения между Богом и человеком. Не удовлетворяясь в отдельности

ни пантеистическо-стоическим Логосом, ни тварно-личной Мемрой, он стремится стать выше этих крайностей и объединить их в одно высшее воззрение. С этой целью он силится, по возможности, сблизить обе противоположности и сгладить их резкости так, чтобы в результате получилось некоторое третье, среднее понятие, которое бы объединяло в себе предикаты стоического Логоса и раввинской Мемры. Пользуясь двояким значением греческого слова Λόγος (оно значит слово = *евр.* мемра и ум = *греч.* νοῦς), Филон везде в своих сочинениях говорит о Логосе безразлично как в стоическом, так и в раввинском смысле. Об имманентно-божественном и безличном Логосе стоической философии он иногда рассуждает, по-видимому, как о самостоятельном, отдельном от Сущего, посреднике, усвояя ему предикаты личной Мемры. Наоборот, о личной Мемре иудейских богословов он часто выражается так, как будто ставит ее в имманентное отношение к Божеству и видит в ней божественную природу стоического Логоса. Благодаря именно этому своеобразному сближению и смешению черт имманентно-божественного Логоса стоической философии и личной Мемры раввинской теософии, Филонова логология получает поразительное сходство с христианским учением о Логосе как со стороны своей общей задачи и тенденции, так даже и со стороны самой внешней своей формы и фразы.

Но, с другой стороны, как философ, считающий философию единственной дорогой к истинному богопознанию, Филон в самом решении проблемы никак не может отрешиться от философских абстракций и метафизических формул — как философ, он всецело стоит на почве философской логики и потому вынужден спускаться в сферу всех ее неизбежных противоречий. Не имея возможности найти действительный логический синтез взаимно отрицающих себя предикатов стоического Логоса и раввинской Мемры, Филон заменяет этот синтез фиктивным и искусственно-механическим соединением обеих противоположностей в сходной с христианской теистической фразе, логически разрешающейся всегда на свои несоединимые элемен-

ты. Всякий раз, когда Филону предстояла необходимость ближе и точнее раскрыть содержание этой фразы, он волей-неволей принужден склоняться к одной из отрицаемых им крайностей прежней логологии. Смотря по тому, какое требование религиозного чувства наиболее заявляло в сознании Филона свои права в известный момент, наш философ, видимо, тяготеет то к эллинскому пантеизму, то к раввинскому деизму. Когда Филон стремится раскрыть и обосновать требуемую религиозным сознанием идею имманентно-действенных отношений Бога к миру, когда он старается найти в Боге живую и реальную силу, тогда он невольно увлекается стройной логикой эллинского пантеизма и развивает идею имманентно-безличного Логоса стоической философии со всеми ее пантеистическими выводами. Наоборот, в те минуты, когда сознание верующего иудея протестовало в Филоне против пантеистического слияния Бога с тварью, наш мыслитель ударяется в другую крайность и обнаруживает явное тяготение к тварно-личной Мемре раввинской теософии со всеми ее деистическими выводами. Таким образом, от теистической тенденции и теистической задачи в философии Филона остается в конце концов одна только пустая скорлупа, внешняя форма и фраза — с пантеистическим или деистическим содержанием. Отсюда и то поразительное сходство Филоновой философии с христианской догматикой, благодаря которому Филона некогда считали христианином, в сущности есть не более как только простой обманчивый мираж, искусственно маскирующий несоединимые противоположности раввинизма и стоицизма посредством пустой и ничего не значащей теистической фразы. Стоит пристальнее вглядеться в эту фразу, как призрак тотчас же исчезнет и на его место со всей резкостью выступят противоречивые крайности раввинской Мемры и стоического Логоса.

Из сказанного видно, с каким мыслителем мы имеем дело. Исследователь напрасно стал бы искать у Филона какого-либо единства и строгой системы в построении и развитии идеи Логоса. Напротив того, постоянные самопротиворечия и колебания из одной крайности

в другую, безвыходное вращение между Сциллой и Харибдой пантеистически-стоической и раввинско-деистической логологии, бесплодные усилия найти философский выход из этого заколдованного круга самопротиворечий — все это не есть что-либо случайное, наносное или мимолетное в Филоновой логологии, но составляет ее основную особенность, лежащую в самом существе той задачи, которую решать заставила Филона сама история. Рассматриваемая с этой стороны, логология Филона производит трагическое впечатление на исследователя: заметно, что человек религии в ней борется с человеком философии, религиозное сознание здесь стремится разорвать опутавшие его сети философской логики, а философская мысль силится побороть то раздвоение между религией и философией, которое было создано дохристианским историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и раввинской теософии. Иногда эта борьба, по-видимому, готова была прийти к благоприятной развязке; иногда наш философ так близко подходит к истинному решению проблемы в христианском смысле, что, кажется, еще бы один только шаг — и желанная цель была бы достигнута. К несчастью, такого последнего шага Филон никогда не в состоянии сделать без того, чтобы с точки зрения своих философских абстракций не впасть в явный абсурд и невозможную нелепость.

Итак, если религиозное сознание побуждает Филона *искать* в Логосе то, что находит в нем и христианство, то, наоборот, философская логика заставляет его *находить* в Логосе то, что составляет уже прямую противоположность христианству и служит его отрицанием. Если по своей задаче и тенденции Филонова логология стоит выше крайностей иудаизма и эллинизма и приближается к христианскому учению о Логосе, то со стороны решения проблемы она, по самому существу своей абстрактно-философской методы, не выработала и не могла выработать ничего существенно нового сравнительно с тем, что уже было сделано ранее. Теизм во фразе, во внешней форме, в общей задаче: этим Филонова логология возвышается над эллинским

пантеизмом и раввинским деизмом и служит предвестницей христианской идеи Логоса. Пантеизм и деизм, постоянные колебания между крайностями стоической и раввинской логологии, безвыходные и неустранимые самопротиворечия — в содержании и подлинном смысле этой теистической фразы, в действительном решении проблемы: вот оборотная сторона дела, которой Филонова философия стоит в отрицательном отношении к христианству и спускается в сферу всех роковых противоречий эллинизма и иудаизма. Таков в общих чертах характер Филоновой логологии.

В частности, таким характером отличается учение Филона о Логосе: 1) как имманентно-безличной форме самооткровения Божества; 2) как самостоятельном тварно-личном посреднике; 3) как средней между Богом и человеком (богочеловеческой) природе и, наконец, 4) как универсальном Искупителе мира.[1]

Логос как имманентно-безличная форма самооткровения Божества

Как отвлеченное единство и неразличимая всеобщность, Сущее исключает из Себя всякую свойственную действительной жизни конкретность и определенность; в Своем чистом бытии в Себе Самом Бог Филона стоит в прямой логической противоположности ко всему индивидуальному и конкретному, всецело заключен в Себя Самого и не имеет никаких отношений ни к чему другому. Однако же выдержать такое представление о Божестве со всей строгостью и последовательностью Филон, как мы говорили, не мог без того, чтобы не впасть в явные самопротиворечия. Уже понятие о Боге как последней Первопричине необходимо предполагает Его, так сказать, выхождение из Себя Самого и известное качественно определенное отношение к дру-

[1] См.: Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 520–540.

гому, от Него отличному, бытию. При этом наш философ ясно сознает, что это отношение Бога к миру нельзя ограничивать одним только первоначальным толчком мировой жизни, которая потом развивалась бы по своим собственным законам независимо от каких бы то ни было воздействий со стороны Божества. Во многих местах своих сочинений Филон высказывает мысль, что в качестве верховной Первопричины Бог стоит к миру в живом и непрестанно действенном отношении. Бог, по учению Филона, не есть только причина всего и начало бытия, но причина *действенная* и начало *живое*. Нельзя думать, что Он однажды создал мир и затем предоставил его себе самому. Он всегда продолжает Свою миротворческую деятельность и никогда не перестает производить все новые и новые формы реального бытия. Только люди неразумные и крайне нечестивые могут думать, что после творения мира Бог пребывает в полном покое, осуждая тем Творца вселенной на недостойную Его праздность и бездеятельность. Уже по самой природе Своей и существу Бог есть активное начало бытия, никогда не ослабевающее в Своей деятельности и ни на один миг не прекращающее ее. Постоянное творчество составляет такое же необходимое свойство божественной природы, как, например, жжение — огня, охлаждение — снега. И не только по отношению ко всему миру вообще, но и *в каждой индивидуальной вещи Бог есть живое начало действенности*, которой Он близок к каждой твари и все наполняет — как великое, так и самое ничтожное.[1]

Каким же образом абстрактно-беспредикатное и самозаключенное Сущее может стать живым и действенным началом реально-конкретного бытия?

На этот вопрос Филон отвечает своеобразным различением в Божестве двух моментов или двух состояний: Его чистого бытия в Себе Самом в форме отвлеченно-бескачественного *Сущего* (τὸ ὄν или

[1] Leg. alleg. Pf. I, 124; De cherubim. Pf. II, 46–47. См.: Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 565–567.

τὸ εἶναι) и Его бытия в состоянии конкретной действенности вовне в форме *Логоса* (ὁ Λόγος или τὸ λέγεσθαι). Оставаясь по Своему бытию в Себе (κατὰ τὸ εἶναι) в состоянии Сущего свободным от всяких качественных определений и внешних отношений, Божество в Логосе (κατὰ τὸ λέγεσθαι) развивается в конкретную полноту Своих частных свойств и вступает в действенные отношения к качественно определенному бытию.

Этот, внутри Божества совершающийся, вечный процесс Его саморазвития из абстрактного τὸ εἶναι в конкретное τὸ λέγεσθαι Филон раскрывает в такой форме, которая почти до буквальности соответствует новозаветному учению о Логосе. Верховный Ум универса (Νοῦς τῶν ὅλων) от вечности открывает и *изрекает* (λαλεῖ) Себя в Логосе как в Своем *разуме* и *слове* (Λόγος τοῦ Θεοῦ); безначально *рождается* (γεννᾶσθαι) Логос из сущности Бога-Отца (Πατὴρ ὁ Θεός) как Его *старший* и *первородный Сын* (πρεσβύτερος καὶ πρωτόγονος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), излучается и отражается из субстанции вечного Света (ἀΐδιον φῶς) как Его точный *образ* (εἰκών), верный *отпечаток* (ἀπεικόνισμα) и *отблеск* (ἀπαύγασμα), наконец, Бог (ὁ Θεός) изнутри Себя развивает Логос как *второго*, Себе равночестного и единосущного *Бога* (δεύτερος Θεός, Θεός). Так происшедший, Логос становится открывателем и посредником имманентно-действенных отношений Бога к миру. *Изреченный* Богом *Логос* (Слово-Разум) реализует в действительном бытии все творческие идеи и планы, так что каждая вещь в мире является непосредственным выражением и осуществлением божественного разума. *Рожденный* из сущности Бога *Сын* сам делается отцом всего мира, в качестве имманентного принципа жизни и действенности тварей порождая и развивая изнутри себя все бесконечное разнообразие индивидуальных форм реального бытия. *Отраженный* и излученный из божественной субстанции, ее *образ* сам становится первообразом для мира, отпечатлеваясь во всех единичных явлениях универса. Наконец, как *второй*, равносущный первому *Бог*, Логос сам является Богом всего мира, его творцом и промыслителем, бла-

гостно пекущимся о созданных тварях. Как таковой, т. е. как божественный Разум-Слово, Сын Божий, Образ Божий и второй Бог, Логос является связующим и вместе разъединяющим звеном между Богом и миром. Будучи имманентным началом жизни и действенности всех тварей и в то же время субстанциально объединяясь с Божеством, он низводит Сущее из Его абстрактной самозаключенности в тварно-конечную область бытия и ставит Бога в имманентно-действенные отношения к миру. Но, с другой стороны, формально и логически отличаясь от Сущего, как свойство от субстанции, Логос тем самым отделяет Божество от мира и не дозволяет ни твари непосредственно слиться с Творцом, ни Творцу всецело перейти в тварно-конечное бытие. Таким образом, Логос, скажем словами Филона, получил от своего Отца-Бога отменный и удивительный дар: сразу объединяя в себе конечное с бесконечным и касаясь обоих противоположных полюсов бытия, он стоит посередине между Богом и миром и составляет в одно и то же время разъединяющую (формально) и связующую (субстанционально) их грань.

Так решает Филон самой историей поставленную ему задачу — объединить раввинско-деистическое представление о трансцендентности Божества и самостоятельной личности Логоса с пантеистическо-стоическим учением о непосредственной действенности Божества в мире и имманентности Логоса Богу и миру. Рассматриваемые со своей внешне-формальной стороны, это оригинальное различение двух моментов во внутренней жизни Божества и эта своеобразная идея процессуального саморазвития Божества из абстрактно-беспредикатного Сущего в конкретно-действенный Логос, бесспорно, далеко возвышают Филонову логологию и над греческой философией, и над раввинской теософией, приближая ее, так сказать, к самому порогу христианского догмата о Сыне Божием. Но, с другой стороны, именно в дальнейшем развитии этой оригинальной Филоновой идеи Логоса ясно сказывается *принципиальная* противоположность христианству абстрактно-философский точки зрения Филона на Божество как

на отвлеченно-бескачественное Первоначало бытия. Наш философ, как увидим, оказывается не в состоянии ни найти в Логосе независимое от конечного мира безусловное содержание для внемирной жизни Божества, ни выделить Логос в самостоятельную и отдельную от Бога и мира личность.[1]

Эта абстрактно-философская точка зрения на Божество дает себя знать прежде всего в той аналогии с откровением человеческой души в своем разуме и слове, которая лежит в основе Филоновой идеи самооткровения Сущего в Логосе. В основу всех разнообразных проявлений нашей душевной жизни Филон полагает одно общее абстрактно-неопределенное начало — дух или *ум* (νοῦς). Сам в себе, отдельно от своих частных сил и проявлений, наш дух, по Филону, не имеет никаких определенных свойств и качеств. Все, что мы можем знать и утверждать о нем, это только то одно, что он *существует* как главный принцип всех единичных явлений душевной жизни, — он есть общий источник, начало и отец душевных сил, некоторая, так сказать, душа (абстрактная) души (конкретной), ее бескачественный субстрат и отвлеченный носитель. Но такое представление о нашем духе, очевидно, существует только в нашем мышлении. На деле наш дух так же неотделим от своих частных откровений, как всякая вообще эмпирическая субстанция от ее свойств, например, огонь — от света и теплоты: «Сам по себе и в себе, без сил, наш дух, — говорит Филон, — пуст и *не существует*». Таким образом, чтобы выйти из этой пустоты бытия в себе самом и стать действительно существующей силой, наш дух должен проявлять себя в своих частных откровениях и единичных свойствах. Это самооткровение духа и его саморазвитие из абстрактного в конкретное состояние, по Филону, совершается в двоякой форме: идеальной или субъективной и реальной или объективной. Сначала душа внутри себя развертывается, так сказать, в систему определенных сил и частных свойств, приобретает внутреннее или

[1] Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 568–570.

субъективное содержание для своей жизни и таким образом становится *идеально*-конкретной сущностью. Потом посредством своих сил она вступает в действенные отношения к объективной сфере бытия, осуществляет и открывает вовне идеальное содержание своей субъективной жизни и таким образом из идеальной сущности делается *реально*-действенной силой. Так как внутреннее откровение духа совершается главнейшим образом в *разуме*, а преимущественным органом внешнего откровения духа служит *слово*, то понятно, почему ту и другую форму самооткровения души Филон называет одним словом — λόγος, имеющим значение как разума, так и слова. Но первая, т. е. идеально-субъективная, форма ближе обозначается у Филона как λόγος ἐνδιάθετος, субъективный разум, идеальное слово или внутренняя беседа души с собой; вторая же, т. е. реально-объективная, как λόγος προφορικός, внешне-изреченный и открывшийся в слове разум или реально произнесенное слово. Таким образом, из абстрактно-беспредикатного бытия в себе (τὸ εἶναι) наш дух переходит в логосе в качественно-определенное состояние конкретной действенности (τὸ λέγεσθαι), открывается как идеально-разумная сущность, с одной стороны, и как реально-действенная сила — с другой. Оба логоса совпадают по своему содержанию, но что́ λόγος ἐνδιάθετος заключает в идеальной форме, т. е. в виде идей и мыслей, то же самое λόγος προφορικός открывает объективно в форме чувственно-ощущаемых явлений или слов. Поэтому оба логоса стоят между собой в имманентном отношении и необходимой связи. Λόγος ἐνδιάθετος сам по себе без λόγος'а προφορικός есть нечто существующее только в идеальной возможности, а не в действительности; чтобы стать реальной сущностью и живой силой, наш разум (λόγος ἐνδιάθετος) должен непременно открываться объективно и облечься в слово. Со своей стороны, и λόγος προφορικός не может быть представляем как нечто самостоятельное и отдельное от разума: животные, будучи неразумны, в то же время и бессловесны; если отнять от слова идею и мысль, оно обратится в бессвязный агрегат лишенных смысла звуков, т. е. перестанет быть

тем, что оно есть; λόγος ἐνδιάθετος живет в λόγος'е προφορικός как неотделимая от него его форма, имманентный ему принцип и душа. Таким образом, оба логоса во главе с их общим началом — умом — образуют нераздельное единство и органическую целостность: это две, хотя и различные, но неотделимые одна от другой и взаимно себя предполагающие формы откровения и действенности единой и нераздельной сущности, одного разумного и сознательного Я.[1]

Это учение о двояком откровении нашего духа в разуме и слове лежит в основе Филоновой идеи самооткровения Сущего в Логосе: аналогией с человеческим духом определяются у Филона не только внутреннее существо и развитие этой идеи, но даже сама внешняя ее форма и фраза: «Бог в Логосе и Логос в мире», по Филону, то же, что душа в теле и ум в душе; как в нас есть ум, так есть он и в универсе; будучи отражением универсального Ума-Бога, наш ум является как бы богом того, кто его имеет, ибо «*ум*, — говорит Филон, — *стоит к человеку в таком же отношении, в каком Бог к универсу*».[2]

Итак, способ откровения Сущего в Логосе мы должны представлять существенно сходным с тем, каким наш дух открывается в своем логосе. Но человеческий логос, как мы знаем, представляет двоякую форму действенности духа: идеально-субъективную и реально-объективную. Отсюда и в универсе наш философ различает «*двоякий логос*»: λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός. «*Двоякий Логос*, — говорит Филон, — *есть как в универсе, так и в человеческой природе. В универсе есть Логос бестелесных и первообразных идей, из которых образован умственный мир, — и Логос видимых предметов, которые суть отпечатки этих идей и из которых устроен этот чувственных мир. В человеке же есть один логос*: ἐνδιάθετος — *внутренний, а другой* — προφορικός — *внешний*, первый есть как бы источник, второй же — поток из него; область первого — ум, второго —

[1] Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 571–577.

[2] De op. mundi. Pf. I, 44; Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 577–578.

язык».[1] Здесь мы имеем ясную и точную параллель между логосом человеческим и божественным. По аналогии с первым, здесь различается двоякий Логос в универсе: *Логос бестелесных и первообразных идей*, из которых состоит умственный мир, — он соответствует человеческому λόγος'у ἐνδιάθετος и есть *внутренний разум Божий* или творческая идея о мире, и *Логос видимых предметов*, из которых устроен чувственный мир, как реальный отобраз идеального образа — он, очевидно, соответствует человеческому λόγος'у προφορικός и является внешне-объективным откровением внутреннего разума Божия или разумом космическим. В таком же смысле Филон различает и в Божестве ἔννοιαν и διανόησιν, ближе обозначая первую как ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, т. е. заключенную в божественном уме творческую идею или вообще внутренний разум Божий, а вторую — как νοήσεως διέξοδον, т. е. как исхождение этой мысли вовне или объективное откровение божественного разума (т. е. творческого плана) в реальном мире. Наконец, ту же двоякую форму самооткровения Сущего наш философ выражает глаголами διανοεῖσθαι и προστάττειν, из которых первый указывает на внутренне-субъективное произведение идеально-творческого плана в божественном разуме, а второй выражает внешне-объективное осуществление этого плана в реальном мире.[2]

Из сказанного видим, что, по аналогии с человеческим, мы должны божественный Логос рассматривать с двух сторон: *в отношении к внутренней жизни Божества* — как субъективную идеальную форму самооткровения Сущего или как божественный Λόγος ἐνδιάθετος; и *в отношении к внешней действенности Божества в чувственном мире* — как объективно-реальную форму самооткровения Сущего или как божественный Λόγος προφορικός. Исследуем ближе частные свойства того и другого Логоса.

---

[1] Quod D. s. immut. Pf. II, 402.

[2] De op. mundi. Pf. I, 8. См. подробнее: Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 579–594.

Подобно человеческому, божественный Λόγος ἐνδιάθετος есть прежде всего *разум Божий* в узком смысле. Эта функция божественного Логоса, как и человеческого, слагается из двух частных сторон. С одной стороны, он есть то, что в человеческом разуме мы называем формальным мышлением, т. е. *мыслительная способность* Бога, производящая в божественном разуме бесчисленное множество разнообразных идей и слагающая их в один стройный миротворческий план. В этом смысле он называется νόησις, διάνοια, λογισμός и σοφία τοῦ Θεοῦ. С другой стороны, как в человеческом разуме мышление нераздельно связано с мыслимым материалом и одно невозможно без другого, так и божественный Логос есть не только мышление Бога (νόησις), созидающее идеальный план мира, но и сам этот план, т. е. *божественная мысль* (νόημα) или *идея* (ἰδέα) — результат мышления. Это понятие о Логосе ближе раскрывается у Филона в связи с его общим учением о божественных идеях. Вслед за Платоном, наш философ видит в них идеальные образцы реальных предметов. Это — от вечности и неизменно существующие в Боге творческие мысли, по которым образованы все виды материального и духовного бытия. Наподобие того, как все предметы мира реального в своей совокупности составляют один упорядоченный κόσμος αἰσθητός, идеи представляют стройную систему идеального бытия, умственный τὸ πᾶν или κόσμος νοητός, который и есть не что иное, как божественный Логос. Этот последний есть всеобщий род или высшее единство всех идей (τὸ γενικώτατον, τὸ πάντων γένος). В нем логически объемлются и из него последовательно развиваются все частные идеи божественного ума. Он представляет собой всю стройную систему миротворческого плана во всей ее логической целостности. В этом смысле Логос называется у Филона *местом и страной* (τόπος καὶ χώρα) умственного мира, *книгой* (βιβλίον), в которой начертаны сущности всех предметов (τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις), *первообразной печатью* (ἀρχέτυπος σφραγίς) мира реального, *идеей идей* (ἰδέα τῶν ἰδεῶν) и, наконец, вообще *умственным или идеальным миром* (κόσμος νοητός).[1]

[1] Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 599–600.

Божественный Λόγος ἐνδιάθετος есть, затем, *сила Божия* в узком смысле. Как и нашу душу, Бога нельзя представлять мертвой и, так сказать, застывшей в себе страной идей, без всякой жизни и действенности. Чтобы стать Творцом мира, Бог должен обладать активными свойствами, быть не только разумом, но и энергией, не только идеей, но и силой. Эту активность божественной природы Филон выражает в понятии о Логосе как божественной силе — θεῖα δύναμις. Но как и понятие о Логосе-идее, функция Логоса в качестве божественной силы стоит у Филона в тесной связи с его общим учением о божественных силах (θεῖαι δυνάμεις). Как и в идеях, в них наш философ видит частные стороны и единичные проявления божественной действенности вовне. Это — действенные потенции или свойства Божества, выражающие активное отношение Его ко вне. Теперь: так как Бог действует всегда по предначертанному плану и сообразно с идеями Своего разума, то и понятие о божественных силах у Филона тесно объединяется с понятием его о божественных идеях. Каждая идея, заключающаяся в божественном разуме, не есть мертвый и неподвижный образец, по которому посторонняя сила механически отпечатлевает реальные предметы, но всякая идея есть в то же время и действенно-живая сила, обладающая внутренней энергией к самоосуществлению себя в реальном мире. Каждая божественная мысль, по Филону, есть *творческая* мысль, сама собой и непосредственно переходящая в res — дело, или, точнее, «*всякая мысль в Боге есть вместе и дело*». Поэтому различие между идеей и силой, в сущности, только формальное и логическое, а не действительное и реальное. Это — один и тот же предмет, только рассматриваемый с разных сторон: идея есть сила со стороны своей разумной определяемости, а сила есть идея со стороны своей реальной действенности. Так понятия идеи и силы у нашего философа совпадают в одно представление разумно-действенной или *образующей силы* (τυποῦσα δύναμις). Если каждая сила есть вместе и идея, то божественных сил такое же бесконечное множество, как и идей. Но так как в понятии силы Филон выражает, собственно, актив-

ную сторону божественной природы по отношению к миру, то понятно, почему философ говорит в своих сочинениях только о тех божественных силах, в которых открываются свойства Бога как Творца и Миропромыслителя, каковы, например: творческая, царская, благодеющая, наказующая и т. д. Как и идеи, силы стоят между собой в отношении логической зависимости: низшие подчиняются высшим и содержатся в них; эти последние, в свою очередь, развиваются из еще более общих и высших, и т. д. до Логоса. Он представляет высшее логическое единство всех божественных сил. В качестве верховной и всеобщнейшей первосилы он объемлет в себе и развивает из себя все отдельные силы Божии, как общий род — свои частные виды и особи. В этом смысле Логос называется *старейшей метрополией*, от которой, наподобии колоний, ведут свое начало все силы Говорящего; *возницей* (ἡνίοχος), правящим божественными силами; *источником*, из которого текут они; также *серединой* (μέσον), общим *единством* и *слиянием* (σύνοδόν τε καὶ κρᾶσιν) божественных сил, их *местом*, *домом* и *очагом*.[1]

Итак, Логос есть высшее единство божественных идей или творческих мыслей, с одной стороны, и действенных свойств или сил Божиих — с другой. Объединяя эти понятия, мы получаем общее представление о Логосе как о божественной *идее-силе* или *активном разуме Божием*. В этом отношении откровение Сущего в Логосе вполне аналогично откровению нашего духа в разуме. Как общее начало и отец психической жизни, дух всеменяет свои силы во все отдельные части нашего существа, сообщая каждой силе соответствующую ей действенность и энергию. При этом главным открывателем и общим выразителем действенности духа служит разум или λόγος ἐνδιάθετος: в нем, как в своем доме, живет наш дух, в нем он стройно располагает и в порядке содержит все частные проявления своей деятельности, т. е. свои мысли и силы. Точно так же и божественный

[1] Творения св. Отцев. 1883, 2. С. 601–607.

