

проверенного помощника, а жизнь христианских общин, да и само богослужение, оказались бы менее привлекательными для массы людей, ищущих новые формы верований<sup>24</sup>. Один из самых основательных историков раннего христианства Евсевий Кесарийский (ок. 260–340 гг.), знакомясь с религиозными воззрениями терапевтов по описанию Филона, из-за общности музыкального оформления богослужений даже склонен был отождествлять их с ранними христианами. По его словам (ЦИ. II. 17.66–68), и в христианских общинах

«...ὡς ἐνὸς μετὰ ῥυθμοῦ κοσμίως ἐπιψάλλοντος, οἱ λοιποὶ καθ' ἡσυχίαν ἀκροώμενοι, τῶν ὕμνων τὰ ἀκροτέλευτα συνεξηχοῦσιν»<sup>25</sup>.

«...когда один ритмично [и] стройно запева<sup>26</sup>, то остальные слушают молча, а одновременно [с ним] поют [только] заключительные фразы».

Отмеченная Евсевием Кесарийским музыкальная общность в богослужениях терапевтов и ранних христиан вполне естественна. Возвышенная музыка являлась источником многих духовных переживаний. Не случайно ранние историки христианства, критически относившиеся ко всяким предшествующим верованиям, сочувственно отмечали увлеченность терапевтов музыкой. Возможно, здесь их объединяла не только форма пения, о которой упоминает Евсевий Кесарийский, но и отсутствие инструментального сопровождения. Действительно, в своем описании Филон ни разу не обмолвился о каком-либо инструменте, задействованном в обширном музыкальном оформлении богослужений терапевтов. Не исключено, что апологеты христианства высоко оценивали и эту особенность их обихода (хотя многие ранние ближневосточные христианские общины далеко не сразу отказались от инструментов, связанных с языческим культом). Вполне возможно, что отказ терапевтов от музыкального инструментария являлся одним из признаков отхода от традиционного иудаизма, где на протяжении длительного времени им отводилась важная роль при богослужениях. И в этом отношении терапевты предвосхитили некоторые черты христианства.

#### LITURGICAL MUSIC OF THE COMMUNITY OF ΘΕΡΑΠΕΥΤΑΙ

*E.V. Gerzman*

The article deals with the liturgical music in use in the community which is denoted as θεραπεῦται. Their approach toward the use of music was typical of the Jews of the diaspora. During their services members of the Community used to sing and even dance. Some terms used in the sources, e.g. παρασπονδεῖον and στάσιμος were of pagan origin, however, filled with a new content. Liturgical music was one of the most important means of contact in the community. The refusal of the θεραπεῦται to use musical instruments during their assemblies marks a certain progress toward the Christian usage.

© 2001 г.

### Е.Д. Матусова ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ГРЕЧЕСКАЯ ДОКСОГРАФИЯ

Известно, что Филон Александрийский часто говорит о непосредственной зависимости греческих философов от Моисея. Так, например, Гераклит Эфесский, по его словам, заимствовал у Моисея мысль о том, что противоположности происходят из одного и того же целого (Нерг. 214) и что жизнь в теле есть смерть (LA I. 108). Стоик

<sup>24</sup> Подробнее об этом см. *Герцман Е.* Гимн у истоков Нового Завета. Беседы о музыкальной жизни ранних христианских общин. М., 1996.

<sup>25</sup> Eusebii Caesariensis. *Historia ecclesiastica* // PG. XX. Col. 181–184.

<sup>26</sup> «Языческое» понимание ἐπιψάλλω – аккомпанировать пению, бряцая на струнном инструменте. У Евсевия Кесарийского это слово получает уже истинно «христианский» смысл: запевать религиозную песнь без инструментального сопровождения.

Зенон обязан Моисею своими представлениями о рабстве (Prob. 53–57). Киник Антисфен следует за Моисеем в понимании мудрости и глупости (Prob. 28–29).

Однако все эти ссылки носят характер более или менее случайных по сравнению с той глубинной зависимостью, которая реконструируется, скорее, из всей совокупности представлений Филона и не исчерпывается указанием на один или два конкретных контекста. Речь идет о зависимости Моисей – Пифагор – Платон, которую справедливо отметил Джон Диллон<sup>1</sup>. Достаточно сказать, что, помимо Моисея, эпитет *священнейший* (ἱερώτατος), указывающий на исключительную близость к божественному, применяется Филоном еще только к Платону и пифагорейцам (Prob. 2: священнейший тиас пифагорейцев (τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θ(α)σον); Prob. 13: согласно священнейшему Платону (κατὰ τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα)). Но к этому ряду надо добавить еще и Аристотеля, так как Филон, в согласии с господствующей в то время в школьной платонической среде традицией<sup>2</sup>, рассматривал Аристотеля как вернейшего и последовательного ученика Платона. Филон достаточно ясно высказывается об этом в Aet. 16: «И Аристотель свидетельствует это о Платоне, [и это правда], потому что он ни в чем не мог бы солгать, почитая звание философа, и потому что об учителе никто не может засвидетельствовать лучше ученика, и в особенности такого, который не считал образование каким-то случайным делом, в котором руководствуются легкоутолимим любопытством, но постаравшись превзойти и находки древних, впервые открыл некоторые важнейшие вещи для каждой части философии»<sup>3</sup>.

По вопросу о тварности и уничтожимости мира (которому посвящен трактат «О вечности мира») Филон, конечно, прекрасно сознает разницу взглядов учителя и ученика. И хотя, как отмечает Филон, собственно с Моисеем согласуется точка зрения Платона, тем не менее представления Аристотеля, которые он якобы заимствовал у древних (а древними именуются пифагорейцы: ср. Aet. 12), также называются благочестивыми и священными (Aet. 10: εὐσεβῶς καὶ ὁσίως). В трактате «О вечности мира» (12–19) изображены две линии зависимости: 1) Моисей – (Гесиод) – Платон – Аристотель и 2) пифагорейцы – Аристотель. При этом в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен» (2.13) в один круг объединяются Моисей, пифагорейцы и Платон. Надо заключить, что в зависимости от конкретно рассматриваемой темы линия связи может для Филона, как философски прекрасно образованного человека<sup>4</sup>, несколько видоизменяться, но общая тенденция остается неизменной. Она состоит в последовательности: Моисей – пифагорейцы – Платон – Аристотель. Поэтому, когда в «Вопросах на книгу Бытия» (QG 3.16) выясняется, что в своих представлениях о счастье Моисею последовали Пифагор и Аристотель, мы должны воспринять два эти имени как крайние звенья единой цепи, в которой в данном случае отсутствует имя Платона.

