

THE ENEMY OF ROME, «THE PIOUS PERSIAN KING»
(*The Image of Shapur II in Two Texts of the Late Antiquity*)

A. V. Muraviev

The article deals with the image of Shapur II, Sasanian shahanshah of the 4th cent. The official images (coins and a sculptural portrait) contribute to the shaping of his physical portrait, while written sources describe his politics. Two Syriac texts illustrate the attitude of Aramaic Christians toward Shapur. Mar Aphrem of Nisibis portrays Shapur as king-magician who took the city of Nisibis weakened by Julian's apostasy. Textual analysis shows that Shapur's function in the «*Contra Julianum*» was rather to make a vivid contrast with the figure of Julian the Apostate.

Another Syriac text pertaining to Shapur is the «*Syriac Julian Romance*» which is based on a chronicle by a Persian converted to Christianity. The image of Shapur is rather sympathetic. He was portrayed as a pacifier of the Orient and a «father and friend» of the Roman emperor Jovian.

© 2005 г.

Л. В. Семенченко

БЫЛИ ЛИ САДДУКЕИ ЭПИКУРЕЙЦАМИ?
К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ СУДЬБЫ, ПРОМЫСЛА
И СВОБОДЫ ВОЛИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ИОСИФА ФЛАВИЯ

Три отрывка, в которых Иосиф описывает различия между иудейскими течениями ессеев, фарисеев и саддукеев¹, не случайно привлекают особенно пристальное внимание ученых на протяжении уже почти целого столетия. С одной стороны, эти свидетельства Иосифа представляют собой наиболее систематическое сравнительное описание основных религиозных течений иудаизма Второго Храма и поэтому лежат в основе всех исследований по истории этих учений, а также связанных с ними социальных групп. С другой стороны, характер этих описаний и их место в историческом повествовании Иосифа вызывают недоумения и служат источником множества до сих пор еще не разрешенных вопросов.

Пожалуй, наиболее сложным и обсуждаемым среди них оказался вопрос о критерии, который наш автор положил в основу различий между иудейскими течениями. Надо сказать, что сведения о фарисеях, саддукеях и ессеях, которые дает нам Иосиф, не ограничиваются тремя знаменитыми описаниями. Так, во II книге ИВ мы находим пространный экскурс о ессеях (II. 120–161), а XIII книга ИД помимо отрывка о трех течениях содержит ценные замечания о различии между саддукеями и фарисеями в отношении устной традиции, которые Иосиф приводит в связи с описанием конфликта между Ионом Гирканом и фарисеями

¹ ИВ II. 162 слл.; ИД XIII. 171 слл.; ИД XVIII. 11 слл. Вслед за замечательным французским исследователем Ж. Ле Муаном я предпочту отказаться от использования для именовании этих иудейских групп термина «секты», который является калькой употребляемого Иосифом слова *αἵρεσις*. Как и в европейских языках, в русском понятие «секты» предполагает отделение от большей и ортодоксальной части, что совершенно неверно в случае с фарисеями, саддукеями и ессеями, которые занимали (во всяком случае, формально) равноправные позиции в иудаизме I века. Ср. *Le Moyne J. Les Sadducéens*. P., 1972. P. 33.

(XIII. 297–298). Однако именно в трех описаниях, упомянутых в начале статьи, наш автор приводит наиболее систематическое сравнение основных иудейских групп, соответствующих различным направлениям иудейской мысли. В XIII книге ИД, где впервые в этом труде появляется упоминание о трех течениях, Иосиф сообщает: «В то время существовало среди иудеев три школы (αἱρέσεις), которые различно судили о человеческих делах» (ИД XIII. 171), затем он излагает взгляды фарисеев, ессеев и саддукеев по вопросу о соотношении судьбы (εἰς αἰώνον) и свободы воли (ἐφ' ἧμῖν αὐτοῖς). Рассуждения на тему отношения к судьбе отличают и два других свидетельства. Почему же наш историк использует в качестве главного критерия для описания различий между иудейскими «школами» вопрос об отношении к судьбе, который, судя по данным раввинистических источников и Нового Завета, играл далеко не определяющую роль в истории противостояния их учений? И что, в сущности, подразумевает наш автор под εἰς αἰώνον: употребляет ли он это понятие в иудейском смысле, т.е. подразумеваемая Бога или промысел, или же в одном из тех значений, которые придавали этому понятию греческие философы, – в значении судьбы как причинно-следственной цепи событий или всемогущей судьбы, определяемой расположением небесных светил? Два этих вопроса легли в основу многолетней дискуссии, разделившей ученых на две основные группы: сторонников понимания εἰς αἰώνον как эллинизированной формы, употребляемой Иосифом для описания промысла, и сторонников «философского» значения этого понятия². Второе из этих предпо-

² Начало этой дискуссии положила статья Дж. Мура: *Moore G.F. Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus // HThR. 1929. 22*, в которой он высказал гипотезу о том, что сообщения Иосифа о трех течениях отражают словоупотребление стоиков и целиком заимствованы Иосифом из Николая Дамасского. В то же время в остальных частях своего труда Иосиф трактует εἰς αἰώνον – в русле еврейской традиции – как божественное предопределение, а не как судьбу в стоическом (Хрисипповом) смысле. Эта гипотеза была противопоставлена тезису о том, что в вышеуказанных отрывках Иосиф использует понятие εἰς αἰώνον для передачи идеи божественного Промысла, т.е. наделяет греческую философскую концепцию εἰς αἰώνον иудейским смыслом. До Мура эта точка зрения существовала в научной литературе как простое допущение и не обосновывалась никакими аргументами: *Suffrin A.E. Fate (Jewish) // ERE. 1937. Vol. V. P. 793–794; Brojde I. Fatalism // JE. 1925. Vol. V. P. 351; Lauterbach J.Z. The Pharisees and Their Teachings // HUCA. 1929. 6. P. 129 f.* По поводу значения понятия εἰς αἰώνον у Иосифа сформировались две основных позиции ученых: одни считают, что это понятие означает божественный промысел, – *Marcus R. Josephus. Works. Translation and commentary. Vol. VII. L. – Cambr. (Mass.), 1943. P. 311. Not. g; Wächter L. Die unterschiedliche Haltung der Pharisäer, Sadduzäer und Essener zur εἰς αἰώνον nach dem Bericht des Josephus // ZRGG. 1969. 21. S. 101–102, 107–108; Meyer R. // TDNT. Vol. 7. P. 46; Le Moyné. Op. cit. P. 34; Flusser D. Josephus on the Sadducees and Menander // Immanuel. 1977. 7. P. 61–67; Weiss H.-F. Pharisäismus und Hellenismus: zur Darstellung des Judentums im Geschichtswerk des jüdischen Historikers Flavius Josephus // Orientalistische Literaturzeitung. 1979. 74. S. 427–429; Urbach E.E. The Sages: Their Concepts and Beliefs / Trans. I. Abrahams. Vol. 1. Jerusalem, 1987. P. 268.* Другие – в их числе *Moore*. Op. cit. P. 379; *Maier G. Mensch und freier Wille: nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus. Tübingen, 1981. S. 17; Mason S. Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study. Leyde, 1991. Ch. 6* – выступают в защиту корректности употребления Иосифом греческого понятия, доказывая, что речь идет именно о судьбе-предопределении. Обоснованию этой же точки зрения посвящена статья Ф. Шмидта: *Schmidt F. Destin et providence chez Flavius Josephus // Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité / Sous la dir. de F. Hartog, P. Schmitt et A. Schnapp. P., 1998. P. 169–190.* Особняком стоит гипотеза Л. Мартина (*Martin L.H. Josephus's Use of εἰς αἰώνον in the Jewish Antiquities XIII, 171–3 // Numen. 1981. 28. P. 127–135*), который предполагает, что в трех описаниях Иосиф понимает под εἰς αἰώνον судьбу в астрологическом смысле, как ход вещей, диктуемый неизбежным движением планет, поскольку именно такое значение этот термин имел в популярной литературе. Справедливую критику его аргументов см. в кн.: *Mason*. Op. cit. P. 395–398.