Логос представляет собой, так сказать, общую сумму всех единичных божественных идей и сил. Это — общий открыватель и выразитель разумной действенности Божества или активный разум Божий во всей совокупности его частных функций и единичных проявлений.[1]

Как таковой, Логос, очевидно, не может быть представляем самостоятельной и отдельной от Сущего личностью. Он объединен с Сущим так же нераздельно, как наш разум с душой. «Не следует, — говорит Филон, — представлять дело таким образом, что из идей состоящий умственный мир (= Λόγος ἐνδιάθετος) занимает какое-либо (отдельно от Сущего) место. Он существует в Боге так же, как в нашей душе идеи и силы. Как город, предначертанный (спроектированный) архитектором, не занимает никакого отдельного места, но напечатлен в душе самого архитектора, так и из идей состоящий умственный мир не имеет другого места, кроме божественного Логоса-разума или, говоря точнее, он есть не что иное, как сам этот разум Бога, творящего мир, равно как и умственный город есть разум архитектора, строящего чувственный город по образу умственного».[2] Различие между божественным Λόγος'ом ἐνδιάθετος и Сущим не ипостасийное, но только формально-логическое — оно имеет только субъективное, а не объективное значение. Будучи не в состоянии в своем познавательно-мыслительном процессе обнимать предмет сразу и во всей его целостности, наш ум вынужден рассматривать каждую частную сторону познаваемого объекта отдельно, как от него самого, так и от других его свойств. Так, например, в одной и той же неделимой душе мы различаем и представляем отдельно ее частные проявления и силы: ум, чувства, волю и т. д. Но каждый, конечно, понимает, что такое разделение психических сил существует не в самой душе, а только в нашем субъективном воззрении. На деле наш дух есть неделимая и целостная сущность, сразу и органически объемлющая в себе все свои частные силы

[1] Там же. С. 607–608.

[2] De op. mundi. Pf. I, 20 ff.; ср.: Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 609–610.

и проявления. Такой же характер имеет у Филона и различие между Логосом и Сущим. Заключенные в тесные границы нашего субъективного мышления, мы — смертные — как улитки всегда вертимся и вращаемся в себе самих и не иначе можем представлять Божество, как по аналогии с собою самими. Так, мы различаем в Боге и приписываем Ему множество сил: творческую, промыслительную, благодеющую, наказующую и самую высшую из них — разумную (Логос). Но только простецы могут принимать за настоящую монету то, что в сущности есть не более, как фальшивая подделка нашего субъективного мышления, и только для непосвященного в философские тайны ума божественные силы во главе с Логосом могут казаться самостоятельными ипостасями. Напротив, ум совершеннейший, т. е. достигший высшей ступени философской абстракции, хорошо знает настоящую цену этому различению. Для истинного философа совершенно ясно, что как Логос, так и все другие божественные силы суть только частные стороны действенности одного и того же неизменного и всегда Себе равного Сущего, простые modi transeuntes единой и нераздельной субстанции. Представляемые нашим умом в виде отдельных от Божества и одна от другой отличных сущностей, «эти силы, — говорит Филон, — в Самом Боге существуют все сразу и в нераздельном единстве, так что Сам Бог, оставаясь единым, является Творцом и Промыслителем, тем и другим вместе, будучи вообще абстрактно-логической серединой и единством всех Своих сил». Таким образом, в различии Логоса от Сущего, по Филону, выражаются только разные точки зрения нашего ума на один и тот же по существу своему неделимый божественный субъект: Сущим Божество представляется нам, когда рассматривается со стороны общего абстрактно-логического единства Своей жизни и действенности; наоборот, когда мы смотрим на Бога со стороны конкретного содержания Его жизни и частных проявлений Его действенности, тогда Он является в нашем уме в виде Логоса или вообще разумно-действенной силы. Отсюда становится понятным, почему различие между Логосом и Сущим, утверждаемое

Филоном в одних случаях, в других снова уничтожается и вообще не выдерживается строго. Так, Логос нередко теряется у Филона в общем представлении разумно-действенного божественного начала, причем как Логосу приписываются свойства Бога: «*первопричины всего*», «*творца*, который сам по себе и один, без всякого помощника, в состоянии все произвести и всем управлять», «чистой и несмешанной *монады*» и т. д., так и Самому Сущему усвояются конкретные свойства Логоса: «*идеи идей*», «*бестелесной страны* и *дома идей*», «*умственного первообраза всего*», «*середины сил*» и просто «*величайшей и верховной силы*».[1]

Ясно, что при таком отношении Λόγος'а ἐνδιάθετος к Сущему филоновское различение в Божестве двух моментов — Его бытия в Себе в состоянии Сущего (τὸ εἶναι) и Его конкретной действенности вовне в состоянии Логоса (τὸ λέγεσθαι) — не представляет ничего сходного с христианской идеей второй самостоятельно-божественной ипостаси Логоса. Здесь не только нельзя искать никакого зародыша этой идеи, как это делают защитники александрийского происхождения христианской логологии, но наоборот — эта идея здесь, как мы знаем, прямо и сознательно отрицается, как простая логическая невозможность и следствие ограниченности человеческого умопредставления. Ни Сущее Само по Себе, врозь от Логоса, здесь никогда не в состоянии развиться в живую личность христианского Бога-Отца, ни Логос не может быть выделен из Сущего в самостоятельную ипостась Единородного Сына Божия. Поскольку Сущее здесь рассматривается не как живая нравственная личность, но как отвлеченное единство и метафизическое начало божественной жизни, оно вне и независимо от Логоса есть только пустая схема без определенного содержания, идеальная возможность без реальной действительности, то же, что мыслящий субъект без мыслимого объекта или сознание без предмета со-

[1] De sacrificiis Abelis et Caini. Pf. II, 122–124; Pf. V, 282–288 и сл. См.: Творения св. Отцев. 1882, 2. С. 610–618.

знаваемого; только в Логосе и через Логос Сущее получает ипостасийную форму бытия и только в нем находит действительное содержание для своей личной жизни и конкретной действенности. Со своей стороны, и Логос, мыслимый отдельно от Сущего, лишается своего общего объединяющего начала и, следовательно, обращается в безличный, мертвый и бессознательный разум; это — то же, что сознание без сознающего Я, мышление без субъекта мыслящего. Отсюда Логос и Сущее у Филона *необходимо* объединяются в одно нераздельное божественное Я и составляют вместе одну разумно-сознательную божественную ипостась. Только при таком слиянии Логоса и Сущего в одну неделимую личность филоновское Божество из мертвой возможности становится живой силой и действенной сущностью. Следовательно, только этим путем абстрактно-беспредикатное Сущее приобретает ту субъективно-идеальную возможность (т. е. становится идеальным планом мира или внутренним разумом универса) к объективно-реальному откровению Себя во вне, в другом, какую живой и личный иоанновский Бог Отец имеет уже в Себе Самом, независимо от Логоса. Таким образом, какое бы сходство с христианской догматикой ни представляла Филонова философия во всех других отношениях (говорим пока предположительно), во всяком случае, в учении о божественном Λόγος'е ἐνδιάθετος она стоит к христианству в прямой принципиальной противоположности, исключая новозаветную идею второй самостоятельно-божественной личности Логоса как логическую невозможность.

В качестве божественной идеи-силы Логос представляется у Филона как субъективно-идеальная форма самооткровения Божества. Из абстрактной пустоты бытия в Себе Сущее переходит в Λόγος'е ἐνδιάθετος в качественно-определенное διανοεῖσθαι, т. е. становится, с одной стороны, *разумом*, производящим изнутри себя и носящим внутри себя идеальный план универса, с другой — *силой*, имеющей в себе энергию и стремление к осуществлению этого плана. На этом, однако же, не останавливается процесс саморазвития Божества из абстрактно-беспредикатного τὸ εἶναι в конкретно-действенное τὸ

λέγεσθαι. Разум, не открывающий своих идей вовне, и сила, не осуществляющаяся реально, по Филону, суть то же, что зародыши в утробе матерней или предметы, покрытые непроницаемым мраком; они обладают только идеальной возможностью к бытию, но не самим бытием, — существуют потенциально, а не реально. Поэтому, чтобы стать *действительной* первопричиной бытия, Бог должен из субъективно-идеального διανοεῖσθαι перейти в реально-объективное προστάττειν, т. е. осуществить на деле все идеальное содержание Своей субъективной жизни и действенности. Эту реально-объективную форму самооткровения Божества, как мы знаем, Филон представляет, по аналогии с человеческой речью, как божественный Λόγος προφορικός, *внешне-изреченный разум Божий* или *произнесенное слово Божие*.

Таким образом, Логос рассматривается у нашего философа не только как внутренний разум Божий, но и как осуществившийся вовне божественный разум, т. е. не только как *Бог-субъект*, но и как *Бог-объект*. Эта своеобразная, впервые Филоном примененная к Божеству, идея Λόγος'а προφορικός по своей общей внешне-формальной стороне, очевидно, совпадает с христианской идеей превечного самооткровения Бога-Отца в Боге-Сыне. Подобно Иоанну Богослову, Филон стремится найти в Логосе такую среду, в которой Божество безначально и бесконечно осуществляет всю полноту Своей внутренне-субъективной жизни, находит вечный и непосредственный объект для Своего разума и любви, и через то самое из идеального и потенциального бытия в состоянии Λόγος'а ἐνδιάθετος развивается в Λόγος'е προφορικός в живую личность и реальную силу. Но если с христианско-теистической точки зрения на Божество как на безусловную Личность непосредственным и полным откровением Его внутренней жизни служит *Логос-Бог* (Сын Божий — вторая ипостась Божества), то спрашивается: где осуществляется и открывает себя филоновское Божество? В чем изрекает и объективирует Сущее свой Λόγος ἐνδιάθετος, т. е. внутренне-субъективное содержание своей жизни и действенности? Что служит для Сущего его Λόγος'ом προφορικός?

Вопрос этот заключает в себе смертоносный приговор для всей религиозно-теистической тенденции Филоновой логологии. Мы говорили уже, что как плод логического противоположения реальному бытию филоновское Сущее непосредственным и единственным объектом для своих имманентно-действенных отношений может иметь только те же самые единичные и условные явления, от которых оно отвлечено в абстрактное понятие их общего первоначала. Отсюда, прежде всего, все внутренне-субъективное содержание божественной природы и жизни у Филона, как мы видели, ограничивается эллинско-физическим понятием *мировой идеи* или *космического разума*, т. е. божественный Λόγος ἐνδιάθετος есть тот же условно-ограниченный мир, только мыслимый в идеальной форме платонического κόσμος'а νοητός. Отсюда же, далее, и внешне-объективная действенность Божества в форме Λόγος'а προφορικός должна вполне исчерпываться условно-ограниченным миром, как совершенно точным реальным отобразом своего идеального первообраза, содержащим в себе столько же, ни более и ни менее, чувственных предметов, сколько в том заключается умственных образцов. Считая мир за божественный Λόγος προφορικός, Филон говорит: «Бог делает и говорит вместе, без всякого промежутка между обоими актами или, если выразиться точнее, *слово* (Λόγος προφορικός = ῥῆμα) *есть Его дело*»; в другом месте: «Если голос человеческий можно только слышать, то глас Божий поистине видим (ὁρατήν), ибо *что изрекает Бог, это есть уже не слово, а дело, которое глазами вместо ушей воспринимается*»; в том же смысле *все божественные логосы* (т. е. единичные проявления общего Логоса) называются у Филона «ἀποτελέσματα ἔργων, *которые ничем не отличаются от дел Божиих*». Ясно, таким образом, что божественным Λόγος'ом προφορικός у Филона является реальный космос со всем бесконечным разнообразием его единичных бытий: здесь объективирует и реализует Божество всю полноту идеального содержания Своей субъективной жизни; здесь изрекается и открывается весь божественный разум со всем запасом его идей-сил; здесь божест-

венный Λόγος ἐνδιάθετος становится Λόγος'ом προφορικός, из идеи — делом, из мысли — словом.[1]

Дальнейшее развитие идеи божественного Λόγος'а προφορικός у нашего философа определяется той же аналогией с человеческим духом, что лежит и в основе его учения о божественном Λόγος'е ἐνδιάθετος: в отношении к миру Логос является тем же, чем разум человеческий в отношении к слову. Прежде всего, из бесконечного разнообразия членораздельных звуков наш разум образует отдельные слова с определенным значением; он, следовательно, служит *формой* слова, сообщающей каждому речению свой специальный смысл, отличный от других речений. Затем, из отдельных слов разум составляет стройные предложения, периоды, целые речи и обширные рассуждения; разрозненные речения он связует в одно стройное целое и в этом целом определяет каждому слову соответствующее место; разум, следовательно, является гармонией слова, связующей и устрояющей слово *силой*. Далее, как образующая и устрояющая сила, разум составляет для слова то же, что *душа* для тела; он сообщает слову жизнь и силу, служит организующим и одухотворяющим слово началом. Наконец, как непосредственное порождение и выражение мыслительной силы, слово образует с разумом имманентное единство; если разум есть внутреннее слово (λόγος ἐνδιάθετος), то и слово есть открывшийся или *изреченный разум* (λόγος προφορικός). Аналогично такому отношению разума к слову, божественный Λόγος προφορικός рассматривается у Филона как мировая *форма*, как космическая *сила*, как *душа* универса и как сам *космос*.

Функция Логоса в качестве *мировой формы* раскрывается у нашего философа в тесной связи с понятием о Логосе как божественной идее. Мы знаем уже, что, будучи умственными образцами чувственных бытий, идеи в то же время суть и действенные потенции,

[1] De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 104; De decalogo. Fr. 750–751; см.: Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 1–5.

обладающие внутренней энергией к осуществлению себя в реальном мире, сами собой отчеканивающиеся на безвидной материи и сообщающие ей форму и вид. В этом смысле они, как мы знаем, называются у Филона τυποῦσαι или действенными формами (τύποι = formae), которые определяют качества (ἰδιοποιοῦσι) в единичных предметах видимого мира. Как старейшая и всеобщнейшая идея идей, Логос объемлет в себе и развивает из себя все частные идеи божественного ума. Поэтому если последние служат частными формами единичных предметов мира, то первый является общей *первоформой* всего универса. Как действенная печать и первообраз, отчеканиваясь на безвидной материи, Логос всему дает вид, определенную форму и качества. Благодаря имманентной действенности Логоса в мире, каждый единичный предмет становится тем, что он есть, т. е. индивидуализируется в самостоятельную и отличную от других особь. Расчленяясь на частные идеи-формы, эта общая первоформа с логической последовательностью развивает из себя все роды, виды и особи реального бытия; все единичное и индивидуальное существует лишь постольку, поскольку имманентно содержится в божественном Логосе и из него обособляется. Частнее и ближе эта функция Логоса раскрывается у Филона в понятии о *Логосе-делителе* (Λόγος τομεύς или διαίρετος τῶν ὅλων). Как человеческий разум воспринимаемые им от внешних предметов впечатления отделяет одно от другого и затем объединяет в общие понятия, точно так же и божественный Логос образует реальный мир; в качестве общей идеи идей расчленяясь на частные идеи, он постепенно отделяет в универсе роды и виды бытий, пока не достигает первичных и неделимых особей. Совершается это деление путем логического обособления в универсе общих противоположностей (тяжелое и легкое) и постепенного расчленения их на частные роды (легкое — воздух и огонь, тяжелое — вода и земля), виды (земля — материки и острова, вода — моря, реки, и т. д.), классы (органическое и неорганическое царство), подклассы (одушевленные и неодушевленные предметы), группы (существа разумные и неразумные) и т. д. до

неделимых особей. Как постепенное расчленение дает в результате все большее и большее разнообразие единичных предметов, так и, наоборот, каждые низшие члены деления логически содержатся в высших и вместе с другими однородными противоположностями объединяются в общие виды и роды. Отсюда индивидуализирующая функция Логоса предполагает в нем и синтезирующую деятельность: Логос не только обособляет противоположности частных бытий, но и объединяет их в общие классы и группы. Благодаря этой обособляющей и объединяющей деятельности *Логоса-делителя*, мир представляет стройную систему бытия, в которой при разнообразии и контрастах в частях господствует строгое единство и гармония в целом. Все в мире есть непосредственная часть, имманентное излучение и отражение божественного Логоса, поэтому все разумно, целесообразно и совершенно.[1]

Если в качестве божественной идеи Логосу принадлежит образование мира, то как божественная сила он является охранителем мира. Мы знаем, что в божественных силах наш философ видит действенную сторону божественных идей или частные проявления разумной действенности Божества в мире. Отсюда по отношении к миру они рассматриваются у Филона как космические принципы и вполне соответствуют нашему представлению о силах и законах природы. Как общий носитель всех частных божественных сил, Логос поэтому является *космическим первопринципом* или главной *общесилой природы*. Содержа в себе все единичные силы и законы природы, посредством них божественный Логос проникает весь универс как в его целом, так и в частях, живет в мире как своем храме, всему сообщает строй и порядок. Эта функция Логоса как мировой силы раскрывается у Филона с некоторых частных сторон: а) она прежде всего проявляется в том, что Логос, скрепляя все разнородные части вселенной в одно целое, служит *невидимой и нерасторжимой связью универса* (κόλλα καὶ δεσμὸς τῆς φύσεως); б) так как все вещи в мире связаны и сцеплены

[1] См. подробнее: Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 7–13.

между собой отнюдь не случайно, но по разумному плану и идеальной норме, то к понятию о Логосе как мировой связи у Филона тесно примыкает представление о нем как *неизменном и вечном законе природы* (θεσμὸς τοῦ παντός, ἀΐδιος τῶν ὅλων νόμος, ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος); в) содержа в строгом единстве все разнообразие реального бытия, Логос является, затем, *гармонией универса* или космическим миропорядком (ἁρμονία τοῦ κόσμου); г) наконец, так как все в природе совершается по строгому и неизменному закону, от которого не может уклониться ни один частный предмет, то в мире, следовательно, царит *разумная необходимость* и Логос совпадает со стоическими понятиями фатума и промысла (εἱμαρμένη, ἀνάγκη, τύχη, πρόνοια и fatum).[1]

Если, с одной стороны, Логос есть мировая идея, а с другой — мировая сила, то, очевидно, мы должны представлять его как одаренную разумом и волей *душу универса* или как живой и сознательно действующий в мире *космический разум* (νοῦς или ψυχὴ τοῦ παντός, τοῦ κόσμου, τῆς φύσεως). Божественный Логос живет и развивается в мире, как разумно-волящая душа в своем теле. «Подобно тому как каждая единичная душа одевается своим телом, старейший Логос Сущего облечен всем миром — огнем, водой, воздухом, землей и состоящими из этих стихий частными предметами. И как каждая индивидуальная душа, по данной ей возможности, не дозволяет ни одной части тела отделиться от организма, но все содержит в целостности и нерасторжимом единстве, так и Логос Сущего содержит в себе все части универса, связует их и препятствует их расторжению». Отсюда, вслед за стоиками, наш философ представляет мир как громадное живое существо, одаренное разумом и волей, и по аналогии с человеком — малым миром (βραχὺς κόσμος) — считает универс огромнейшим и совершеннейшим человеком (μέγιστος καὶ τελειώτατος ἄνθρωπος). Способ отношения Логоса к миру в качестве мировой души Филон ближе раскрывает в понятии о нем как о σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία или Λόγος σπερματικός,

[1] Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 13–19.

проникающем мир наподобие того, как душа проникает нервы своего тела (νευροσπαστεῖ). Семя заключает в себе зародыш будущего организма и носит внутри себя тот основной тип, по которому развивается жизненный процесс организма. Аналогично этому и Логос рассматривается Филоном как σπέρμα τοῦ παντός — мировое семя, из которого развивается живой организм всего универса, — как космическая vis plastica или организующее и одушевляющее мировой процесс начало. Подобно кориандровому семени, которое, на сколько бы частей ни было раздроблено, в каждой сохраняет свойства целого, — старейший и всеобщий Логос Сущего делится на бесчисленное множество частных логосов — семян (λόγοι σπερματικοί), из которых каждый, сохраняя в себе организующую силу своего общего типа, служит имманентным принципом жизни и развития в каждом единичном предмете. Таким образом, не только весь универс представляет собой живое и органически развивающееся существо, одушевляемое и проникаемое божественным Логосом, но и каждая отдельная часть мира, каждая особь носит внутри себя, в сокращенном виде, божественный Логос, как свою душу, семя или пластическую силу. От минералов и до небесных светил все в мире одушевляется божественным Логосом и развивается из него, как из своего общего зерна и первотипа; всякая вещь в мире и всякое единичное явление суть непосредственные отделения или модусы общемировой души — Логоса, ее частные виды и сокращенные отражения.[1]

В качестве общей первоформы мира, космического миропорядка и души универса Логос, очевидно, совпадает с тем понятием о мире, которое греки выражали словом «κόσμος»: божественный Λόγος προφορικός есть *сам мир* как разумное и стройное целое. Отсюда наш философ не только приписывает самой природе разум и волю, по которым управляется универс, и не только самому миру усвояет все функции божественного Λόγος'а προφορικός (мировой формы, космиче-

[1] Там же. С. 20–22.

ской силы, души универса), но и прямо говорит: «ὁ Θεοῦ Λόγος κόσμος αὐτός ἐστι, т. е. *Логос Бога есть сам* (мир, понимаемый как) *космос* — со стороны идеальной разумности своего развития и стройной законосообразности его жизни», — или: «ὁ Λόγος ἔργον αὐτοῦ ἐστιν, ὅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὤτων διορίζουσι, т. е. *Логос есть произведение Божие* (= мир), *которое можно видеть глазами*». В том же смысле частные законы и явления природы, даже единичные предметы и их индивидуальные свойства, Филон иногда называет *божественными логосами* (θεῖοι λόγοι), *божественными идеями* (ἰδέαι θεῖαι) и *божественными силами* (θεῖαι δυνάμεις).[1]

Мы рассмотрели различные функции Логоса в отношении к Богу и миру. Как божественный Λόγος ἐνδιάθετος или внутренний разум Божий, он совпадает с Сущим в одну нераздельную божественную ипостась — в представление единого и личного верховного Разума. Как божественный Λόγος προφορικός или внешне-изреченное Слово Божие, он отождествляется с мировым разумом и сливается с миром в представление единого живого и разумного космоса. Таким образом, божественный Логос представляет собой две противоположные стороны универса: на одной стоит божественный Λόγος ἐνδιάθετος, мир идеальный, или Сам Бог; на другой — божественный Λόγος προφορικός, мир реальный, видимый космос. В каком же, спрашивается, отношении друг к другу мы должны представлять обоих Логосов: есть ли это две отдельные и одна от другой независимые области бытия; или же это только две различные стороны одного и того же нераздельного Логоса Божия?

Весь строй до сих пор изложенного Филонова учения о Логосе предполагает решение этого вопроса в последнем смысле. Этому благоприятствует уже та аналогия с человеческим разумом и словом, которая, как мы знаем, составляет внутреннюю подкладку Филоновой идеи самооткровения Сущего в Логосе. Разум и слово, как уже из-

[1] Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 22–25.

вестно, представляются у нашего философа двумя хотя и различными, но одна от другой неотделимыми формами самооткровения единой психической субстанции. В такое же отношение Филон должен был поставить и Бога к миру, если, по аналогии с человеческим логосом, он представляет первого в форме Λόγος'а ἐνδιάθετος, а второго — в форме Λόγος'а προφορικός. Раскрывая в многочисленных местах своих сочинений функции Логоса как внутреннего разума Божия и как космического принципа, Филон нигде, однако же, не дает ни малейшего намека на то, что эти функции принадлежат двум отдельным логосам. Напротив, везде божественный Λόγος ἐνδιάθετος и божественный Λόγος προφορικός представляются как один и тот же Логос, как одна божественная сила: тот же самый Логос, который является внутри Божества пребывающей идеей-силой или разумом Божиим, служит и мировой идеей-силой или разумом космическим; Логос не есть только мертвая, в божественном уме заключенная идея мира, — он в то же самое время есть и печать, обладающая внутренней энергией к реализации себя в объективной форме бытия; будучи неотделимой от Божества силой или атрибутом, Логос является и имманентным миру законом или космическим принципом. Таким образом, различие между божественным Λόγος'ом ἐνδιάθετος и Λόγος'ом προφορικός, по аналогии с человеческим разумом и словом, мы должны представлять только как формальное и субъективное, а не как реальное и объективное. Божественный Λόγος ἐνδιάθετος и божественный Λόγος προφορικός — это, в сущности, один и тот же нераздельный Логос, но только рассматриваемый с разных сторон, — один объект, но отражающийся в нашем сознании в двух разных формах. Когда мы смотрим на Логос со стороны его функций по отношению к Божеству, независимо от его деятельности в мире, тогда он представляется нам субъективным разумом Божиим, идеальным миром, внутренним словом Божиим или божественным Λόγος ἐνδιάθετος. Наоборот, если мы сосредоточим свое внимание исключительно на действенности Логоса в мире, отдельно от его функций по отношению к Божеству, тогда

он является нашему сознанию как внешне-изреченный разум Божий, космический принцип, божественный Λόγος προφορικός или реальный космос. Но это чисто субъективное и только в нашем уме существующее разделение функций Логоса отнюдь нельзя переносить на сам объект. Только люди несовершенные и слабые умом могут делать это. Истинный же философ знает, что Бог или Сущее, Божественный Λόγος ἐνδιάθετος, или разум Божий, и божественный Λόγος προφορικός или мир, образуют такое же нераздельное единство, какое наш дух составляет со своим разумом и словом. В сущности своей это — один живой и целостный универс, в котором только абстрактно-философское мышление различает общую субстанцию (бескачественное и всеобщее Сущее) и две частные формы ее откровения: идеально-субъективную, т. е. умственный мир или Λόγος ἐνδιάθετος, — и реально-объективную, т. е. чувственный мир или Λόγος προφορικός.

В этом смысле мир идеальный и мир реальный, по аналогии с человеческим разумом и словом, называются у Филона *сыновьями* одного верховного Отца-Бога и родными *братьями*, имеющими одинаковую божественную природу и сущность, но первый, как идеальный принцип реального бытия, представляется *старшим Сыном Божиим*, а второй, как реальное произведение идеального принципа, является *младшим Сыном Божиим*. В обоих мирах излучается и отражается один и тот же верховный Первообраз; но в первом — как идеальная сущность и субъективный разум, поэтому мир идеальный называется *умственным образом Божиим*, а во втором — как реальная сила и разум, объективировавшийся вовне, поэтому мир реальный является *чувственным образом Божиим*. Оба мира *совпадают* и по *своему содержанию, различаясь* только *по форме*: все, что есть в мире идеальном, содержится и в мире реальном; но те предметы, какие в последнем мы видим в форме реальных бытий, созерцаются в первом в виде идеальных сущностей или умственных идей. Такой же смысл имеют у Филона названия обоих миров *домами* или *храмами Божиими*, причем первый называется *умственным* или

идеальным *домом* Божиим, а второй — *чувственным* или реальным *жилищем* Бога.