Однако самая интересная для историка философии особенность заключается в том, что почти все конкретные ссылки на имена греческих философов и на их зависимость от Моисея происходят в основном из небиблейских трактатов Филона – «О вечности мира» (De aeternitate mundi) и «О том, что всякий добродетельный свободен» (Quod omnis probus liber sit). Существуют разные мнения о том, к какому периоду жизни

<sup>1</sup> Ср. Dillon J. The Middle Platonists (80 B.C. to A.D. 220). Ithaca, New York, 1977 (1992<sup>2</sup>). P. 143: «Его основной принцип был, что Моисей – величайший философ, Платон – последователь Пифагора (а на это указывал Евдор и, безусловно, Посидоний), а Пифагор – последователь Моисея». Ср. Также Runia D. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden, 1986. P. 535: «Филон, несомненно, показывает постоянное стремление представить Моисея как философствующего мудреца греческого образца, превосходящего Пифагора или Платона».

<sup>2</sup> О чем свидетельствует Антиох в «Академиках» у Цицерона. См. Cic. Acad. Pr. IV. 17.

<sup>3</sup> Перевод автора статьи. Так же в других случаях, где не указан переводчик.

<sup>4</sup> Для доказательства этого тезиса достаточно ссылки на один лишь трактат «О вечности мира», в котором Филон обнаруживает исключительное знание философской традиции – академической (Aet. 14), стоической, в которой особо выделяет Бозта Сидонского и Панэтия (Aet. 76) и перипатетической, в связи с которой он подробно цитирует Феофраста (Aet. 117) и Критолая (Aet. 55).

Филона они относятся, но в основном признается, что они написаны как риторическое упражнение в форме двойных речей<sup>5</sup>. Такая практика предполагает слушание или прочтение подобных разработок на заданную тему соучениками или учениками, или просто публикой в стенах греческого высшего учебного заведения. А если это так, то сам собою возникает вопрос: почему Филон считает возможным так свободно ссылаться на Моисея как родоначальника греческих философов и привлекать библейский текст в подтверждение совершенно небиблейских тезисов, как он это делает, например, в случае с доказательством неразрушимости мира (Act. 19)? Вероятно, чтобы лучше понять, какая историко-философская ситуация могла породить такого рода взгляд на Моисея, а следовательно, и создать теоретические предпосылки для возникновения философского комментария к Септуагинте как тексту в определенном смысле архетипическому для греческой философии, стоит пристальнее взглянуть на среду, в которой работал Филон, и задать вопрос, а не было ли для нее естественным или, по крайней мере, не неожиданным имя Моисея в указанном философском контексте.

Интересно, что единственный предшественник Филона в аллегорическом толковании Писания Аристобул также оставил ряд подобных историко-философских зарисовок. Аристобул был иудеем и, возможно, являлся придворным философом Птолемея VI Филометора (181–146 гг. до Р.Х.), во всяком случае, фрагменты аллегорического комментария происходят из обширного философского сочинения, адресованного этому монарху. Согласно Fr. 3 (Denis = F3 Walter = Eus. Pr. Ev. 13.12.1–2), Моисею последовал Платон: «Очевидно, что Платон последовал нашему законодательству, и очевидно, что он обрабатывает все, что в нем есть». Согласно Fr. 3a (Walter = Clem. Alex. Strom. I. 150. 1–3), он это сделал по образцу Пифагора: «Так что ясно, что вышеназванный философ заимствовал многое, [ведь он был многоучен], как и Пифагор многое из нашего перенес в свою философию». Согласно Fr 4 (Denis = Fr 4 Walter = Eus. Pr. Ev. 13.12.4–8), Моисею последовали Пифагор, Сократ, Платон и Орфей: «Мне кажется, что, обработав все это, ему последовали и Пифагор и Сократ и Платон, когда говорят, что слышат глас Бога. Ибо они отчетливо видели, что устройство всего порождено Богом и непрестанно Им поддерживается. А также и Орфей в стихах, которые написаны им по поводу Священного Слова, так рассказывает...». Согласно Test. 4 (Walter = Clem. Alex. Strom. V.14.97.), в своем аллегорическом комментарии Аристобул показывал, что от Моисея и пророков зависит вся перипатетическая философия: «У Аристобула, который жил при Птолемеи Филометоре... есть много книг, в которых он доказывает, что перипатетическая философия зависит от Моисея и других пророков». Это сообщение подтверждается отчасти Fr. 5 (Denis = Fr. 5 Walter = Eus. Pr. Ev. 13.12. 9–16), где упоминаются «некоторые представители перипатетической школы (τινες τῶν ἐκ τῆς αἰρέσεως οὐτες τῆς ἐκ τοῦ Περσιπάτου)» в связи с их учениями.

На основании этих фрагментов Аристобула мы можем констатировать, что для него характерна та же самая, что и у Филона, линия зависимости греческих философов от Моисея: ключевые имена в ней Пифагор (или пифагорейцы), Платон, Аристотель (или перипатетики).

В случае с обоими авторами – Аристобулом и Филоном – можно говорить о профессиональном философском – с греческой точки зрения – комментарии к Пятикнижию<sup>6</sup>, а вот конкретным образом подразумеваемая и тем и другим зависимость греков от Септуагинты воплощается, как ни странно, в совершенно одинаковой линии, диктующей преемственность Моисей – Пифагор – Платон – Аристотель.

Именно в связи с историко-философскими представлениями, предполагающими первенство иудейской мудрости, воплощенной, прежде чем греческая, в конкретном

<sup>5</sup> Runia D. Philo's De aeternitate mundi: the Problem of its Interpretation // VChr. 1981. 35. P. 105–151; Левинская О.Л. О терапевтах и философской традиции рассуждения in utramque partem // Mathesis. Из истории античной философии. М., 1991. С. 176–193.

<sup>6</sup> Ср. Denis A.M. Introduction aux pseudepigraphes grecs d'Ancient Testament. Leiden, 1970. P. 281.

философском памятнике – Септуагинте, и упоминает Аристобула и Филона, говоря о тех, кто придерживался такого же взгляда, Климент Александрийский. При этом он, неожиданно для всех исследователей<sup>7</sup>, наделяет первого эпитетом *перипатетик*, а второго – эпитетом *пифагореец* (Strom. I. 15. 72–73): «А что из всех них самый древний – иудейский народ, и что их философия, будучи записанной, предшествовала философии греков, подробно доказывает *пифагореец* Филон, и не только он, но и *перипатетик* Аристобул и многие другие, которых я не буду перечислять по именам».

Мы полагаем, что историко-философские воззрения обоих можно рассматривать в рамках единой, греческой перспективы, а правильно очертить ее поможет приведенное сообщение Климента.

Предварительно сделаем небольшое отступление, в котором покажем, что наиболее общие взгляды Филона на иудейскую философию в ее отношении к философии греческой находятся в теснейшем родстве с исконно греческими представлениями об этом вопросе. Это создает соответствующий фон, на котором естественно будут восприниматься и другие особенности его подхода.

