

Секция 2 ГЛОБАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА: МНОГООБРАЗИЕ ОПЫТОВ И УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

14 мая 2010 г., СПбГУП

Руководители секции:

А. Е. БУСЫГИН	заместитель министра культуры РФ, доктор экономических наук, профессор
А. А. ГУСЕЙНОВ	директор Института философии РАН, академик РАН, доктор философских наук, профессор, почетный доктор СПбГУП
Ю. Н. СОЛОНИН	первый заместитель председателя Комиссии Совета Федерации РФ по вопросам развития институтов гражданского общества, декан философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук, профессор

С. Р. Абрамов¹

КАЗУС ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО: ОПЫТ ВСТРЕЧИ ИУДЕЙСКОЙ И ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ

Вопрос о глобализации, а также о вызванном ею тесном контакте («встрече») культур и цивилизаций вызвал дискуссию как на Западе, так и в других регионах мира, в том числе у нас в России. Однако как бы ни оценивать этот «контакт» — в маркированных терминах типа «столкновение», «борьба», «схватка» (*clash*, по С. Хантингтону) или «содружество» и «диалог», как бы ни противиться ему и ни приветствовать его, приходится признать как самый факт такового «контакта», так и ряд проблем, в том числе научных, которые он ставит перед современной исторической и культурфилософской мыслью. Решение этих проблем, очевидно, зависит не от одной цивилизации (сколь бы развитой ни была ее экономика и научная мысль); опыт других цивилизаций не менее ценен.

Притом что контакт, взаимодействие и взаимовлияние культур и цивилизаций — отнюдь не специфическое явление современной эпохи, и опыт подобных встреч оказал влияние на формирование ядра европейской (западной) культуры. Сама западная цивилизация и общеевропейская культура, европейская идентичность как таковые оформились в ходе непрерывных контактов с иными культурами и цивилизациями, и опыт этот требует нового осмысления с позиций современности. Очевидно, что контакты эти отнюдь не всегда имели отрицательные следствия (крестовые походы, конкиста), о чем более всего принято писать в нашу политкорректную эпоху, но гораздо чаще приводили к взаимному обогащению и даже трансформации культур.

Россия как евразийская страна во многом имеет неповторимый лик культуры, не похожий на западный. Однако тысяча лет русской истории — это история восточного христианства, наследованного из Византии. Здесь и корни отличия (Россия получи-

ла восточную ветвь расколовшегося христианского наследия, с его мистико-спиритуалистическим акцентом, хорошо усвоенным опытом Платона и неоплатоников, исихастами, тогда как западная ветвь — европейская — последнее тысячелетие развивалась с опорой на Аристотеля, Августина и Фому Аквинского, подготовивших идейное торжество рационализма, и в отрицании хорошо усвоенного урока борьбы с гностиками); но здесь и корни единства (в обоих случаях это была христианская цивилизация, имевшая общим опытом становления предыдущее тысячелетие — от раннехристианской церкви и поздней античности).

Поэтому изучение опыта предшествующих культурно-цивилизационных «встреч» имеет эвристическую ценность и в рамках западной науки и практики, и для нас.

Нижеследующее — попытка рассмотреть предшествовавший этому первоначальному единству исторический и культурный опыт через призму культурного синтеза, предпринятого в самом преддверии христианской эры эллинизированным евреем Филоном из Александрии², сама жизнь и творчество которого стали символом встречи культур и цивилизаций. Учение Филона, его культуртрегерская миссия и переводческая практика не только обогатили основное течение раннехристианской мысли, но и породили, наряду с другими идейными источниками, такое специфическое явление как гностицизм, который потерпел поражение на арене борьбы идей, но окончательно был изгнан из европейской культуры и истории и предан опале и забвению лишь спустя 12 веков. Полезным оказалось в конечном счете творчество Филона и для иудейской традиции: он фактически прорубил ей окно в Европу.

¹ Заведующий кафедрой английского языка СПбГУП, доктор филологических наук, профессор.