Мир идеальный и мир реальный существуют рядом друг с другом безначально и нераздельно, как две одинаково необходимые и взаимно себя предполагающие формы откровения и действенности одной и той же божественной Сущности. Как всегда действующее начало, ни на один миг не остающееся праздным, Бог от вечности и непрестанно производит внутри Себя бесконечное разнообразие творческих идей, и таким образом открывается Λόγος'ом ἐνδιάθετος; но в то же время и непосредственно Он и осуществляет Свои идеи в реальном мире, и таким образом является Λόγος'ом προφορικός. В Боге, говорит Филон, нет и быть не может ни одной мертвой идеи, но каждая божественная мысль непосредственно переходит в дело, так что Бог мыслит и творит одновременно или, точнее, вне времени. Поэтому мы не можем представить себе ни одного момента, когда бы один из миров существовал без другого, они связаны между собой так же нераздельно, как форма с содержанием или идеальная потенция — с реальной действительностью. В самом деле: что такое мир идеальный без реального? Абстрактная и мертвая страна идей, пустая форма и идеальная возможность бытия: это — то же, что мысль без слова и выражения, проект или план без осуществления. С другой стороны, что такое реальный мир без идеального? Безóбразный и мертвый материал, содержание без определенной формы, не имеющий никаких признаков бытия хаос или пустое μὴ ὄν: это то же, что слово или звук без определенной мысли и значения — беспорядочная груда камней, назначенных для стройного здания. Таким образом, реальный мир находит в идеальном свою форму, идею, душу; наоборот, мир идеальный имеет в реальном свое тело, реальный объект и содержание.

Мы сказали, что различие между Λόγος'ом ἐνδιάθετος и προφορικός, по Филону, обусловливается только различными точками зрения нашего субъективного мышления на один и тот же по своей сущности нераздельный объект. Поэтому не должно казаться странным, что

оба Логоса у нашего философа отождествляются то с Богом, то с миром. Если рассматривать их по отношению к Божеству, то оба они являются у Филона *равночестными Богу* — ἰσότιμοι τῷ Θεῷ и даже самим τὸ Θεῖον, открывающимся в двух нераздельных формах: первый есть Бог пребывающий или размышляющий (διανοεῖσθαι) в Себе Самом, умственный или идеальный Бог, νοητὸς Θεός; второй есть Бог действующий вовне, открывающийся и реализующийся в миротворении (προστάττειν), чувственный Бог, αἰσθητὸς Θεός. Если же на обоих Логосов смотреть по отношению к реальному миру, то они оказываются равночестными космосу и отождествляются с универсом как две нераздельно связанные между собой и одна другую предполагающие стороны его: первый представляет идеально-разумную сторону или душу универса, по которой этот последний является стройным и законосообразным космосом; второй служит телом универса и выражает ту его сторону, по которой он является совокупностью реальных бытий и единичных предметов (res). Короче, Λόγος ἐνδιάθετος есть мир в идее (in idea), natura naturans Спинозы, или Бог как идеально-разумный принцип универса; Λόγος προφορικός есть Бог в деле (in re), natura naturata Спинозы, или Бог реализующийся в бесконечном разнообразии индивидуальных бытий.[1]

При таком соотношении обоих Логосов очевидным становится глубокое и коренное различие между Филоновой идеей божественного Λόγος'а προφορικός и Иоанновым учением об откровении Бога в Логосе. Непосредственным и единственным объектом имманентной действенности Божества, или божественным Λόγος προφορικός, является у Филона не христианский *Логос-Бог*, но ограниченный *Логос-мир*. Чем у Иоанна Богослова служит по отношению к Божеству Логос-Бог, то самое у нашего философа представляет по отношению к Сущему Логос-мир. В мире находит Филон *изреченное Слово Божие*, в котором открывается и объективируется весь разнообразный

[1] Цитаты см.: Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 25–31.

запас божественных идей и творческих мыслей; мир для Филона есть единосущный *Сын Божий*, в котором осуществляется и на котором вечно почиет вся полнота божественной действенности и благости; мир, наконец, есть совершеннейший *образ Божий*, в котором излучается и отражается все богатство внутреннего содержания божественной природы и жизни. Как изреченное *Слово Божие*, мир в своем логически расчлененном и стройно развивающемся организме представляет совершеннейшую полноту и целостность бытия, так что в божественном уме, как мы говорили, нет ни одной идеи, которая бы не осуществлялась в мировом процессе. Как единосущный *Сын Божий*, мир в своей жизни осуществляет всю божественную стройность и единство бытия, имеет одинаковую с нетленным Отцом своим божественную природу, является поэтому равночестным Богу и есть даже само τὸ Θεῖον. Наконец, как *образ Божий*, мир отражает в себе все совершенства своего Первообраза: неизменяемость, неразрушимость, вечность, необходимость, разумность, стройность, единство, целостность, вообще божественность. Коротко: мир есть Бог-слово, второй Бог, Бог-объект, Бог-сын — в отличие от Бога говорящего, первого Бога, Бога-субъекта, Бога-отца.

Усвоением миру свойств христианского Логоса определяется дальнейшая противоположность в окончательных выводах Иоанновой и Филоновой логологий: находя в Логосе-Боге безусловный и внемирный объект для Своих имманентно-действенных отношений, христианский Бог-Отец является *абсолютной* и *трансцендентной* по отношению к условному миру *Личностью*; напротив, филоновское абстрактно-беспредикатное Сущее, реализуясь и объектируясь в Логосе-мире, может развиться только в *ограниченную и имманентную космосу личность мировой души*, пантеистически теряющейся в условном разнообразии единичных бытий конечного мира.

Правда, читатель часто встретит в сочинениях нашего философа такие места, где Сущее и мир выразительно противополагаются между собой как две, по-видимому, отдельные одна от другой области бытия.

Но когда эту, навеянную иудейской теософией, мысль о трансцендентности Божества Филон должен был раскрывать применительно к своей идее процессуального самооткровения Сущего в Логосе, тогда эта идея теряет у него свое прямое значение и становится выражением только *формально-логического*, а не действительного различия Бога по Его отвлеченному *бытию* в Себе в состоянии бескачественного и всеобщего Сущего от Его качественно-определенного *бывания* или развития в мире условных явлений. Те возвышенные предикаты, какими Филон наделяет Сущее и противопоставляет Его твари, принадлежат Божеству только в Его чистом бытии в Себе Самом в качестве отвлеченного первоначала всего: Бог Филона противостоит миру не как живой и личный Творец и Промыслитель, но как мертвый и бессодержательный философский абстракт, служащий безусловным и всеобщим началом условных и частных явлений мировой жизни. Поэтому противоположность эта отнюдь не *реальная* и *субстанциальная*, но только *мысленная* и *формально-логическая*. Здесь, как и во всем прежде изложенном учении Филона о самооткровении Сущего в Логосе, последовательно выдерживается аналогия с нашей душой. Как неопределенный и общий носитель единичных и определенных явлений душевной жизни, наш дух, по Филону, стоит к этим явлениям в логической противоположности и формально отличается от них. Но такой душа является только в нашем умопредставлении: на деле она существует и может существовать как действительная сила лишь постольку, поскольку реально проявляется в своих частных функциях; *сама же в себе, без своих сил, душа*, по Филону, *пуста и даже совсем не существует*. В таком же точно смысле наш философ развивает и идею противоположности между Богом и миром. Правда, в Своем чистом бытии в Себе Самом в форме абстрактно-беспредикатного Сущего Божество у Филона представляет самозаключенную, неподвижную и самодовольную сущность, не имеющую никаких отношений к другому, вне Его стоящему бытию: как таковой, Бог далеко отстоит от твари и противоположен всему индивидуально-

конкретному. Но таким Бог, как и наш дух, является только in abstracto, в нашем субъективном мышлении: in re, в объективной действительности, непрестанная действенность, как мы знаем, составляет такое же необходимое свойство божественной природы, как жжение — огня и охлаждение — снега; будучи по самому существу Своему вечно действенным началом, Бог ни на один миг не может оставаться праздным и не производить все новые и новые особи реального бытия. Поэтому как абстрактно-беспредикатное первоначало бытия оставаясь отличной от индивидуальных явлений и им противоположной сущностью, Бог в то же время в качестве вечно действующей силы работает внутри мира и проникает все отдельные части его. Вообще, *формальная трансцендентность* Божества по Его абстрактному бытию в Себе (κατὰ τὸ εἶναι) и *реальная* имманентность по Его бываниюили конкретной действенности в мире (κατὰ τὸ λέγεσθαι) — в таком именно смысле наш философ ясно высказывается во многих местах своих сочинений.[1]

Так, в конце концов, понятия трансцендентности и имманентности Божества у Филона, как и у всякого пантеиста, оказываются простой, лишенной действительного значения игрой в слова и логические абстракции. На деле Бог, Логос и мир образуют у нашего философа органическое единство и нераздельную целостность бытия — в пантеистическо-стоическом смысле. Этим объясняется, почему Филон, часто игнорируя, а иногда даже и прямо отрицая посредствующую между Богом и миром роль Логоса, *непосредственно* самому Божеству усвояет все космические функции Логоса и низводит Бога до простого космического принципа. Сам Бог рассматривается у Филона как *общемировое начало*, имманентно развивающееся в индивидуальных явлениях природы и, несмотря на постоянные исчезновения последних, всегда остающееся Себе равным и неизменным. Он есть *действующая причина* бытия, проникающая и определяющая безвид-

[1] Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 31–36.

ную и мертвую материю, сообщающая ей жизнь, форму и качественную определенность, — стоическое τὸ ποιοῦν или δρῶν αἴτιον, causa efficiens — в противоположность началу страждущему, τὸ πάσχον, ὕλη или materia, — всеобщая *мировая идея*, специализирующаяся и развивающаяся в бесконечном разнообразии единичных бытий реального мира, — *родовое понятие бытия*, логически расчленяющееся на свои роды, виды и особи, — всепроникающая *мировая сила*, вечная и нерасторжимая *связь универса*, все соединяющая и скрепляющая, — *мировая душа* и *космический разум*, проникающий и одушевляющий природу наподобие того, как человеческая душа проникает нервы своего тела, — мировая гармония, промысел и необходимость в стоическом смысле. *Все наполняя Собой* (πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων) и ничего не оставляя лишенным Себя (οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπώς), Божество *распространяется* (ἐκτείνεται) от одного конца вселенной до другого, причем, однако же, не переменяет места, но *пользуется непрерывно протягивающимся движением* (τονικῇ χρώμενος κινήσει). Бог *все объемлет* (περιέχει τὸ πᾶν); *через все проникает* (διὰ πάντων διελήλυθε) и *содержит в Себе универс* (συνέχει τὸ πᾶν) со всеми его частными стихиями — землей, водой, огнем, воздухом и состоящими из них единичными предметами. Будучи общей стихией универса, Бог разливается по всему миру наподобие того, как частные стихии наполняют и проникают вселенную: нет в мире ни одного места, где не было бы Бога; избежать Его также невозможно, как огня, воды, воздуха и земли. Чтобы наглядно представить имманентное отношение Бога к миру, наш философ обращается к тем же сравнениям, какими изображает космические функции Логоса: он называет Бога *источником* (πηγή) и *рекой* (ποταμός), разливающейся по всему миру и все напояющей своими усладительными водами, — *местом* (τόπος) и *страной* (χώρα), где разливается жизнь действительного мира, — *верховным солнцем*, распространяющим свои лучи по всему миру, все согревающим и оживляющим. А мир является *домом* (οἶκος), *храмом* (ναός), *колесницей* и вместилищем Бо-

жества, *городом*, постоянным обитателем которого служит сам Бог, *чашей* (κρατήρ), заключающей в Себе усладительный напиток божественной премудрости. Все *сделав сопряженным с Собою* (ὑποζεύξας ἑαυτῷ), все *нося в Своем лоне* (ἐγκεκόλπισται) и развиваясь в мире как душа в теле, Бог служит общим *источником жизни* (πηγὴ ζωῆς) и *имманентным началом действенности* как в целом универсе, так и во всех его единичных тварях (ἐν ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστι) — разумных и неразумных. Поэтому все в мире, каждый индивидуальный предмет его, есть непосредственный *модус, часть* и *отражение* Божества (μοῖρα, ἀπεικόνισμα), *отделение* (ἀπόσπασμα) и излучение (ἀπαύγασμα) божественной души, конечно, *неотделимое от нее* (οὐ διαιρετόν), *поскольку ничто божественное не делится на части и не отторгается через отделение* (τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ Θείου κατ' ἀπάρτησιν), *но только распространяется и индивидуализируется* (ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται). Вообще: *Бог есть абстрактное единство* (τὸ ἕν, μονάς) *и имманентный принцип бытия, начало* (ἀρχή) и *конец* (τέλος) *всего, целое* (τὸ ὅλον), *все* (τὸ πᾶν), *вся вселенная, весь мир, сам космос* (αὐτὸς ὁ κόσμος); *все есть Бог и Бог во всем, или, точнее, нет в отдельности ни Бога, ни Логоса, ни мира, а есть только один живой и нераздельный универс*, εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν — таков конечный и логически неизбежный вывод, к которому вместе со стоиками приходит Филон, когда развивает идею процессуального самооткровения Сущего в Логосе и Творца ставит в имманентно-действенные отношения к твари.[1]

В такой последовательной и стройно развитой системе пантеизма, конечно, нет и быть не может места идее самостоятельно-личного Логоса. Эта идея, как мы знаем, даже прямо и сознательно отрицается здесь как следствие слабости человеческого мышления и низшая ступень философской абстракции. Нетрудно поэтому определить, какой смысл и значение могли иметь в такой системе и те личные, сход-

[1] Цитаты см.: Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 31–44.

ные с христианскими, названия Логоса, благодаря которым Филона считают творцом новозаветного учения о второй ипостаси Божества. Рассматриваемые со своей внешне-формальной стороны, эти названия, конечно, выражают возникавшую в Филоне под влиянием религиозно-теистического сознания потребность — по возможности сильнее оттенить различие Логоса от Бога и мира, чтобы тем рельефнее выставить разъединяющую грань между абстрактно-беспредикатным Сущим и индивидуально-конкретным бытием. В качестве божественной идеи-силы или субъективного разума Божия (Λόγος ἐνδιάθετος) Логос, как мы знаем, совпадает с Сущим в одно нераздельное Я и составляет с ним одну божественную сущность; а в качестве объективно осуществляющегося божественного разума или космического миропринципа (Λόγος προφορικός) Логос сливается с миром в один нераздельный и живой космос и представляет собой идеально-разумное единство мировой жизни. Но в то же время Логос и отличается от Бога и мира: он не есть само абстрактно-беспредикатное Сущее непосредственно, а только его атрибут, внутреннее порождение и выражение его действенности; он не есть также и сам мир как простой агрегат материально-конечных бытий, а только его идеальное единство и разумно-действенный принцип, т. е. не тот мир, каким он непосредственно представляется нашим чувствам, но каким он понимается нашим умом — в идее. Таким образом, *субстанциально* сливаясь с Богом и миром, но в то же время *формально* отличаясь от того и другого, Логос мог быть рассматриваем Филоном как самостоятельная между бесконечным и конечным грань, сразу соединяющая (субстанциально) и разъединяющая (формально) оба эти противоположные полюсы бытия, — как стоящий на границе между Богом и миром *Сын Божий, образ Божий, второй Бог, Посредник творения и миропромышления*. Таким путем наш философ открывал себе возможность отстоять, хотя бы и только формально-логическую, трансцендентность Творца по отношению к твари, и тем самым маскировать перед самим собой и своими соотечественниками чуждый и противный иудейскому сознанию пантеизм греко-философского миросо-

зерцания. Но, с другой стороны, так как различие между Богом, Логосом и миром в пантеистической философии Филона могло иметь только формальный и логический, но отнюдь не реальный и ипостасийный характер, то, понятно, и личные названия Логоса, как и идея трансцендентности Божества, у нашего философа неизбежно должны были потерять свой прямой смысл и обратиться в простые метафоры и поэтические олицетворения. Последовательно развивая идею процессуального самооткровения Сущего в Логосе, Филон не мог без абсурдного самопротиворечия придавать этим названиям никакого другого значения, кроме иносказательных персонификаций различных функций имманентно-безличного Логоса как внутреннего разума Божия (Λόγος ἐνδιάθετος), с одной стороны, и как действующего в мире космического принципа (Λόγος προφορικός) — с другой.

Утверждать это мы можем уже ввиду того, что наш философ вообще большой любитель всякого рода смелых олицетворений и метафор; его мысль и язык отличаются восточной пластичностью и образностью; отвлеченные идеи у него часто облекаются в поэтическую форму и выражаются в конкретных сравнениях. Так, например, душевные силы и свойства представляются у него копьеносцами и телохранителями души, ее вестниками и слугами, а дух — пастырем, кормчим, возницей душевных явлений, их предводителем и царем. В частности, человеческий логос олицетворяется у Филона в тех же самых образах, какие применяются и к Логосу божественному: Λόγος ἐνδιάθετος изображается как истинный, созданный по образу Божию человек (небесный Адам), как ходатай, молитвенник и первосвященник, совершающий служение Богу в душе каждого человека; а Λόγος προφορικός является серединой или посредствующим звеном между внутренне-идеальной жизнью души, с одной стороны, и ее откровение вовне, в области чувств — с другой, т. е. между духом и телом, пророком, истолкователем, образом и тенью ума; оба логоса называются родными братьями и детьми одного отца — ума: первый — старшим сыном, второй — младшим; а дух или ум, в свою очередь, является богом, отцом, пер-

вообразом и источником обоих логосов. Такие и подобные олицетворения, постоянно встречающиеся в сочинениях Филона, уже невольно предрасполагают к мысли, что и личные названия божественного Логоса имеют у нашего философа подобный же метафорический характер. Но и помимо этого соображения, сам Филон нередко ясно дает понять, что эти названия он употребляет в смысле простых только олицетворений безличного божественного Логоса.[1]

Так, название *Сын Божий* (υἱὸς τοῦ Θεοῦ) Логос носит, во-первых, в качестве божественного Λόγος'а ἐνδιάθετος, пребывающей в Боге идеи о мире или внутреннего разума Божия; во-вторых, в качестве божественного Λόγος'а προφορικός, действующей и осуществляющейся в мире божественной идеи или космического разума. В первом случае Логос рассматривается как *старший* и *первородный Сын Божий* (πρεσβύτερος καὶ πρωτόγονος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), как внутренне-идеальное порождение божественной действенности (ἐνδιάθετος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), выражающейся в произведении умственного мира идей или миротворческого плана (κόσμος νοητός). Во втором Логос является реальным порождением идеального принципа или объективно осуществляющимся миротворческим планом (κόσμος αἰσθητός) и отождествляется с реальным миром как *младшим и чувственным Сыном Божиим* (νεώτερος καὶ αἰσθητὸς ἀγαπητὸς υἱὸς τοῦ Θεοῦ). В том и другом отношении предикат Сына Божия может быть усвоен Логосу, очевидно, только в смысле олицетворения внутренне-идеальной и внешне-реальной действенной стороны абстрактно-беспредикатного Сущего, т. е. в таком же точно смысле, в каком и человеческий логос называется у Филона сыном отца-ума: один (разум или Λόγος ἐνδιάθετος) — старшим, другой (слово или Λόγος προφορικός) — младшим.[2]

Простым олицетворением можно признавать и название Логоса *образом и тенью Бога* (εἰκὼν καὶ σκιὰ τοῦ Θεοῦ). Как пребывающая в

---

[1] См.: Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 44–47.

[2] Там же. С. 47–56.

Боге идея-сила, Логос служит откровением и выражением внутренней действенности Божества в том же смысле, в каком наш разум является выразителем внутренней природы и существа нашей души: концентрируя в себе все частные атрибуты Божества и все единичные моменты Его действенности (т. е. идеи и силы), Логос образует, так сказать, фотосферу Верховного Солнца, общий фокус и средоточие всех Его отдельных лучей, Его образ и сияние (δόξα, ἀπαύγασμα τοῦ Θεοῦ). Рассматриваемый с этой стороны, он является внутренне-субъективным и идеальным откровением Сущего (νοητὴ τοῦ ὄντος εἰκών), умственным миром божественных идей-сил (κόσμος νοητός), божественным Λόγος ἐνδιάθετος. Но, с другой стороны, Логос есть и вне Бога действующая космическая идея-сила: излученный из сущности Верховного Света, этот божественный отобраз разливает по всему миру лучи своего Первообраза и сам становится действенным образцом для универса, отражая из себя все бесконечное разнообразие единичных форм реального бытия. В качестве такой имманентно-действующей и осуществляющейся в мире божественной идеи-силы Логос рассматривается у Филона как вторичный, внешне-объективный и реальный отобраз Верховного Существа, как божественный Λόγος προφορικός или сам κόσμος αἰσθητός, подобно слову отражающий и осуществляющий в себе все идеальное содержание божественного разума.[1]

В названиях Логоса *Творец* (δημιουργός), *Орудие и Посредник творения и миропромышления* (ὄργανον, ἐργαλεῖον, τὸ δι' οὗ), *Управитель* (ἡνίοχος), *Кормчий* (κυβερνήτης, πηδαλιοῦχος), *Пастырь универса* (ποιμὴν τοῦ κόσμου) и т. п. Филон олицетворяет, с одной стороны, внутреннюю, в божественном уме пребывающую идею о мире или миротворческий план (божественный Λόγος ἐνδιάθετος), а с другой — действующую и осуществляющуюся в мире божественную идею или космический разум (божественный Λόγος προφορικός). Насколько при употреблении этих и подобных же личных названий наш философ

[1] Там же. С. 56–68.

далек от мысли об отдельном от Бога и мира, т. е. ипостасном, бытии Логоса, видно из некоторых изречений Филона, где те же предикаты Творца и Миропромыслителя усвояются непосредственно самому Богу, даже с преднамеренным и выразительным устранением самостоятельно-посредствующей роли Логоса. *Сам Бог*, говорит Филон, *правит универсом как хочет, по суду и закону, не нуждаясь ни в ком другом; ибо Творцу подобает пещись о тварях посредством сил и законов природы* (νόμοις καὶ θεσμοῖς τῆς φύσεως). Миропромыслительная функция Логоса здесь, очевидно, сливается частью с самим Богом в качестве внутреннего разума Божия (Λόγος ἐνδιάθετος), а частью с миром в качестве космического мирозакона, νόμος и θεσμὸς τῆς φύσεως (Λόγος προφορικός).[1]

Такое же, наконец, значение имеют у Филона и названия Логоса *Богом* (Θεός) и *вторым Богом* (δεύτερος Θεός). С точки зрения развиваемой Филоном идеи имманентного самооткровения Божества в Логосе, и эти предикаты, как и все выше рассмотренные, могли употребляться нашим философом в качестве метафорических только выражений формально-логического, а не ипостасного различия Логоса от Сущего. В отличие от Сущего, как Бога по Его бытию в Себе (κατὰ τὸ εἶναι) в состоянии отвлеченно-неразличимого всеединства, Логос является «вторым Богом» или Богом по Его откровению и действенности вовне (κατὰ τὸ λέγεσθαι) в форме живой и реальной силы: если Сущее есть πρῶτος Θεός, общий принцип и отвлеченное первоначало бытия, Deus in abstracto, то Логос есть δεύτερος Θεός, Deus in concreto, общий носитель и выразитель жизни и действенности Божества, всех Его частных идей и сил. Относительно этого названия мы находим у Филона подробные объяснения, которые вполне применимы и к другим олицетворениям Логоса. Сам в Себе и по Себе, так рассуждает философ по поводу текста *Быт.* 13, 13, истинный и единый Бог не имеет никаких определенных свойств и атрибутов. Все, что можно

[1] Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 79–84.

знать и утверждать о Нем, это только то, что Он *существует* в качестве отвлеченно-всеобщего первоначала всего. Отсюда и имя в *собственном смысле* Ему можно дать только одно, а именно «τὸ ὄν — сущее», выражающее только *бытие* Бога и ничего более. Таким, т. е. абстрактно-беспредикатным Сущим, Бог действительно познается людьми, исключительно посвятившими себя на служение Единому, достигшими способности возвышаться своим умом над всеми ограничениями и свойствами условно-единичного бытия — до чистого и духовного представления Божества в форме бескачественной и в себе неразличимой Монады. Но таковы только немногие избранники. Большинство вращается в чувственных и плотяных воззрениях на Бога; их ум, неразвитый философски, не может отрешиться от наглядных метафор и человекообразных сравнений; поэтому они представляют Бога в конкретном виде то какой-либо частной божественной силы и единичного свойства, например Творца (Θεός от τίθημι), Царя (Βασιλεύς), Промыслителя, Законодателя и др., то в виде ангела (ветхозаветный Ангел — Иегова), то, наконец, человека. Применяясь к умопредставлениям этих людей, и Св. Писание с назидательно-воспитательной целью нередко изображает Бога в определенных и человеку подобных образах. Но понимать эти образы в собственном смысле могут только люди неразвитые и слабые умом, для научения каковых собственно и употребляются антропоморфизмы в Писании. Напротив, люди совершенные и истинные философы знают, что это только иносказательные изображения Самого в Себе безóбразного и бескачественного Сущего. В смысле подобного же иносказания надо понимать и наименование Логоса Богом (вторым) в словах Писания: «Я есмь *Бог* (ὁ Θεός), явившийся тебе на месте *Бога* (Θεοῦ)». Слова эти сказаны Богом *Иакову* и притом *во сне*, а Иаков есть символ ума неразвитого и находящегося еще как бы в сноподобном состоянии, — такого ума, который, будучи не в силах возвыситься до представления Бога в форме чистого отвлеченно-бескачественного бытия (τὸ ὄν), Его образ и откровение (εἰκών, δόξα), т. е. Логос, принимает за Бога в Себе

Самом, за *истинно Сущего*. Нечто подобное случается с людьми необразованными и по отношению к физическим явлениям. Например, светящийся диск луны или видимую фотосферу солнца многие принимают за самые светила, хотя это только их видимость, а не субстанция, их свойство и образ (δόξα), а не сущность. Так и Иаков, образ и откровение Божества (т. е. Логос) принимает за само Божество, божественный атрибут — за субстанцию, свойство — за сущность. Так же точно и Агарь-египтянка, символ ума, вращающегося на низших ступенях философского ве́дения, будучи не в состоянии возвыситься до понятия о Боге в Себе Самом, Его конкретное и частное откровение в форме ангела (Логоса) считает за самую сущность Божества, говоря ему: ты *Бог*, видящий меня. Но достигший высшей вершины философского ве́дения ум мудреца ясно понимает, что божественный Логос не есть Бог Сам в Себе или первый Бог, а только второй Бог, образ и откровение Божества, так сказать, фотосфера и сияние Верховного Солнца, а не сущность; ибо Сам в Себе, в Своем существе, Бог выше всяких свойств и определений, не имеет никакого образа, вообще беспредикатен. Такому философу хорошо известно, что в собственном смысле есть и может быть только один истинный Бог — отвлеченно-бескачественное, всеобщее и безымянное Первоначало бытия или Сущее, — и что хотя Логос, как общее откровение божественной действенности, а равно и всякая частная мировая сила, даже каждый единичный предмет в мире, как непосредственные излучения и неотделимые от Божества Его части и излучения, имеют божественную природу и потому могут быть считаемы и называемы богами, но только в *несобственном и иносказательном смысле* (ἐν καταχρήσει).[1] Название Логоса *образом* (εἰκών) беспредикатного Сущего и конкретно-действенного Логоса *откровением* (δόξα) Сущего в том же смысле, в каком светящийся диск луны и солнца составляют неотделимую от обоих светил конкретную форму их видимости;

[1] De somn. Pf. V, 102–108.