Возьмем в чуть более широком контексте упомянутое выше сообщение Климента. В начале первой книги «Стромат» Климент приводит разнообразные, но происходящие из греческих источников свидетельства о преимущественной древности варварской философии. Упомянув о философии иудеев, он называет, как мы видели, имена Филона и Аристобула, однако, если цитату продолжить, окажется, что вместе с ними он называет также имя Мегасфена (Clem. Alex. Strom. I.15 72–73): «А что из всех них самый древний – иудейский народ, и что их философия, будучи записанной, предшествовала философии греков, подробно доказывает *пифагореец* Филон, и не только он, но и *перипатетик* Аристобул и многие другие, которых я не буду перечислять по именам. А янее всех прочих (*φαυερώτατα δὲ*) – писатель Мегасфен, современник Селевка Никатора, так пишет в третьей книге "Истории Индии": "Итак, все, что древними сказано о природе, говорится и у философов за пределами Эллады: кое-что – в Индии брахманами, кое-что в Сирии так называемыми иудеями"».

Отметим, что, называя, помимо Аристобула и Филона, одного лишь ученого начала III в. до Р.Х. Мегасфена (да еще как самого показательного автора, ср.: *φαυερώτατα δὲ Μεγασθένης*), Климент вписывает Аристобула и Филона в греческую перспективу, так как ни о каких других иудейских авторах кроме них, речь не идет. Если сопоставить содержание сообщения Мегасфена об иудейской философии как одном из подвидов варварской мудрости с филоновским представлением, то родство обоих описаний окажется очевидным.

Мегасфен упоминает 1) иудеев наряду с индийцами, 2) тех и других в совокупности наряду с древнейшими греческими философами, 3) говорит, что сфера их занятий – физическая философия (*τὰ περὶ φύσεως*).

В действительности, совершенно такую же историко-философскую картину мы находим в одном из небиблейских трактатов Филона – Prov. 73–75; 80. Непосредственно перед этим речь в тексте идет о том, что справедливых и разумных людей мало, но все же они существуют. Далее следует: «[73]. А свидетель этому и греческая и варварская земля. Ведь в первой расцвели те, кого неложно назвали семью мудрецами, хотя и прежде них, и впоследствии были, разумеется, и другие, память о ко-

<sup>7</sup> Определения, которые Климент дает Аристобулу и Филону, вызывали и продолжают вызывать недоумение и какое-то внутреннее сопротивление исследователей. Вальтер полагает, что попытка поместить иудея Аристобула в одну из греческих философских школ представляется лишенной смысла (Walter N. Der Thorausleger Aristobulus. B., 1964. S. 12). В последние годы тот же самый взгляд был высказан Рунией в статье, специально посвященной проблеме интерпретации этих именований (Runia D.T. Why Does Clement of Alexandria Call Philo «The Pythagorean»? // V Chr 49. 1995. P. 8–10). Руния пишет: «С моей точки зрения, эпитет "пифагореец", который Климент прилагает к Филону, – неожиданный» (Р. 10), «То, что Климент дает Аристобулу обозначение "перипатетик", возможно, еще более удивительно, чем то, что Филону "пифагореец", потому что сохранившиеся фрагменты ясно предполагают подобное филоновскому убеждению, что греческая философия позже Моисея и зависит от него» (Р. 8–9).

торых, в случае с более древними, исчезла за давностью времен, а в случае с теми, кто еще молод, стирается из-за повсеместного пренебрежения современников. [74] В варварской же земле, где дела ценятся выше слов, несметны полки благородных мужей. Среди персов – маги, которые, исследуя дела природы ради познания истины, в молчании при помощи видений более ясных, чем слова (*τραυτοτέραῖς ἐμφάσεις*), вводятся и вводят в священные тайны божественных добродетелей. Среди индийцев – гимнософисты, которые, упражняясь вдобавок к физической и в этической философии, всей своей жизнью являют добродетель. [75] Но не бесплодна благородством и палестинская Сирия, которую населяет немалая часть иудейского народа... [80]. Оставив логическую часть философии, как необязательную для стяжания добродетели, охотникам за словами, а физическую, как превосходящую возможности человеческой природы, – звездочетам (за исключением той ее части, в которой говорится о существовании Бога и возникновении мира), они особенно подвизаются в этической части...».

В этой пространной цитате, так же, как и в кратком сообщении Мегасфена, выделяются три основных пункта: 1) греческая и варварская мудрость представлены в параллельном развитии: перед семью мудрецами были и другие мудрецы, а не варвары; 2) иудеи названы в ряду других восточных народов, а именно, персов и индийцев; 3) для всех трех характерна физическая философия, хотя по мере движения от персов к иудеям ее доля как бы у малывается, уступая все больше места этической философии. (Почему иудеи оставили одну часть физической философии звездочетам, а занимаются только вопросом о Боге и сотворении мира, также вполне объяснимо и будет разобрано ниже, здесь мы отмечаем, что все же физическая часть философии – неотъемлемая составляющая их занятий.)

Сходство между двумя этими описаниями налицо, хотя их разделяют почти три века, и они, по всей видимости, являются знаками определенного подхода в рамках греческой философской традиции, которому было свойственно включать варварскую мудрость в общую историю философии, то в более умеренном виде, как это мы видим у Филона, признавая за ней не меньшую, чем за Грецией, древность, а то в достаточно бескомпромиссном, утверждая что она гораздо древнее греческой. Описание последней точки зрения мы встречаем у Диогена Лаэртия (I.1. 5–11), который сам, надо сказать, к ней не примыкает (I.3). Представителей этого взгляда он выделяет в особую группу: «Занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у персов были их маги, у вавилонян и ассириян – халдеи, у индийцев – гимнософисты, у кельтов и галлов – так называемые друиды и семнофеи (об этом пишут Аристотель в своей книге "О Магии" и Сотион в 13 книге "Преимств")» (I.1) (пер. М.Л. Гаспарова). Далее: «Те, кто приписывают открытие философии варварам, указывают еще на фракийца Орфея...» (I.5) (пер. М.Л. Гаспарова). Также: «Сторонники варварского происхождения философии описывают и то, какой вид она имела у каждого из народов» (I.6) (пер. М.Л. Гаспарова). Затем следуют описания гимнософистов, халдеев, магов и египтян, которые во многом совпадают с характеристиками, данными у Филона в Prob. 73–80. По Диогену, каждой из этих групп свойственно почитание богов и рассуждения о них, а в греческой философии этот топос традиционно относится к физической части. В особенности маги «рассуждали о сущности и происхождении богов... утверждали, будто боги являются им воочию (*θεοὺς αὐτοῖς ἐμφανίζεσθαι*), да и вообще воздух полон видностей» (I. 6–7) (пер. М.Л. Гаспарова). (Очевидно, что выражение "*θεοὺς αὐτοῖς ἐμφανίζεσθαι*" соответствует выражению *τραυτοτέραῖς ἐμφάσεις* нашего трактата (Prob. 74).