ложений неизбежно приводит исследователя к выводу о том, что в своем рассказе об иудейских учениях Иосиф выставляет на передний план ту проблематику, которая была скорее характерна для греческих философских школ его времени и уж во всяком случае не служила основным объектом разногласий в иудейском обществе, а следовательно, свидетельству нашего автора нельзя доверять. Гораздо большее число сторонников приобрела первая точка зрения. Предположение о том, что, описывая философские или, если угодно, богословские аспекты трех иудейских учений, Иосиф просто облакал в греческие одежды иудейские представления о действии Бога и Его промысла в истории, заняла главенствующие позиции в историографии и вошла в учебники и аннотированные издания «Иудейской войны» и «Иудейских древностей»³. Однако такое понимание поставило перед исследователями другую трудноразрешимую дилемму. Если считать, что в трех описаниях Иосиф отождествляет εἰσαρμόνην и промысел, то приходится признать, что саддукеи изображаются им как отрицающие промысел, т.е. фактически как безбожники. Наиболее отчетливо эта проблема была сформулирована Шмидтом в его статье о судьбе и промысле у Иосифа. Представление о том, что ессеи объясняют все действием промысла, а фарисеи приписывают часть происходящих событий ему, а другие – свободной воле человека, еще можно принять без особых проблем. «Но как допустить, что саддукеи, со своей стороны, совершенно отрицают промысел? Это возможно только если видеть в них не иудеев, приверженных письменному Закону, но настоящих неверующих, погруженных исключительно в мирские дела... здесь лежит главное возражение» по отношению к теории о тождестве εἰσαρμόνην и промысла у Иосифа⁴. Пытаясь разрешить это противоречие, Р. Мейер пишет, что в описаниях Иосифа «саддукейство, похоже, представляет собой учение, которое, не отвергая существование Бога теоретически, на практике близко к атеизму»⁵. По мнению Л. Вэхтера и Ж. Ле Муана⁶, в своем описании саддукеев Иосиф, пытаясь приблизить их взгляды к философским доктринам, уже существующим у греческих философов, допустил известную схематизацию и впал в преувеличение. По этой причине его свидетельство о саддукеях нельзя рассматривать как отражающее реальность⁷.

Как кажется, вопрос об интерпретации позиции саддукеев оказывается ключевым при попытке оценить историческую достоверность традиции о трех основных течениях в иудаизме, которую передает нам Иосиф, в ее совокупности. Разнообразие подходов и необычайная широта того спектра мнений, которые высказывают исследователи в связи с интерпретацией этих описаний Иосифа, но в особенности его сообщений об учении саддукеев, свидетельствуют о том, что ключ к решению проблемы еще не найден.

В этой статье я бы хотела опробовать еще один подход к интерпретации иосифовых свидетельств: во-первых, попытаться более четко вычленить те кри-

³ *Schmidt*. Op. cit. P. 172.

⁴ *Ibid*.

⁵ *Meyer*. Op. cit. P. 46.

⁶ *Wächter*. Op. cit. S. 105 ff.; *Le Moyné*. Op. cit. P. 40.

⁷ При этом Ле Муан добавляет еще один нюанс к интерпретации Иосифова свидетельства. Признавая, что саддукеи Иосифа отрицают промысел, он категорически возражает против утверждения Мейера о том, что наш автор отождествляет их с эпикурейцами. По мнению Ле Муана, сходство в описании Иосифом эпикурейцев и саддукеев лишь кажущееся, поскольку «для эпикурейцев (в изображении Иосифа. – Л.С.) характерно отрицание существования Бога как создателя, которого мы не находим у саддукеев» (Op. cit. P. 34).

терии, которые он кладет в основу своих описаний учения фарисеев, саддукеев и ессеев. Во-вторых, рассмотреть проблематику этих отрывков в двойной перспективе, т.е., с одной стороны, выяснить, как она связана с основными историографическими концепциями сочинений самого Иосифа, а с другой – как она соотносится с философскими дискуссиями его эпохи.

Начнем наше рассмотрение с отрывка из ИВ II. 162–166. Здесь Иосиф сообщает о фарисеях, что они «все [происходящее] связывают с судьбой и Богом (εἰμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντο), [считая] при этом, что по большей мере от людей зависит, поступать ли им праведно или нет, но участвует в совершении каждого поступка также и судьба (βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστος καὶ τὴν εἰμαρμένην). При этом любая душа бессмертна, но переходит в другое тело только душа добродетельных, души же злых подвергаются вечной каре» (II. 163).

Одна из стоических параллелей к терминологии этого отрывка была указана уже Дж. Муром⁸. Примером позднестоического развития идеи о взаимодействии божественной и человеческой воли в пределах одного поступка может служить высказывание Марка Аврелия: «Кто сказал, что боги не участвуют также и в том, что зависит от нас самих?»⁹. Речь идет о том, что боги определяют ход внешних событий, а от человека зависит, сможет ли он воспринять их исходя из «правого разума». Но даже и в этом боги могут ему содействовать, и именно об этом содействии и нужно просить в молитвах.

В противоположность фарисеям саддукеи «совершенно отрицают судьбу и полагают, что Богу не свойственно ни совершать зла, ни наблюдать (за человеческими делами) (вариант: не только творить зло, но и замечать его), (τὴν μὲν εἰμαρμένην παντάλασι ἀναίρουσιν καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται), и говорят, что люди по своему выбору решают, что хорошо, и что плохо и по собственному разумению склоняются к тому или другому. Отвергают они и посмертное существование души, а также загробные наказания и награды» (II. 164–165).

По поводу перевода этого отрывка мнения ученых разделились. Чтение κακὸν в II. 165 вызвало сомнения у значительного числа исследователей, в том числе, у автора стандартного издания текста Иосифа Б. Низе¹⁰, в то время как другие принимают его, как отражающее рукописную традицию¹¹. Действительно, понимание этой фразы в том виде, в котором она дошла в рукописях (δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν), представляет некоторую трудность, поскольку при таком толковании в пределах этого словосочетания происходит подмена подразумеваемого при κακὸν субъекта: в первой части говорится о том, что Бог не совершает

⁸ Cic. De Fato. 41; ср. Moore. Op. cit. P. 384.

⁹ τίς δὲ σοὶ εἶπεν ὅτι οὐκί καὶ εἰς τὰ ἐφ' ἡμῖν οἱ θεοὶ συλλαμβάνουσιν (Marc. Aur. 9. 40).

¹⁰ Ср. в критическом аппарате ad loc. его издания: κακὸν fort. spurium. Чтение без κακὸν принимает также Л. Вэхтер, и в его переводе Бог, по мнению саддукеев, «ничего не совершает и даже не наблюдает (за мирскими делами)». Таким образом, Вэхтер приписывает саддукеям полное исключение Бога из жизни мира и заключает, что Иосиф сближает их взгляды с позицией эпикурейцев, так же как в другом месте он сравнивает фарисеев со стоиками (Ж 12) и ессеев с пифагорейцами (ИД XV. 371), – Mason. Op. cit. P. 387. Not. 23. «Эпикурейское» прочтение отрывка принимает Р. Мейер (Op. cit. P. 46); Ле Муан, хотя и не полностью соглашается с Мейером, тем не менее в своем переводе тоже исключает κακὸν (см. выше, прим. 7).

¹¹ Ср., например, перевод Шмидта (Op. cit. P. 185): «tiennent Dieu [pour être] en dehors de faire un mal quelconque ou d'en supporter la vue»; Thackeray H.St.J. // Josephus. Works. Vol. II. The Jewish War / English translation. L., 1976. P. 387: «remove God beyond, not merely commission, but the very sight, of evil»; Main E. Les sadducéens vus par Flavius Josephus // Revue biblique. 1990. № 97. 2. P.173.

зла, в то время как $\tau\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\ \dots\ \epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\nu$ можно понять только в том смысле, что Он не взирает на зло, совершаемое людьми. Вариант Теккерей и Шмидта – Бог не только сам не совершает зла, но не переносит даже его вида¹², не кажется удачным выходом из положения. Понимание в данном случае глагола $\epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}$ как «терпеть, выносить» крайне натянуто. Употребляемый по отношению к божеству, этот глагол всегда имеет ярко выраженный активный характер. То, что боги «взирают», обозначает, прежде всего, что они так или иначе участвуют в человеческих делах. Неслучайно это понятие, часто применяемое по отношению к божеству как в философском, так и в разговорном языке эпохи Иосифа, напрямую связано с характеристикой божественного промысла, а выражение $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}$ фактически тождественно $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \pi\rho\omicron\nu\omicron\epsilon\iota$ ¹³. В целом выражение $\tau\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\nu$ представляется с точки зрения греческого словоупотребления странным. Можно предположить, что $\epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\nu$ употреблено здесь непереходно¹⁴, а $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\iota$ служит дополнением только к глаголу $\delta\rho\acute{\omicron}\nu$ и переводить: «полагают, что Бог не совершает зла и не наблюдает [за человеческими делами]». Что же касается философской атрибуции отрывка, то даже при условии, что мы принимаем чтение $\delta\rho\acute{\omicron}\nu\ \tau\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\nu$, высказывание в целом сохраняет свою «эпикурейскую» направленность. Сама по себе идея о том, что Бог не может служить источником зла, хорошо известна. Ее разделяли во времена Иосифа и стоики, и платоники¹⁵. Однако у Иосифа оказывается, что Бог не только не совершает зла, но и «не взирает» ($\eta\ \epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\nu$) на него. Так или иначе присутствие глагола $\epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\nu$ во второй части фразы совершенно отчетливо дает нам понять, что вместе с $\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ саддукеи отрицают не только возможность для Бога служить источником зла, но и вообще факт Его активного присутствия в мире.