выразительное указание на единство, непознаваемость, бескачественность и безымянность Божества по Его *бытию в Себе* (κατὰ τὸ εἶναι); зависимость представления Божества в двух формах — абстрактно-беспредикатного Сущего и конкретно-действенного Логоса — от субъективных состояний человеческого духа и разных ступеней умственного развития человека; наконец, прямое и ясное указание на метафорический характер (ἐν καταχρήσει) наименования Логоса вторым Богом: все это может служить нам твердым ручательством в том, что как это, так и другие личные названия Логоса, если и не всегда, то во многих случаях служат у Филона только простыми иносказательными олицетворениями имманентно-безличного Логоса Божия, и что они выражают только формально-логическое, но отнюдь не ипостасийное различие между Логосом и Сущим.[1]

Логос как тварно-личный посредник между Богом и миром

Развивая идею процессуального самооткровения Божества в Логосе, Филон заявляет себя решительным последователем греческой философии. Оптимистическо-пантеистические идеи Платона и Зенона он не только усвояет целиком до буквальной точности, но и не стесняется вносить их в Библию как учение богодухновенных и святых мужей — Моисея, пророков[2] и пр. Однако же с этими грекофилософскими идеями всего менее мог мириться другой, столь же, если не более, существенный источник Филоновой философии — Ветхий Завет. Филон глубоко убежден в богодухновенности Писания, исключающей в нем всякую возможность ошибки и несовершенства.[3]

[1] Подробнее см.: Творения св. Отцев. 1882, 3. С. 68–78.

[2] De profugis. Fr. 549, 2; Quis rerum divinarum haeres sit. Fr. 510 C; Quod omnis probus liber sit. Fr. 867 A; Quod D. s. immut. Pf. II, 452 и мн. др.

[3] De vita Mos. Fr. 681 D; Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 118 и др.

В Библии, по его словам, нет и не может быть ни одного слова, не заключающего в себе глубокого и таинственного значения.[1] Сообразно с таким взглядом на ветхозаветное Писание, Филон считает его сокровищницей всевозможного доступного и недоступного человеку знания[2] и видит в нем единственный источник всякой истинной философии.[3] Отсюда свои эллинско-философские воззрения посредством аллегорий Филон старается привязать к библейским выражениям и таким путем выдать за подлинное и богодухновенное учение Моисея и пророков.

Но какой бы произвол ни вносил Филон в свое аллегорическое толкование Библии, как бы ни были сильны фантазия и искусство нашего философа в изыскании сходства между греко-философскими идеями и библейскими выражениями, во всяком случае, он не мог примирить с оптимистическо-пантеистическими выводами имманентно-безличного Логоса главных и существенных ветхозаветных воззрений на Бога, мир и человека. Здесь даны были для Филона: понятие о Боге как живом, личном, противостоящем миру и человеку Творце вселенной, учение о свободном грехопадении Адама, внесшем расстройство не только в человеческую, но и во всю видимую природу, всеобщая греховность и нравственная порча людей, с одной стороны, и совершеннейшая святость и нравственная чистота Творца — с другой, особенное предызбрание Богом еврейского народа и непосредственная близость к нему Иеговы, предсказания об имеющем явиться из среды Израиля великом царе — Мессии, и т. д. Таким образом, всю ветхозаветную теократию, составлявшую предмет особенной гордости и заветных убеждений каждого еврея, Филон должен был бы отринуть или перетолковать, если бы захотел быть последовательным в области эллинского оптимизма и панлогизма. Отсюда сознание верую-

[1] De agricultura. Fr. 187 C; De cherub. Fr. 117 D; De profug. Fr. 453 C; De monarch. Fr. 820 C; De mut. nom. Fr. 105, 3 E; De vita Mos. Fr. 651 E.

[2] De opificio mundi. Fr. 2 B; De confusione linguarum. Fr. 333 E.

[3] De vita contemplativa. Fr. 893 C.

щего иудея протестует в Филоне против пантеистической логики стоического имманентно-безличного Логоса и вызывает в нем стремление отстоять ветхозаветно-библейские понятия о трансцендентной личности Божества и несовершенствах тварно-конечного бытия. «Дерзко и нагло, — говорит Филон, — поступают те, которые видят в мире совершеннейшее отражение Божества и считают мир домом и храмом Божиим».[1] В другом месте он называет прокаженными и расслабленными тех, которые, все сводя к миру и все выводя из него, вместе со стоиками утверждают, что «ἓν καὶ τὸ πᾶν ἐστι ὁ Θεός».[2] Точно так же во многих местах своих сочинений, ведя полемику против эллинского пантеизма, Филон решительно отрекается от своих пантеистическо-стоических воззрений на Бога как на мировую душу, мировой закон, необходимость и склоняется к библейскому учению о творении мира. «Обоготворяя судьбу и необходимость (εἱμαρμένη καὶ ἀνάγκη), такие философы, — по словам Филона, — наполняют жизнь человеческую величайшим несчастьем, ибо утверждают, что нет внемирной причины вещей. Но Моисей ясно учит, что мир создан, и при этом — Творцом всего, Который не есть ни сам мир, ни мировая душа».[3] Если такие философы хотят быть последовательными, то они, по мнению Филона, должны дойти до безбожного отрицания всякого различия между добром и злом и до совершенного уничтожения свободы человеческой воли.[4] Подобную же горячую полемику против пантеизма Филон ведет и во многих других местах своих сочинений.[5]

Но сознавая нужду видеть в Боге личного, отдельного от мира Творца вселенной, и в то же время, как приверженец философской логики, рассматривая Его в абстрактно-метафизической противоположности тварно-конечному бытию, Филон тем самым отнимает у себя

[1] De congressu quaerendae eruditionis gratia. Pf. IV, 162.

[2] Leg. alleg. Pf. I, 248.

[3] De migr. Abrah. Pf. III, 495.

[4] De agric. Pf. III, 58; Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 24.

[5] De Abrah. Pf. V, 266–262; De profug. Fr. 451; De decal. Fr. 471 E и др.

всякую возможность удержаться от деистической логики раввинско-палестинской теософии. Абстрактно-беспредикатное Сущее, стоящее в прямой противоположности миру, как скоро мыслится под формой трансцендентно-личного субъекта, уже Само в Себе обладает всей полнотой субъективно-личной жизни и потому исключает всякую потребность в другом, противоположном Ему бытии. «Ὁ Θεός, — говорит Филон, — χρῄζει οὐδενὸς τὸ παράπαν, ἀλλ᾽ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς καὶ αὐτὸς αὐταρκέστατος ἑαυτῷ».[1] Таким образом, если прежде абстрактно-беспредикатное Сущее, подобно душе без разума, Само в Себе было пусто и безжизненно (γυμνὸν καὶ οὐδ᾽ ὄν) и потому для конкретной полноты своей жизни и реальной действенности имело нужду в Логосе и мире, то теперь, наоборот, Божество, как отвлеченный *субъект*, Само в Себе носит всю абстрактную полноту Своей жизни и не имеет никакой нужды в чем-либо другом, кроме Себя Самого.

Понятно, что при такой безусловной полноте бытия в себе Божество может иметь только *нравственную* потребность выйти из Своей самозаключенности и стать в непосредственные отношения к тварно-конечному бытию. Только при религиозно-теистическом воззрении на Божество как на живую нравственную личность, которая в силу Своей любви абсолютную полноту своего бытия и блаженства стремится, хотя бы отчасти, сообщить другому, ниже его стоящему бытию, возможно говорить о каких бы то ни было живых и действенно-личных отношениях к твари всецело самодовольного Творца. Напротив, поскольку Филон вращается в области отвлеченных формул и логических абстракций, он должен был дойти до полного отрицания в Боге какой бы то ни было метафизической потребности выйти из абстрактной самозаключенности бытия в себе и стать в непосредственное общение с другим, ниже его стоящим бытием. Даже больше, отсутствие такой нужды в чем-либо другом, кроме себя самого, с отвлеченно-фило-

[1] De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 302; De fortitudine. Fr. 737; De somn. Pf. V, 126; Leg. alleg. Fr. 1087 C; De cherub. Fr. 377.

софской точки зрения Филона, служит для абстрактно-самозаключенного Божества логически необходимым условием и существенным признаком Его метафизической полноты бытия в Себе и безусловного самоблаженства. «Невозможно, — говорит Филон в одном месте, — чтобы самодовольный и самоблаженный Бог вступил в какое-либо отношение к другому бытию. Это потому, что то, с чем Он мог бы соприкасаться, должно быть или лучше Его, или хуже Его, или же, наконец, равно Ему. Но всякому известно, что не может быть ничего ни лучшего, чем Бог, ни равного Ему. Само собою понятно также, что *Бог не может вступать в общение с тем, что хуже и ниже Его, ибо от этого Он и Сам сделался бы хуже*».[1] Точно так же в другом месте Филон утверждает, что стоять в непосредственном отношении к тварно-конечному бытию Божеству не допускают Его неизменяемость и самодовольство.[2]

Таким путем последовательно идет наш философ к раввинско-деистическому представлению о Божестве как о самозаключенной, отрицающей все внешние отношения и противоположной миру Сущности. Если прежде, под влиянием стоического панлогизма и оптимизма, Филон видел в мире бесконечный, совершеннейший, богоподобный и одушевленный божественным разумом организм, то теперь Бог и мир разделяются непроходимой бездной реальной (а не абстрактно-логической только, как прежде) противоположности конечного и бесконечного, тварного и божественного, греховно-нечистого и безусловно-святого. «Предельная черта мира, — говорит Филон, — есть Бог, который пребывает вдали от него, а потому мир *не бесконечен и вечен*, как думают стоики, но *сотворен и ограничен Богом*, как город стенами».[3] Здесь мы находим не только чуждое греческой философии понятие о *творении*

[1] Leg. alleg. Fr. 1807 D.

[2] De specialibus legibus. M. II, 331; по *Gfrörer*'y. I, 342; ср.: De sacrif. Ab. et C. Fr. 857 E.

[3] Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 100; ср.: De vita Mos. M. II, 164; De conf. ling. Pf. III, 356–358 и др.

мира, но и раввинско-деистическое представление о пространственном разделении двух противоположных областей бытия — тварной и божественной. Между тем, как прежде Бог носил мир в Своем лоне (τὰ ὅλα ἐγκεκόλπισται) и был имманентно объединен с ним (τὰ ὅλα ὑποζεύξας μεθ' ἑαυτοῦ), теперь Он вдали от мира пребывает в полном самодовольстве и недоступной для твари самозаключенности, ἐκβεβηκὼς τῷ κόσμῳ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν,[1] ὁ πάσης γενέσεως διεζευγμένος κατὰ τὴν οὐσίαν.[2] Вопреки прежнему утверждению, что не только весь мир, но и каждый единичный предмет его суть непосредственное отделение и отражение Божества, Филон находит теперь Божество «отделенным от твари» (πρὸ τοῦ παντὸς γενητοῦ ἔξω βαίνων ἐκείνου) и «неподобным ничему стоящему ниже Его» (μηδενὶ τῶν μετ' αὐτὸν ἐμφερόμενος).[3] Он превосходит все и выше всего не только in abstracto или κατὰ τὸ εἶναι — по Своему бытию в Себе, но и по самой Своей природе и сущности — κατὰ τὴν οὐσίαν,[4] Он ἔξω τῆς φύσεως πάσης ἑστάναι καὶ οὐκ ἐπινοίᾳ μόνον ὑπεξεληλυθέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ οὐσιώδει,[5] т. е. Бог стоит *вне всего мира* и отделен от него не в *нашем только мышлении* по Своему абстрактному бытию, но и на деле *самой Своей сущностью*. Если прежде мир был домом Божиим, Логосом, образом, Сыном Божиим возлюбленным, даже самим τὸ Θεῖον, то теперь он рассматривается как нечто нечистое, грязное и всецело противоположное природе Верховного Существа (ἀντίπαλοι φύσεις), к чему Бог не может даже и прикоснуться без того, чтобы не загрязнить Своей чистоты и святости.[6] Таким образом, вместо прежнего стоическо-пантеистического монизма теперь выступает раввинско-деистический дуализм божественного и тварного, духовного и материального: «К тварно-

[1] De poster. Caini. Pf. II, 258.
[2] De somn. Pf. V, 126.
[3] De migr. Abrah. Pf. III, 496.
[4] De somn. Pf. V, 126.
[5] De migr. Abrah. Pf. III, 500.
[6] De vict. offer. Fr. 857 E.

конечному и материально-грязному бытию, — говорит Филон, — Бог не может иметь никакого отношения ни прежде творения мира, ни после, αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ πλήρης καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ ἱκανὸς καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ, ἄτρεπτος καὶ ἀμετάβλητος, χρῄζων ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός».[1] Авраам постигает величайшую истину, что «τὸ μακρὰν εἶναι τὸν Θεὸν πάσης γενέσεως».[2] Подобно раввинскому *En-Soph*, Бог восседает на небесном Синае *inaccessus*, т. е. на недоступной для твари высоте, *et mundo procul et extra mundum*.[3] В такой же неприступности и противоположности стоит Бог и по отношению к человеку. В многочисленных местах своих сочинений Филон с особенным усилием старается противопоставить святость и величие Творца слабости и греховной нечистоте человеческого существа. Особенность всех таковых противоположений та, что философ нигде не допускает мысли о возможности для человека достигнуть непосредственного взаимообщения с Божеством и везде рассматривает человека как ἀντίπαλον φύσιν по отношению к Богу, т. е. как существо уже по самой природе своей грязное и нечистое, следовательно, не имеющее никакой, ни физической, ни нравственной, возможности стоять в непосредственной близости к Божеству.[4]

Так ложно и абстрактно понятые святость и величие Бога, с одной стороны, и сравнительная ничтожность твари — с другой, последовательно ведут нашего философа к утверждению деистическо-дуалистической противоположности между Богом и миром: бесконечное

---

[1] De mut. nom. Pf. IV, 332; De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 122; De op. mundi. Pf. I, 68 и др.

[2] De somn. Pf. V, 32; Fr. 575 C.

[3] Quaestiones in Exodum. Mangey. II. 45; по *Siegfried*'y. S. 204; ср. у *Grossmann*'a. I, not. 37.

[4] De Abrah. Fr. 377 D; De profug. Fr. 443 B; De plantatione Noe. Fr. 221; De cherub. Fr. 121 B; De migr. Abrah. Fr. 402 C; De somn. Fr. 1142 C; De septem. Fr. 1176; Leg. alleg. Fr. 62 A.

и конечное теперь разделены на две, по самой природе своей совершенно противоположные области бытия, из которых каждая служит реальным (а не формально-мысленным только, как прежде) отрицанием другой и не допускает никакой возможности непосредственных с нею взаимоотношений.

Но чтобы объяснить сам факт существования твари рядом с безусловно-самодовольным и отрицающим все внешние отношения Божеством, а с другой стороны, чтобы стать в согласие с национально-иудейскими воззрениями на ветхозаветную теократию, Филону, очевидно, не оставалось ничего другого, как прибегнуть к тому же средству, к какому при подобных же обстоятельствах обращалась палестинская теософия, т. е. к идее *посредника между Богом и тварью*. Такой Логос-посредник оказался нужным как для самого *Бога*, поскольку Ему «*необходимо употреблять Своих слуг для совершения таких дел в мире, которые каким-либо образом могут унизить Его величие и запятнать Его нравственную чистоту*»,[1] так равно и для *твари*, поскольку она «*при своей нечистой и хрупкой природе не в состоянии выдержать непосредственного соприкосновения со святостью и всемогуществом Творца*».[2]

Из тех условий, какими определяется у Филона необходимость Логоса-посредника между самозаключенным Божеством и тварью, нетрудно видеть, что он — этот посредник — должен быть существом: а) *самостоятельно-личным* и б) *тварно-служебным*.

Самостоятельная личность посредника-Логоса следует: во-первых, из того, что само Божество здесь мыслится внемирным, самодовольным и самоблаженным субъектом (а не отвлеченно-бессодержательным началом бытия), по отношению к которому и посредник, очевидно, может быть мыслим только в форме самостоятельной личности;

[1] De sacrif. Ab. et C. Fr. 857 E; De conf. ling. Fr. 346 B; De op. mundi. Fr. 15 D; De profug. Fr. 460 A; De Abrah. Fr. 370 C; Leg. alleg. Fr. 93 D.

[2] De somn. Pf. V, 64; Quod D. s. immut. Pf. II, 438.

во-вторых, из того, что только такой самостоятельно-личный, а не сливающийся с Божеством в качестве Его атрибута и силы посредник может отстоять внемирную самостоятельность Верховного Существа и Его недоступную самозаключенность по отношению к тварно-конечной области.

Тварность Логоса требуется следующими соображениями: во-первых, Логос-посредник стоит здесь к Божеству в случайнейшем отношении, поскольку Бог, как безусловно самодовольная сущность, исключает из Себя всякую потребность в ком-либо другом (а следовательно, и в Логосе), кроме Себя Самого; во-вторых, в отношении к безусловному самодовольству Божества и совершеннейшей полноте Его бытия в Себе все другое, а следовательно — и Логос, может быть только ниже Бога стоящим небожественным бытием, так как с отвлеченно-логической точки зрения Филона идея двух или нескольких безусловно самодовольных и всецело совершеннейших существ (божественных ипостасей) исключается как логическая невозможность и абсурд; в-третьих, посредническая роль Логоса, при деистическом воззрении Филона на самозаключенную недоступность Божества, не только не совместима с божественным достоинством, но прямо исключается им, как должность, унижающая величие Божие. Поэтому, если, с одной стороны, Бог, по Филону, оказался бы несовершенным существом, как скоро вступил бы в непосредственные отношения к твари, и если с другой — непосредственная деятельность среди материально-нечистой твари усвояется Логосу, то последний, очевидно, может быть мыслим только ниже Бога стоящим, Его служебным орудием, не-богом или тварью.

Такой характер тварно-личного посредника филоновский Логос имеет в многоразличных отношениях своих к миру, человеку, ангелам и Богу.

Прежде всего, при дуалистическо-деистической противоположности между Божеством и чувственно-материальным бытием, на долю Логоса, как тварно-личного служебного орудия, должно падать *тво-*

рение или *образование мира* из безвидной и неустроенной материи: «Из нее, — говорит Филон, — Бог произвел все, Сам, однако же, не прикасаясь, поскольку *всеведущему* и *блаженному* (Богу) *не подобает касаться нечистой и грязной материи*, но Он употребил для этого посредствующие силы, ибо Он все дает, пользуясь служителем даров — Логосом, которым и мир создан».[1] По той же причине Логосу усвояется промышление и управление над миром, радение о благом существовании созданных тварей. «Ухватившись за него (Логос) как бы за руль, Кормчий универса (Бог) правит всем и, после того как образовал мир, пользуется этим *орудием* для безвредного существования тварей».[2] «Как стадом правит Бог миром, приставив к нему Свой Логос, первородного Сына, который, как бы *некоторый наместник Великого Государя* (ὕπαρχός τις τοῦ μεγάλου βασιλέως), берет на себя заботу об этом стаде, о чем сказано в одном месте: вот, Я пошлю ангела Моего пред лицом твоим сохранять тебя на пути».[3] Поэтому, подобно великому первосвященнику, Логос не должен снимать со своей головы диадему, как символ его, *хотя и не самодержавной, но все же удивительной наместнической власти в мире* (τὸ σύμβολον οὐκ αὐτοκράτορος μέν, ὑπάρχου δὲ καὶ θαυμαστῆς ἡγεμονίας).[4] Таким обра-

---

[1] De vict. offer. Fr. 857 E: ἐξ ἐκείνης (οὐσίας) πάντ' ἐγέννησεν ὁ Θεὸς οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός, οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσι κατεχρήσατο. Ср.: Quod D. s. immut. Pf. III, 414: δίδωσι δὲ (Θεός) Λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο; Leg. alleg. Pf. I, 300: ᾧ (Λόγῳ) καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει.

[2] De migr. Abrah. Pf. III, 412.

[3] De agric. Pf. III, 24–26: ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς ὁ Θεὸς ἄγει (τὸν κόσμον) κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ Λόγον, πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος, διαδέξεται· καὶ γὰρ εἴρηταί που· ἰδοὺ ἐγώ εἰμι, ἀποστελῶ ἄγγελόν μου εἰς πρόσωπόν σου τοῦ φυλάξαι σε ἐν τῇ ὁδῷ.

[4] De profug. Pf. IV, 272.

зом, миротворческая и миропромыслительная деятельность принадлежат Логосу не в качестве самодержца и творца (οὐκ αὐτοκράτορος καὶ ἡγεμονίας), потому что выше Логоса стоит Бог, как Кормчий универса (κυβερνήτης), Великий царь (μέγας βασιλεύς), Верховный пастырь (ποιμήν), но в качестве служебного ангела Божия (ἄγγελόν μου), министра и наместника Небесного Государя (ὕπαρχος τοῦ μεγάλου βασιλέως).

Такой же характер тварно-служебного орудия Божия имеют и все многоразличные *отношения* личного Логоса *к человеку*. Так как для Бога, как существа, стоящего выше всякой, даже разумной, природы, неприлично, чтобы Ему уподоблялось что-либо тварное, то Логос у Филона является, прежде всего, тем *образом Божиим*, по которому создан человек. «В библейском повествовании, — так рассуждает Филон, — о творении человека сказано: и создал Бог человека по образу Своему. Так как *Сам Бог выше всякой тварно-разумной природы*, то под образом здесь нужно понимать не Бога, но Его Логос, который, сам будучи отражением Бога, в свою очередь, служит первообразом для человека. А наш дух является уже отобразом образа Божия. Поэтому не сказано: Бог создал человека Своим образом, но — по Своему образу. Следовательно, наш дух является отражением Творца уже во втором колене, посередине же стоит первообраз нашего духа — Логос, который есть отражение верховного Отца всего».[1] В таком же смысле Филон нередко рассматривает предикаты Логоса как идеального первочеловека и небесного Адама, созданного по образу Божию прежде чувственного человека.[2] В другом ряду мест Логосу, вместе с другими служебными посредниками, усвояется *образование низшей и нечистой стороны человеческой природы*, т. е. чувственно-материальной и тленной части нашего существа, а равно и врожденных

[1] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 100 ff.; ср.: *Eusebius*. Praeparatio evangelica. Lib. VII. Cap. 13, в подлинном виде это место будет приведено ниже.

[2] De opif. mundi. Pf. 1, 90; Leg. alleg. Pf. 1, 138; ср.: 172.

человеку наклонностей ко злу, служащих постоянным источником всех зол и бедствий человеческой жизни. «Это потому, — говорит Филон, — что Самому Богу неприлично заниматься творением таких существ, которые по самой природе своей нечисты и склонны ко греху, ибо Бог не может быть виновником зла и несовершенства».[1] Творением не ограничивается служебно-посредническая роль Логоса по отношению к человеку. Подобно тому как недоступный восточный властелин считает для себя унизительным самолично вступать в сношения со своими подданными, но имеет для этого при себе слуг и наместников, так точно и Бог употребляет Логос и других слуг Своих *для совершения таких дел среди людей, которые каким-либо образом могут умалить Его величие*. Сюда принадлежит, во-первых, *наказание людей* за преступления: «Самому Богу, — говорит Филон, — неприлично заниматься наказаниями людей, поэтому Он посылает людям бедствия, хотя и не без Своего приказания, так как Он есть Верховный Владыка всего, но все-таки посредством других, которые способны к исполнению этой должности; так и земные цари, подражая своему Небесному Владыке, наказание подданных поручают своим слугам».[2] Во-вторых, не только *незначительные блага*, имеющие целью исправление и отклонение людей от зла, Бог дарует через посредство Своего служителя,[3] но и *раздаяние* людям *всех вообще благодеяний Божиих*, поскольку слабая человеческая природа не может воспринять непосредственного действия Божества, принадлежит *слуге Божию — Логосу* — τῷ ὑποδιακόνῳ Θεοῦ Λόγῳ.[4] В-третьих, Логосу усвояется *должность герольда или посла*, возвещающего людям волю их Небесного Владыки, а этому последнему — нужды и проше-

[1] De op. mundi. Pf. I, 46–48; De conf. ling. Pf. III, 396; De profug. Pf. IV, 254; De mut. nom. Pf. IV, 334.

[2] De profug. Fr. 460 A; De Abrah. Fr. 370 C.

[3] Leg. alleg. Fr. 93 D.

[4] De somn. Fr. 586 C-E.

ния подвластной твари: πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.[1] В-четвертых, согласно со своими деистическими воззрениями на самозаключенность Верховного Существа, Филон должен был отвергнуть всякую возможность для Него непосредственных явлений в видимой форме, т. е. все ветхозаветные теофании: как потому, что Бог вообще οὐκ ἀνθρωπόμορφος и по Своей духовности не может явиться в чувственно-ощущаемой оболочке, так и потому, что с Его величием несовместимы никакие непосредственные отношения к твари.[2] С другой стороны, и бренная природа человека не может снести непосредственной близости к себе божественного всесилия: «Мы страшимся пред Всемогущим и трепещем пред Его чрезмерной силой, поэтому мы должны молить Его посредника: *говори с нами ты, а не Бог, дабы нам не умереть*, ибо мы не в состоянии снести не только наказаний, но и благодеяний Божиих, если бы Бог давал их самолично, без посредства Своего служителя».[3] Отсюда, как *всю вообще ветхозаветную теократию*, так и в частности библейские рассказы о *явлениях Бога* людям, вместе с таргумистами Филон сводит к *докетическим явлениям Логоса* и других посредников. Правда, по большей части Филон игнорирует исторический смысл этих рассказов и почти всегда останавливает свое преимущественное внимание на их таинственно-философском значении. Но уже судя по тому общему началу филоновского экзегезиса, что каждое библейское повествование имеет двоякий смысл — буквально-исторический и таинственно-философский, скрывающийся за фактической и исторической оболочкой рассказа, — следует признать, что историческая действительность личных явлений Логоса у Филона только отступает на задний план, но отнюдь не отрицается.[4] Кроме того, у Филона есть определен-

[1] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90.

[2] De somn. Pf. V, 104–106.

[3] Ibid. Fr. 599 D — 600.

[4] Напр.: De Abrah. Pf. V, 280–290; ср.: *Gfrörer*. I, 84 ff. и *Siegfried*, 168 ff.

ные указания на то, что по крайней мере некоторые из ветхозаветных теофаний он понимал в смысле действительно-исторических явлений Логоса в личной форме. Таковы явления Логоса в форме ангела при истреблении Содома и Гоморры,[1] Иакову,[2] Валааму,[3] Моисею в несгораемой купине,[4] евреям в столпе огненном.[5] Особенно ясно личная форма явления Логоса выступает там, где Филон говорит о будущих мессианских временах, когда евреи станут возвращаться из своего рассеяния в Землю Обетованную под предводительством Логоса, который явится в докетической форме подобно тому, как он являлся при исходе евреев из Египта.[6]

Для определения как вообще личности филоновского Логоса, так в частности и его тварно-служебной природы существенную важность представляет решение следующих двух вопросов: во-первых, признавал ли Филон кроме Логоса других личных посредников? И, во-вторых, если признавал, то в каком отношении стоит к ним Логос?