Но кто эти историки философии, которые настаивали на преимущественной древности варварской мысли? Сомневаться в ответе на данный вопрос не приходится: если говорить о философском, школьном отношении к проблеме (мы намеренно оставляем в стороне ионийскую историю и Геродота), то эта традиция обозначится прежде всего как *перипатетическая*.

Хотя философские истоки ее, безусловно, находятся в платоновской Академии, и

сам Платон неоднократно с величайшим почтением высказывается о восточной мудрости, отдавая ей пальму первенства (Tim. 22 b; ср. также Phaed. 78 a), однако в научном виде идеи предшествования варварской мудрости оформились лишь в школе Аристотеля<sup>8</sup>. Именно благодаря этому источнику они, по-видимому, стали оказывать влияние на позднейшую греческую историографию и доксографию. Так, Диоген Лаэртий, говоря о тех, кто придерживается точки зрения варварского происхождения философии, как основной свой источник, дважды упоминает псевдо-аристотелевский трактат «О магии» (D.L. I.1,8). Аристотель, в соответствии с верно подмеченным им самим принципом – наиболее почитаемое – древнейшее (τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον – М. 3. 983 b 34), – составил и первые научные описания восточных философов: египтяне – самые древние из всех людей (Mete. 352 b 21), и у них впервые была создана математика (M. 981 b 23) и давно, как и у вавилонян, практикуется астрономия (Cael. 292 a 8; Mete. 343 b 10); в диалоге «О философии» самыми древними он называет магов (D.L. I. 8) и дает краткий очерк их учений (M. 1091 b 10).

Ближайшие ученики Аристотеля Феофраст, Аристоксен (Hippol. Naer. I.2.11, 18; Eus. Pg. Ev. XI. 3.8), Евдем (D.L. I.9) и Клеарх вносят свой вклад в развитие этих тем. При этом Феофраст и Клеарх уже упоминают иудеев-философов. Феофраст в «De Pietate» (Porphy. De Abst. II. 26) говорит о них как о сообществе философов, а их философию описывает как физическую: «И они совершают это (жертвоприношение), проводя в посте предшествующие ему дни. И все это время – так как родом они философы – говорят друг с другом о божественном, а ночью ведут наблюдение за звездами, смотря на них и в молитвах призывая бога».

Клеарх из Сол в книге «De Educatione» возводит индийских гимнософистов к магам (D.L. I. 9), а в диалоге «De Somno», в котором он представляет Аристотеля в беседе с неким иудеем, – иудеев к гимнософистам (Jos. Ap. I.179).

Остановимся немного подробнее на взглядах Клеарха, потому что из фрагментов его сочинений вырисовывается та же схема отношений иудейской философии к другим ваварским традициям, какая встречается и у Филона. Как мы помним, у Филона в Prob. 73–80 иудеи упомянуты последними после гимнософистов и магов, при этом, на пути от магов к иудеям последовательно понижается доля физики и повышается доля этики. Согласно Диогену (D.L. I. 9), Клеарх считает гимнософистов учениками магов, а «иные, – добавляет он, – возводят к магам даже иудеев». Однако Иосиф Флавий (Ap. I. 179) цитирует диалог Клеарха De Somno, в котором как раз и высказывается это мнение: «И этот самый человек был родом иудей (γένος ἦν Ἰουδαῖος) из Килисирии, а тамошние жители потомки индийских философов (οὗτοι δὲ εἰσὶν ἀπόγονοι τῶν ἐν Ἰνδοῖς φιλοσόφων). Говорят, у индийцев философы зовутся каланами, а у сирийцев – иудеями, получив имя от места: ведь место, которое они населяют, называется Иудея».

Итак, согласно этому фрагменту, у того же Клеарха сказано о том, что иудеи произошли от гимнософистов (οὗτοι δὲ εἰσὶν ἀπόγονοι τῶν ἐν Ἰνδοῖς φιλοσόφων). То есть для Клеарха зафиксирована схема «маги – индийцы – иудеи», и каждый последующий как бы ученик предыдущего. Хотя у Филона впрямую об ученичестве не говорится, но изображен явный прогресс в мудрости при последовательном движении по той же схеме.

В III в. до Р.Х. взгляды о преимущественной древности варварской (а в том числе и иудейской) философии продолжал развивать перипатетик Гермипп (J. Ap. I. 164–5; Or. Cels. I. 15). Он возводил пифагорейскую мудрость к иудеям и фракийцам (вспомним замечания Диогена Лаэртия. I. 5): «Те, кто приписывает открытие философии варварам, указывают еще на фракийца Орфея» (пер. М.Л. Гаспарова).

В русле перипатетической учености формируются философские доксографии и исторические труды, которые ориентированы на преимущественную древность восточных народов, в число которых, безусловно, входили иудеи. Так, благодаря св.

<sup>8</sup> См. Dirlmeier F. Peripatos und Orient // Antike. 1938. 14. S. 126.

Ипполиту Римскому и Диогену Лаэртию реконструируется доксографический компендий перипатетика III в. до Р.Х. Сотииона Александрийского, в котором варварской философии отводится XIII книга<sup>9</sup>. Этот труд Сотииона обработал и заново издал также александриец Гераклид Лемб, возможно, младший современник Аристобула (соответственно II в. до Р.Х.)<sup>10</sup>. А секретарю Гераклида перипатетику Агатархиду Книдскому (II в. до Р.Х.) принадлежит история Востока в 10-ти книгах, в которой шла речь об иудеях, описывались их обычаи и верования (Phot. Bibl. 213; 250 p. 460b 3; Jos. Ant. XII 5; C. Ap. I. 205 sqq).

Наконец, для I в. до Р.Х. надо назвать перипатетика Николая Дамасского, который при дворе царя Ирода написал состоящую из 144 книг историю, где шла речь о древнейшей варварской и греческой истории, безусловно, и об иудейской в том числе (J. Ant. I. 94, 159; VII. 101 etc).

Можно сделать первый важный вывод: в своих общих взглядах на историю философии (разделение на греческую и варварскую часть, в рамках которой мыслятся также и иудеи) Филон Александрийский полностью вписывается в определенную греческую доксографическую традицию, и мы ни в коем случае не должны думать, что признание за иудеями определенного первенства в мудрости могло прозвучать каким-то невиданным новшеством для греческого слуха. Достаточное количество источников (в основной массе перипатетических) свидетельствуют о том, что варварской (в том числе и иудейской) философии отводилось соответствующее почетное место, а порой и приписывалось первенство. Негреческим здесь можно считать только силу акцента, который Филон делает на этой мысли.