² Филон Александрийский, иначе называемый Филоном Иудеем (ок. 30/20 до н. э. — после 40 н. э.).

Не только Филона, но и всю раннехристианскую духовную культуру, да и само становление христианской цивилизации можно понимать как историю встречи иудейской и эллинистической традиций, как плод соития ближневосточных культур и цивилизаций с античной, поскольку основанием ее служит христианский библейский канон (корпус текстов, включивший в себя иудейскую Библию в виде одной из своих частей — Ветхого Завета) и творения Отцов Церкви, осуществивших вслед за апостолом и евангелистом Иоанном и апостолом Павлом (оба они прежде принадлежали к иудейской традиции) окончательный творческий синтез идей иудаизма и эллинизма. Однако этой судьбоносной для европейской истории встрече предшествовали еще, по меньшей мере, две.

Хронологически первая — это перевод иудейской Библии на греческий язык с еврейского и арамейского языков, выполненный во III–II веках до Рождества Христова и известный под названием Септуагинта¹, — событие всемирного культурно-исторического значения. Место этого события в предыстории христианской цивилизации, его значение для всей последовавшей культуры подробно рассмотрел С. С. Аверинцев [2]. И хотя эта встреча цивилизаций оставила свой след во всех европейских языках² и культурах, не она предопределила судьбу христианской цивилизации.

Вторая встреча Афин и Иерусалима (пользуясь аллегорией Л. Шестова) осуществилась собственно в жизни, трудах и умозрении Филона из Александрии. Произошло это в преддверии христианского синтеза. Именно о ней, этой второй встрече, и пойдет речь в настоящем докладе.

О Филоне написано множество работ³. Все указанные авторы соглашаются с тем, что Филон внес

¹ Названием своим Септуагинта обязана легенде, согласно которой ее переводчиками было 72 человека, по 6 от каждого из 12 колен Израилевых, которые работали в отдельных кельях, переводя всю Библию целиком; когда их труд был завершен, чудесным образом оказалось, что все 72 текста совпали. Подробный рассказ об этом событии содержится в так называемом «Письме Аристея», крайне ненадежном источнике, к которому и восходит традиция приписывать перевод семидесяти (точнее, семидесяти двум) толковникам, иудейским ученым Иерусалима, приглашенным Птолемеем Филадельфом в Александрию, чтобы передать по-гречески еврейские священные книги. Отсюда происходит латинское название этого перевода — *Septuaginta*, перевод с греческого *hebdomekonta* «70» (цифровое обозначение — LXX — общепринятое в научной практике сокращенное именование этого текста).

² «Именно через Септуагинту и ее новозаветные отголоски в европейский языковой мир — за греческим последовала к IV в. латынь, а затем романские, германские, славянские языки — на все века христианской эры вошли бесконечные лексические «библейзмы», являющие собой как бы эхо древнего Ближнего Востока в речи Запада, без которых невозможно представить себе общеевропейскую словесную культуру» [2, с. 241–242].

³ Из источников отметим отечественные труды [4, с. 82–128] и [6], где наши великие ученые размышляют о значении Филона для богословских, эстетических и мистических доктрин европейской мысли; а также и ряд фундаментальных зарубежных работ [7] смелое, но несколько одностороннее представление Филона в роли иудейского мистика; [12] двухтомный труд, подчеркивающий связь Филона с палестинским фарисейским иудаизмом, его важную роль в истории философии, оригинальность его герменевтической (интерпретационной) теории в сравнении с раввинской и прочей современ-

важнейший вклад в европейскую науку, а его толкования⁴ на Пятикнижие Моисеево в понятийных категориях платонического идеализма и стоической этики оказали большее влияние скорее на христианскую, чем на иудейскую мысль.