В основании филоновского учения о других личных посредниках лежит то же самое стремление философа примирить свое раввинско-докетическое учение о самозаключенности Божества с ветхозаветным учением о непосредственных отношениях Творца к твари, какое служит исходным пунктом и его учения о личном Логосе. При этом вместе с палестинскими богословами Филон старается удержаться на почве ветхозаветных представлений об ангелах или тварно-конечных духах, предназначенных на служение Иегове в Его отношениях к твари. Эти посредники описываются у Филона таким образом: «Кроме

---

[1] De somn. Pf. V, 40.

[2] De mut. nom. Pf. IV, 358.

[3] De vita Mos. Fr. 644; ср.: Ibid., 691.

[4] Ibid. Fr. 612 D-E; ср.: De somn. 599 E.

[5] De vita Mos. Fr. 630 A; ср.: Ibid., 628.

[6] De exsecrationibus. Fr. 937; Quis rer. div. haer. Fr. 508; ср.: *Keferstein*, 246–248, Anm.

видимых тварей, т. е. птиц, животных и растений, Бог *создал* еще и другие *невидимые силы*. Это — воинство *бестелесных душ* (ἀσωμάτων ψυχῶν). Населяя воздух, подобно городу, эти бестелесные души разделяются на два класса. К первому классу принадлежат те из них, которые спускаются на землю и, соединяясь с тленными телами, существуют в образе смертных людей. Затем, по отрешении от тела (по смерти), одни из них, увлекаемые чувственными и неразумными пожеланиями, снова стремятся войти в смертное человеческое тело, а другие, напротив, бегут этой темницы и устремляются на небо для вечной и блаженной жизни. Другой класс душ (духов) получил более божественное устройство: они более чисты, добры и разумны, причастны высшему божественному ведению и потому не имеют в себе решительно никакого влечения к чувственному и земному. Кроме того, в воздухе есть и еще более чистые души, чем те из человеческих душ, которые бегут всего материального. Греки называют их демонами, но Моисей дает им более соответственное название ангелов».[1] Отсюда видим, что личные филоновские посредники имеют природу, одинаковую с человеческой душой, и превосходят последнюю только степенью своего совершенства. Как и человеческие души (те из населяющих эфирные пространства душ, которые, увлекаясь чувственными пожеланиями, соединяются с материальными телами), они суть индивидуально-ограниченные существа, владеющие разумным сознанием и свободной самоопределяемостью в своих стремлениях и пожеланиях; им усвояется также пространственная ограниченность или, согласно с древними воззрениями на душу, эфирно-воздушная телесность; наконец, они подводятся под общую категорию сотворенных существ, если наряду с видимыми тварями трактуются как невидимые и духовные создания Творца.[2]

[1] De plant. N. Pl. III, 92–94.

[2] Ср.: De sacrif. Ab. et C. Fr. 131 A; De monarch. Fr. 820 D — 821 A; De somn. Fr. 585 A; Ibid., 586 E и др.

Если по своей природе личные посредники являются тварно-конечными духами, то таковыми же они оказываются и по своей должности. «Наполняющее эфирное пространство воинство бестелесных душ, обыкновенно называемых в Св. Писании *ангелами*, предназначено *на служение Верховному Правителю*, приказаниям которого оно безусловно должно повиноваться. Великому Государю надлежит употреблять Свои силы на служение Себе и для совершения таких дел, которые не прилично исполнять Ему самолично. Сам Верховный Отец и Творец всего существующего, конечно, ни в ком не имеет нужды для услужения Себе. Но так как Он знает, что́ прилично Ему и что́ тварным существам, то некоторые дела Он поручает подчиненным Ему силам, *отнюдь, однако же, не давая им самодержавной власти*. Так, образование человека, состоящего из смешанной природы — разумно-духовной и чувственно-материальной, — Он поручил подчиненным Ему силам, ибо державному Богу не прилично Самому открывать в человеческой душе путь ко злу. По той же причине Он поручает Своим силам и наказание людей за грехи».[1] «Эти бессмертные души суть *слуги* (ὑπηρέται) и *наместники* (ὕπαρχοι) Господа, как бы *очи и уши великого государя*, все видящие и слышащие. Греки называют их демонами и героями, но Св. Писание дает им более соответствующее название *ангелов, так как они возвещают детям волю их небесного Отца, а самому Отцу Государю, которого они суть слуги, дают знать о нуждах Его детей и подданных*».[2]

Что до *отношения Логоса к тварно-служебным посредникам*, то прежде всего, по своей природе и должности, он *причисляется к разряду их, как один из числа этих служебных духов*, без ближайшего определения его места среди них. Так, хранителем Иакова от

[1] De conf. ling. Pf. III, 394 ff.

[2] De somn. Pf. V, 62–66; ср.: De gigantibus. Fr. 284 D; De Abrah. Fr. 381 D; De vita Mos. 670 A; Quod omnis probus liber sit. Fr. 822 E; De vita contemlativa. Fr. 891 C; De nobilitate. Fr. 906 C и мн. др.

всех бедствий и зол, по мнению Филона, был не сам Иегова, как об этом повествует Библия, но «*один из ангелов Божиих, который есть Логос*». Это потому, замечает философ, что «*блага первичные или высшие Бог дарует самолично от Себя Самого, а вторичные и низшие — ангелы и логосы Его, к каковым (низшим благам) принадлежит и освобождение людей от зла*».[1] Между тем как Авраама, символ твердости и устойчивости духовной, переименовал Сам неизменный Бог, напротив, имя Иакова, символ непостоянства и изменчивости нравственной, переменил «*Ангел, слуга Божий, чем указывается на то, что ничто из стоящего ниже Сущего не может быть причиной неподвижной и непоколебимой твердости*».[2] Логос здесь выразительно низведен в разряд ниже Бога стоящих существ и тварно-служебных ангелов. В других местах Филон называет Логос *начальником и вождем бесплотных сил, их старейшим главой и архангелом*. «Так как грешному и нечистому человеку богохульно именоваться сыном самого Бога, то пусть каждый старается благоустроить себя, по крайней мере, сообразно с *первородным Логосом Божиим, старейшим ангелом Божиим* (по другому чтению — *из ангелов Божиих старейшим*), *который есть многоименный архангел*».[3] Еще определеннее

[1] Leg. alleg. Pf. I, 346: τροφέα τὸν Θεὸν οὐχὶ Λόγον ἡγεῖται, τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι Λόγος, ὥσπερ ἰατρὸν κακῶν φυσικώτατα· ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι, τὰ δὲ δεύτερα τὰ τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ· δεύτερα δ' ἐστὶν ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν.

[2] De mut. nom. Pf. IV, 358: διὰ τοῦτο τὸν μὲν Ἀβραάμ, ἐπειδὴ ἔμελλεν μένειν ἐν ὁμοίῳ, μετωνόμασεν ὁ ἄτρεπτος Θεός, ἵν' ὑπὸ τοῦ ἑστῶτος καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος, τὸ μέλλον στήσεσθαι, παγίως ἱδρυθῇ· τὸν δὲ Ιακὼβ ἄγγελος ὑπηρέτης τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἵν' ὁμολογηθῇ μηδὲν εἶναι τῶν μετὰ τὸ ὂν ἀκλινοῦς καὶ ἀρρεποῦς αἴτιον βεβαιότητος

[3] De conf. ling. Pf. III, 380: κἂν μηδέποτε τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς Θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ Λόγον, τὸν ἄγγελον (по др. чтению: τῶν ἀγγέλων) πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα. Ср.: *Eusebius*. Praepar. evang. Lib. XI. Cap. 15.

Логос причисляется к тварно-личным духам, в качестве первого из них, в следующем изречении Филона: «Надлежит знать, что божественное место и священная страна наполнены бестелесными логосами, а эти логосы суть души, взяв *одного из сих логосов, самого высшего по достоинству и совершеннейшего*, Иаков водружает его вблизи своего ума, как бы во главу своей души».[1]

Все до сих пор рассмотренные функции личного Логоса (в качестве устроителя нечистой материи и миропромыслителя, образователя чувственно-греховной природы человеческой и высшего первообраза для нравственно-разумной стороны человеческого существа, личного руководителя ветхозаветной теократией, а также старейшего и высшего ангела Божия) дают видеть, что *к Богу* он стоит в отношении первой служебной твари, высшего и достойнейшего служителя Божия, главного наместника Божия в тварном мире, начальника и вождя бесплотных сил или ангелов, посредством которого Небесный Владыка управляет подданной тварью и вступает с ней в сношения. Всюду Логос намеренно и выразительно противопоставляется Богу как ниже Его стоящий и Ему подчиненный *наместник* и *слуга*: ὑποδιάκονος τοῦ Θεοῦ, πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον, ὕπαρχός τις τοῦ μεγάλου βασιλέως, μεσίτης καὶ ὀπαδὸς τοῦ Θεοῦ, ταξιάρχης τοῦ Θεοῦ, ὑπηρέτης τοῦ Θεοῦ μέγιστος, ἀρχάγγελος πρεσβύτατος καὶ πολυώνυμος, ἄγγελος ὁ ἀνωτάτω[2] и т. д. Всегда и везде Логос исполняет только такие дела и службы, которые представляются нашему философу несовместимыми с достоинством и величием самого Бога. Других тварно-служебных духов Логос превосходит отнюдь не *своей природой* или *сущностью*, а только *дарованной ему от Бога должностью* их вождя и начальника.

---

[1] De somn. Pf. V, 58–60: ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστι λόγων, ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι, τούτων δὴ τῶν λόγων ἕνα λαβών, ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος τὸν ἀνωτάτω, καὶ ὡσανεὶ σώματος ἡνουμένου κεφαλήν, πλησίον ἱδρύσται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ.

[2] См. другие места у *Grossmann*'а. II, 48–52.

Но, кроме этих, Филон усвояет личному Логосу и такие названия, которые, по-видимому, выделяют его из ряда тварно-конечных существ, приближают его к самому Верховному Существу и ставят в особенные, исключительные отношения к Божеству. Таковы названия Логоса: первородный Сын Божий, образ Божий и второй Бог. Так как, благодаря именно этим предикатам Логоса, Филона считают отцом новозаветной логологии, то мы должны рассмотреть их несколько подробнее.

Мы знаем уже, что в отношении к имманентно-безличному Логосу эти названия употребляются нашим философом в значении простых поэтических олицетворений божественного разума и силы Божией. Но что и в отношении к Логосу личному (несмотря на все свое даже буквальное сходство с христианскими наименованиями Логоса) они выражают только количественное, а не качественное превосходство его перед всеми другими тварями и только первенствующую роль его среди ангелов, но отнюдь не исключительность его божественной природы в христианском смысле, на все это находим у Филона решительные и весьма определенные указания.

Так, Логос называется у Филона «πρωτόγονος υἱὸς τοῦ Θεοῦ *Первородным Сыном Божиим*»[1] в том смысле, что *Отец всего сущего* воссиял (ἀνέτειλε) его своим *старейшим сыном* (πρεσβύτατος υἱός), т. е. в ряду других тварно-конечных бытий, как *младших детей* Божиих (νεώτεροι υἱοί).[2] Это же утверждает Филон в другом месте: «Бог есть Творец и времени, так как Он есть отец его отца. Отец же времени есть мир, который породил время своим движением. Таким образом, время приходится внуком Богу, так как *мир есть младший сын Бога* (νεώτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), *в отличие от Логоса, старшего Сына Бо-*

[1] См.: *Grossmann*. II, 39, k. v. 50, n.

[2] De conf. ling. Pf. III, 342: τοῦτον γὰρ τὸν πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε Πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε, καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ Πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη.

жия».[1] Мы узнаем здесь, что Бог называется Πατὴρ τοῦ Λόγου, а Логос — πρεσβύτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ в том же самом смысле, в каком Бог называется Πατὴρ τοῦ κόσμου, а этот последний — πατὴρ τοῦ χρόνου и νεώτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ, т. е. Логос носит наименование первородного и старшего Сына Божия потому, что Он получил бытие ранее младшего сына Божия — мира, или, как говорит Филон в другом месте, потому что Логос есть ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων.[2]

Точно так же названия εἰκών и σκιὰ τοῦ Θεοῦ «*образ Божий и тень Божия*»,[3] очевидно, предполагают тварно-служебную природу личного Логоса, если усвояются ему всегда в тех только случаях, когда Филон стремится примирить свое раввинско-деистическое воззрение на недоступную самозаключенность Божества с библейским учением о сотворении человека по образу Божию. Так, в одном месте читаем: «Тень Божия есть Логос, которым, как бы орудием, Бог пользовался при образовании мира; эта тень и отражение, со своей стороны, служит образцом для других, как говорит об этом и Св. Писание: "*и создал Бог человека по образу Божию*", указывая этим на то, что сам образ есть как бы отражение Бога, а человек создан уже по отражению, ставшему для него образом».[4] В другом месте рядом с материальным миром Логос весьма решительно противополагается выше разумения человеческого стоящему Богу, как доступный для человека предмет его познания: «Если человек, — говорит Филон, — не может возвы-

---

[1] Quod D. s. immut. Pf. II, 400–402.

[2] De migr. Abrah. Pf. III, 412.

[3] *Grossmann.* См.: II, 41, n.

[4] Leg. alleg. Pf. I, 300: σκιὰ δὲ Θεοῦ ὁ Λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει· αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον. Ὥσπερ γὰρ ὁ Θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα, ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν, εἰπών· καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ, ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν Θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα, λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος.

ситься до познания *самого Бога*, то для него достаточно знать *образ Его — священнейший Логос*, после которого и совершеннейшее между чувственными предметами произведение, т. е. этот видимый мир».[1] Сюда же мы должны отнести ранее приведенные места, в которых Логос в качестве библейского «образа Божия» является первообразом для человека, поскольку сам Бог стоит выше всякой тварноразумной природы и потому не может быть образцом ничего тленного и нечистого.[2] Притом, вопреки тем исследователям, которые уже в самом названии Логоса «*образом Божиим*» думают видеть указание на исключительность его природы, мы можем сослаться на то, что это же название усвояется Филоном и чувственно-материальному миру,[3] даже человеку.[4]

Наконец, самое решительное и ясное сходство с иоанновско-христианской идеей второй божественной ипостаси защитники александрийского происхождения новозаветной логологии стараются найти в названиях Логоса: «Θεός и δεύτερος Θεός — *Бог* и *второй Бог*». Но и относительно этих названий мы находим у нашего философа весьма определенные указания на то, что ими не только не исключается, но, наоборот, прямо предполагается тварно-служебная природа Логоса. Так, в одном месте название «второй Бог» *применяется* (κεχρησμῴδηται) к Логосу, потому что «*ничто смертное не может быть отображено по образу верховного Отца всего, но (только) по образу второго Бога, который есть Его Логос. Поэтому и разумный образ в человеческой душе должен быть начертан божественным Логосом, так как выше Логоса пребывающий Бог есть*

---

[1] De conf. ling. Pf. III, 358: εὐπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρείαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις ἐφίεσθαι μὲν τοῦ τὸ ὂν ἰδεῖν, εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ τὸν ἱερώτατον Λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον τόνδε τὸν κόσμον.

[2] См. выше.

[3] De op. mundi. Pf. I, 14; Leg. alleg. Pf. I, 302; ср.: *Grossmann*. I, 21, Anm. 80.

[4] *Gfrörer*, 198 ff.; *Soulier*, 93 ff.

лучше, чем всякая разумная природа, а для существа, стоящего выше Логоса, неприлично, чтобы ему уподоблялось что-либо тварное».[1] Если здесь Логос называется *существом, стоящим ниже верховного Отца всего* (ὁ πρὸ τοῦ Λόγου Θεός, τῷ ὑπὲρ τὸν Λόγον), и притом если Логосу здесь усвояется *несогласная с величием Бога* (τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν Λόγον Θεῷ οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιωθῆναι), который *выше, чем всякая разумная природа* (κρείττων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις), функция первообраза для нравственно-разумной стороны человеческого существа, то ясно, что название *второго Бога* может быть *применено* к нему только в *несобственном* или *переносном смысле* (κεχρησμῴδηται). В другом месте, объясняя запрещение Моисея призывать в клятвах самого Бога, Филон говорит: «Никто не должен клясться Им, поскольку не может знать Его существа, но хорошо и то, если можем *клясться именем только Божиим* (т. е. словом Θεός), *которое есть Логос, потому что для нас, несовершенных, он (Логос) мог бы быть Бог, а для людей мудрых и совершенных — первый.* Так и Моисей, изумляясь превосходству Нерожденного, говорит: и именем Его клянись, а не Им, *ибо смертному достаточно уверяться и свидетельствоваться божественным Логосом, Бог же Сам для Себя да будет верою и свидетельством крепчайшим».*[2] Смысл этого изречения, очевидно, тот, что как стар-

---

[1] *Eusebius.* Praepar. evang. Lib. VII. Cap. 13: διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου Θεοῦ φησι τὸ ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον Θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου Λόγος. Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ Θείου Λόγου χαραχθῆναι, ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ Λόγου Θεὸς κρείττων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν Λόγον ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιωθῆναι.

[2] Leg. alleg. Pf. I, 364: εἰκότως οὐδεὶς ὕμνυσι κατ' αὐτοῦ (Θεοῦ)· ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν τοῦ ἑρμηνέως Λόγου· οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν

ший и первый из служебных духов Логос по своим правам и должности стоит выше других тварей, так что люди несовершенные и не вполне просвещенные могут считать его за Бога и призывать его в клятвах своих в полной уверенности, что они клянутся самим Богом. Но люди мудрые и совершенные очень хорошо знают, что клятва Богом есть клятва не существом, а только *именем Божиим* (Θεός), которое есть не сам Бог — ибо Он стоит выше всякого имени и непознаваем, — а Его Логос, первый из тварей. Насколько возможно, Логос здесь ясно и решительно противопоставлен Богу и отделен от Него, как существо низшее и небожественное. Наконец, в третьем месте Филон дает подробные и ясные наставления относительно того, в каком смысле название «второй Бог» может быть применимо к личному Логосу. Объясняя *Быт.* 31, 13: «Я есмь Бог, явившийся тебе на месте Бога», по LXX: εγώ εἰμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ Θεοῦ, Филон говорит: «Не оставляй без внимания этого изречения, но тщательно исследуй, *существуют ли на самом деле два бога*, ибо сказано: "Я есмь Бог, явившийся тебе" не "на месте моем", но "на месте Бога" и как будто бы другого (Бога). Что же сказать? — Истинный Бог един есть (ὁ ἀληθείᾳ Θεὸς εἷς ἐστι), *называемые же* (богами) *в несобственном смысле — многие* (οἱ ἐν καταχρήσει λεγόμενοι или γενόμενοι — πολλοί). Поэтому и Св. Писание в настоящем случае *истинного Бога обозначает членом*, говоря: "Я есмь ὁ Θεός", — *Бога же в иносказательном смысле обставляет без члена*, говоря: "Явившийся тебе на месте" не τοῦ Θεοῦ, но просто только Θεοῦ. *Называет же теперь Богом старейшего Его Логоса, заботясь не столько об именах, сколько о существе дела.* Так и в другом месте Писания испытывавший, есть ли Сущему какое-либо имя, ясно узнал, что *собственного нет никакого*,

---

εἴη Θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου φησίν· καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὁμῇ, οὐχὶ αὐτῷ· ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι Λόγῳ Θείῳ. Ὁ δὲ Θεὸς αὐτοῦ πίστις ἔστω καὶ μαρτυρία βεβαιοτάτη.

а если и называется разными именами, то в *иносказательном смысле*, ибо Бог не может быть назван иначе, как только "Сущим". Об этом свидетельствует сам Бог, когда вопрошающему: "Есть ли имя у Него", отвечает: "Аз есмь Сый", дабы человек знал о Боге, по крайней мере, то, чего он не может представить несуществующим у Бога, т. е. Его бытие».[1] Итак, название Логоса Θεός отнюдь не выражает исключительной перед другими тварями или его божественной природы и не выделяет его из ряда тварно-конечных существ, потому что: во-первых, божественная природа стоит выше познания человеческого и, следовательно, выше обозначения ее в имени Θεός; во-вторых, Логос носит это название только в несобственном смысле (ἐν καταχρήσει), в каком, по мнению Филона, могут быть называемы богами и другие тварно-конечные (οἱ λέγομενοι, по др. чтению — γενόμενοι θεοί) существа, например ангелы,[2] мудрецы,[3] Моисей,[4] небесные светила,[5] родители (по причине их деторождающей способности)[6] и даже все благочестивые

---

[1] De somn. Pf. 102–104: μὴ παρέλθῃς τὸ εἰρημένον, ἀλλ' ἀκριβῶς ἐξέτασον, εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσὶ θεοί. Λέγεται γάρ· ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθείς σοι, οὐκ ἐν τόπῳ τῷ ἐμῷ, ἀλλ' ἐν τόπῳ Θεοῦ, ὡς ἂν ἑτέρου. Τί οὖν χρὴ λέγειν; Ὁ μέν ἀληθείᾳ Θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι (по др. чтению: γενόμενοι) πλείους. Διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών· ἐγώ εἰμι ὁ Θεός, τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου, φάσκων· ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ οὐ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον Θεοῦ. Καλεῖ δὲ Θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ Λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἓν τέλος προστεθειμένος πραγματολογῆσαι· καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις καταχρώμενος ἐρεῖ· λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλ' ἢ μόνον τὸ ὄν.

[2] De op. mundi. Pf. I, 12.

[3] De mut. nom. Pf. IV, 376.

[4] De vita Mos. Fr. 626–627; De mut. nom. Fr. 1077 B; ср.: *Keferst.*, 128 ff.; *Gfrörer*, 54–66.

[5] De op. mundi. Fr. 7 D-E.

[6] De decal. Fr. 761.

люди;[1] в-третьих, напротив, в собственном смысле есть и может быть только единый и единственный, недосягаемый Бог, и чтобы показать, что Бог един и единственен, и что, следовательно, Логос есть только πρῶτος из тварно-конечных существ, философ в арианском смысле отличает его от Верховного Существа как простого Θεός от ὁ Θεός.

Несмотря на то, что весь строй Филонова учения о личных посредниках предполагает тварность их природы, о самом акте и образе происхождения Логоса наш философ нигде не говорит ясно и определенно. Объяснение этому нужно искать в неясности и неопределенности представлений Филона о происхождении тварно-конечных существ вообще и личных посредников в частности. Такие выражения, как κτίστης, κτίσμα, κτίσις, πεποίηκε, ἔκτισε и т. п. Филон почти всегда применяет только к чувственно-материальным тварям, хотя и здесь не всегда строго выдерживается им библейское понятие о творении мира из ничего, так что из Творца мира Бог нередко переходит у него в простого демиурга и образователя бесформенной материи, потенциально заключающей в себе все виды чувственного бытия.[2] Что же касается происхождения ангелов, на творение которых и в Ветхом Завете нет слишком решительных указаний, то иногда Филон, по-видимому, склоняется к теории эманации, а иногда он снова отрицает ее. Вообще, об этом предмете он говорит так неясно и нерешительно, что нет никакой возможности отделить здесь метафору и образ от скрывающейся в них истины.[3]

Впрочем, в сочинениях Филона можно находить некоторые, хотя и неясные, следы того, что сознанию философа предносилась мысль о творении Логоса в библейском смысле, как логически необходимое следствие его абстрактно-деистического монотеизма. Так, говоря об

[1] De profug. Pf. IV, 316; ср.: *Grossm.*, II, 62 c; *Keferst.*, 117 ff.

[2] Подробнее см. в нашем исследовании в «Творениях св. Отцев». 1882, 2. С. 519, прим. 4; *Keferst.*, 5, Anm.; *Gfrörer*, I, 327 ff.; *Siegfried*, 230 ff.

[3] См. подробнее: *Keferst.*, 215 ff.

образовании чувственного человека по образу Логоса, способ происхождения последнего Филон, по-видимому, представляет аналогичным с происхождением первого, если утверждает, что τοῦτον τὸν πρεσβύτατον υἱὸν (Λόγον) ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε Πατήρ.[1] О населяющих воздушное пространство бестелесных душах, к числу которых принадлежит и Логос, Филон говорит, что они θειοτέρας κατασκευῆς λαγχάνουσιν; точно так же ставя их в один ряд с видимыми тварями (пернатыми, животными и растениями), Филон говорит, что их ὁ ποιῶν ἐποίει.[2] Называя Логос πρεσβύτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ в соответствие миру как νεωτέρῳ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, Филон тем самым, очевидно, дает понять, что способ происхождения Логоса следует представлять одинаковым со способом происхождения мира, и что Логос стоит к миру в отношении только старейшей твари.[3] То же самое открывается из выражений, употребляемых Филоном о Логосе: ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων,[4] или ὁ Θεοῦ Λόγος ἔργον αὐτοῦ ἐστι.[5] Итак, если бы Филону настояла необходимость отчетливо уяснить для себя и определенно сформулировать образ происхождения личного Логоса, ему не оставалось бы ничего другого, как поставить Логос в один ряд со всеми тварно-конечными существами, получившими начало своего бытия во времени.

Как бы то ни было — признавал ли Филон эманатический способ происхождения личных посредников или же допускал творение их в библейском смысле, — во всяком случае, не может подлежать ни малейшему сомнению, что все выше рассмотренные нами функции личного Логоса по отношению к миру, человеку, ангелам и Богу представляют собой полную противоположность, даже прямое отрицание

---

[1] De conf. ling. Pf. III, 342.

[2] De plant. N. Pf. III, 92; De ebrietate. Pf. III, 230.

[3] Quod. D. s. immut. Pf. II, 400–402.

[4] De migr. Abrah. Pf. III, 412.

[5] De sacrif. Ab. et C. Pf. II, 104.

иоанновско-христианской идеи о второй самостоятельно-божественной ипостаси Сына Божия. Вопреки тем исследованиям, которые, основываясь частью на неясности Филоновых представлений о способе происхождения личного Логоса, а частью на одних только теоморфических наименованиях его, думают видеть в филонизме предварение христианского учения о троеличности (триипостасности) Божества, мы, в конце концов, должны сослаться также и на то, что с абстрактно-монотеистической точки зрения Филона другое существо, равное абсолютно единому и единственному Божеству, оказывается прямой логической невозможностью. Невозможность эту хорошо сознает сам Филон, если, с одной стороны, при теоморфических или богоподобных наименованиях Логоса всякий раз старается выделить его из существа Божия и низвести в ряд тварно-служебных посредников, а с другой — прямо и решительно заявляет, что *истинный Бог есть и может быть только один, — что нет никакого другого Бога, ни равного, ни даже подобного истинному и Единому Богу, — что всякое другое существо, кроме Бога, как бы высоко ни стояло оно над прочими тварями, может быть только наместником Божиим и слугой, но не Богом*: ὁ μὲν ἀληθείᾳ Θεὸς εἷς ἐστιν,[1] — οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄλλος Θεὸς ἰσότιμος αὐτῷ,[2] οὐδὲν δ' ἐστὶν ὁμοῖον Θεῷ οὔτε καὶ ἴσον αὐτῷ.[3] С этой отвлеченно-монотеистической точки зрения на Божество, как на всецело самодовольную, самозаключенную и в себе неразличимую монаду, Логос, при всех своих возвышенных предикатах, навсегда должен остаться у Филона только *не-богом*, а следовательно — *тварью*, хотя бы высшей и первейшей.[4]

[1] De somn. Pf. V, 102; Fr. 599 B.