Теперь мы должны обратить внимание на следующее весьма важное для нас обстоятельство. В рамках подобного подхода к варварской мудрости могут сформироваться не просто доксографические топосы с описанием того или иного варварского философского сообщества (каковой уже со времен Феофраста (см. выше) начал формироваться для иудеев – философов и созерцателей небес, ведущих аскетический образ жизни (ср. также Hecat. Fr. Gr. Hist. 264 f6; Strabo. XVI. II. 35)<sup>11</sup>) но и создаться «цепи» зависимости того или иного греческого философа, от того или иного варварского учения или народа. Как мы помним, для Аристобула и Филона мы засвидетельствовали сходную «цепь», в которой так или иначе на первом месте оказывается Моисей, затем Пифагор (либо пифагорейцы), непосредственно за которым следуют Сократ, Платон, а также Аристотель и перипатетики.

Что касается греческой части последовательности «Пифагор – Платон – Аристотель», то она определенно указывает в сторону Академии и Перипата, будучи традиционной, «домашней» доксографией и той и другой школы. Поэтому мы должны будем сосредоточиться на первом элементе цепи и выяснить, что такое зависимость Пифагора от Моисея. Должны ли мы отнести к ней как к новшеству, привнесенному Аристобулом, руководствовавшимся в данном случае более своими национальными интересами, или же и она уже сложилась в недрах традиции, о которой мы говорим, и, принимая ее, Аристул просто развивает готовые стереотипы? Ответ на этот вопрос таков: Аристул, безусловно, не может считаться изобретателем этой зависимости, потому что примеры соединения Пифагора с иудеями встречаются у перипатетических авторов и до него.

До сих пор мы говорили о том, что в перипатетической школе существовал постоянный почтительно-научный интерес к варварской мудрости. Теперь надо вспомнить о том, что и «пифагорейская легенда» как таковая, т.е. рассказы о жизни и учении Пифагора, впервые получают литературную обработку и долго существуют

<sup>9</sup> *Doxographi Graeci* // Coll. H. Diels. B., 1929<sup>2</sup>. P. 147.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 148–150.

<sup>11</sup> Согласно Гекатею (Fr. Gr. Hist. 264 F6): иудеи «считают, что только окружающее землю небо – бог и господин всего». Согласно сообщению Страбона (XVI. II. 35), которое, возможно, восходит к Посидонию: «Ведь по его [Моисея] мнению, только то одно есть бог, что объемлет всех нас и землю и море, – то, что мы называем небом и космосом и природой всего».

преимущественно в среде перипатетических авторов. Перипатетикам был присущ сильный научный интерес к пифагорейскому учению, а некоторые из них даже официально совмещали в своем учении обе философские линии (Аристоксен. Fr. 11–41 Wehrli), так что и обращение «перипатетика» – прием пока это именование на веру – Аристобула к пифагорейской тематике в принципе нормальное явление внутри этой школы. Начинается же это направление с Аристотеля, которому принадлежало сочинение «О пифагорейцах», «Об Архитовой философии» и «Возражение на пифагорейцев» (D.L. V. 1. 25). Непосредственный ученик его Аристоксен составил «Жизнеописание Пифагора», о Пифагоре писали также Гераклид Понтийский, Евдокс, Дикеарх<sup>12</sup>. Уже самые первые из них повторяют и развивают версии о том, что корни пифагорейского учения находятся в восточной мудрости. Так, Аристоксен (он принадлежал к первому поколению учеников Аристотеля) сообщает, что Пифагор учился у халдеев (Hippol. Naeg. I.2.11): «Аристоксен музыкант говорит, что Пифагор ездил к халдею Зарату (πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθῆναι Πυθαγόραν)». Позже предшественник Аристобула, перипатетик Гермипп, возводил учение Пифагора к иудеям, что засвидетельствовано несколькими источниками. Иосиф Флавий, упоминая об авторах жизнеописаний Пифагора, пишет (С.Ар. I.164–5): «Из них наиболее известен Гермипп, взявший на себя труд составить полное его [Пифагора] жизнеописание. Так вот, в первой книге этого сочинения о Пифагоре он сообщает, что "Пифагор, когда один его ученик по имени Каллифонт, родом из Кротона, умер, говорил, что душа его днем и ночью сопровождает его и что она повелела ему не проходить по тому месту, где спотыкается осел, воздерживаться от возбуждающей жажду воды и избегать всякого злословия". К этим словам он [Гермипп] прибавляет следующее: "так он говорил и поступал, подражая верованиям иудеев и фракийцев (τὰς τῶν Ἰουδαίων... δόξας μιμούμενος) и усваивая их себе"» (пер. А.В. Вдовиченко). О книге Гермиппа свидетельствует также Ориген (Cels. I. 15): «Говорят, что и Гермипп в первой книге "О законодателях" сообщает, что Пифагор привез свою философию в Грецию от иудеев (Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἑλλάσιν)».

Однако прежде чем мы увидели, как у Гермиппа Пифагор напрямую сочетается с иудеями, мы заметили, что у Аристоксена он до этого уже был связан с халдеями. Учитывая специфику занятия халдеев, легко объяснить, почему они стали считаться учителями пифагорейцев. Начиная с Аристотеля (Cael. 292 a 8; Fr. 251 Rose) за вавилонянами и халдеями закрепилась сфера астрономии, и такая их характеристика стала общим местом философских и этнографических описаний (Cic. De fat. 15 sqq.; Sext. Emp. Math. V. 87; 89; 91; Jos. Ap. I. 1 29; Strabo. XVI. 1. 6; Plut. De Is. et Os. 370 c 6. Diod. Sic. Bibl. II. 30–31, etc.)<sup>13</sup>, но и для пифагорейцев также характерен особый интерес к астрономии, засвидетельствованный уже для Пифагора и особенно для его ученика Архита Тарентского. Возможно, однако, что именно связь Пифагора с халдеями, которая, по-видимому, была одной из общих тем пифагорейской литературы (ср. Porph. V. P. 6, 11), и сделала естественным то, что с какого-то момента Пифагора стали сочетать с иудеями: дело в том, что в эллинистическое время иудеи, возможно, смешивались в представлениях греков с халдеями, а главной их отличительной особенностью в сфере мудрости также считались астрономические познания<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Lévy I. Recherches sur les sources de la légende de Pythagore. P., 1926.

<sup>13</sup> Полностью в русле данной традиции находятся и представления Филона Александрийского. В «Переселении Авраама» (Abg. 177) он пишет: «Все знают, что халдеи особенно глубоко, по сравнению с прочими людьми, развили астрономию и умеют вычислять время рождения людей, сочетая земное с возвышенным и небесное с тем, что на земле».

<sup>14</sup> Астрономические знания имели весьма большое значение для всего эллинистического иудейства, причем, как для неэллинизированной его части, каковой были, по всей видимости, ессены; так и, в еще большей степени, для эллинизированной. Что касается кумранских рукописей, то среди них встречаются астрологические тексты, идеи которых возводятся к авторитету Моисея (см. Hengel M. Judentum und



Можно предположить, что в таком случае евреи должны были естественно попасть в список учителей пифагорейцев, так как до них там уже стояли халдеи.