Что касается ессеев, в этом отрывке Иосиф не говорит об их отношении к судьбе, но в своем пространном экскурсе о ессеях, предваряющем сравнение трех течений, упоминает о том, что они признают бессмертие души и загробное воздаяние, представляя его на манер греческих философов (ИВ II. 154–155).

Таким образом, основная проблематика этого отрывка – во-первых, вопрос о соотношении судьбы и свободы воли, во-вторых, вопрос об отношении саддукеев и фарисеев к посмертному воздаянию. Но при этом проблема судьбы и сво-

¹² Ср. понимание Э. Мэн: по мнению саддукеев, Бог «настолько удален от зла, что Он не может ни видеть, ни предвидеть его» (Op. cit. P. 173).

¹³ Ср. например, название одной из глав «Рассуждений» Эпиктета: « $\text{Ὅτι πάντας ἐφορᾷ τὸ θεῖον}$ » (Epict. Diss. I.14), Иосиф сам пользуется этим понятием для обозначения промысла. Так, в трактате «Против Алиона» он, демонстрируя несогласие языческих философов относительно природы божества (так что некоторые вообще отрицают его существование, другие же отрицают божественное промышление о человеческих делах), противопоставляет этому разнообразию взглядов единое для всех иудеев представление о Боге, закрепленное в Моисеевом законе, «состоящее в том, что Он наблюдает за всеми вещами» ($\text{πάντα λέγων ἐκεῖνον ἐφορᾷν}$ – II. 181). Ср. ИД XIX. 61; ИВ I. 631.

¹⁴ Ср. Plut. Aet. Rom. et Gr. 276 A 5: $\delta\eta\lambda\omicron\iota\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\lambda\iota\sigma\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\sigma\alpha\nu$.

¹⁵ При этом платоники считали, что зло порождается факторами, отличными от $\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ и $\pi\rho\omicron\nu\omicron\omicron\iota\alpha$, в то время как для стоиков зло не является, а только кажется таковым, на самом же деле, все, что происходит, является наилучшим. Ср. Trapp M.B. // Maximus of Tyre. The Philosophical Orations / Translated, with an Introduction and Notes. Oxf., 1997. P. 123. Not. 33. В качестве иллюстрации платоническо-стоической версии этого взгляда, можно привести отрывок из речей Максима Тирского. Рассуждая о $\pi\epsilon\lambda\tau\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, Максим замечает: ($\text{οὐδὲ καθ' εἰμαρμένην αἱ ἀνθρώπωναι συμφοραὶ οὐ γὰρ θεμῆς ἀνάλτειν θεῶν αἰτίαν κακοῦ}$) (13. 8d). Для Плутарха истинное понятие о Боге состоит в том, что «Он является начальником всех благ и отцом всех добродетелей, и ему не присуще творить никакого зла, так же как и претерпевать его» ($\text{ὡς πάντων μεν ἡμεῶν ἀγαθῶν πάντων δὲ λατῆρ καλῶν ἐκεῖνός ἐστι, καὶ φαῦλον οὐθέν ποιεῖν αὐτῷ θεμῆς ὥσπερ οὐδὲ πάσχειν}$ – Non posse 1102 D).

боды воли связывается Иосифом с проблемой моральной ответственности человека за свои поступки. Это, кстати говоря, единственный пункт, по которому мнение фарисеев и саддукеев совпадает (ср. ИВ II. 163 и II. 165). Вместе с тем в отрывке присутствует и проблема промысла: во-первых, в связи с вопросом о воздаянии (который обсуждается для всех трех течений), во-вторых, в связи с позицией саддукеев, которая сводится, по нашему предположению, фактически к отрицанию промысла.

Отрывок, содержащий описание трех течений в XVIII книге, сам Иосиф представляет как резюме его сообщения в «Иудейской войне» (ИД XVIII. 11). Вопрос об отношении саддукеев к проблеме судьбы и свободы воли в этом отрывке Иосиф обходит молчанием. При этом он касается их отношения к бессмертию души, и отмечает, что, по мнению саддукеев, души погибают вместе с телами¹⁶. «Философская» часть описания фарисеев звучит следующим образом: «Они [фарисеи] считают, что все события свершаются силой судьбы, но не отрицают и самостоятельного стремления человеческой воли, поскольку Богу было угодно, чтобы существовало это соединение и чтобы [события] определялись как советом судьбы, так и людьми, проявляющими волю, с их добродетелью или пороком».

πράσσεισθαί τε εἰσαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιούντες οὐδὲ τοῦ ἀνθρώπειου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς [ἀπ' αὐτῆς codd.] ὀρμῆς ἀφαιροῦνται δοκῆσαν τῷ θεῷ κρίσιν [MWE: κρίσιν] γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ θελήσαντι [MW: τὸ ἐβελῆσαν E: τῷ εβελῆσαντι A] προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας (XVIII. 13).

Эта часть текста изобилует разночтениями, и большинство переводчиков предполагает, что в этом месте текст был испорчен. Отметим основные из предложенных вариантов перевода. Наиболее существенно с точки зрения смысла разночтение κρίσιν/κρίσιν. Большинство переводчиков принимают первое чтение¹⁷. В. Тайлер принимает чтение κρίσιν, понимая это слово в значении συγκοτόθεσις – «одобрение» (стоический термин), и предлагает следующий перевод: «так как Бог решил, что должно быть некое согласие в том, чтобы учитывать как совет судьбы, так и волеизъявление людей»¹⁸. Особую позицию занимает Шмидт, который, принимая чтение κρίσιν (в его переводе – «judgement»), считает, что речь идет не о постановлениях судьбы, а о посмертном суде, где решается, в какой мере человек сам отвечает за совершенные им поступки, а в какой мере они предопределены судьбой¹⁹. Мне кажется, что следует предпочесть чтение κρίσιν по нескольким причинам. Во-первых, при таком предпочтении идея сотрудничества судьбы и

¹⁶ Здесь Иосиф вообще уделяет гораздо больше внимания фарисеям, намеренно сокращая сведения о саддукеях. О причинах этого см. *Main. Op. cit.* P. 172, 183.

¹⁷ Маркус и Теккерей переводят его соответственно как *fusion, coalition*: *Marcus. Op. cit.* P. 13; там же (P. 12. Not. a) приводится перевод Теккерей; см. также *Schmidt. Op. cit.* P. 187.

¹⁸ «da Gott beschlossen habe, daß es eine Zustimmung gebe, sowohl dem Rat der εἰσαρμένῃ wie dem menschlichen Willen beizutreten» (*Theiler W. Tacitus und die antike Schicksalslehre // Phylologia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag. Basel, 1946. S. 40. Anm. 2*).

¹⁹ *Schmidt. Op. cit.* P. 187–188. Его перевод: «car il a plu à Dieu qu'il y ait un jugement, et qu'à la délibération de celui-là [i.e. du jugement] s'approche aussi, avec [la] vertu ou [le] vice, le vouloir des hommes», основанный, по-видимому, на указании глоссы в латинской рукописи: *iudicium dei futurum esse sentiunt*, выглядит несколько натянутым. Если принятое им понимание κρίσις еще можно принять к обсуждению, то в остальном оно просто ошибочно. Во-первых, ничем не оправдан перевод βουλευτηρίον как «решение, постановление», поскольку такое значение не зафиксировано античными текстами: см. *Liddel-Scott. s.v. βουλευτηρίον*. Тем более фантастичным кажется словосочетание κρίσεως βουλευτηρίου, которое видит здесь Шмидт, подразумевая под ἐκείνης не εἰσαρμένῃ, а κρίσις и переводя всю конструкцию как «постановление суда». Вся дальнейшая интерпретация, основанная на этом неверном переводе, оказывается совершенно надуманной.

человеческой воли выступает в нашем отрывке наиболее отчетливо и все сообщение наилучшим образом согласуется со свидетельством о фарисейских взглядах по вопросу о судьбе в «Иудейской войне». Во-вторых, в пользу этого чтения свидетельствуют параллели. В его поддержку можно привести два отрывка из Максима Тирского, автора, современного Иосифу. В 13-й главе его «Речей» мы находим сходное описание взаимодействия εἰσαρμένῃ и «того, что зависит от нас» – τὸ καθ' ἡμῖν. Максим говорит о том, что способность человека влиять на происходящие события составляет часть εἰσαρμένῃ: «человеческая воля тесно связана (ἀνακέκραται) со всей системой, тоже будучи частью судьбы»²⁰. Более просто та же мысль выражена в 13. 8: «Но как среди амфибий птицы причастны небесам благодаря передвижению в воздухе, таково же, как я вижу, и течение человеческой жизни: оно двойственно и в нем смешаны (κεκραμένῃν) одновременно и возможность, и необходимость»²¹.