[2] De sacrif. Ab. et C. Fr. 146 A; Pf. II, 122.

[3] Leg. alleg. Fr. 1087 D; Pf. I, 186–188.

[4] Ср.: De ebriet. Pf. III, 188; De migr. Abrah. Pf. III, 392–394.

Логос как средняя между бесконечным и конечным (богочеловеческая) природа

Положением «καὶ ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο» Иоанн, как мы говорили уже, выражает ту глубокую и неизвестную дохристианскому миру истину, что богочеловеческая личность исторически воплотившегося Логоса представляет собой полный и нераздельный синтез двух различных, хотя отнюдь не противоположных, природ — божественной и человеческой, абсолютно-бесконечной и тварно-конечной. В христианском Богочеловеке как Божество находится в полном имманентно-личном единении с человечеством, не теряясь в условной ограниченности последнего, так, с другой стороны, и человечество всецело воспринято во внутреннюю божественную жизнь, не утрачивая при этом своей конечной индивидуальности.

Рассматриваемая со своей общей, внешне-формальной стороны, эта идея богочеловечества, конечно, не могла быть чуждой и Филону, поскольку внутренним началом его философии служит религиозно-теистическая тенденция. Во многих местах своих сочинений Филон высказывает убеждение, что посредствующая между Творцом и тварью роль тварно-личного Логоса есть только искусственная сделка атеистическо-деистического понятия о Боге с требованиями религиозного чувства и сознания, — что идеей Логоса-посредника только сглаживается и маскируется, но отнюдь не уничтожается деистическая противоположность между Богом и человеком, — что вообще только в непосредственном единении с Божеством, как Первоисточником всякого совершенства, человек получает возможность найти полное и всестороннее удовлетворение всем своим потребностям и стремлениям, свое истинное счастье и блаженство.[1] Отсюда для Филона возникает потребность говорить о Логосе как о таком посред-

[1] De somn. Pf. V, 182 ff. Ср.: *Dorner*, I, 99, Anm. 21–30; *Gfrörer*, I, 248; *Heinze*, 295.

нике между Богом и тварью, в котором божественное и тварное стоят в вечном и нераздельном единении между собой, — как о *средней между бесконечным и конечным, или богочеловеческой, природе* (μεθόριος φύσις). «Если уже надо высказать полную истину, — говорит философ в одном месте, — то *Логос есть некоторая средняя божественная природа* (μεθόριός τις Θεοῦ φύσις), *которая ниже, чем Бог, и выше, чем человек* (τοῦ Θεοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων), потому что, как говорит Моисей, *когда первосвященник* (символ Логоса, по толкованию Филона) *войдет во Святая Святых, человек да не будет*. Кто же он (Логос), если не человек? Ужели Бог? Не скажу этого, — также и не человек. *Он есть некоторое среднее существо, которое стоит на границе между тем и другим* (Богом и человеком) и, *так сказать, касается обоих пределов бытия* (ἑκατέρων τῶν ἄκρων ἐφαπτόμενος), как бы основания и вершины».[1] «Сему архангелу и старейшему Логосу родивший все Отец дал изрядный дар, чтобы, *стоя посередине* (μεθόριος στάς), он отделял тварь от Творца. Этот же Логос есть не только *ходатай* (ἱκέτης) пред Нетленным за вечно страждущих смертных, но и *посол* (πρεσβευτής) Вождя к подданным. *Он стоит посередине* (εἱστήκειν ἀνὰ μέσον) *между Господом и человеком, будучи ни нерожден как Бог, ни рожден как человек, но середина* (μέσος) *этих противоположностей* (τῶν ἄκρων), *соединяющая ту и другую* (ἀμφοτέροις ὁμηρεύων) и тем служащая порукой вечного и нераздельного единения твари с Творцом».[2]

---

[1] De somn. Fr. 1134 B-C; Pf. V, 184–186: μᾶλλον δέ, εἰ τἀληθὲς εἰπεῖν δεῖ, μεθόριός τις Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων· ὅταν γάρ, φησίν, εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται. Τίς οὖν εἰ μὴ ἄνθρωπος; ἆρά γε Θεός; οὐκ ἂν εἴποιμι... οὔτε ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἑκατέρων τῶν ἄκρων ὡς ἂν βάσεως καὶ κεφαλῆς ἐφαπτόμενος.

[2] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90: τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ Λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας Πατήρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ᾽ αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.

Но как бы ни было значительно внешне-формальное сходство этого оригинального филоновского понятия о μεθόριος φύσις с иоанновско-христианской идеей Богочеловека, во всяком случае, ни со стоическо-пантеистической, ни с раввинско-деистической точек зрения Филона в его логологии нет и не может быть места христианскому учению о воплощении Бога-Слова в естестве человеческом.

Как божественный Λόγος ἐνδιάθετος, отвлеченно-идеальное единство мира и общий носитель божественных идей-сил, Логос, как мы видели, совпадает с Божеством и есть само абстрактно-беспредикатное Сущее, только рассматриваемое со стороны конкретной полноты Своей жизни и действенности. Наоборот, как божественный Λόγος προφορικός, как развивающаяся в единичных вещах общемировая первоформа и правящий миром космический принцип, Логос формально выделяется из неопределенно-всеобщего божественного первоначала всего, распадается на определенные роды и виды бытий и таким образом является причастным индивидуально-ограниченной области бытия. Очевидно, только в этом смысле Филон может рассматривать Логос как середину между абстрактно-всеобщим божественным началом и условно-ограниченным миром, т. е. середину, в которой все индивидуально-конечное стоит в вечном единении со своей общей божественной субстанцией. Всякая отдельная вещь в мире, с одной стороны, *как вещь в ряду других вещей и как частное выражение общемировой идеи — Логоса* — индивидуальна, небожественна, конечна, причастна изменчивому бытию и формально не может слиться с абстрактно-всеобщей мировой субстанцией — Богом, а с другой сто-

---

Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται, φάσκων· κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον Κυρίου καὶ ὑμῶν, οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ Θεὸς ὢν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων, παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφανίσαι ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον, παρὰ δὲ τῷ φύντι πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεω Θεὸν περιιδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον· ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ τοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος εἰρηνοφύλακος ἀεὶ Θεοῦ.

роны, как осуществление *вечной божественной мысли о мире и необходимое развитие общемировой идеи*, она также божественна и вечна, как вечен и божественен развивающий ее из себя и заключающий ее в себе Логос. Поэтому не только весь мир, в абстрактно-идеальном единстве всех своих частей, рассматривается Филоном как совершеннейшая и истинная μέσος или μεθόριος φύσις, вечный носитель и воплотитель всей полноты божественного разума и силы, — но и всякая единичная вещь в мире, как частное выражение божественной действенности, имеет среднюю между бесконечным и конечным природу, т. е. в своей индивидуально-конечной и чувственной стороне она воплощает идеально-божественную природу общемирового Логоса.

Понятно после этого, какое значение могла иметь у Филона и идея *богочеловеческой*, т. е. средней между Богом и человеком, природы Логоса. Божественная или более чем человеческая сторона этой природы здесь, очевидно, должна разрешиться в пантеистическое понятие абстрактной идеи человечества, которая, как вечная мысль Божия о человеке, как общий тип и род человечества, всегда пребывает себе равной и неизменной, несмотря на постоянные смены и исчезновения неделимых особей. Наоборот, человеческая, т. е. менее чем божественная, и конечная сторона средней природы Логоса обусловливается развитием и осуществлением божественной идеи человечества в бесконечном разнообразии частных и постоянно исчезающих особей. В этом смысле и по отношению к человеку, как и ко всему индивидуально-конечному бытию, филоновский Логос является средой, в которой каждая отдельная человеческая личность находит вечное единение с Божеством и потому сама, в свою очередь, становится богочеловеком. По своей идеально-разумной стороне, т. е. по своему уму, как частному воплощению божественного Логоса и единичному выражению общей идеи человечества, всякий человек является причастным идеально-божественной природе Логоса и так же бессмертен, как и его отвлеченно-всеобщий род и первотип. Напротив,

индивидуально-ограниченная сторона человека, по которой он является частным и преходящим модусом божественной действенности, единичным выражением отвлеченной идеи человечества, т. е. вообще его телесность как принцип конечности и индивидуальности — изменчива, разрушима и небожественна. Отсюда философ последовательно доходит до апофеозы всех вообще людей и особенно высших из них — героев, мудрецов, праведников, — как преимущественных носителей и воплотителей божественного Логоса. Так, он говорит, например, о героях, составленных из божественных и смертных семян, в которых божественно-бессмертная сторона владычествует над смертной примесью, и для других считает возможным достигать этого обожествления путем добродетельной жизни и философии.[1] Точно так же мудрецу приписываются такие черты, которые ставят его выше тварно-конечной природы человека: «Он стоит посередине между смертным и нерожденным родом, будучи выше, чем человек, и ниже, чем Бог, — он не Бог и не человек, но среднее между смертной и нерожденной природой существо, соприкасающееся к обоим крайним пределам бытия, — по своему человечеству он принадлежит тварно-конечной области бытия, а по своему уму и добродетелям он причастен бессмертной и нерожденной природе Божества».[2] Подобные же

---

[1] De migr. Abrah. Pf. III, 490 ff.

[2] De somn. Pf. V, 200: Θεῷ μόνῳ προσκεκλήρωται (ὁ σοφός) ἢ τῇ μεταξὺ φύσει θνητοῦ καὶ ἀθανάτου γένους. Φησὶ γοῦν· κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον Κυρίου καὶ ὑμῶν· οὐχὶ τοῦτο δηλῶν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἑαυτοῦ ποδῶν ἐρήρειστο, ἀλλ' ἐκεῖνο βουλόμενος ἐμφῆναι, ὅτι ἡ τοῦ σοφοῦ διάνοια χειμώνων μὲν καὶ πολέμων ἀπαλλαγεῖσα, νηνέμῳ δὲ γαλήνῃ καὶ βαθείᾳ εἰρήνῃ χρωμένη, κρειττων μέν ἐστιν ἀνθρώπου, Θεοῦ δὲ ἐλάττων. Ὁ μὲν γὰρ ἀγελαῖος ἀνθρώπειος νοῦς σείεται καὶ κυκᾶται πρὸς τῶν ἐπιτυχόντων, ὁ δ' αὖτε μακάριός τε καὶ εὐδαίμων ἀμέτοχος κακῶν, μεθόριος δ' ὁ ἀστεῖος, ὡς κυρίως εἰπεῖν, μήτε Θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον, ἀλλὰ τῶν ἄκρων ἐφαπτόμενον, ἀνθρωπότητι μὲν θνητοῦ γένους, ἀρετῇ δὲ ἀφθάρτου. Τούτῳ παραπλήσιόν ἐστι καὶ τὸ χρησθὲν λόγιον ἐπὶ τοῦ μεγάλου ἱερέως· ὅταν γάρ, φησίν, εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἄνθρωπος οὐκ

черты средней или богочеловеческой природы Филон усвояет Аврааму, Аарону, Моисею и др.[1]

Таким образом, идея живого *имманентно-личного* общения Божества с человечеством у Филона разрешается и теряется в отвлеченно-логическом понятии всеобщего *богочеловечества* и в индивидуальных выражениях этой идеи. То, что в христианстве признается исключительным и сверхъестественным действием Божества в истории человечества, то же самое у Филона является естественным, вечно и по частям совершающимся делом (фактом) физического процесса мировой жизни. Не только мудрец и праведник путем естественно-разумной и добродетельной жизни, помимо всякого исключительного действия со стороны Божества, имеют полную возможность возвыситься до богочеловеческого состояния, но и всякий вообще человек, даже всякая индивидуальная вещь в мире, как частное развитие и особенное воплощение божественного Логоса, уже в силу простого физического бытия своего и по самой эмпирически-данной природе своей, стоят в непосредственном и вечном единении с Божеством в качестве средней между бесконечным и конечным природы.[2] Ясно само собой, что здесь в собственном смысле нет действительного богочеловечества и фактического единения Бога с человеком, а есть только известное физически данное явление законосообразной разумности мирового бытия, явление, которое философским воображением отвлечено в абстрактное понятие всеобщего богочеловечества.

ἔσται, ἕως ἂν ἐξέλθῃ, εἰ δὲ μὴ γίνεται τότε ἄνθρωπος, δηλονότι οὐδὲ Θεός, ἀλλὰ λειτουργὸς Θεοῦ, κατὰ μὲν τὸ θνητὸν γενέσει, κατὰ δὲ τὸ ἀθάνατον οἰκειούμενος τῷ ἀγεννήτῳ, τὴν δὲ μέσην τάξιν εἴληχεν ὡς ἂν ἐξέλθῃ πάλιν εἰς τὰ τοῦ σώματος καὶ τῆς σαρκὸς οἰκεῖα... τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε Θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωϋσῆς, ἀλλ' ὡς ἔφη μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως.

[1] De fortitud. M. II, 377; De monarch. M. II, 230; De agric. Fr. 199. 119; De mut. nom. Fr. 1077; Quod det. pot. ins. sol. Fr. 162; Leg. alleg. Fr. 1087.

[2] См., напр., уже цитированное место из De somn. Fr. 1139.

Но, с другой стороны, и такое отвлеченно-физическое и пантеистическое понятие всеобщего богочеловечества у нашего философа никогда не может стать *истинным и полным единением тварно-конечной природы человеческой с бесконечным существом Божиим*. Причина этого заключается в том, что со своей формально-логической точки зрения на противоположность конечного и бесконечного Филон ни Божество не может рассматривать как живую нравственную личность, ни в чувственно-ограниченной природе человека не может видеть необходимый орган духа и существенный момент его саморазвития. Напротив, если Божество он может понимать не иначе, как только в отвлеченно-логической противоположности всему индивидуально-конкретному, т. е. в смысле абстрактно-всеобщей и бескачественной Монады, то и в чувственно-конечной стороне человеческой природы он может видеть только границу, предел и даже прямое отрицание идеально-божественного начала, недуховный и небожественный принцип конкретной индивидуальности и конечной особности человека.[1] Отсюда филоновский богочеловек формально (реально и субстанциально, как мы видели, Бог, Логос и мир у Филона совпадают в один нераздельный универс) навсегда должен оставаться чуждым обоих логически противоположных природ — божественной и человеческой, и никогда не в состоянии возвыситься до полного и истинного богочеловека в иоанновско-христианском смысле. Эта неистинность филоновского богочеловека открывается уже из того, что везде, где Филон усвояет Логосу и людям среднюю, богочеловеческую природу, он каждый раз решительно утверждает: с одной стороны, их *менее божественную*, следовательно, неполную и неистинную божественную природу, а с другой — их *более человеческую*, следовательно, неполную и неистинную человеческую природу.[2] Как формальная середина между бесконечным и конечным, т. е. как об-

[1] См., напр.: De poster. Caini. Pf. II, 302 и др.

[2] См. выше.

щий и отвлеченный принцип индивидуально-конкретного бытия, Логос не в состоянии ни отрешиться от частного и условного содержания своей жизни, т. е. от единичных предметов мира, и таким образом всецело объединиться с отвлеченно-всеобщим Сущим, ни перестать быть формальным единством бесконечно разнообразных единичных явлений мировой жизни, и таким образом воспринять в себя все единичное и условное во всей его полноте и цельности. Поэтому, сам будучи не в состоянии всецело объединить в себе противоположности тварного и божественного, Логос и человека, как свой частный модус и сокращенное отражение, точно так же ставит в совершенную невозможность возвыситься до полного и истинного богочеловека. И прежде всего человек никогда не в состоянии воплотить в себе всю полноту божественной природы. «С Моей стороны, — так отвечает Бог Моисею, самому величайшему из людей, которому Филон преимущественно перед другими людьми усвояет богочеловеческую природу, на его просьбу о том, чтобы Бог открылся ему, — нет препятствий исполнить твое прошение и открыться тебе, но для тебя невозможно вместить этого. Это потому, — замечает философ, — что Бог открывается не по величию Своей благости, а по мере восприемлемости твари. Божественная сила бесконечна и неограниченна, между тем как тварь слишком ничтожна для того, чтобы воспринять ее величие. Поэтому Бог *дает нашей природе не все, но лишь столько, сколько в состоянии воспринять наш бренный состав*».[1] Только весь кос-

[1] De monarch. Fr. 816–817: Господь отвечает на просьбу Моисея, чтобы Он открыл Себя: ὁ δὲ (Θεός) τὴν μὲν προθυμίαν φησὶν ἐπαινετὴν οὖσαν ἀποδέχομαι, τὸ δ᾽ αἴτημα οὐδενὶ τῶν εἰς γένεσιν ἡκόντων ἐφαρμόζει. Χαρίζομαι δὲ τὰ οἰκεῖα τῷ ληψομένῳ· οὐ γὰρ ὅσα μοι δοῦναι ῥᾴδιον καὶ ἀνθρώπῳ λαβεῖν δυνατόν. Ὅθεν ὀρέγω τῷ χάριτος ἀξίῳ πάσας ὅσας ἂν οἷός τε ᾖ δέξασθαι δωρεάς. Τὴν ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἷον ἀνθρώπου φύσις, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος δυνήσεται χωρῆσαι. Γνῶθι δὲ σαυτὸν καὶ μὴ συμπεριφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις μηδέ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἱρέτω καὶ μετεωριζέτω· τῶν γὰρ ἐφικτῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις. Ταῦτ᾽ ἀκοῦσας ἐπὶ δευτέραν

мос, во всей абстрактно-идеальной всеобщности своих частей, является носителем и воплотителем всей полноты божественного разума и силы; напротив, человек, как единичная особь мира и частный модус Божества, может воплотить в себе только одну из частных сторон божественной действенности.[1] Столь же чуждым филоновский богочеловек остается и истинного человечества. Причина этого, как мы говорили уже, заключается в воззрении Филона на индивидуальность и телесную ограниченность человека как на отвлеченную противоположность всеобщему и бескачественному божественному первоначалу, как на формально-логическое отрицание этой божественной всеобщности и бескачественности. Отсюда своей полной истины филоновский богочеловек достигает только в общей идее человечества или в абстрактно-идеальном первочеловеке, который мыслится Филоном в полном отрешении от оков телесности и индивидуальной конкретности и в полной абстрактно-логической противоположности эмпирически-данному, из тела и духа состоящему, человеку. Между тем как последний «чувственен, причастен качественной определенности, состоит из тела и души, мужчина или женщина, по природе смертен и разрушим», истинный богочеловек, или первочеловек, наоборот, «есть идея, род, печать, духовен (νοητός), бестелесен, ни муж-

---

ικεσίαν ἦλθε καί φησι· πέπεισμαι μὲν ταῖς σαῖς ὑφηγήσεσιν, ὅτι οὐκ ἂν ἴσχυσα δέξασθαι τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργὲς εἶδος· ἱκετεύω δ' ἐγὼ τὴν γοῦν περὶ σὲ δόξαν θεάσασθαι· δόξαν δὲ σὴν νομίζω εἶναι τὰς σὲ δορυφορούσας δυνάμεις κτλ. De somn. Pf. V, 64–66: παρὰ δὲ καὶ ἀνερχομένους αὐτοὺς καὶ κατιόντας εἰσήγαγεν οὐκ ἐπειδὴ τῶν μηνυσόντων ὁ πάντα ἐφθακὼς εἰδέναι Θεὸς δεῖται, ἀλλ' ὅτι τοῖς ἐπικήροις ἡμῖν συνέφερε μεσίταις καί διαιτηταῖς λόγοις χρῆσθαι· διὰ τὸ τεθηπέναι καὶ πεφρικέναι τὸν παμπρύτανιν καὶ τὸ μέγιστον ἀρχῆς αὐτοῦ κράτος, οὗ λαβόντες ἔννοιαν ἐδεήθημέν ποτέ τινος τῶν μέσων (по др. чтению: μεσιτῶν) λέγοντες· λάλησον σὺ ἡμῖν καὶ μὴ λαλείτω πρὸς ἡμᾶς ὁ Θεός, μὴ ἀποθάνωμεν, οὐ γὰρ ὅτι κολάσεις, ἀλλ' οὐδὲ ὑπερβαλλούσας καὶ ἀκράτους εὐεργεσίας χωρῆσαι δυνάμεθα, ἃς ἂν αὐτὸς προτείνῃ δι' ἑαυτοῦ μὴ χρώμενος ὑπηρέταις ἄλλοις.

[1] De op. mundi. Pf. I, 14. 98.

чина, ни женщина, по природе не разрушаем, абстрактен и лишен всякой качественности и индивидуальности».[1] Только этот абстрактно-идеальный первочеловек, по Филону, есть истинный, созданный по образу Божию, богочеловек.[2] Эмпирический же, чувственно-ограниченный и индивидуально-конкретный человек если и получает у Филона богочеловеческую природу, то лишь постольку, поскольку он мыслится причастным своему абстрактно-идеальному образцу, следовательно, вне своей телесности и индивидуальности.[3] Поэтому для достижения истинного и полного богочеловечества человек должен перешагнуть формальный принцип своей индивидуальности, т. е. Логос, как простой только δεύτερον πλοῦν, — всецело отрешиться от своей индивидуально-конечной личности, как стоящей вне истинного богочеловечества, обратиться в мертвую абстрактную идею и, таким образом, всецело потеряться в отвлеченно-всеобщей, чистой и в себе неразличимой божественной Монаде. Только при таком всецелом разрешении человеческой индивидуальности в безразличном бытии отвлеченно-бескачественного Божества для человека становится возможным достижение своей идеальной истинности, и только таким путем он получает возможность найти всестороннее удовлетворение всем своим идеальным требованиям и стремлениям. Но такое единение человечества с Божеством, в существе дела, очевидно, равняется совершенному погружению реальной личности человека в пантеистической идее мирового единства, в ничто или в индийской нирване.[4]

Итак, филоновский богочеловек в конце концов оказывается только формально-логической и искусственной серединой между Богом и

---

[1] De op. mundi. Pf. I, 90; Leg. alleg. Pf. I, 192; ср. наше исследование в «Творениях св. Отцев» за 1882 г. Вып. 3.

[2] De mut. nom. Fr. 1048 D.

[3] De op. mundi. Pf. I, 8–10.

[4] De somn. Pf. V, 182 ff.

человеком, прямо отрицающей в себе истину того и другого. Ни Божество в нем никогда не может всецело объединиться с человечеством, т. е. и с его индивидуально-конечной стороной, не утрачивая при этой своей истинно-божественной природы, ни человечество никогда не в состоянии воплотить в себе всей полноты божественного существа, не теряя при этом своей человеческой истинности, т. е. своей индивидуальной личности. В существе дела, как истинно-божественное, так и истинно-человеческое навсегда должны оставаться вне филоновского богочеловека — всецело разъединенными и взаимно себя отрицающими противоположностями.

Если с точки зрения имманентно-безличного божественного Логоса иоанновско-христианская идея Богочеловека у Филона разрешается в пантеистические понятия отвлеченно-безличной идеи богочеловечества, с одной стороны, и неистинного или неполного богочеловека — с другой, то раввинско-деистическая точка зрения Филоновой философии прямо и решительно исключает всякую *возможность какого бы то ни было единения божественной природы с человеческой*. Здесь, при реальной (а не только абстрактно-логической) противоположности между тварью и Творцом, Логос, как мы видели, может стоять только в случайном, а отнюдь не в необходимом отношении к абсолютно-единому и самодовольному Божеству, и, следовательно, он должен быть небожественной, т. е. тварно-служебной природой. Отсюда: логически невозможное понятие самостоятельно-личной, *посредствующей* между бесконечным и конечным, *природы* Логоса Филон вынужден разрешать в понятие только *посредствующей должности* тварного духа. Так, в ранее уже приведенных местах μεθόριος φύσις, поскольку Филон стремится мыслить ее самостоятельно-личной и отдельной от Бога, переходит в простого μεσίτην, служебного посредника (λειτουργὸς Θεοῦ) в сношениях самозаключенного Божества с тварью, исполнителя божественных велений, ходатая перед Нетленным за согрешающий род человеческий (ἱκέτης τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον), посла от Небесного Владыки к подданным

(πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον) и т. д.[1] Но все эти функции личного Логоса, как мы знаем, не только не требуют от него какой-либо исключительной, вышетварной (т. е. большей, чем тварная, и меньшей, чем божественная) природы, но, наоборот, при отвлеченно-монистической Филоновой точке зрения на Божество, прямо отрицают эту исключительность и предполагают ее тварность. В доказательство того, что μεθόριος φύσις усвояется личному Логосу только в смысле его посредствующей служебной должности, а отнюдь не в смысле его исключительной, соединяющей в себе противоположности тварного и божественного, природы, как это силятся доказать Гфрёрер и Сулье,[2] мы должны сослаться также и на то, что тот же самый предикат и в том же самом значении Филон усвояет и другим тварно-личным посредникам не только из ангелов, но и из людей. Так, например, ветхозаветного первосвященника он называет μείζονα φύσιν ἢ κατ' ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας φύσεως, μεθόριον, εἰ δὴ τἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν потому, что «люди умилостивляют Бога через посредника (διὰ μέσου τινός) и Бог дождит людям дары Своей благодати, пользуясь каким-либо служителем (ὑποδιακόνῳ τινί χρώμενος)».[3]

Итак, если менее божественная сторона средней природы Логоса, с раввинско-деистической точки зрения Филоновой философии, очевидно, может быть мыслима только небожественной или тварной природой служебного духа, то и более человеческая сторона ее должна разрешиться отнюдь не в божественную и вышетварную, а только в не- и вышечеловеческую, т. е. бестелесную природу личного ангела. Но при таком характере своей личности филоновский Логос-посредник как сам оказывается бесконечно удаленным от Верховного Существа непроходимой бездной дуалистической противоположности тварного и божественного, так, в свою очередь, еще более отдаляет

[1] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90. См. выше.

[2] *Gfrörer*, 272; *Soulier*, 94.

[3] De monarch. Fr. 828.

от Бога чувственно-материального человека и навсегда оставляет божественное всецело чуждым человеческому. «Там, где сияет божественный свет, должно угасать все тварно-человеческое, и наоборот, где гаснет тот, появляется этот, ибо *смертному неприлично сожительствовать с бессмертным*: θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι».[1] Причина этого заключается в примешанной ко всему смертному нечистой и грязной материи, к которой Бог не может даже и прикоснуться без того, чтобы не осквернить Своей чистоты.[2] Поэтому нигде у Филона мы не находим ни малейшего намека на то, чтобы он с точки зрения тварно-личного Логоса склонялся не только к признанию возможности имманентно-личного объединения Божества с человечеством, в иоанновско-христианском смысле, но и к мысли о каких бы то ни было непосредственных отношениях Бога к человеку. Напротив, в этом случае он, как мы знаем, всегда с очевидной преднамеренностью старается разъединить Бога и человека как две нравственно и метафизически совершенно противоположные между собой природы.[3] В непосредственных, даже докетических отношениях Бога к человеку он уже видит унижение божественного величия и святости.[4] Отсюда для нашего философа каждый раз возникает необходимость обращаться к тварно-личному посреднику там, где дело касается отношений Бога к твари.[5]

---

[1] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 118: ὅτε μὲν φῶς ἐπιλάμψει τὸ Θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, — ὅτε δ' ἐκεῖνο δύεται, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τούτῳ συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. Διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.