Как мыслитель, Филон представлял собой весьма оригинальную фигуру тем хотя бы уже, что соединил в своих воззрениях две отдельные цивилизационные традиции — иудейское богословие и античную философию. Будучи ортодоксальным иудеем, он оформился как мыслитель под значительным влиянием Платона, Аристотеля, нео-пифагорейцев, киников и стоиков. Именно из греческой культуры он взял для своего культурфилософского синтеза дионисийскую мистическую ветвь⁵ и привил ее к иудейскому рационализму и легализму. И потому Филон предстает перед нами, по существу, первым еврейским мистиком. (П. А. Флоренский вообще называет его каббалистом, что в узком терминологическом употреблении не вполне верно, так как Каббала возникла столетия спустя; но для о. Павла сам термин «каббала» объемлет и гораздо более ранние навыки *символической экзегезы*, которые были описаны Филоном применительно к иудейским богоискателям Египта; впрочем, и Г. Шолем пользуется термином «Каббала» также и в широком смысле⁶.) Таким образом, в фигуре Филона мы имеем опыт межцивилизационной встречи, запечатленный не только в последующей европей-

ной ему литературой; [11] — фундаментальное исследование иудейских мистических теорий, где в разных местах постоянно затрагиваются проблемы, так или иначе связанные с Филоном, поскольку его учение получило свое развитие именно в европейской иудейской среде.

⁴ Филон интересен и тем, что разработал собственную теорию толкования священных текстов и осуществил ее в практике своих переводов-толкований. Вот как сам Филон описывает эту сакральную интерпретацию: «Толкование Священного Писания происходит путем раскрытия тайного смысла, сокрытого в иносказаниях. Весь закон <...> подобен живому существу, тело закона — словесные предписания, душа же — заключенный в словах невидимый смысл. В нем разумная душа сначала лучше видит особые свойства. Она узрела необычайную красоту мыслей, отраженную в наименованиях, словно в зеркале, обнаружила и раскрыла символы, извлекла на свет и открыла помыслы для тех, кто способен по незначительному намеку увидеть в очевидном сокровенное» [10, *De vita contempl.*, с. 78] (перевод здесь и далее мой. — С. А.). Эта теория, несомненно, сыграла роль в становлении герменевтического метода в крупнейших раннехристианских школах — в Антиохии и Александрии [см. 1].

⁵ Существо философских воззрений Филона составляет платонизм, причем столь отчетливый, что в его писаниях порой нельзя отличить собственных идей от цитируемых мыслей Платона. Иероним и Отцы Церкви упоминают весьма распространенную поговорку: «Либо Платон филионизирует, либо Филон платонизирует» [8, с. 364]. Более же всего у Платона Филон почитал диалоги «Пир» и «Тимей». Но античное влияние на Филона не ограничивается одним Платоном. Аристотелю Филон обязан прежде всего своей космологией и этикой. У нео-пифагорейцев, расцвет которых пришелся на столетие до Филона, он заимствовал свою мистическую нумерологию, в которой рассматривал значения чисел, в особенности семерки. Киники повлияли на него стилистически: их диатрибы он взял за образец для своих проповедей. Наконец, он творчески усвоил всю терминологию стоиков, хотя и критически отнесся к их теории.

⁶ Ср.: «Всем иудейским мистикам и каббалистам, от тех, кого описал Филон Александрийский, и до позднейших хасидов, в равной мере свойственно мистическое понимание Торы. <...> Каждая конфигурация ее букв, имеет ли она смысл в пределах человеческого языков или нет, есть символ одной из потенций Бога, действующих в универсуме» [11, с. 15].

ской христианской традиции (и в гораздо большей степени в гностицизме), но и в традиции иудейской. Свой синтез он осуществлял в первую очередь в интересах иудейской традиции, и как раз именно иудаизм стремился он сделать универсальной религией и обогатить его духовным опытом иной культуры, имевшей общецивилизационное значение. Однако этот синтез оказался плодотворным и для последующей европейской цивилизации.