Ряд различий в понимании этого отрывка основан на различных толкованиях значения глагола προσχωρεῖν. Если принимать чтение τὸ θελήσων, как это делают Р. Маркус и Ф. Шмидт, то получится, что человеческая воля принимается в совет судьбы. Если же принимать грамматически более естественное чтение τῷ θελήσωντι и, таким образом, рассматривать τῷ βουλευτηρίῳ и τῷ θελήσωντι как однородные члены предложения, то в этом случае либо субъект при προσχωρεῖν подразумевается, как в нашем переводе, либо оно употреблено в безличном значении, как, например, понимает его Теккерей: «it having pleased God that there should be a coalition between Fate's council-chamber and such men as choose to associate with it»²². Отметим, однако, что при всех различиях в толковании этого запутанного пассажа мысль о взаимодействии силы судьбы и человеческой воли остается неизменной и в целом соответствует тому описанию фарисейского взгляда на судьбу, который Иосиф высказывает во II книге «Иудейской войны».

После этого рассуждения Иосиф приводит убеждение фарисеев в том, что души бессмертны и существует загробное воздаяние, а также говорит о популярности их взглядов и установления в народе (ИД XVIII. 14–15). «Ессеи обычно придерживаются мнения, что все остается в руках Божиих, а душам приписывают бессмертие и полагают, стоит усилий награда за праведность [получаемая после смерти]» или: «считая, что необходимо бороться за приход справедливости»²³.

Итак, в отрывке из 18 книги ИД, так же как в ИВ, присутствует проблематика загробного воздаяния и механизма взаимодействия судьбы и свободной человеческой воли «с ее добродетелью или пороком». Проблема судьбы опять оказывается связанной с вопросом о моральной ответственности человека. Охватывая общим взглядом два разобранных выше отрывка, мы можем отметить, что их объединяет не только использование стоической лексики, но и общность

²⁰ ἀνακέκραται τὸ ἐφ' ἡμῖν τοῖς ὄλοις, μέρος ὅσον καὶ τοῦτο τῆς εἰσαρμένῆς (Max. Tyr. 13. 4). Трапп отмечает, что в этом рассуждении Максим пользуется языком стоиков, хотя в общем разделяет убеждения платонического течения в абсолютной автономности человеческой воли (Trapp. Op. cit. P. 120).

²¹ ἀλλ' ὡσπερ τῶν ἀμφιβίων ζώων οἱ ὄρνιθες κοινωνοῦσιν τοῦ ἐν ἀέρι δρόμου τοῖς μεταρσίοις, τοιοῦτην ὄρω καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τὴν διαγωγὴν τοῦ βίου, ἀμφίβιον καὶ κεκραμένῃν ὁμοῦ ἐξουσίᾳ καὶ ἀνάγκῃ (Diss. 13. 8b).

²² См. Marcus. Op. cit. P.12. Not. a

²³ ИД XVIII. Различные варианты перевода предлагаются исследователями в зависимости от понимания слова πρόσδοτον. См. комментарий ad loc. Фельдмана в издании «Loeb Classical Library». Нам кажется логичным предположить, что во всех трех пассажах вопрос о бессмертии души увязан с вопросом о воздаянии, и принять, таким образом, первый вариант перевода.

проблематики. Кроме того, особенно важно подчеркнуть еще одно наблюдение: как мы видели, наряду с проблематикой судьбы и свободы воли в обоих отрывках присутствует также и тема воздаяния. Надо сказать, что тема воздаяния, тесно связанная с характеристикой божественного промысла, занимает огромное место в трудах Иосифа²⁴. По сути дела, справедливое воздаяние – это один из аспектов действия промысла. Анализируя понятие промысла у Иосифа, Ф. Шмидт проводит важное различие между двумя основными качествами, в которых *πρόνοια* представлена у нашего автора: в одних случаях она выступает в роли справедливого воздаяния, в других проявляет себя как принцип, направляющий ход событий, т.е. в качестве исторической причинности²⁵. Это различие хорошо отражает два аспекта философского содержания *πρόνοια* не только у Иосифа, но и у его современников, и мы будем пользоваться им в дальнейшем. Пока же заметим, что в рассмотренных нами описаниях Иосиф затрагивает проблему промысла в его первом – ретрибутивном – аспекте.

Посмотрим теперь, как соотношение судьбы и свободы воли книги представлено в отрывке из XIII книги. Здесь Иосиф приводит мнение всех трех течений по вопросу о судьбе и ее роли в «человеческих делах»:

«Фарисеи говорят, что нечто, но не все определяется судьбой, другое же может происходить или не происходить само по себе (вариант: другое же происходит или не происходит в зависти от нас самих)» (οἱ μὲν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἰσαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσι, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς [ἡμῖν αὐτοῖς LAMWE] ὑλάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι – XIII. 172).

«Саддукеи отрицают судьбу, считая, что ее не существует, и что человеческие дела не определяются ею, но все зависит от нас самих, так что мы сами творцы собственного благополучия, а несчастья постигают [нас] из-за нашей же глупости» (Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἰσαρμένην ἀναροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς κεῖσθαι, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χεῖρω παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντα – XIII. 173).

«Род ессеев объявляет судьбу повелительницей всех вещей и считает, что все, что бы ни случалось с людьми, происходит в соответствии с ее постановлениями» (τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἰσαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὁ μὴ κατ' ἐκείνης ψήφον ἀνθρώποις ἀπαντᾶ – XIII. 172).

На первый взгляд, проблематика этого отрывка такая же, как и в рассмотренных выше, и единственное отличие состоит в том, что в нем не затрагивается вопрос о посмертном воздаянии, а все внимание Иосифа сосредоточено на проблеме судьбы. Но при этом оказывается, что в отличие от двух предыдущих описаний, в XIII книге речь идет не о внутреннем смысле человеческих поступков и моральной ответственности, а о *внешних событиях* человеческой жизни. Вопрос о соотношении судьбы и свободы воли поставлен в другой плоскости: нужно ли – и в какой степени – считать людей творцами исторических событий или же орудиями судьбы, уже предопределившей эти события. В случае саддукеев различия в постановке вопроса можно сформулировать следующим образом: если в IV и XVIII книге ИД Иосиф выносит на первый план вопрос о том, насколько предопределен наш моральный выбор и в какой мере люди несут от-

²⁴ Наиболее подробный анализ темы божественного промысла в ИД Иосифа содержится в кн.: *Attridge H. The Interpretation of Biblical History in Antiquitates Judaeorum*. Missoula, 1976.

²⁵ *Schmidt. Op. cit.* P. 179.

ветственность за свои дурные или добродетельные поступки, то в XIII книге – насколько человек несет ответственность за свои собственные успехи и неудачи²⁶. И если в первых двух отрывках Иосиф затрагивает проблему соотношения судьбы и свободы воли в собственном смысле, то в описании саддукеев в XIII книге наряду с проблемой судьбы имплицитно присутствует проблема гораздо более широкая, а именно, вопрос о взаимодействии вообще божественной и человеческой воли в истории, иными словами, проблема божественного промысла в его причинном аспекте.

Тема действия божественного промысла в истории занимает центральное место в «Иудейских древностях». С одной стороны, она тесно связана с проблемой справедливого воздаяния. С другой – с вопросом о причинах исторических событий. В данном случае нас будет интересовать именно «причинный» аспект промысла. Сам Иосиф определенным образом выступает сторонником всемогущего характера божественного промысла, который проявляется, в частности, в том, что ничто из задуманного людьми не может успешно исполниться без его участия. Так, рассказывая о чудесном спасении младенца Моисея, автор ИД заключает: через это событие Бог ясно показал, «что человеческий замысел [сам по себе] ничто, в то время как все, что Он сам пожелает совершить, успешно исполняется» (ИД II. 222). После победы над филистимлянами Самсон возгордился тем, что разбил врагов одной ослиной челюстью. Он «рассудил, что это произошло не благодаря божественному содействию, но приписал случившееся собственной доблести». Когда же некоторое время спустя его охватила смертельная жажда, он «уразумел, что человеческая доблесть [сама по себе] бессильна, и все [произошедшее] приписал Богу (τῷ θεῷ πάντα προσεμαρτύρει)» (V. 302). Ярким примером того, как оценивает Иосиф соотношения божественной и человеческой воли в земных делах, служит предсмертная речь Моисея к своему народу. «Так как я отхожу к своим предкам, – обращается Моисей к иудеям, – и именно в этот день назначил мне Бог отправиться к ним, будучи еще жив и находясь среди вас, я воздаю Ему благодарность за Его промышление о вас... ибо всякий раз, когда я трудился и предпринимал все усилия, заботясь об изменении к лучшему вашей судьбы, Он содействовал мне и во всех обстоятельствах являл свою благосклонность» (IV. 316). Но «содействие» и «благосклонность» – недостаточно сильные понятия для описания роли божественного промысла в судьбе евреев, и Моисей уточняет: «Нет, скорее Он сам стал моим предводителем в этих трудах и даровал им [успешное] завершение, используя меня как Своего воина и исполнителя того, чем Он пожелал облагодетельствовать наш народ» (IV. 317). В результате этой оговорки акцент смещается: тут уже не Бог содействует человеку в исполнении его замыслов, но сам человек, внимая божественной воле, служит сознательным орудием божественного промысла в мире.