[2] De poster. Caini. Pf. II, 310–312; ср.: De vict. offer. Fr. 857 E.

[3] См. прим. 78.

[4] См. прим. 92 и 93.

[5] См. прим. 79 и 80.

Из сказанного мы видим, что если бы Филон даже и допускал единственную оставшуюся для него возможность воплощения в человеческом теле тварно-личного Логоса, то во всяком случае здесь мы имели бы полную противоположность иоанновско-христианской идее Богочеловека. Но нигде Филон не говорит и о такой возможности. Напротив, не только Логос, но даже и ниже его стоящие служебные духи, по Филону, никогда не могут стать в реально-ипостасийное единение с материей, поскольку эта последняя рассматривается у нашего философа как принцип индивидуальности человека, т. е. его греховности и тленности. Своим неизбежным следствием воплощение Логоса имело бы падение его в область греха и смерти. Поэтому возможность воплощения в материальном теле человеческом Филон, как мы видели, усвояет только тем из тварно-личных, наполняющих эфирные страны духов, которые имеют в себе греховное влечение к чувственному.[1] Что же до высших духов и первейшего из них — Логоса, то они бегут всего чувственно-материального, как нечистого и тленного, и не могут иметь в себе никакого влечения к соединению с ним.[2] При таком дуалистическом воззрении Филона на материю его личный Логос для непосредственных сношений с людьми всегда должен принимать только докетическую или *призрачную оболочку* чувственно-ощущаемой формы бытия, отнюдь не изменяя при этом своей бестелесной и невидимой природы.[3] Такую же докетическую форму явления (θεῖα ὄψις), подобную той, в какой Логос являлся при исходе евреев из Египта, Филон усвояет ему и во времена мессианские, когда излюбленный народ Божий из своего рассеяния будет возвращаться в Землю Обетованную.[4] Впрочем, и о таком участии Логоса в деле Мессии наш философ говорит как-то неуверенно и неохотно. По-види-

[1] De somn. Pf. V, 62–64.

[2] Ibid. 66.

[3] De spec. leg. Fr. 805; Quis rer. div. haer. Fr. 508.

[4] De exsecrat. Fr. 936–937 ff.; De vita Mos. Fr. 612. 616. 628. 691.

мому, он желает обойтись без всяких сверхъестественных содействий и предоставить дело естественному ходу истории.

Логос как первосвященник и искупитель мира

Если в понятии *средней природы* Логоса Филон желает найти *метафизический синтез* бесконечного и конечного, то в идее *Логоса-искупителя* наш философ старается отыскать возможность *нравственного единения* и примирения греховной твари со святым Творцом.

Непосредственное сознание глубокого раздора, царствующего во всем видимом мире и человеке, и отрицание нормальной законности этого раздора со стороны непосредственного чувства не позволяют Филону остановиться ни на эллинско-оптимистическом отрицании, ни на раввинско-пессимистической необходимости мирового зла. Нередко, с энергией и энтузиазмом вооружаясь против раввинского фатализма и стоического детерминизма, философ старается отстоять свободную самоопределяемость человеческого духа в библейском смысле.[1] Точно так же иногда он говорит об ответственности человека за свои поступки, о наследственности греха и его действительных следствиях — физических и нравственных.[2] Это вызывает у Филона потребность в ветхозаветной идее искупления мира и человека, в прекращении нравственного и физического раздора и в примирении твари с Творцом. Но, с другой стороны, сознание полной греховности че-

[1] Quod. D. s. immut. Pf. II, 408; Leg. alleg. Pf. I, 142; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 134; De conf. ling. Pf. III, 388, и др.

[2] De op. mundi. Pf. I, 56 ff.; De agric. Pf. III, 12; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 106. 125; De ebriet. Pf. III, 198; De mut. nom. Pf. IV, 396; De congr. quaer. erud. grat. Pf. IV, 178; Quod D. s. immut. Pf. II, 406; De plant. N. Pf. III, 104 и др.

ловека, его нравственной отчужденности от Божества и совершенного бессилия самолично совершить дело своего искупления заставляет Филона отстаивать спасительную действенность ветхозаветной жертвы за грех и ходатайственную силу первосвященнического служения. При этом наш философ далек, однако же, от того, чтобы вместе с иудейскими раввинами своего времени приписывать ветхозаветному культу безусловное и самостоятельное значение в деле спасения людей. Не разделяет он и национально-иудейских утопий об исключительном праве одних только евреев пользоваться спасительным значением и искупительными плодами первосвященнического служения. Часто Филон старается универсализировать в христианском смысле национально-иудейское понятие искупления и символизировать спасительное значение приносимой первосвященником жертвы за грех. *Во-первых*, само по себе, независимо от своего символизма, ходатайство ветхозаветного первосвященника, по мнению Филона, может иметь только частное, а не общечеловеческое, и еще менее общемировое значение, так как ходатаем здесь является частный член не только во всем универсе, но и в общем организме человечества: в ветхозаветной жертве за грех участвует один только народ иудейский, и потому ее спасительное значение должно оставаться чуждым как для всего остального человечества, так тем более для всего мира со всей его стихийной природой. *Во-вторых*, как материально-конечная, следовательно, подверженная всякой нравственной нечистоте тварь, ветхозаветный первосвященник, сам по себе, без содействия со стороны другого ходатая, бесконечно удален от Божества и не имеет к Нему непосредственного доступа; вместе с другими людьми он должен приносить жертву умилостивления и за свой собственный грех, а потому он имеет одинаковую со всеми прочими смертными нужду в другом, высшем предстателе за себя перед Богом.

Такого-то *безгрешного, всеобщего* и *вышечеловеческого ходатая* и *искупителя мира* Филон видит в божественном Логосе. «Когда еврейский первосвященник, — рассуждает философ, — с кровью

умилостивительной жертвы входит во Святое Святых, то дабы испросить для людей у Отца мира прощение грехов и спасение, ему необходимо посредством разных символических действий (каждения, молитв и пр.) и знаменательных украшений призывать на помощь к себе совершеннейшего ходатая — Сына Божия. Только при содействии этого божественного посредника ветхозаветная жертва спасения получает действенную силу перед Богом, ибо истинный и действительный первосвященник Божий есть не грешный человек, но сам божественный Логос, совершенно безгрешный».[1] Как единый, всеобщий и вечный первосвященник (ἀρχιερεύς), ходатай и молитвенник (ἱκέτης, μεσίτης), утешитель и умилостивитель (παράκλητος), старейший и первородный, Логос Божий непрестанно предстоит пред лицом Господа и беспрерывно молится не только за преступный род человеческий, но и за весь тварно-конечный мир. И Верховный Отец всего сущего не отвергает прошений Своего молитвенника, но из небесных сокровищниц в изобилии дождит на землю неисчислимые дары Своей благодати.[2] «Получив от нетленного Отца эту великую должность мирового ходатая и первосвященника, Логос-Сын гордится ею и, указывая на нее, говорит: "Я стою посередине между Господом и тварью, служа порукой для обоих: *Творцу* я представляю непреложное ручательство в том, что универс никогда не исчезнет и все происшедшее не распадется, из порядка повергшись в беспорядок; *твари* я даю благую надежду на то, что милосердый Бог никогда не пренебрежет собственным произведением, ибо я должен возвещать твари мир и при-

[1] De profug. Pf. IV, 270: λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ Λόγον θεῖον εἶναι πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον; De somn. Pf. V, 98: δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ Θεοῦ· ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος Λόγος... οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν, ᾧ ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος.

[2] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90–92; ср. выше с. прим. .

мирение от Бога, вечного блюстителя мира, не терпящего вражды и раздора".[1] Так в Логосе находит тварь вечного ходатая за себя перед Богом и, уверенная в действенной силе своего искупителя как первородного и возлюбленного Сына Божия, имеет в нем твердое ручательство за полную неприкосновенность своего бытия и за неисчерпаемое богатство даров божественной благости».[2]

Сознаться надо, что в этом своеобразном учении Филона о вышетварном и универсальном *первосвященнике-Логосе* дохристианская философская мысль стремится найти то, чего требует ветхозаветная идея Мессии-Искупителя всех народов, и теоретическим путем силится разрешить ту же задачу, какую фактически осуществляет в христианстве историческое лицо воплотившегося Сына Божия. В этом отношении филонизм можно рассматривать как естественный переход от национально-иудейского партикуляризма к христианскому универсализму и как историческую подготовку к новозаветной идее божественного Искупителя мира. Но, с другой стороны, и здесь, как и во всех прежде рассмотренных отношениях, сходство Филоновой логологии с христианской ограничивается только общей задачей и тенденцией: в существе же дела от христианско-теистической идеи Логоса-Искупителя у нашего философа остается, в конце концов, одна внешняя оболочка и пустая фраза, по своему внутреннему содержанию и подлинному смыслу разрешающиеся на противохристианские — стоическо-пантеистические и раввинско-деистические понятия. Вращаясь в области эллинско-физических и отвлеченно-философских воззрений на Бога, мир и человека, Филон не в состоянии возвыситься над обычной натуралистической сотериологией и потому идею Логоса-искупителя вынужден разрешать: а) или в эллинско-физическое

[1] Другие места см. ниже.

[2] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 88; De op. mundi. Pf. I, 80–96; De mundo. Fr. 1238–1242; *Philon.* ined. *Tischend.* 148; ср.: Творения св. Отцев. 1882. Вып. 3. С. 21. 36. 28–44.

понятие космического единства и идеальной целостности мирового бытия, следствием чего является пантеистическо-оптимистическая мораль стоической философии; б) или же в простое, внешнее только, заступничество за людей перед Богом со стороны тварного ходатая, причем получает силу раввинско-дуалистический пессимизм со всеми его нравственными следствиями.

Мы говорили уже, что с эллинско-физической точки зрения на Божество как на отвлеченно-всеобщее начало мировой жизни непосредственным и единственным объектом Его имманентно-действенных отношений может быть только условно-ограниченная область бытия. Отсюда миру, как внешне-объективному отобразу всей полноты внутренне-субъективного содержания божественной природы, Филон должен был усвоить все божественные совершенства его идеального образца, т. е. обожествить мир и возвести его на степень единосущного Сына Божия. Мир носит в себе Божество, как тело свою душу, — он оживлен и мыслящ, — врожденный ему божественный разум есть его душа, закон и порядок всего. Мир есть νεώτερος υἱὸς τοῦ Θεοῦ, даже само τὸ Θεῖον, μεγαλόπολις πρὸς ἀλήθειαν, единственным и истинным обитателем которого является сам Бог. По своему устройству мир представляет совершеннейшее единство и целостность, он не может быть разрешен на свои составные части, имеет нетленную природу и вечен. Точно так же течение мировой жизни никогда не может пойти по ложной дороге и иметь какие-либо улучшения или ухудшения. Мир вообще не может иметь никакой истории и различных ступеней возраста, потому что в таком случае нужно было бы признать, что в начале мир был подобен неразумному дитяти, что безбожно. Грешно и неразумно отрицать, что мир во всякое время совершенен по душе и по телу. Сильно восстает Филон также и против учения о сожжении мира и его апокатастасисе — учения, предполагающего неудовлетворенность теперешнего мира.

Таким образом, мир является для Филона совершеннейшим порождением божественной действенности, не могущим иметь в себе

никакого зла и раздора, никакого уклонения от своей идеально-божественной нормы. Поэтому для Филона не могло существовать никакой серьезной и действительной потребности в искуплении мира и вообще в истории божественного домостроительства для спасения твари. Понятно, что при таком оптимизме и первосвященническое служение Логоса у Филона должно было потерять всякое действительное нравственное значение и обратиться в простое поэтическое олицетворение космических функций безличного Логоса. Так, в многочисленных местах своих сочинений усвояя Логосу различные черты ветхозаветного первосвященника, Филон каждый раз разрешает их в простые символы внутреннего божественного разума, с одной стороны, и имманентно-действующей в мире божественной силы — с другой. Подобно ветхозаветному первосвященнику, безгрешный и вечный первосвященник Божий — Логос — носит на главе своей золотую доску с надписью: *святыня Господу*. Это значит, что как бестелесная и идеальная печать мира, как идея идей, сообразно с которой Бог образовал мир, и вообще как вечное идеально-логическое единство реального мира, Логос непрестанно присущ сознанию Творца в качестве Его собственной мысли о мире, Его собственного имманентного произведения и внутреннего порождения Его мыслительной силы. Отсюда и все единичное, поскольку оно имеет в Логосе свой идеальный первотип и есть его логически необходимое частное развитие, от вечности объединено и примирено с Богом, как Его собственная мысль и порождение, как частное выражение Его общего миротворческого плана. В этом отношении для Творца Логос является непреложной порукой в том, что все единичное и конечное, как необходимое излучение и развитие божественной идеи — Логоса, имеет свое надлежащее и законное место в общем идеально-логическом миропорядке; равным образом и все индивидуально-конечное, поскольку оно всецело определяется своей идеально-божественной нормой, находит в Логосе твердое ручательство в логически-необходимой законности и полной неприкосновенности

своего бытия.[1] С другой стороны, все единичное Логос примиряет с Божеством не только как идеальная норма мира или божественная мысль о мире (Λόγος ἐνδιάθετος), но и как осуществляющаяся в мировом процессе божественная мысль (Λόγος προφορικός), — не только как идеальное единство и целостность всего индивидуального, но и как реальная гармония действительного бытия, как космический миропорядок и нерасторжимая связь мирового организма. Отсюда, служа первосвященником мира, этого совершеннейшего храма Божия, в качестве не грешного человека, но первородного Сына Божия,[2] Логос прежде всего является нераздельным единством умственных и чувственных сил, т. е. идеального и реального, тварного и божественного, так как в Боге нельзя отделять мысль от дела, абстрактно-идеальную форму — от ее реально-конкретного содержания.[3] Поэтому, подобно ветхозаветному первосвященнику, Логос имеет чистых и незапятнанных родителей: отцом — Бога, матерью — Премудрость Божию (= Λόγος ἐνδιάθετος), т. е. развиваясь и осуществляясь в области реально-конкретного бытия в качестве младшего и чувственного Сына Божия (Λόγος προφορικός), Логос своего Отца

---

[1] De migr. Abrah. Pf. III, 458–460: «Ежели рассмотреть внимательно первосвященника Логоса, то найдешь, что и его священное одеяние разнообразно соткано из умственных и чувственных сил. Так, на главе его есть дщица из чистого золота, имеющая отображение печати: "святыня Господу". А при ногах на крае нижней одежды — звонки и цветы. Но оная печать есть идея идей, по которой Бог образовал мир, бестелесная, конечно, и умственная. Цветы же и звонки суть символы чувственных свойств, воспринимаемых зрением и слухом» и пр.

[2] De somn. Pf. V, 96–98; ср. прим. 170.

[3] De migr. Abrah. Pf. III, 458: συνῳδὰ φρονοῦντα καὶ τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα αὐτῷ (Λόγῳ ἀρχιερεῖ) πεποικιλμένην εὑρήσεις ἔκ τε νοητῶν καὶ αἰσθητῶν δυνάμεων... ἡ μὲν σφραγὶς ἰδέα τῶν ἰδεῶν ἐστι, καθ' ἣν ὁ Θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον, ἀσώματος δήπου καὶ νοητή· τὰ δέ... αἰσθητῶν ποιοτήτων σύμβολα, ὧν ὅρασις καὶ ἀκοὴ τὰ κριτήρια.

делает также отцом всякой индивидуальной вещи и ставит ее в субстанциальное единение с Божеством, как Его реальный модус, как неотделимую от Божества Его часть и излучение.[1] На главе своей Логос носит также первосвященническую (диадему) повязку — символ его космической власти, т. е. как общий космический закон мировой жизни, Логос всему индивидуально-конечному определяет его законное и необходимое место в нерасторжимой целостности мирового бытия и тем самым для каждой единичной вещи служит порукой в том, что существование ее в неразрывной цепи существ универса так же неизбежно, разумно, совершенно и божественно, как и существование всего универса.[2] Как вечный первосвященник Божий, старейший Логос Сущего облечен также и в первосвященническую одежду — мир, со всеми его стихийными элементами: землей, водой, воздухом, огнем и всеми состоящими из них единичными предметами, наподобие того, как каждая частная душа облекается своим телом.[3] Наконец, в качестве истинного и безгрешного первосвященника Божия Логос не разрывает своих одежд, т. е. служит нерасторжимой связью вселенной, объемлет в себе и скрепляет все разнородные части универса, подобно тому как каждая индивидуальная душа содержит отдельные части своего тела в гармоническом единстве.[4] Как таковой космический принцип и божественный мирозакон,

---

[1] De profug. Pf. IV, 272: «Он (Логос-первосвященник) получил нетленных и чистых родителей: отцом он имеет Бога, Который есть также отец всего, а матерью — Премудрость Божию, через которую все пришло в бытие».

[2] Ibid.: «С головы своей он не снимает царственной диадемы, символ его хотя и не самодержавной, но все же удивительной наместнической власти в мире».

[3] Ibid.: ἐνδύεται ὁ πρεσβύτατος τοῦ ὄντος Λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται.

[4] Ibid.: οὐδ' αὖ τὰ ἱμάτια διαρρήξει· ὅτε γὰρ τοῦ ὄντος Λόγος, δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καί κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι.

Логос является «вечным ходатаем и молитвенником пред нетленным Отцом всего сущего за весь тварно-конечный мир» в том смысле, что «Бога он уверяет в вечном постоянстве и нерушимой твердости реально осуществляющегося в мировой гармонии идеально-творческого плана, а всему индивидуально-конечному ручается за то, что, как необходимое звено в неразрывной цепи универса, оно никогда не может быть уничтожено или оставлено в нерадении Творцом вселенной, никогда не может произвольно уклониться от своей идеально-божественной нормы и пойти по своей собственной ложной дороге».[1]

Так в божественном Логосе, как своей идеально-логической норме и реально-действенном принципе, каждая индивидуальная вещь универса стоит в вечном единении и примирении с Божеством в качестве единосущного Ему сына, Его внутреннего порождения, неотделимой от него Его части и излучения. Но так как первое и высшее место в цепи существ универса принадлежит человеку, как наиболее совершенному выражению божественной действенности в мире, то в нем преимущественно перед другими тварями открывается и действует божественный Логос в качестве вечного ходатая за него перед Богом и вечного первосвященника Божия. Эта искупительная функция Логоса по отношению к человеку, как микрокосму, представляет собой сокращенное отражение общемирового первосвященства Логоса. Так, во-первых, в качестве первообразной идеи или образца души и идеально-небесного первочеловека или абстрактно-всеобщего рода человечества, Логос является непреложной порукой за идеальное совершенство каждого единичного человека, т. е. в божественном уме и идеально-творческом плане Божием каждый единичный человек предстоит сознанию Божества как совершеннейшее порождение Его собственной мыслительной силы и как необходимое развитие общей божественной идеи о человечестве. Во-вторых, каждого индивидуального человека Логос от вечности при-

[1] De profug. Pf. IV, 272.; ср.: Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90; см.: с. прим. 143.

миряет с Божеством не только как абстрактно-идеальная норма человечества, но и как реально осуществляющаяся в каждой человеческой особи божественная норма, т. е. как божественная сила, живущая в душе каждого человека и всецело определяющая его индивидуальное существование. Таким образом, всякий единичный человек, как и всякая особь в мире, поскольку его ум или душа есть одна из частных сил Божиих (λόγων σπερματικῶν), стоит в вечном примирении и нераздельном единении с Божеством в качестве неотделимой от него Его части и имманентного излучения.[1]

В частности, искупление человека, его богоуподобление и освящение слагается из двух нераздельных сторон: *теоретической*, состоящей в просвещении умственного взора человека светом истинного богопознания, и *практической*, состоящей в жизни, согласной с теоретически усвоенной божественной истиной. Отсюда и первосвященническое служение Логоса по отношению к каждому отдельному человеку рассматривается Филоном: во-первых, как сообщение человеку всей полноты *истинного богопознания*, и, во-вторых, как руководствование человеком по пути его *добродетельной* и богоугодной *жизни*.

В первом отношении Логос, прежде всего, отождествляется с *теоретическим разумом человека*, исследующим и познающим все истинное и божественное: он всевает в душе каждого человека мудрость и высокие помыслы и как небесной манной питает ее истинным богопознанием и божественной мудростью.[2] Но так как, далее, в Логосе (мире), как изреченном слове Божием, реально открывается и воплощается вся полнота божественного разума и силы, то он яв-

[1] Такое учение о человеке см. особ.: De op. mundi. Pf. I, 50. 90–100. 192; Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 202; Fr. 167; De mut. nom. Pf. IV, 146; Quis rer. div. haer. Fr. 512–513. Pf. IV, 52; De exsecrat. Fr. 936 E; De plant. N. Fr. 216–217; Leg. alleg. Pf. I, 132–136. Fr. 44; Pf. 192; De somn. Pf. V, 184 и др.

[2] De somn. Pf. V, 204 ff.; De profug. Pf. IV, 282 ff.; Leg. alleg. Pf. I, 342 ff.

ляется для человека не только субъективным принципом познания божественной истины, но и самой объективной истиной или непосредственным *предметом богопознания*.[1] Однако же, эта в Логосе и Логосом сообщаемая человеку истина у Филона не может быть *божественной* и *духовной*, но есть простая только *эмпирическая* и *мировая* истина. Как само Божество у Филона находит Свою объективную истину только в Логосе-мире, так и человеческое богопознание у него должно быть сведено к простому только *миропознанию*, к познанию не бесконечной любви Божией к человеку и Логосу и не абсолютного божественного правосудия (каковых понятий о Божестве условно-ограниченный мир дать не может), а к простому научно-эстетическому созерцанию *священнейшего мирового зрелища*,[2] т. е. к познанию мертвого, царствующего в природе, разумного закона физической необходимости. Отсюда и следствием такого миропознания является не нравственное улучшение человека, не усвоение им божественной любви и правды, но простое только συμφέρον, практическая польза человека, т. е. умение физические законы употреблять на служение своим практическим интересам и своему физическому благосостоянию.[3]

Руководя человеком в усвоении божественной истины, Логос научает его и следовать этой истине, т. е. является *принципом добродетельной* и богоподобной *жизни* человека. В этом отношении Логос прежде всего рассматривается Филоном как *объективно выраженная* для человека *норма его практических отношений* и святой жизни. Однако же, опять-таки, и эта норма отнюдь не есть живой и действительный идеал нравственного совершенства, каковым в христианстве является личность Богочеловека, но мертвый абстрактно-

---

[1] De profug. Fr. 470 A; Leg. alleg. Pf. I, 342.

[2] De monarch. M. II, 299; ср.: *Dorner*, I, 18.

[3] De op. mundi. M. I, 19; Pf. I, 52 ff.; De agric. M. I, 306; Pf. III, 18 ff.; ср.: *Dorner*, I, 128.

безличный мировой закон (ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος), всецело и необходимо определяющий как образ бытия каждой индивидуальной вещи в мире, так равным образом и все практические отношения человека.[1] Отсюда нравственный закон у Филона совпадает с космическим и все моральные отношения человека сводятся к физическим и натуральным.[2] Являясь объективной нормой для человеческой нравственности, Логос в то же время служит и тем *внутренним принципом*, который руководит человеком на пути следования этой норме, т. е. прямо отождествляется с *практическим разумом* человека, открывающимся и действующим главным образом в *совести* (ὁ ὀρθὸς τοῦ ἀνθρώπου Λόγος или νοῦς, Λόγος σωφρονιστής, Λόγος ἔλεγχος).[3] Начертанный самой нетленной природой в душе каждого неделимого (т. е. как физически врожденная способность человека),[4] этот Логос, подобно мужу, всевает в нее семена добродетели и, подобно отцу, порождает в ней благие намерения и добрые дела.[5] В качестве практического разума и совести этот Логос-первосвященник, по чину Мельхиседекову, напояет людей мудростью и добродетелями, входя в нашу душу наподобие светового луча, показывая нам наши порочные помыслы и намерения и своими угрызениями исцеляя наши душевные болезни и пороки.[6] Поэтому, «чтобы получить отпущение своих грехов, человек должен обращаться к живущему в его душе беспорочному

---

[1] De plant. N. Fr. 231 A; De vita Mos. Fr. 610 B; De temul. Fr. 730 E; De Josepho. Fr. 261 B; De spec. leg. M. II, 272; ср.: *Heinze*, 281, Anm. 2.

[2] De somn. Fr. 1124 B; De conf. ling. Pf. III, 332 и др.; см.: *Heinze*, 271, Anm. 3.

[3] De Abrah. Pf. V, 336; Quod omn. prob. lib. Fr. 812 A; De spec. leg. Fr. 773 E; 774 A; Leg. alleg. Pf. I, 330; Quod. D. s. immut. Fr. 315; см.: *Heinze*, 274–275.

[4] De migr. Abrah. Pf. III, 468; De mut. nom. Pf. IV, 338; Leg. alleg. Pf. I, 288; De profug. Pf. IV, 274.

[5] Leg. alleg. Pf. I, 330.

[6] Ibid., 288–290; De congr. quaer. erud. grat. Pf. IV, 184 и др.

искупителю-совести (παράκλητον ἔλεγχον),[1] ибо этому первосвященнику (ὁ ἀρχιερεὺς ἔλεγχος) дано Богом то великое преимущество, что вместе с ним в душе человеческой не уживается никакой недостаток и грех, так что у кого этот Логос-искупитель поселяется в душе, тот избегает всяких, даже и преднамеренных грехов. Поэтому-то мы должны молить Бога, чтобы всегда пребывал в нас сей великий искупитель, который в то же время есть судья и первосвященник, производящий суд в душе человека».[2]

Итак, искупление человека рассматривается Филоном как естественный, в человеческом разуме и совести совершающийся факт. Чтобы быть добродетельным, освободиться от греха и стать в полное примирение с Божеством, для этого человек должен только внимательно выслушивать внутренний голос своей природы или совести и, руководствуясь собственным разумом, познавать и следовать царствующему в природе физическому закону разумной необходимости.

---

[1] De victimis. Fr. 844 D: ὅταν ἱλεώσηται τὸν ἠδικημένον, πρότερον ἴτω, φησίν, εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν, ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιάτου συμφορᾶς αὐτὸν ἐρρύσατο, τὴν θανατοῦσαν νόσον ἀνεὶς καὶ πρὸς ὑγείαν παντελῶς μεταβαλών.