Итак, в отношении историко-философских представлений эпитет перипатетик, данный Аристулу Климентом Александрийским, вполне оправдывает себя, так как то, что сообщает нам этот автор о философской биографии Пифагора, хорошо вписывается в перспективу перипатетической доксографии об этом философе. Иными словами, для перипатетика характерно обращение к пифагорейской тематике и естественно сочетать пифагорейскую мудрость с варварами вообще, и с иудеями в частности. Могут, однако, возразить, что до иудея Аристула мы встретили только одного перипатетика, который прямо сочетал Пифагора с иудеями (да еще смешав их при этом с фракийцами), и что прежде Аристула не встречается прямо названное имя Моисея, поэтому, наверное, усиление и конкретизация этой – вполне возможно, намеченной предшествующей традицией – связи должна быть отнесена на счет иудейского происхождения нашего автора. Конечно, здесь не стоит «перегибать палку» и отрицать это естественное и логичное объяснение. Однако мы хотели бы указать на то, что для историка философии придавать слишком большое значение этому «традиционному» ходу мысли не нужно. Здесь есть два соображения. Первое заключается в том, что, хотя представление об иудеях как о философах, как мы видели, существовало уже в более ранний период, но, конечно же, идеи о связи Пифагора с иудейской философией вряд ли могли получить особенное развитие ранее, чем был осуществлен перевод Септуагинты. Это событие происходит, самое раннее, на III в. до Р.Х. и лишь подтверждением, а не опровержением нашей теории служит в таком случае то, что мы немедленно получаем происходящее из перипатетических кругов свидетельство Гермиппа о связях Пифагора с иудеями. Другое соображение против «новаторства» Аристула заключается в том, что имя Моисея, по-видимому, было известно грекам и до II в. до Р.Х. и с какого-то момента постоянно входило в греческий каталог «восточных мудрецов», как в список восточных народов входили, безусловно, иудеи. Самое раннее упоминание Моисея встречается у раннеэллинистического историка Гекатея из Абдеры (Fr. Gr. Hist. 264 F6 = Phot. Bibl. 224 p. 380a7); затем о нем говорят Посидоний (Fr. 133 Edelstein-Kidd), Николай Дамасский (Jos. Ant. I. 95). Моисея знает анонимный автор сочинения «О возвышенном» (I в. по Р.Х.). Он представляет его как восприемника божественного закона и ставит его выше Гомера (De Subl. 9. 9). Другие, более поздние тексты, говорят об очень широком, почти легендарном бытовании этого имени. Апулей в «Апологии» (90) называет его в числе других знаменитых восточных мудрецов: «...пусть я буду пресловутым Кармендом, Дамигероном... Моисеем, Иоанном, Аполлобеком...» (пер. С. Маркиша). В похожем контексте упоминается Моисей у Плиния (NH. XXX, 1 sq.)<sup>15</sup>. Та же самая картина возникает и на основании свидетельства Оригена. Согласно ему, Цельс намеренно выбросил из списка древнейших и мудрейших народов иудеев (С. Cels. I. 14), а из списка мудрецов – Моисея: Цельс, по словам Оригена, мотивировал это тем, что Моисей якобы не сказал

---

Hellenismus. Wiss. Unters. zum NT 10. Tübingen, 1973 (1961). № 838. P. 236 sqq.). Что касается эллинизированных еврейских текстов, к которым относится, например, Самаританский аноним или Артапан, то в них идея первенства иудеев в астрономии приобретает ярко выраженный характер и подчеркивается намеренно. Самаританский аноним считает изобретателем астрономии Еноха, а вторым родителем – Авраама (Eus. Pr. Ev. IX. 17–18), Артапан – Авраама (Eus. Pr. Ev. IX. 18). Видимо, чтобы подчеркнуть и обосновать эту мысль, Авраам постоянно именуется халдеем. Эти идеи распространены и в более поздних текстах – Николай Дамасский, Иосиф Флавий (Jos. Ant. I. 168) – и имеют еще большее значение для Филона Александрийского: Авраам и Моисей у него носители так называемого «халдейского знания», при этом и Авраама с Моисеем, и евреев вообще он, как, возможно, и Варрон (Joann. Lyd. De mens. 4.53 (Wünsch)), часто называет халдеями (Mos. I. 5; Virt. 212; Praem. 31.1). На основании этих примеров становится ясно, что для греческого слуха могло быть достаточно привычным сочетание иудеев с халдеями (ср. также [Just.] Coh. Gr. 12 a7–c6; Porph. De philos. ex or. haur. 141. 14).

<sup>15</sup> Abt A. Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Giessen, 1908; Heinemann I. // RE. XVI. Sp. 363.

ничего нового, «что и Лин и Мусей и Орфей и Ферекид и перс Зороастр и Пифагор говорили об этом [о том же, что и Моисей. – Е.М.] и их учения записаны в книгах и сохранились до сего дня» (С. Cels. I. 16). (Заметим, что в словах Цельса также явственно слышится отголосок связи Моисея и орфико-пифагорейской традиции. Известную ему зависимость между ними он пытается истолковать в пользу первенства Пифагора и его неиудейских предшественников. Однако очевидно, что настоящая греческая история философии, по крайней мере в определенном ее течении, стремилась дать обратную картину зависимости).

Итак, мы говорили о том, что у перипатетиков формируется специфическое отношение к восточной, в том числе иудейской мудрости, и в их же среде создаются описания пифагорейского учения, в которых говорится о том, что Пифагор заимствовал свою мудрость у восточных народов, в частности у иудеев. Мы полагаем, что также и этим может объясняться эпитет *перипатетик*, данный Аристулабу Климентом – *nota bene* – именно в связи с его доксографическими представлениями.

Но как связан с этой традицией Филон Александрийский, который в той же цитате Климента получает эпитет *пифагореец*? Прежде, чем дать конкретный ответ на этот вопрос, нужно сказать несколько общих слов по поводу взаимоотношения двух этих ветвей греческой философии – перипатетиков и пифагорейцев. В данном случае необходимо подчеркнуть, что в определенный период истории греческой философии между ними возникает тесная и как бы преемственная связь. Начало этого периода приходится, по всей вероятности, на время жизни Аристула (II в. до Р.Х.), и процесс можно, скорее всего, считать завершившимся ко времени жизни Филона Александрийского (первая половина I в. н.э.). Приблизительно со II в. до Р.Х. начинают появляться собрания неопифагорейских текстов, так называемых псевдоэпиграфов, сознательно ориентированных на перипатетическую философию. С другой стороны, и перипатетическая традиция порождает в это же время сходную по духу продукцию. Так, известен трактат «О мире» (*Περὶ κόσμου*), который подписан именем Аристотеля, но, помимо перипатетических, содержит также идеи чрезвычайно близкие неопифагорейской философии упомянутых пифагорейских псевдоэпиграфов. Можно говорить о том, что между двумя первоначально раздельными течениями греческой философии устанавливается на какой-то момент скрепа единой философской среды. Сам Филон Александрийский, по-видимому, этой среды не чужд: содержание его трактатов чрезвычайно близко перекликается с неопифагорейскими псевдоэпиграфами, обнаруживая причудливое сплетение пифагорейских и перипатетических идей.