Утверждая, что без участия божественной воли человек не может достичь успеха, Иосиф опирается на традицию, подробно разработанную в предшествующей ему иудейской эллинистической литературе и составлявшую ее существенную особенность. Так, в «Письме Аристея» мы читаем: «Бог владычествует над всем, и в самых наших великих свершениях мы не сами претворяем в жизнь задуманное, но Бог приводит к завершению дела всех [людей] и руководит [ими] своей верховной властью» (Ep. Arist. 195). Эта же идея, а именно, представление о том, что источником и конечной причиной всего, чем обладает человек, явля-

²⁶ Удивительно, что ни один из авторов, писавших о трех заметках Иосифа по поводу фарисеев, саддукеев и ессеев, не отмечал этого различия.

ется Бог, а не человеческий разум, и о том, что человек, приписывая себе функции Создателя, совершает нечестие, лежит в основе таких произведений Филона, как «Аллегорическое толкование законов» и «О херувимах»²⁷. Для иллюстрации приведем отрывок, где он рассуждает о двух видах разума: разуме вселенной, который есть Бог, и индивидуальном. «Один [человек], удаляясь от своего собственного [разума], признает, что ничего не происходит по замыслу человека, но все приписывает Богу (ἅπαντα δὲ προσάπτει θεῷ), другой же все время бежит от Бога, утверждая, что Бог ничего не определяет, а все происходит благодаря ему самому (τὸν μὲν οὐδενὸς αἰτιὸν φησὶν εἶναι, τῶν δὲ γινομένων ἁπάντων ἑαυτὸν). В самом деле, многие считают, что все, что происходит в мире, совершается само по себе (ἀλαυτοματιζόντα) без руководящего [начала], искусства же, образ жизни, законы и обычаи, и государственное устройство, и правила индивидуального и общественного поведения как для людей, так и для бессловесных животных установлены исключительно человеческим разумом» (Leg. all. III. 29–30). Исследователь Филона В.Фелькер пишет, что доминирующей тенденцией трактата об аллегорическом толковании Закона было стремление его автора опровергнуть взгляд о том, что человеческий ум способен самостоятельно производить акты творения, а человек является мерой всех вещей. Таким образом, его позиция направлена против эпикурейского взгляда на мир²⁸. Как мы увидим дальше, полемика против такого «эпикурейского» взгляда на мир занимает важнейшее место в ИД, и разворачивается она как в этиологическом, так и в этическом аспекте.

Представление об основополагающей роли божественного промысла в жизни людей особенно ярко раскрываются в рассказе о мятеже Корея. Поводом к недовольству против Моисея послужило назначение первосвященником его брата Аарона. Корей, Авирам и Датам объявляют назначение Аарона незаконным и корыстным поступком Моисея. Они утверждают, что все действия Моисея вдохновляются стремлением к славе. При этом, добиваясь своей цели бесчестными средствами, Моисей притворяется действующим от имени Бога (IV. 15, ср. IV. 22). В своем обращении ко Всевышнему Моисей, умоляя Его явить Свою силу и наказать злоумышленников, призывает: «Докажи и ныне, что всем управляет Твой промысел и ничто не совершается само собой, но [все происходит] согласно выносимому по твоей воле решению²⁹, и что Ты заботишься о тех, кто принесет пользу Израилю, наказав Авирама и Датама, которые, считая, что Ты подчиняешься моему искусству, обвиняют Тебя в бессилии» (IV. 47). Иосиф вкладывает в уста Моисея хорошо известный тезис стоиков о том, что вселенная существует и движется не сама по себе (αὐτομάτως), но управляется божественным Промыслом, главный тезис в их полемике с эпикурейцами. Это убеждение неоднократно повторяется на страницах ИД, за ним легко угадываются оппоненты Иосифа, а в X книге он прямо называет их эпикурейцами (X. 277). В данном случае нам важно подчеркнуть, что Моисей уличает Авирама и Датама именно в том, что современные Иосифу философы «религиозных» школ ставили в упрек эпикурейцам: в отрицании божественного промысла. Для автора ИД

²⁷ Völker W. Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit. Lpz., 1938. S. 119.

²⁸ «Durchgehend wird der Gedanke von der Schöpfertätigkeit des νοῦς zurückgewiesen» (Völker. Op. cit. S. 119. Anm. 7).

²⁹ παράστησον δὲ καὶ νῦν, ὅτι πάντα σὴ προνοία διοικεῖται καὶ μηδὲν αὐτομάτως ἀλλὰ κατὰ βούλησιν βραβεύομενον τὴν εἰς τέλος ἔρχεται.

очевидно, что так же, как вселенная не может существовать сама по себе, течение человеческих дел не может определяться случайными комбинациями человеческих волей. Божественный промысел определяет не только движение планет, но и ход человеческой истории³⁰.

Как сторонников и противников существования промысла как источника воздаяния и причины исторических событий Иосиф изображает и других героев как библейской, так и послебиблейской истории. Так, первые семь поколений людей именно благодаря своей уверенности, что Бог – господин вселенной, «во всем сообразовывались с добродетелью» (I. 72). Напротив того, поколение гигантов «пренебрегало всякой добродетелью, возлагая надежды на [свою] силу» (I. 73), а последующие отступили от отеческих установлений на путь порока и перестали как воздавать должные почести Богу, так и уважать человеческую справедливость (там же). Потомки Ноя не послушались божественной заповеди, считая себя самих причиной своего процветания: «Они не признавали, что владеют этими благами в силу Его благоволения, полагая, что причиной их богатства служит их собственное могущество» (I. 111). В отрицании божественного промысла и сознательном бунте против Бога состоит ошибка и вина Нимрода, которого Иосиф представляет в качестве инициатора строительства Вавилонской башни. Именно убеждение во всеилии человека лежало в основе его «надменности и пренебрежения божеством» (I. 113). Израильские и иудейские цари начинают терпеть военные поражения, едва только забывают о том, что единственным источником их удач служит Бог и его промысел. Так, Иудейский царь Амасия, возгордившись своими успехами, «стал пренебрегать Богом, который послужил причиной его [побед]» (τοῦτων γενόμενον αἴτιον αὐτῷ θεῶν) и обратился к почитанию амалекитских идолов (IX. 193). С этого момента он потерял военную удачу и вскоре погиб в битве. В своей речи к Иеровоаму и его войску праведный Авия советует ему вернуться к почитанию собственного Бога, который «сотворил Себя Сам, и составляет начало и конец всех вещей» и «прославить Того, кто привел вас к столь великому благоденствию» (VIII. 281).

Читая описание саддукеев в XIII книге, трудно отделаться от впечатления, что взгляды саддукеев представлены Иосифом таким образом, что они практически дословно совпадают с позицией тех, кого Иосиф изображает в «Иудейских древностях» как непризнающих божественный промысел. Тезис о том, что «мы сами определяем то, что [с нами] происходит» (ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοῦς γινόμενους) прямо противоположен высказанному в другом месте убеждению Моисея: «существует единственный источник обладания благами для всех людей – благоволение Бога» (μία λάσιν ἀνθρώποις ἀγαθῶν κτήσεως αἰτία ὁ θεὸς εὐμενής – IV. 180)³¹, и очень созвучен описанной Иосифом позиции современников Ноя: «они полагали, что источником их благосостояния служит их собственное могущество» (τὴν δ' ἰσχὺν αὐτοῖς τὴν οἰκειᾶν αἰτίαν τῆς εὐλορίας ὑπολαμβάνοντες). Представление о том, что οὐδὲ κατ'

³⁰ Насколько действие Промысла в человеческой жизни и в отношении вселенной неразделимы для Иосифа, видно из его полемики против эликурейцев в X книге. По его мнению, истинность пророчеств Даниила одинаково опровергает как взгляд о том, что «Бог не распространяет Свой промысел на человеческие дела» (τῷ θεῷ μηδεμίαν εἶναι περὶ τῶν ἀνθρώπων πρόνοιαν), так и мнение о том, что «мир существует сам по себе» (αὐτοματισμῷ τινὶ τὸν κόσμον διαχεῖν), а не направляется божественным промыслом (X. 280). Ср. также X. 277–278.