И хотя как мыслитель Филон долго считался фигурой не первостепенного значения¹ как в иудейской, так и в христианской науке (для первой усилия его казались излишними и необязательными, для второй — вторичными и неканоническими, поскольку в своем синтезе Филон не сумел подняться до подлинного универсализма, то есть для обеих — сомнительными), этот предрассудок, вызванный двусмысленностью культурно-цивилизационной идентичности Филона, сегодня преодолен.

Отметим, в частности, что Филон первым показал разницу между непознаваемостью *сущности* и познаваемостью *существования* Божьего. Далее, в своем учении Филон утверждал индивидуальный Промысел Божий, способный отменять законы природы, в отличие от преобладавшего в античной философии понимания универсального Рока, самого подверженного действию неизменных законов природы. Филону принадлежит любопытная теория о Творении, по сути своей близкая гностикам². Филон не отвергал платоническую доктрину о предсуществовании материи, но настаивал при этом на ее тварности. Подобным же образом Филон пытался примирить иудейское богословие с платоническим учением об идеях: он представлял идеи вечными божественными мыслями, которые Бог сотворил реальными существами прежде сотворения мира.

Тора, или Пятикнижие Моисеево, по Филону, — боговдохновенные тексты (причем в каждой букве не только подлинника, но и того греческого перевода, которым пользуется Филон), и заключают в иносказательной форме учение Платона, Пифагора, Зенона и Клеанфа³. Таким образом, Филон является посредником между философией и откровением — и в этом его значение.

Очень интересной и, несомненно, одной из важнейших следует признать теорию Логоса, развиваемую Филоном. Филон представлял космос в виде многоступенчатого бытия, на вершине которого царил Логос, посредник между трансцендентным Богом и миром, хотя однажды Филон даже называет его

вторым Богом [7, с. 314]. Концепция Логоса играла важнейшую роль в написанном Филоном толковании на Пятикнижие; здесь Филон следовал традиции Септуагинты, сближавшей Логос с Премудростью Божией (*Sophia*) [10] (что открывало перспективу для последующего развития гностических теорий), и пользовался древнейшей традицией античной философии, использовавшей термин «логос» еще в эпоху досократиков. Однако Филон принципиально разошелся с Платоном в своем понимании Логоса как Идеи Идеи, ибо он называл его местом бытования разумного мироздания, центром разума⁴. Тут Филон предвосхищает отчасти христианскую доктрину: он называет свой Логос «первородным Сыном Божиим», «Божьим человеком», «образом Божиим», «вторым Богом». Символизм *второго рождения* или *родов* как пути к духовности был распространен в мифологических воззрениях повсеместно; он был заимствован и развит александрийским иудаизмом и затем христианством и наполнен в них новыми значениями. Филон так же широко использует тему родов, говоря о рождении, о новой высшей жизни, о жизни духа⁵.

Логос Филона — образ Божества, служащий образцом или моделью устройства мира, отражение истинного Бога, архетипическая идея, заключающая в себе все остальные. Но это не просто модель или парадигма управления миром (в статическом греческом смысле); это и инструмент Божественной воли, активная действующая сила управления всем космосом — это творческая, направляющая энергия в мироздании (в динамическом иудейском смысле). Такова первая, *космологическая функция* Логоса по Филону. Его *антропологическая функция* — служить основанием человеческого разума, быть образом и образцом человека. Наконец, Логос — это проводник человеческой души в сферы Божественного разума. Как видим, эта изощренная концепция Логоса⁶ —

⁴ Ср.: «В отличие от Платона и от стоиков Филон не видит в своей „идее всех идей“, или в своем Логосе, абсолютного и самобытного начала: Логос есть прежде всего способность Божества, Его энергия, сила или разум, между тем как оно само — превыше всякой энергии, силы, разума или способности. Можно сказать, что именно в своем Логосе, как всеобщем месте или всеобщей потенции всех идей, Божество возвышается над всеми ими» [5, с. 175].