[2] De profug. Pf. IV, 270–276: ἕως μὲν ὁ ἱερώτατος οὗτος Λόγος ζῇ καὶ περίεστιν ἐν ψυχῇ, ἀμήχανον τροπὴν ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν· ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος. Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, οὐκ αὐτὸς διαφθαρείς, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς διαζευχθείς, κάθοδος εὐθὺς δίδοται τοῖς ἀκουσίοις σφάλμασιν· εἰ γὰρ μένοντος καὶ ὑγιαίνοντος ἐν ἡμῖν ἐξῳκίζετο, μετανισταμένου πάντως εἰσοικισθήσεται. Γέρας γὰρ ἐξαίρετον ὁ ἀμίαντος ἀρχιερεὺς ἔλεγχος ἐκ φύσεως κεκάρπωται, τὸ μηδέποτ᾽ εἰς αὐτὸν παραδέξασθαι τόπον, γνώμης ὅλισθον. Διόπερ ἄξιον εὔχεσθαι ζῆν ἐν ψυχῇ τὸν ἀρχιερέα ὁμοῦ καὶ δικαστὴν ἔλεγχον, ὃς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας ἀποκεκληρωμένος δικαστήριον ὑπ᾽ οὐδενὸς τῶν ἀπαγομένων εἰς κρίσιν δυσωπεῖται (274–276). Cp.: Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 232: κολάζων δὲ ἐπιεικῶς τε καὶ πράως, ἅτε χρηστὸς ὤν, ἐπανορθώσεται τὰ ἁμαρτήματα, τὸν σωφρονιστὴν ἔλεγχον, τὸν ἑαυτοῦ Λόγον, εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας, δι᾽ οὗ δυσωπήσας καὶ ὀνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν, αὐτὴν ἰάσεται.

Добродетелен, по Филону, тот, кто повинуется и выполняет естественные требования своей природы, порочен, напротив, тот, кто презирает внушения своей совести и ведет жизнь, противную естественным требованиям своей природы.[1] Однако же, и такое чисто физическое различие между добродетелью и грехом Филон не имеет возможности выдержать со всей последовательностью. В самом деле, так как каждое единичное проявление действенности Логоса всецело определяется царствующим в природе божественным законом разумной необходимости, то от того же закона должна зависеть и искупительная действенность или недейственность Логоса и по отношению к каждому отдельному человеку. Поэтому как добродетельным, т. е. таким, у которого искупитель-совесть имеет действенное значение, так и порочным, т. е. таким, для которого внушения совести не имеют действенного значения, человек является отнюдь не по собственному самоопределению, но невольно, даже вопреки своей воле, по божественному предопределению (ἀβούλητοι κακοπραγίαι, πρόνοια, ἀνάγκη, εἱμαρμένη),[2] от которого ни одна вещь в мире не может самовольно уклониться и пойти по собственной ложной дороге.[3] Отсюда также и грех, равно как и добродетель у Филона всегда рассматриваются как одинаково необходимые и совершенно законные выражения осуществляющейся в мире божественной гармонии, которые поэтому стоят в вечном примирении с божественным разумом и волей. Все различие между грехом и добродетелью у Филона сводится только к различению *сознательно-разумного* подчинения физическому закону необходимости (τοῦ εὐκαταφρονεῖν) от *бессознательного* (ἀπειρίᾳ) выполне-

[1] Отсюда выражения ζῆν κατὰ φύσιν и ζῆν κατ᾽ ἀρετήν, κατὰ τὸν Λόγον или κατὰ τὸν Θεόν у Филона употребляются как однозначащие. См.: Творения св. Отцев. 1882. Вып. 3. С. 23–24. Ср.: De somn. Fr. 1124 B; De op. mundi. Pf. I, 96; Ibid. 4; De plant. N. Fr. 221 B; De migr. Abrah. Pf. III, 470; De profug. Pf. IV, 296; De congr. quaer. erud. grat. Pf. I, 158 и др.

[2] De cherub. Pf. II, 18; Leg. alleg. Pf. I, 286 и др.

[3] См.: Творения св. Отцев. 1882. Вып. 3. С. 17–20.

ния человеком предопределенных ему функций в стройном единстве мировой жизни.[1]

Понятно, что при таком физическом взгляде на грех и искупление и ветхозаветное первосвященническое служение, установленное для примирения самовольно павшей твари со святостью и правосудием Творца во образ имевшего совершиться действительного искупления ее через Мессию, у Филона должно было потерять всю свою спасительную силу и всякое действительное значение. Везде действенность ветхозаветной жертвы за грех Филон ограничивает только ее символической назидательностью и дидактизмом. Так, ветхозаветный первосвященник должен совершать такие действия и облачаться в такие одежды, которые символически указывают на вечное первосвященство Логоса в качестве общемирового закона необходимости и космического принципа мировой жизни. Взирая на эти символы, как сам первосвященник, так и всякий присутствующий при совершаемом им священнодействии научаются определять свое законное место в общемировом единстве, познавать свое необходимое назначение в мировой гармонии и сознательно следовать требованиям своей природы как частному и сокращенному отражению царствующего в мире общего божественного закона разумной необходимости.[2]

Точно так же в Филоновой философии нет места и тем радостным надеждам на пришествие Великого Примирителя, которые лелеяли в своем сердце лучшие и благороднейшие из тогдашних евреев. В божественном Логосе вся тварь от вечности стоит примиренной с Богом не только *идеально*, т. е. не только в божественной идее, по мысли Творца, она должна быть совершеннейшим порождением божественного ума и силы (что, конечно, признает и христианство), но и *реально*, в своем эмпирически данном состоянии, она всецело определяет-

[1] Quod D. s. immut. Fr. 315 C.

[2] De vita Mos. Fg. 671 A; 673 C; De profug. Fr. 466; De somn. Fr. 597 D; 590, 823–825.

ся своей совершеннейшей идеально-божественной нормой и потому не может иметь в себе никакого недостатка и несовершенства. Так как здесь нет и не может быть никакого произвольного нарушения божественной нормы, никакого греха и нравственного раздора, то нет, следовательно, и никакой нужды в историческом Искупителе мира. Здесь всякая индивидуальная вещь сама является искупителем себя и примирителем с Божеством, без всякого постороннего посредства, уже просто потому, что она существует как совершеннейшее порождение божественного разума и силы, как необходимый член общемировой гармонии и неотделимая от Божества Его часть и излучение. Так, в конце концов, ветхозаветная нравственная идея искупления через посредство Мессии самовольно согрешившей твари, с эллинско-оптимистической точки зрения Филона, разрешается в вечный, вне истории совершающийся факт физического процесса мировой жизни, т. е. в прямое отрицание иоанновско-христианского учения об искупительных заслугах исторически воплотившегося Логоса.[1]

К таким же отрицательным результатам по отношению к иоанновско-христианской идее Искупителя приходит Филонова философия и в том случае, когда видит в Логосе личного ходатая перед Богом за согрешающий род человеческий. При той дуалистической противоположности божественного и тварного, какая проникает филоновское учение о личном Логосе, материальность и конечность человеческой природы рассматриваются нашим философом как зло и недостаток уже сами по себе, по своему существу, независимо от каких-либо нравственных влияний со стороны человеческого духа. Из тела и души состоящий человек, по Филону, есть в потусторонней бестелесной жизни падший дух, который низвержен на землю в наказание за преступление и заключен в тело, как преступник в темницу.[2] Отсюда,

[1] Leg. alleg. Pf. I, 132–136; De somn. Pf. V, 184; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 52 ff. и др.

[2] De gigant. Pf. II, 258–264; De somn. Pf. V, 60. 62. 82; De op. mundi. Pf. I, 92.

прежде всего, развивается у Филона дуалистический взгляд на душу и тело. Пока душа не вступает в тело, она пребывает чистой и святой монадой, но со вступлением в тело она становится диадой, теряет свою чистоту и подвергается раздору до тех пор, пока снова не покинет тело.[1] Таким образом, телесность человека, по Филону, есть естественный и необходимый источник нечистоты, греха и раздора,[2] так что всякий, кто рождается, т. е. из эфирно-духовных стран вступает в чувственно-материальную область бытия, уже благодаря только этому одному, несет неразлучный с телом жребий греха,[3] а также всевозможных бедствий и зол.[4] Вместе с тем, у Филона последовательно отрицается происхождение греха из свободного самоопределения человеческого духа, так как тело, благодаря простому только своему бытию, уже рассматривается как источник неразумия духа и нравственного раздора.[5] Точно так же, при таком взгляде на материальность и конечность человека, неуместно говорить о грехопадении и о наследственности первородного греха.[6] Уже сама по себе природа человеческая является грешной и нечистой как в первом человеке, так и во всех других, так что *человек должен приносить Господу жертву за грех просто только потому, что он — человек*.[7] Наконец, при таком дуалистическом воззрении на человеческую природу не может быть речи и о свободной добродетели человека. Сам по себе человек может делать только зло. Если же и можно говорить о его добродетели,

---

[1] De somn. Pf. V, 11; De vita Mos. Вся 3-я книга.

[2] De migr. Abrah. Pf. III, 414; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 118. 124; Leg. alleg. Pf. I, 268; De agric. Pf. III, 12.

[3] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 120; ср.: Ibid., 132.

[4] De op. mundi. Pf. I, 102 ff.

[5] De profug. Pf. IV, 258.

[6] De op. mundi. Pf. I, 91–118; ср.: *Gfrörer*, 398.

[7] De victimis. Fr. 846 D: τῇ δὲ (θυσίᾳ) περὶ ἁμαρτίας διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι· κἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητὸς, οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν. Ср.: Quis rer. div. haer. Pf. IV, 118. 134.

то ее нужно понимать не как следствие и выражение свободной самоопределяемости человеческого духа, но как внешнее действие Бога, без всякого самодеятельного участия со стороны человека.[1] Более того, даже при всецелой нечистоте и греховности человека, всякое с его стороны выражение самостоятельности и самодеятельности не может быть не чем иным, как только грехом и безбожием.[2] Отсюда добродетель и святость, по учению Филона, приобретаются не по собственному *самоопределению человека*, но по *божественному предопределению*.[3] Само собой ясно, что с этой точки зрения на человеческую природу ветхозаветная идея искупления в Филоновой философии не могла иметь никакого места. Где грех рассматривается как физическое следствие и необходимая принадлежность чувственно-материальной природы, там, конечно, не может быть и речи о личной виновности и ответственности человека за зло, следовательно, не может быть нужды в жертве и умилостивлении за грех. Даже более, там не может быть и самого греха в собственном смысле, а есть только естественный или физический недостаток человеческой природы, в котором виновен не сам человек, но божественная воля и тварно-служебные посредники, по божественному ве́дению образовавшие и устроившие чувственно-материальную сторону человеческой природы, служащую необходимым источником всяких нечистых склонностей человека и греховных побуждений его ко злу.[4]

После этого нетрудно определить, какое значение и смысл могло иметь в Филоновой философии первосвященническое предстательство перед Небесным Владыкой за человека и за весь чувственно-материальный мир со стороны *личного Логоса*. Как высший и первейший из духов и как ближе других тварей стоящий к Богу Его наместник,

[1] De profug. Pf. IV, 256–260, см.: с. прим. 206.
[2] Leg. alleg. Pf. I, 148. 166–168. 218.
[3] De gigant. Pf. II, 382; De profug. Pf. IV, 240.
[4] De agric. Pf. III, 72–82; см.: с. прим. 87.

Логос имеет, конечно, дерзновение ходатайствовать перед Небесным Отцом за страждущую и грешную тварь, испрашивая ей неисчислимые дары божественного милосердия и смягчая тяжкие последствия божественного гнева. Кроме того, как великий первосвященник Божий и посредник, Логос передает Богу молитвы и нужды людей, а Бог объявляет и посылает через Логоса Свою благую волю и неисчерпаемые милости страждущей и греховной твари.[1] Но такое предстательство перед Богом за грешного человека со стороны тварно-конечного духа у Филона не может иметь *ни нравственно-необходимого значения для Божества, ни действительно-искупительной силы для твари.*

Так как для физической точки зрения Филона на грех оказывается совершенно чуждой идея удовлетворения божественному правосудию и его примирения с божественной любовью, то и искупление человека у нашего философа является делом естественной снисходительности и милосердия Творца к безвинно страждущей твари, — делом, не требующим никакого особенного и исключительного посредника и примирителя. Бог должен щадить и прощать грех человека, помимо какого бы то ни было иностороннего ходатайства, — просто потому, что благость и милосердие Его не могут допустить наказаний и мучений твари, которая безвольно, по воле Самого же Творца, несет неразлучный с телом жребий греха и нравственной нечистоты. Таким образом, с раввинско-деистической точки зрения Филона, Божество от вечности и непосредственно примирено с греховной нечистотой человека, как с явлением вполне естественным и физически необходимым, не противоречащим ни святой воле Творца, ни Его творческому плану. Если же Логосу дано Богом великое звание ходатая за страждущую и грешную тварь, то это звание обусловливается отнюдь не необходимостью такого ходатая для примирения Бога

[1] De monarch. Fr. 816 ff. M. 230; De migr. Abrah. Fr. 406 D. Ср.: с. прим. 170–172.

с человеком и исключительностью природы Логоса, а есть простой дар милосердия Божия к самому ходатаю. Таковой ходатай есть не *Единородный Сын* царственного Отца, — Сын, Которому любовь Отчая не может ни возбранить, ни отказать в ходатайстве за подданную тварь, а только первый и любимый министр Небесного Владыки, пользующийся особенным благоволением и милостями своего повелителя. Такую же милость Бог может, конечно, оказывать не одному Логосу, но и другим тварям, не только из ангелов, но и из людей. Отсюда ходатайственная функция личного Логоса, как случайная и не имеющая исключительного значения в деле искупления твари, у Филона вообще мало раскрыта. Напротив, по большей части она отступает на задний план перед другими, наиболее близкими к человеку ходатаями и тем более — перед благостной и милосердной силой Божией, которой собственно Филон и усвояет искупление человека. Так, в одном месте искупительное предстательство за грешную тварь Филон усвояет праведнику: «Поистине, — говорит он, — праведник служит охраной рода человеческого, ибо он молит Вышнего и по его молитве Бог отверзает небесные сокровищницы и в изобилии дождит на землю дары Своего милосердия, так что переполняет ими все запасные вместилища на земле».[1] В другом месте искупление человека усвояется Филоном душам умерших праведников: «То, что мучит нашу душу, никогда не могло бы прекратиться, если бы не было боголюбезных святых, которые беспорочно жили на земле вдали от всего нечистого и греховного, ибо души умерших святых людей служат залогом и выкупом со стороны грешного человечества, — благодаря предстательству их Бог щадит грехи рода человеческого и не истребляет его».[2] Наконец, в третьем месте, говоря о мессианских временах и перечисляя *всех* ходатаев за евреев перед Богом, Филон, повидимому, прямо исключает из этого числа Логос, усвояя ему только

[1] De migr. Abrah. Pf. III, 416.

[2] Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90; De sacrif. Ab. et C. Pf. III, 138–150.

внешнюю роль докетического вождя евреев рассеяния в Землю Обетованную. «Евреи, — как говорит Филон, — возвратятся из своего рассеяния под предводительством *божественного видения* (θεῖα ὄψις = Λόγος). Эту милость от Бога они получат потому, что имеют на небе *троих ходатаев* за себя пред Отцом: во-первых, и главным образом — *добро и благость самого Отца*, во-вторых, *святых патриархов*, души которых, освободившись от тела, совершают на небе чистое и безгрешное богослужение и не без действенных последствий молятся за своих сынов и дщерей, в-третьих, *свои собственные подвиги и добродетели*».[1]

Как бы то ни было, благодаря ли ходатайственному предстательству Логоса и еврейских праведников, или же непосредственно в силу божественной благости и милосердия — во всяком случае, Божество, по Филону, от вечности примирено с человеком, без всякого активного и даже сознательного участия со стороны последнего, благодаря простой невиновности и безответственности его в грехе своем. Однако же, это примирение отнюдь не может быть рассматриваемо как действительное искупление твари, т. е. как ее внутреннее духовно-нравственное улучшение и возрождение. Своим действием это искупление имеет не освящение и приближение твари к Творцу, но чисто внешние последствия для человека, т. е., с одной стороны, смягчение божественного гнева и снисходительное отношение Бога к грехам людей, а с другой — сообщение людям только внешних даров божественного милосердия и внешних благ жизни. Напротив, внутреннее духовно-нравственное состояние человека, при таком искуплении, должно оставаться без всякого улучшения и изменения. В своей данной чувственно-материальной форме бытия человек навсегда осужден оставаться грешным и далеким от Бога, всегда должен стоять в непримиримой вражде и разобщенности с Творцом и всегда обязан приносить за свой грех жертву умилостивления. Это — неизбежный

[1] De exsecrat. Fr. 937.

жребий всего материально-конечного, и потому нет другого средства освободиться от него, кроме полного отрешения духа от оков телесности. Но такое отделение души от тела, достижимое только со смертью, есть, конечно, дело самой же природы, не требующее никакого постороннего посредства и нисколько не зависящее от свободного самоизволения человека.[1] Таким образом, и с раввинско-деистической точки зрения Филоновой философии в ней нет места ветхозаветной идее Мессии-примирителя. От мессианской идеи у Филона, как и у большей части его соотечественников, остается одна только внешняя и чувственная сторона. Вместе с другими евреями того времени наш философ ожидал в Мессии только великого царя-пророка, подобного Давиду или Моисею, который при содействии божественного Логоса возвратит евреев из рассеяния в Землю Обетованную и приобретет им первенствующее значение среди других народов земли.[2]

* * *

Представленный анализ различных развиваемых в Филоновой философии понятий о Логосе приводит нас к следующему выводу по вопросу об отношении филонизма к христианству.

Правда, филонизм философски и теоретически работал над тем же вопросом, какой фактически решает в христианстве историческая личность воплотившегося Логоса. Не удовлетворяясь крайностями эллинского пантеизма и раввинского деизма, дохристианская философская мысль в лице Филона критически относится к себе самой и собственной силой стремится построить то, чего требует религиозно-теистическая идея Логоса. Так, мы видели, что Филон старается обнять противоречивые выводы стоического и раввинского Логоса в одном высшем воззрении и найти в Логосе возможность метафизи-

[1] De fortitud. M. II, 377.

[2] Quis rer. div. haer. Fr. 508; De vita Mos. Fr. 612–616. 628. 691 и др.

ческого и нравственного единения твари.с Творцом. Филону нужен такой Логос, который сразу был бы и имманентным открывателем внутренней природы Божества, и самостоятельно-личным посредником между Богом и тварью, и средней между бесконечным и конечным (богочеловеческой) природой, и, наконец, универсальным и вышетварным Искупителем мира. Рассматриваемый с этой стороны, филонизм является отрицательно-завершительным моментом в историческом развитии дохристианской идеи Логоса и философским предуготовлением к христианскому теизму. Такое значение мог иметь филонизм, по крайней мере, для лучших и благороднейших из современных Филону представителей язычества и иудейства.

Но если по своей формально-отрицательной стороне, по своей задаче и тенденции Филонова философия служила предвестницей христианского теизма, то мы находим в ней и другую, антихристианскую сторону, которая исключает всякую возможность возникновения Иоаннова учения о Логосе путем дальнейшей естественно-логической и философско-спекулятивной обработки филоновских идей в применении к личности Христа. Все, что мог выработать филонизм на почве своей религиозно-теистической тенденции, по самому существу его абстрактно-философского метода, должно было ограничиться (и действительно ограничивалось) только формально-логическим отрицанием стоического пантеизма и раввинского деизма, с одной стороны, и бессодержательным стремлением к философско-логическому построению теистического понятия о Логосе — с другой. Таким образом, могущественная в критике и постановке задачи, дохристианская философия в лице Филона должна была оказаться бессильной в положительном решении своей задачи и ожидать этого решения от богооткровенной религии воплотившегося Логоса. Но поскольку Филон, не удовлетворяясь таким бессодержательным отрицанием крайностей раввинизма и стоицизма, силой собственной мысли стремится найти положительное решение религиозно-теистической задачи своей философии, он, как мы видели, осужден вращаться в области тех же,

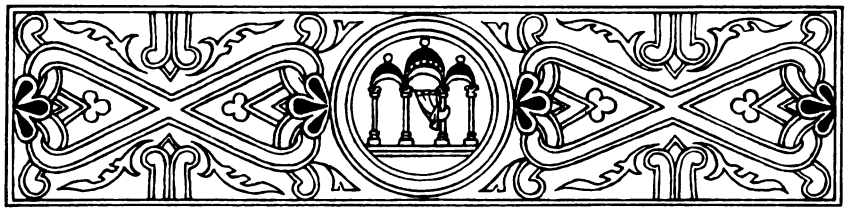
хотя и замаскированных, пантеистических и деистических воззрений на Логос. Рассматриваемый с этой стороны, филонизм стоит в прямой, принципиальной противоположности христианству и задачу христианского Логоса решает как раз в противоположном Иоанну антихристианском смысле. Так, мы видели, что иоанновская идея самооткровения Божества в Своем Логосе у Филона переходит в пантеистическо-стоическое понятие саморазвития всеобщей субстанции в мире условных явлений; самостоятельная личность Логоса у него понимается в смысле тварно-служебного духа, удаленного от Божества непроходимой бездной абстрактно-деистической противоположности конечного и бесконечного; религиозно-теистическую идею Богочеловека Филон или разрешает в отвлеченное пантеистическое понятие всечеловека, или же прямо отрицает ее, как логическую невозможность; точно так же, наконец, идея искупления у Филона или разрешается в эллинско-физическое и оптимистическое понятие космического единства, или же прямо отрицается раввинско-деистическим и пессимистическим дуализмом духа и материи, божественного и тварно-конечного. Мало того, иоанновско-христианские идеи второй самостоятельно-божественной ипостаси Логоса, Его исторического воплощения в богочеловеческой личности Христа и Его искупительной жертвы за грех человека не только разрешаются Филоном в противоположные христианству понятия, но и с его отвлеченно-философской точки зрения прямо отрицаются как логическая невозможность и немыслимый абсурд.

При таком характере Филоновой философии нетрудно определить, к каким результатам могло повести и действительно повело *историческое столкновение ее с христианством*. Если сходство между Филоновой философией и христианством с внешне-формальной стороны, при первом же соприкосновении их между собой, должно было возбудить в них обоюдное стремление к взаимному объединению, то, наоборот, принципиальная противоположность их внутренне-материальных сторон могла породить между ними только непримиримую

вражду и антагонизм. Следовательно, естественным и необходимым результатом такого столкновения филонизма с христианством могла быть не иоанновско-христианская логология, но антихристианство, т. е. ересь и лжеучение, стремившееся разрешить истинное христианство в совершенно чуждую ему сферу филоновских идей. Отсюда, на первых же порах появления христианства мы встречаем широкое развитие таких лжеучений, в которых нельзя не видеть отражения тех или других антихристианских идей Филона. Таковы: *в отношении к самостоятельно-божественной ипостаси Логоса* — отрицание божественного достоинства Сына Божия и признание Его простым ангелом или эоном, с одной стороны, а с другой — разрешение Его самостоятельно-божественной личности в понятие простой божественной силы (Премудрости или Духа Божия), безлично действовавшей в человеке Иисусе, т. е. вообще монархианизм, антитринитаризм, арианство; *в отношении к богочеловеческой личности Христа*: признание Иисуса простым пророком, в котором только в большей мере, чем в других пророках, обитал Божественный Дух, или же отрицание действительности воплощения Логоса, т. е. евионитские и докетические идеи; *в отношении к совершенному Господом Иисусом делу искупления человека*: отрицание искупительного значения Голгофской жертвы Богочеловека и ограничение искупления одним только учением Христа, также отрицание греховности человеческой природы, уничтожение наследственности первородного греха, дуалистическо-пессимистический взгляд на тело, т. е. вообще антиномистические идеи. Таким образом, в своем историческом отношении к христианству филонизм не мог играть никакой другой роли, как только его противника и врага, по своей внешней стороне имевшего обманчивое сходство с христианством, а по своему духу и существу — принципиально противоположного ему, роль того антихриста и лжехриста, обольстительную наружность которого усиленно разоблачает Иоанн (в Евангелии положительно, а в 1-м послании — отрицательно) перед юными и еще не окрепшими в вере сынами Ефесской церк-

ви и вопреки которому Богослов с особенной настойчивостью утверждает самостоятельно-божественную личность Логоса, действительность воплощения Сына Божия, действенность Голгофской жертвы и реальную силу греха. Конечно, нельзя отрицать того, что эта борьба христианства с филонизмом немало содействовала раскрытию христианского учения о Сыне Божием. Может быть, этой борьбе обязана та аналогия отношения разума к слову, какой Иоанн пользуется для уяснения и раскрытия христианского учения о предвечном самооткровении Бога Отца в Боге Сыне... Но это, если угодно, заслуга всех, когда-либо бывших, теперь существующих и будущих противников христианства.





Содержание

Т. Г. Сидаш. Предисловие 5

Очерк исторического развития идеи Логоса до Филона и Иоанна

Предварительные замечания 44

Отдел I

Очерк исторического развития идеи Логоса до Филона Александрийского и Иоанна Богослова

I. Общая характеристика главных направлений в дофилоновской и доиоанновской истории учений о Логосе 73
II. Греческая философия 76
III. Идея Логоса у палестинских иудеев 98
IV. Александрийские иудеи — предшественники Филона 144

Отдел II

Логос в сочинениях Филона Александрийского

I. Исходный пункт, задача и характер Филоновой логологии 157
II. Логос как имманентно-безличная форма самооткровения Божества 197

Отдел III

Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе

Сущность вопроса 319
Исходный пункт, задача и характер Филоновой логологии 324
Логос как имманентно-безличная форма самооткровения Божества 339
Логос как тварно-личный посредник между Богом и миром 378
Логос как средняя между бесконечным и конечным (богочеловеческая) природа 405
Логос как первосвященник и искупитель мира 419



М. Д. Муретов

УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ У ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ИОАННА БОГОСЛОВА

Набор: *Е. А. Хошимова*
Дизайн обложки: *А. В. Самойлова*
Редактор: *А. А. Смирнов*
Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

По вопросам реализации книги обращаться:

в Санкт-Петербурге
ООО «Университетская книга»
Тел. (812) 640–0871. E-mail: ukniga@sp.ru

Торговый Дом «Гуманитарная Академия»
Сестрорецкая ул., д. 8. Тел./факс: (812) 430–9921.
E-mail: gumak@mail.ru. Сайт: www.humak.ru
Центр Православной книги «КИФА»
Издательство и склад: тел./факс (812) 572–7431.
E-mail: kifa-kniga@yandex.ru. Сайт: www.kifa-kniga.ru

в Москве
Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
Тел. (495) 681-2009; e-mail: knigi@blagoslovenie.su
Сайт: http://blagoslovenie.su
«Университетская книга — Москва»
(495) 915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.) просьба обращаться:
129090, Москва, 2-й Троицкий пер., д. 6а, стр. 9,
Церковная лавка «Троицкая книга» при Подворье Троице-Сергиевой Лавры.
Отдел «Книга — почтой». Тел. 8 (495) 600-6903.
E-mail: shop@bookshop.su. http://bookshop.su,
а также в издательстве
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, д. 37, корп. 1, кв. 71.
E-mail: oleg0107@yandex.ru

Розничная продажа книг «Издательства Олега Абышко»:
Санкт-Петербург, Тучков переулок, д.11
Магазин «Книжный окоп» (812) 323-8584

Подписано в печать 15.01.2012. Формат 60×88$^{1}/_{16}$.
28 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 4124

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12/28