³¹ Ср. также: Авраам решает послушаться божественной заповеди, ὡς ἐκ τῆς ἐκείνου [i.e. θεοῦ] προνοίας ἀλατῶντων οἷς ἂν εὐμενής ἦ (I. 225).

αὐτὴν [т.е. εἰσαρμένην] τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς κείσθαι практически совпадает с мнением Корея, Авирама и Датама, которое Моисей горячо опровергает, доказывая, что все происходящее с людьми направляется божественной волей (= промыслом), а не происходит само по себе: πάντα τῇ σῆ προνοίᾳ διοικεῖται καὶ μηδὲν αὐτομάτως, ἀλλὰ κατὰ βούλησιν βραβευόμενον τὴν σῆν εἰς τέλος ἔρχεται (IV. 47)³². Причем характерно, что под αὐτομάτως Иосиф подразумевает как раз такое положение, когда ход событий определяется исключительно людьми, а не контролируется и не направляется божественным промыслом³³.

Итак, Иосиф придает исключительное значение опровержению «эпикурейского» взгляда о том, что события человеческой жизни определяются только желаниями и усилиями людей. В то же время именно это представление о полной автономности человеческой воли он явственным образом приписывает саддукеям. Проблема состоит в том, что если во всех остальных случаях Иосиф противопоставляет эпикурейской концепции действие божественной воли или промысла, то в нашем отрывке он противопоставляет ей действие εἰσαρμένην.

Посмотрим теперь, каково место этого понятия и вообще представления о судьбе в произведениях Иосифа и как оно соотносится с понятием промысла. Начнем с отрывка, где Иосиф рассказывает о том, какое представление о судьбе (εἰσαρμένην) он считает ошибочным. В XVI книге вопрос о том, кто виноват в том, что все сыновья Ирода погибли от руки своего отца, наводит его на размышления о причинах событий в человеческой жизни вообще. Иосиф разбирает несколько мнений и в числе прочих рассматривает представление о «судьбе (τύχη), которая обладает силой, превосходящей всякое рациональное понимание, в связи с чем мы и убеждены, что человеческие дела заранее предопределены ею, так что произойдут с неизбежностью (τῇ τοῦ γενέσθαι λόγῳ ἀνάγκῃ), и называем ее предпоредлением (εἰσαρμένην), поскольку нет ничего, что бы не происходило помимо нее» (XVI. 397). Представлению о всемогущей судьбе он противопоставляет, ссылаясь на авторитет Закона, взгляд о том, что «мы приписываем *ничто* также и самим себе и не считаем себя безответственными за различия в [нашем] поведении»³⁴. Таким образом, выступая в защиту моральной ответственности, Иосиф отвергает тезис о всемогуществе судьбы. Однако при этом он вовсе не отрицает существования εἰσαρμένην в принципе, и отводит свободе воли лишь определенную часть в управлении происходящими событиями. Его позиция довольно точно совпадает с описанной им в XVIII книге ИД и II книге ИВ позицией фарисеев и не имеет ничего общего со взглядами саддукеев.

³² Помимо двух вышеназванных контекстов противопоставление αὐτομάτως – κατὰ προνοίᾳ θεοῦ встречается у Иосифа еще раз в ИВ VII. 332, в речи Элизера перед защитниками Масады, где он говорит о том, что стена, построенная ими, сгорела не случайно (οὐκ αὐτομάτως), но это был знак божественного гнева, вызванного многочисленными беззакониями, за которые отомстят евреям не римляне, но сам Бог.

³³ Анализируя доктрину саддукеев у Иосифа, Ле Муан пишет следующее. Иосиф говорит, что саддукеи отрицают промысел. Если понимать этот текст буквально, речь должна идти о практическом атеизме. Получается, что позиция саддукеев аналогична позиции беззаконников, о которых говорится, например, в псалмах 14. 1 и 53. 2. Но такого отождествление саддукеев с «атеистами» Ветхого завета у Иосифа нет (*Le Moine J. Op.cit.* P. 38–39). Однако, как показывают наши наблюдения, именно это отождествление доктрины саддукеев со взглядами отступников от Завета характерно для Иосифа.

³⁴ ἡμῖν τε αὐτοῖς ἀποδίδοντας τι καὶ τὰς διαφορὰς τῶν ἐπιτηδευμάτων οὐκ ἀνολευθύνους ποιοῦντας (XVI. 398).

В понимании Иосифа не все события предопределены от начала, но в какой-то определенный момент то или иное событие становится неизбежным. Как правило, неизбежность эта удостоверяется пророчеством. В общем плане исторического повествования εἰσορρέυη для Иосифа – это порядок и связь причин, которые с неизбежностью ведут к осуществлению событий, уже предопределенных Богом. Эту концепцию судьбы как предопределенности и неизбежности тех или иных событий Иосиф формулирует с помощью понятий εἰσορρέυη, χρέων и τελερωμένη³⁵. Упоминания о судьбе мы встречаем в рассказе о смерти Ахава, так же как и о смерти Иосии. Ахаву было предсказано пророком Михеем, что если он вступит в битву с сирийцами, то будет разбит и погибнет. Однако царь отдает предпочтение предсказанию ложных пророков, которые посулили ему победу. О причинах гибели Ахава Иосиф говорит: «Я думаю, это судьба (τὸ χρέων) сделала [для него] ложных пророков убедительнее истины, чтобы использовать это как средство [для достижения его] погибели» (VIII. 409). Похожим образом описаны обстоятельства смерти Иосии: вступив в конфликт с фараоном, которого можно было избежать, Иосия получает в битве смертельную рану. По поводу принятия решения о вступлении в войну Иосиф говорит: «Я думаю, его подтолкнула к этому судьба (τῆς τελερωμένης), чтобы использовать этот повод против него» (X. 75–76). В конце рассказа о царствовании Ахава Иосиф приводит рассуждение о силе судьбы (τοῦ χρέων ἰσχύον) «и о том, что ее невозможно избежать, даже если заранее знаешь о ней, но она подчиняет души людей, льстя им добрыми надеждами, при помощи которых приводит их к тому пределу, где [уже сможет] взять верх». В этих описаниях хорошо виден механизм действия судьбы. Она как бы лишает человека возможности правильного выбора, ослепляет его. О последних днях осады Иерусалима Иосиф пишет, что восставшие, даже видя крайнюю нужду и все ужасы голода в городе, не отступились, поскольку «были ослеплены судьбой (ὕπὸ τοῦ χρέων), которая уже предстояла и им и городу» (ИВ V. 572). Вообще рассказ о взятии Иерусалима и сожжении Храма, участь которых Иосиф считал предопределенной еще пророком Даниилом (ИД X. 276 слл.; XII. 322), изобилует упоминаниями о судьбе. Пространное рассуждение о судьбе Иосиф приводит в рассказе о проникновении в Иерусалим идумейских отрядов, союзников zelотов. Этой ночью против обыкновения первосвященник Анан не вышел проверять посты часовых. Произошло же так «не из-за [его] небрежности, но в силу приказа судьбы о том, что ему самому и множеству стражников надлежит погибнуть». Это она ночью, в

³⁵ То обстоятельство, что в своей статье о судьбе и промысле у Иосифа Шмидт рассматривает только термин εἰσορρέυη, дает исследователю повод для одного неверного вывода. Шмидт справедливо критикует позицию Г. Аттриджа, который считает, что для ИВ, как для более раннего произведения Иосифа, характерен язык детерминизма, в то время как в ИД зрелый Иосиф использует для объяснения исторических событий по преимуществу понятие промысла. При этом сам Шмидт предлагает другую оппозицию. Отмечая, что понятие судьбы впервые появляется в повествовании ИД только в XII книге, он делит этот труд на рассказ о фактах, сообщенных древними пророками и повествование об «ужасном настоящем», т.е. о постбиблейских событиях: «Пока Иосиф пересказывает богодухновенный текст, единственным принципом, объясняющим историю, является промысел». Судьба (εἰσορρέυη) появляется в тот момент, когда умолкают пророки и когда историк погружается в поток недавних событий (*Schmidt*. Op. cit. P. 184). Это, конечно, неверно. В библейском пересказе представление о судьбе-предопределении присутствует так же, как и в остальной части ИД. О лексике, употребляемое Иосифом для передачи понятия судьбы ср. также: *Blenkinsopp J. Prophecy and Priesthood in Josephus // JJS. 1974. 25. P. 249. Not. 41.*

самый разгар бури, усыпила часовых на стенах портика и внушила зелотам мысль взять в Храме пилы и спилить засовы на воротах, ведущих в город (ИВ IV. 298; ср. VI. 250; 267).