Преемственная связь между перипатетической и пифагорейской традицией отчетливо прослеживается и в узкой сфере доксографии. Перенимая эстафету от перипатетиков, неопифагорейцы продолжают развивать указанные нами взгляды и на варварскую мудрость вообще и на ее связь с Пифагором и пифагорейством в частности. Конечно же, благодаря распространению Септуагинты и вхождению ее в поле чтения греков, информация, происходящая из неопифагорейских кругов, как более поздняя, будет более конкретной и содержательной. Так, перипатетик Гермипп, как мы помним, связывал пифагорейское учение с иудеями из-за представлений о бессмертии души. Однако представления о бессмертии души не маркировали для греков исключительно иудеев. Они были отличительной особенностью восточной мудрости в целом, в частности – приписывались и халдеям (Paus. IV. 32. 4). Но, например, Климент Александрийский (Strom.I. 15. 71), ориентируясь, по-видимому, на один из пифагорейских источников<sup>16</sup>, уже сообщает: «Римский царь Нума, хотя и был пифагорейцем, но, получив наставление из книг Моисея, запретил римлянам изображать бога в образе человека или животного (*Νουμάς δὲ ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς Πυθαγόρειος μὲν ἦν, ἐκ δὲ τῶν Μωυσέως ὠφέληθεις διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζωόμορφον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους κτίζειν*)». В сознании Климента обе части фразы должны

<sup>16</sup> Augustin. Civ. Dei 4.31 = Varro, fr. 59 Agahd.; Gabriellson J. Über die Quellen des Clemens Alexandrinus. Uppsala-Leipzig, 1906. S. 8.

соединиться противительным союзом: «хотя (μὲν) был пифагорейцем, но (δὲ)... из книг Моисея». Между тем, за этим легко угадать изначальную «пифагорейскую» структуру мысли, для которой такое соединение должно быть скорее естественным: пифагореец Нума получил наставления из книг Моисея.

Прекрасной иллюстрацией к тому, о чем мы говорим, служит пример Нумения из Апамеи. Нумений – неопифагореец уже платонического образца, который рассматривал Платона как последовательного пифагорейца, а платоническую философию как произрастающую из пифагорейского учения. Между тем за Пифагором для Нумения стоит варварская, в том числе иудейская, мудрость и религия. Свою философскую программу он выражает следующими словами: «А для этого будет нужно, чтобы сказавший и подкрепивший [свои слова] свидетельствами Платона отступил бы назад и связал это с речами Пифагора, а также призвал бы прославленные народы, привнося их таинства и учения и установления, цель которых совершенно та же, что и у Платона – те, которые учредили брахманы и иудеи и маги и египтяне» (Fr. 1a Des Places = Eus. Pr. Ev. IX. 7.1).

Благодаря свидетельствам Оригена и Евсевия мы знаем, что особенное внимание Нумений проявлял к Септуагинте. Ориген не раз говорит о том, что он, подобно Филону Александрийскому, путем аллегорического толкования сочетает текст Ветхого Завета с учением Платона. Во фрагменте 1b (Fr. 1b. Des Places = Or. Cels. I.15) читаем: «...пифагореец Нумений, который в первой книге сочинения "О благе", говоря, в связи с рассуждением о бестелесности Бога, о [варварских] народах, сопричислил им и иудеев, не погнушавшись использовать в своем труде и слова пророков и образно их истолковать». Также во фрагменте 1c (Fr. 1c. Des Places = Orig. C. Cels. IV.51) находим подобную информацию: «А я также знаю, что и пифагореец Нумений, который гораздо лучше истолковал Платона и был весьма сведущ в пифагорейском учении, во многих местах своих сочинений приводит слова Моисея и пророков и дает им вовсе не невероятное истолкование, как, например, в так называемом "Удоде" и в книге "О числах" и "О месте"».

Судя по всему, предметом интереса Нумения были основные положения платонической философии в их сравнении с философскими основаниями Септуагинты<sup>17</sup>. По свидетельству Евсевия, Нумению принадлежит знаменитое высказывание: «Что такое Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?» (Fr. 8 Des Places = Eus. Pr. Ev. XI. 10. 12–14: Τὸ γὰρ ἔστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;). Повторим еще раз, что такая точка зрения Нумения диктовалась его пифагорейским образованием, благодаря которому он рассматривал Платона как верного пифагорейца, а Пифагора как ученика в том числе и иудеев.

В «Жизни Пифагора», написанной Порфирием, также существует представление о связи Пифагора с евреями, но оно выражено в более общей, чем у Нумения, форме (11): «Ездил он, по словам Диогена, и в Египет, и к арабам, и к халдеям, и к евреям (там он научился и толкованию снов» (пер. М.Л. Гаспарова).

Наконец, последний отголосок этой традиции встречается в одноименном сочинении ученика Порфирия Ямвлиха, чье увлечение пифагорейством хорошо известно (V. P. 3.14): «Он [Пифагор] отплыл в Сирию по двум причинам: так как узнал, что это – его по естеству родина, и так как справедливо полагал, что ему будет оттуда легче отправиться в Египет. И там, встретившись с потомками физиолога и пророка Моха (συμβάλλων τοῖς τε Μώχου τοῦ φυσιολόγου προφήτου ἀπογόνους), а также с другими финикийскими гиерофантами, он, будучи посвящен во все божественные

<sup>17</sup> См. Whittaker J. Moses Atticizing // Phoenix. 1967. 21. P. 196–201. Витэкер пишет: «Так как использование Нумением термина ὁ ὦν, как мы видели, является сознательной аллюзией на выражение Септуагинты, невозможно избежать вывода, что он интерпретировал ее через платонические понятия, и либо полагал, подобно Пс.-Иустину, что Платон заимствовал свою концепцию бытия у Моисея, или же держался того мнения, что учение Платона в принципе едино с учением Моисея, не подразумевая зависимости первого от второго. И тот и другой подход согласуется с тем, что мы знаем об отношении Нумения к негреческим религиям, в особенности, к иудаизму» (p. 200).

тайнства, которые совершаются по преимуществу в Библе, Тире и многих частях Сирии... тут же отправился [в Египет. – *Е.М.*], воспользовавшись услугами каких-то египетских перевозчиков, которые без промедления причалили к побережью в окрестностях финикийской горы Кармель».