И вместе с тем судьба у Иосифа никогда не противоречит воле Бога. Это как бы одна из форм осуществления промысла, и в ее действии, так же как и в чудесных явлениях божества, отражается божественный замысел. Иудейский царь Агриппа, получив знамение о скорой смерти, признает в нем веление судьбы (εἰς ἁρμένην) и с горечью провозглашает: «Нужно принять судьбу, как того хочет Бог»³⁶. Веспасиан, видя, что удача сопутствует ему во всех его предприятиях, приходит к выводу, что достиг власти над империей «не без участия божественного промысла (οὐ δίχῃ θεοῦ προνοίας), но что некая справедливая судьба (δικαία τις εἰς ἁρμένην) возложила на него [обязанность] управлять миром» (ИВ IV. 622). Под властью судьбы находятся те, кого постигло божественное осуждение. Сам Иосиф, обращаясь с речью к восставшим, слышит крики негодования и неожиданно прерывает свою речь восклицанием: «В самом деле, я заслуживаю еще худшего отношения, призывая к тому, что противоречит судьбе (ἀντικρῶς εἰς ἁρμένης), и силясь спасти тех, кто осужден Богом». Божественное осуждение – это всегда результат справедливого воздаяния. По своему милосердию промысел оставляет беззаконникам время для раскаяния, но это время не безгранично. В тот момент, когда осуждение выносится окончательно, исполнителем божественной воли становится судьба. Так, праведный царь Иосия, обнаружив в Храме и прочтя книги Закона, понял, что иудеи, столько лет не соблюдавшие божественных заповедей, находятся в большой опасности. Он посылает к пророчице Алдаме с просьбой умолить Бога и склонить Его к милости обещанием раскаяния. Однако Алдама отвечает, что «Бог уже вынес им приговор, который не помогут отменить никакие просьбы» и что Он погубит народ и извергнет его из его земли, и лишит его всех благ, которыми тот владеет. Все это должно произойти с неизбежностью, поскольку народ евреев нарушил законы и столь долгое время не обращался к раскаянию, несмотря на то что Бог посылал к нему пророков, увещевавших и предупреждавших его о грядущем наказании (ИД X. 60). Если предупреждения пророков – это проявления божественного милосердия и промысла, то осуждение с неизбежностью должно привести к изгнанию, под которым Иосиф подразумевает здесь вавилонский плен. И это событие уже находится во власти судьбы.

У античных авторов (как философов, так и не философов) понятие εἰς ἁρμένην имело два основных значения. Во-первых, εἰς ἁρμένην могла пониматься как всемогущая судьба, с неизбежностью определяющая течение событий. Такое понимание судьбы вытекало из учения о зависимости человеческих судеб от расположения светил и открывало простор для деятельности астрологов³⁷. Во-вторых, εἰς ἁρμένην понималась в философском смысле, согласно определению Цицерона, как «порядок и связь причин, связанных таким образом, что каждая предыдущая порождает из себя последующую... Судьба (это не то, что

³⁶ δεκτέον δὲ τὴν περὶ μένην, ἢ θεὸς βεβούληται (ИД XIX. 347).

³⁷ Theiler. Op. cit. P. 47; Gundel W. εἰς ἁρμένην // RE T. VII. 2. Stuttgart, 1912. Sp. 2632–2634. Представления о том, что за несчастья и дурные поступки человека отвечают слепые силы судьбы, по-видимому, представляли собой отражение концепций греческой трагедии в популярном сознании. Ср. Тацит. Анналы. VI. 22; Максим Тирский говорит о них: «Эти названия [слепых сил судьбы] выглядят как эвфемизмы человеческой порочности, приписывающие ее происхождение божественным силам, или Мойрам, или Эриниям» (I3. 9).

под этим понимает суеверие, а то, что понимает физика, – извечная причина всего, что произошло в прошлом, происходит в настоящем, произойдет в будущем»³⁸. Это философское понимание судьбы, изначально принадлежавшее Хрисиппу, лежит в основе практически всех основных философских доктрин (платонической, стоической, перипатетической, пифагорейской), признающих существование божественного промысла.

Вопрос о соотношении εἰσαρμένῃ и промысла решался различными школами и течениями по-разному. Для стоиков εἰσαρμένῃ тождественна промыслу, и природе, и неизбежности, и Зевсу³⁹. Для перипатетика Александра из Афродисия происходящее согласно предопределению (καθ' εἰσαρμένῃ) не является неизбежным, но наиболее вероятным (μὴ ἐξ ἀνάγκης ὡς ἐπὶ τὸν πλείστον). В свою очередь для псевдо-Плутарха εἰσαρμένῃ подчиняется промыслу: все, что происходит согласно εἰσαρμένῃ соответствует воле промысла, но не все, что определяется Промыслом, подчинено законам предопределения⁴⁰. Максим Тирский среди сил, влияющих на ход событий в человеческой жизни, выделяет πρόνοια, εἰσαρμένῃ, τύχη и τέχνη⁴¹. Таким образом, стойки распространяли законы судьбы, действующие в физическом мире, на события человеческой истории. Среди их оппонентов спор идет о том, насколько человеческие дела (в отличие от мира природы) подчиняются закону причинно-следственных связей. Однако нам тщетно пришлось бы искать среди античных философов таких, которые, совершенно отрицая εἰσαρμένῃ, признавали бы божественный Промысел.

Исключение не составляют ни Филон Александрийский, ни сам Иосиф, который, как мы видели, совершенно не отрицает существования предопределения. О том, что Иосиф выступает против «астрологической» концепции судьбы мы уже говорили выше. У Филона в его трактате «Кто является наследником божественных вещей» есть интересное указание на то, что среди евреев концепция всемогущей судьбы не только была известна, но и пользовалась популярностью. Из трактата мы узнаем, что слова Писания (Быт. 15. 16) «дают повод наиболее слабым умам полагать, будто Моисей считал судьбу и необходимость (εἰσαρμένῃν καὶ ἀνάγκην) причинами происходящих событий». Сам Филон выступает против этого заблуждения примечательным образом: он отмечает, что как философ и пророк Моисей знал о «следствии, связи и комбинации причин (ἀκολουθίαν μὲν καὶ εἰρμόν καὶ ἐπιπλοκὰς αἰτιῶν), но при этом не считал их [т.е. судьбу и необходимость] причинами того, что происходит» (Quis regum. 300–301). Он представлял себе эту окончательную причину как нечто более высшее, что находится над вселенной, и наподобие возникшего или кормчего, управляет как кораблем земных вещей, так и крылатой колесницей небес, «обладая свободой правителя и властью самодержца».

³⁸ Cic. De Div. 125–126 // Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского. М., 1985.

³⁹ Ср., например, Seneca. Nat. Qu. II. 45.

⁴⁰ Alex. De Fato 10. 17. 21; 11. 2–3; см. также о соотношении промысла и εἰσαρμένῃ краткий очерк в ст.: Dillon J. Providence // Ancor Bible Dictionary / Ed. I. Freedman, David Noel. N.Y., 1992. P. 521.

⁴¹ Dis. 5. 4. М. Трэпп отмечает, что мнение о том, что на судьбу человека влияют несколько факторов, по существу является платонической идеей (в противовес отождествлению судьбы и промысла у стоиков) (Op. cit. P. 45. Not. 18). Источником этого взгляда служит отрывок из «Законов» Платона (Leg. 709 bc). Ср. также Max. Tur. 41. 2d; 5 passim.

Это величественное утверждение божественного промысла вовсе не означает для Филона отрицания εἰσαρμένῃ. Речь идет о том, что она не является главной причиной, определяющей ход событий, и находится в подчиненном положении по отношению к промыслу. Так же как и Иосиф, Филон отрицает не сам факт существования судьбы, но представление об абсолютной власти εἰσαρμένῃ, которое, по его мнению, принижает или исключает роль промысла.

Критикуя взгляды эпикурейцев, античные авторы не делают разницы между отрицанием ими πρόνοια или εἰσαρμένῃ. Отрицание промысла предполагает также и отрицание судьбы. Так, например, один из поздних доксографов, дошедший в пересказе христианского автора Ипполита, говорит о сторонниках Эпикура, что они «считая, что бог вечен и нетленен, говорят, что он ни над чем не осуществляет своего промысла и вообще, что не существует ни промысла, ни судьбы, но все события происходят случайно»⁴². Нас не должно смущать в данном случае, что в приведенном суждении промысел и судьба противопоставляются «случайному ходу вещей» – αὐτοματισμῷ, в то время как саддукеи Иосифа противопоставляют судьбе τὸ ἐφ’ ἡμῖς αὐτοῖς – человеческую волю. Как правило, первая из этих оппозиций описывает физический мир, в то время как вторая относится к человеческой истории, хотя первая может также встречаться применительно к историческим событиям. Сам Иосиф, как мы уже видели, употребляет оппозицию κατὰ πρόνοιαν – αὐτομάτως в своем рассказе о мятеже Корея, т.е. в связи с описанием исторических событий. Еще одним примером того, что в случае противопоставления божественной воли случайному течению событий πρόνοια и εἰσαρμένῃ могут употребляться синонимически, служит отрывок из «Застольных бесед» Плутарха. Здесь обсуждается вопрос о том, почему Платон назначил Аяксу двадцатым подойти к выбору своей участи. Ламприй предлагает считать, что из трех составляющих событий – судьбы, случайности и свободной человеческой воли, которые, по его мнению, впервые четко разделил Платон, жребий в данном случае является выражением случайности: «Итак, пожалуй, неосновательно искать причину того, что обусловлено случайностью: ведь если окажется, что определенный жребий выпал, подчиняясь какому-то разумному основанию, то его надо отнести не к случайности, а к некоему воздействию судьбы или провидения» (οὐκέτι γίνεται κατὰ τύχην οὐδ’ αὐτοματῶς ἄλλ’ ἐκ τινος εἰσαρμένης καὶ προνοίας)⁴³. Прекрасным примером рассуждения, где собраны все основные представления об исторической причинности служит отрывок из «Анналов» Тацита: «Когда я слышу о подобных вещах, меня охватывает раздумье, определяются ли дела человеческие роком и непреклонной необходимостью или случайностью. Ведь среди величайших мыслителей древности и их учеников и последователей можно обнаружить приверженцев противоположных взглядов, и многие твердо держатся мнения, что богам нет ни малейшего дела ни до нашего возникновения, ни до нашего конца, ни вообще до смертных... Другие, напротив, считают, что жизненные обстоятельства преуказаны роком (fatum), но не вследствие движения звезд, а в силу оснований и взаимосвязи естественных причин; при этом, однако, они полагают, что мы свободны в выборе образа жизни, который, будучи единожды из-

⁴² τὸν δὲ θεὸν ὁμολογῶν εἶναι ἀίδιον καὶ ἀφθαρτὸν φησὶν μηδενὸς προνοεῖν καὶ ὅλας πρόνοιαν μὴ εἶναι μηδὲ εἰσαρμένῃ, ἀλλὰ πάντα αὐτοματισμῷ γίνεσθαι – *Hierapolytus. Refutatio*. 1. 22. 3.

⁴³ *Quest. Conv.* 740 D // *Плутарх. Застольные беседы* / Пер. Я.М. Боровского. М., 1990.

бран, влечет за собою определенную последовательность событий... Но большинство смертных считает, что будущее предопределено с их рождения и если что происходит не так, как предсказано, то в этом повинно невежество предсказателей» (VI. 22).

Похоже, что это описание Тацита отражает типичную картину этиологических споров того времени. Мы видим здесь и точку зрения эпикурейцев, которые считают, что боги не участвуют в делах смертных и поэтому человеческие дела не определяются судьбой (!); и точку зрения стоиков с их физическим пониманием *εἰς αἰῶν*, и популярный – астрологический – вариант фатализма. Характерно при этом, что вопрос о причинах исторических событий Тацит связывает именно с судьбой, а не с промыслом. Как видим, проблема причинности исторических событий активно обсуждалась в литературе времен Иосифа, ею интересовались не только философы и риторы, но и историки. И похоже, центральным понятием в этих этиологических спорах было понятие судьбы. Может быть, этим и объясняется тот странный факт, что Иосиф, излагая «философские» взгляды фарисеев, саддукеев и ессеев сделал основным критерием своего описания именно их отношение к *εἰς αἰῶν*.

Подведем некоторые итоги. При внимательном рассмотрении взглядов Иосифа на причины исторических событий оказывается, что он был гораздо большим приверженцем концепции *εἰς αἰῶν*, чем это обычно принято думать. В его сочинениях представление о судьбе как о причинно-следственной связи событий, определяющей с неизбежностью течение человеческих дел, занимает достаточно большое место. При этом судьба (*εἰς αἰῶν*, *τελευτή*, *χρῆσιν*) никогда не входит в противоречие с божественным промыслом. Она не захватывает целиком сферу действия промысла, и фактически Иосиф представляет судьбу как одну из форм проявления божественной воли. Подобно Филону и другим иудеям, получившим греческое образование, Иосиф был хорошо знаком как с двумя основными концепциями судьбы, так и с проблемой соотношения судьбы и промысла и пользовался соответствующими терминами точно так же, как это делали греческие писатели и философы. Вопреки мнению Дж. Мура и его последователей, сам термин *εἰς αἰῶν* в «стойческом», т.е. философском смысле, так же как и проблематика судьбы, свободы воли и моральной ответственности за свои поступки, не выглядит чужеродным элементом в повествовательной ткани произведений Иосифа⁴⁴, хотя, конечно, проблематика промысла и воздаяния играет в них гораздо большую роль.

Имея перед глазами эту перспективу, вернемся теперь к вопросу о саддукеях. Было бы некоторым упрощением представлять свидетельства Иосифа о взглядах фарисеев, саддукеев и ессеев в качестве изложения их позиций по вопросу о судьбе и свободе воле, как это делает Шмидт. Как мы видели, их проблематика значительно шире. Действительно, проблема судьбы (в двух различных ее аспектах!) выносится Иосифом на передний план. Однако вопрос об отношении к промыслу также присутствует во всех трех описаниях. В первых двух отрывках отношение саддукеев к промыслу формулируется через отношение к воздаянию, в третьем оно непосредственно вытекает из их позиции по отношению к судьбе: отрицание судьбы саддукеями равнозначно отрицанию промысла, так же как и признание судьбы фарисеями и ессеями предполагает признание промысла. Действительно, судьба в наших отрывках не тождественна промыслу.

⁴⁴ Здесь нужно согласиться с мнением Шмидта (Op. cit. P. 188).

Однако из этого вовсе не вытекает, как полагает Шмидт, что спор о свободе воли и предопределении между тремя течениями – это спор, который ведется ими на фоне общего для всех признания промысла⁴⁵. Наши наблюдения показывают, что в современной Иосифу философской дискуссии о причинности исторических событий εἰςαορτέω неразрывно связана с промыслом и ее отрицание предполагает также и отрицание промысла. С другой стороны, сам Иосиф формулирует положительные взгляды саддукеев теми же словами, что и взгляды противников промысла. И, наконец, отрывки из ИВ и XVII книги ИД дают весомые основания заподозрить, что, по мнению нашего историка, саддукеи выступают не только против посмертного воздаяния, но и против концепции воздаяния вообще. Таким образом, нужно признать, что саддукеи Иосифа – это все-таки противники концепции промысла, и наш историк действительно сближает их взгляды с теми, которые в его время было принято приписывать эпикурейцам.

WERE SADDUCEES EPICUREANS?
THE PROBLEM OF INTERRELATION OF FATE, PROVIDENCE AND FREE WILL
IN THE WORKS OF FLAVIUS JOSEPHUS

L. V. Semenchenko

Three descriptions of Pharisees, Sadducees and Essenes in the works of Josephus include a presentation of their philosophical views. The main criterion used by Josephus for the description of the differences between these three currents in the Judaism of his time is their conception of fate, though in contemporary rabbinic literature one can find neither any traces of a similar discussion nor even a term corresponding to the Greek *heimarmene*. This problem caused a discussion among the scholars concerning the meaning of *heimarmene* in the three descriptions given by Josephus. While some of them identify this notion with the divine providence, some others maintain that Josephus used one of the meanings attached to the word by the Greek philosophers implying by *heimarmene* either causality of historical events or an astrological concept. Different ways of understanding *heimarmene* in Josephus resulted in the appearance of completely different interpretations of the views of Judaic «schools», the views of the Sadducees being the subject of the most active disputes. Does refutation of fate mean also refutation of providence? Or do the three currents of Jewish thought, while considering the role of *heimarmene* differently, agree in recognizing providence? Having undertaken a detailed analysis of the mentions of «fate» in the works of Josephus, the author of the article comes to the conclusion that Josephus, as well as Philo and other Jews who had received Greek education, was well acquainted with two major Greek conceptions of fate, as well as with the problems of relation between fate and providence and used corresponding terms in the way the Greek philosophers did. In his descriptions of the Jewish «schools» the word *heimarmene* is used in philosophical and not in a specifically Jewish sense. The use of this term helps Josephus to concentrate his attention on the topical questions of contemporary philosophical discussion, namely, the question of the causality of historical events, that of the moral responsibility and the problem of retribution. Among the Greek philosophical schools of Josephus' time complete refutation of *heimarmene* was characteristic of the Epicurean teaching, which had always denied providence. Thus the position of the Sadducees as deniers of fate (the more so because they denied also retribution after death) should have been perceived by the pagan readers of Josephus' works as that of the Epicureans. On the other hand, Josephus himself identifies to a large extent the Sadducees' teaching with the views of the deniers of providence, which he expounds and criticizes many times in his «Jewish Antiquities». Thus, we should assume that he consciously underlines the «Epicurean» features in the teaching of the Sadducees.

⁴⁵ Ibid. P. 189.