Согласно этому тексту, Пифагор в Сирии (а это и есть для эллинистических историков место жительства иудеев<sup>18</sup>) провел много времени с последователями Моха «физиолога и пророка». Скорее всего имя Мох – искаженная форма имени Моисея. Более того, по версии Яввлиха, Пифагор даже родом был из тех мест.

Итак, доксографические представления «пифагорейца» Филона не должны, с нашей точки зрения, восприниматься отдельно от приведенных неопифагорейских свидетельств. По-видимому, на время жизни Филона приходится пик развития пифагорейских идей о связи их учения с иудеями. Он сам в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен» описывает ессеев как вполне пифагорейское сообщество (Prob. 75–87). Подробный анализ этого описания в сравнении с греческими канонами описания пифагорейцев дан М. Пти, издательницей этого трактата в серии Р. Арналь-деса. Исследовательница отмечает, что практически все неизменные атрибуты пифагорейского тиаса оказываются в числе особенностей ессеяского сообщества<sup>19</sup>. В этом же роде высказывается о ессеях и Иосиф Флавий, говоря, что они живут той жизнью, которой у греков учит Пифагор (Ant. XV. 10. 4)<sup>20</sup>. Не уточняя в этом контексте, кто именно на кого оказал влияние, в другом месте Иосиф, ссылаясь на мнение большинства, утверждает, что Пифагор много заимствовал у иудеев (Jos. Ap. I. 166): «Ведь и вправду говорят, что сей муж перенес в свою философию многие из бытующих у иудеев воззрений» (пер. А.В. Вдовиченко). С какою бы энтузиазмом сами иудеи ни относились к такой точке зрения, разбор приведенных нами свидетельств показывает, что, прежде всего, эти представления могли развиваться в самой пифагорейской доксографии самими пифагорейцами.

Представленная нами линия свидетельств об иудейских связях Пифагора соответствует истории формирования и развития так называемой «пифагорейской легенды» в целом, т.е. рассказов о жизни Пифагора и его учении. Согласно И. Леви<sup>21</sup>, она впервые возникает у перипатетических и продолжает существовать у неопифагорейских авторов, далеко не все имена которых были упомянуты нами, так как мы ограничивались только теми, которые имеют непосредственное отношение к разбираемой теме. Во всей этой веренице ни фигура *перипатетика* Аристобула (II в. до Р.Х.), ни *пифагорейца* Филона (I в. Р.Х.) не должны восприниматься ни изолированно друг от друга, ни вне специфически греческой историко-философской традиции. Философские эпитеты Аристобула и Филона суть вехи, обозначающие ее этапы. Влияние пифагорейства усиливается до Филона (вспомним Евдора Александрийского и Посидония из Апамеи, у которых уже чувствуется очень сильный интерес к пифагорейству), и вскоре это направление становится доминирующим. Филон выступает поэтому уже под его эгидой, тогда как Аристобул попадает на самое начало неопифагорейского пе-

<sup>18</sup> Theophr. ap. Porph. De Abst. II. 26; *Klearch.* ap. Jos. Ap. I. 179; *Phil. Alex.* Prob. 75.

<sup>19</sup> Quod omnis probus liber sit / Intr., text, trad. et notes par M. Petit. P., 1974 // Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Publiée par R. Arnaldez. T. 28. P. 60–62.

<sup>20</sup> Есть исследователи, которые в описаниях и ссылках такого рода хотят видеть свидетельство того, что иудаизм этой эпохи находился под сильным влиянием пифагорейства (*Lévy I. Recherches pythagoriciennes et essenienues.* Genève, 1965; *Gorman P. Pythagoras Palaestinus* // *Philologus.* 1983. 127. P. 30–42). Но этот ход мысли не подтверждается, насколько нам известно, никакими независимыми историческими свидетельствами, тогда как постоянное и давнее стремление греков приспособить к своим реалиям восточную вообще, и иудейскую в частности, мудрость заставляет видеть в подобных описаниях реалии литературной и, конкретнее, доксографической традиции эллинистического происхождения. Поэтому мы присоединяемся к осторожному суждению Хенгеля: в такого рода отсылках главный интерес представляет не предполагаемое пифагорейское влияние на иудеев, а тот факт, что в греческой литературе эссеи могли быть представлены как еврейские пифагорейцы.

<sup>21</sup> Lévy. Recherches sur les sources.

риода и пока еще именуется перипатетиком. Очень схематично доксографическое древо, отростками которого мы считаем Ариостобула и Филона, можно представить так<sup>22</sup>:

(Платон)  
(пифагорейцы)  
(Аристотель)

*Аристоксен*  
(первое соединение Пифагора  
с халдеями)

*Сотион*  
(базовая теоретическая  
доксография, закрепляющая эти идеи)

Гераклид Лемб

(доксография, сделанная на базе сотионовой)

Филон

(тесно соединяющий Пифагора с иудеями, а иудеев называющий халдеями)

Нумений

Порфирий

Ямвлих

*Клеарх, Феофраст*  
(первые научные описания  
иудеев по «халдейской» модели)

*Гермипп*  
(первое известное соединение  
Пифагора с иудеями)

*Ариостобул*

Укажем в завершение на некоторые перспективы, которые открываются в результате этого исследования. Разбор доксографических представлений обоих авторов – это только одна из возможных трактовок намеченной нами проблемы соотношения двух эпитетов. Можно думать, что оба они несут в себе более глубокое содержание и тем самым все еще нуждаются в адекватном толковании. Принадлежность Ариостобула и Филона к единому и точно определяемому течению *греческой* мысли – тезис, который может быть рассмотрен и с иных точек зрения и найти свое подтверждение не только в формальном, но и в содержательном аспекте. Чем лучше мы это осознаем, тем точнее станут наши представления о месте Филона в истории греческой философии и о характере его литературно-философской деятельности, и, возможно, по-новому раскроются причины, побудившие обоих авторов, так же как впоследствии Нумения, обратиться к комментированию ветхозаветного текста.

## PHILO OF ALEXANDRIA AND GREEK DOXOGRAPHY

*Ye.D. Matusova*

The names of Peripatetic and Pythagorean, given by later authors to Aristobulus (2 nd c. BC) and Philo of Alexandria (1 st c. AD) are to be explained by their views upon the history of philosophy. Both authors believe that the teaching of Moses was accepted by Pythagoras, followed by Plato and Aristotle. It was not unusual for the first generation of Aristotle's disciples to connect the Pythagorean doctrine, of which they produced the first systematic descriptions, with the Orient in general and with Judaea in particular. Later these ideas became very popular with Neopythagoreans whose literary and philosophical activity was closely connected with the heritage Peripatos. The epithets of Peripatetic and Pythagorean, given by Clemens to Aristobulus and Philo in strong connection with their historico-philosophical concepts, feature the two periods (Post-Aristotelian and Neo-Pythagorean) of this doxographic tradition.

<sup>22</sup> Курсивом выделены те, кто в источниках назван перипатетиками, а чертой подчеркнуты пифагорейцы.