⁵ В свою очередь и св. ап. Павел говорит о «духовном сыне», о сыновьях, которых он произвел верой: «Титу, истинному сыну по общей вере» [Тит. 1: 4]; «Прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в устах моих» [Флм. 1: 10]. Очевидны различия между «сыновьями», которых «порождал» святой Павел в вере, «сыновьями Будды», теми, кого «родил» Сократ, или «новорожденными» в первобытных посвящениях. Неопита первобытного общества «убивала» и «возрождала» сама сила обряда; эта же сила превращала в зародыш индуса, приносившего жертву. Будда, напротив, «порождал» через «рот», то есть через передачу своего учения (*dhamma*), и именно благодаря высшему знанию, сообщенному посредством *dhamma*, ученик рождался к новой жизни, способной вывести его к порогу Нирваны. Сократ утверждал, что действует лишь как повивальная бабка: он помогает «родить» нового человека, которого каждый носит в глубине своего «я». Иная ситуация у святого Павла: тот «порождал» духовных сынов через свою веру, то есть благодаря таинству, основанному самим Христом.

⁶ На доктрину Логоса у Филона, несомненно, оказала влияние иудейская мысль. Греческим словом *λόγος* в Септуагинте передается термин *метга* (арам. 'слово'), который в иудейской традиции использовался для обозначения Слова Божия как творческой силы, создающей мир и впоследствии дей-

¹ Прежде исследователи преуменьшали значение Филона и представляли его простым проповедником, но в середине XX в. американский ученый Г. А. Вольфсон выпустил в свет фундаментальное исследование [12], где убедительно доказал оригинальность теоретических воззрений Филона.

² Как Творец, Бог использовал помощников; отсюда, по Филону, множественное число в: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему «и» по подобию Нашему» [Быт. 1: 26].

³ Поэтому толкования священных книг (главным образом кн. Бытия), интерпретирующие их в категориях греческой философии того времени, и представляются наиболее значительными из сочинений Филона. Сверхчувственная истина, приспособляясь к человеческой немощи, облекается в них в иносказательную форму; все Писание есть аллегория, и задача толкователя — в том, чтобы раскрыть «духовный» смысл, скрытый в этой аллории.

не простое эклектическое приспособление иудейской традиции к эллинизму, а скорее новая ступень эволюции всей античной мысли, формализовавшей своим разработанным теоретическим аппаратом ветхозаветную теологию; Филон — это одновременно вершина и упадок всей античной герменевтической традиции: после него возможен был только гностицизм, то есть явный декаданс всей этой грандиозной концепции.

Филон впервые выдвинул теорию мистической любви к Богу, которую Бог заключил в человеческой душе и посредством которой человек становится Богоподобным. По мнению исследований философии Филона, он здесь, в своей мистической теории, пользуется терминами языческих религий, оккультных учений и тайных сект¹, поскольку эта лексика относилась к числу повседневной у просвещенных людей из среды Филона. Во всяком случае, соединение законничества и мистицизма в одном мыслителе отнюдь не уникально в иудейской истории. Влияние мистических платонических концепций (особенно «Пира») и популярных языческих культов на Филона не поверхностно и не случайно; отсюда его попытки представить иудаизм в качестве единственной подлинной мистерии².

Подобно Платону, Филон считал тело тюрьмой для души, и в этом дуализме тела и души, материального и вечного, а также в его описании бегства собственного «Я», в противоположении трансцендентного Бога и тварного мира, в тоске по непосредственному, интимному опыту Богопознания, он предвосхитил многочисленные гностические учения и дуалистические теории, сыгравшие столь значительную роль столетие спустя в интеллектуальной жизни раннехристианской эпохи.

Но в отличие от всей традиции греческой философии (за исключением эпикурейцев, которые верили в ограниченную свободу воли), Филон полагал, что человек совершенно свободен в выборе

ствующей в нем, мире, и в человеческой душе как «устраивающее и связующее» начало. Любопытно, что иногда этот термин используется в Таргумах (арамейских версиях Ветхого Завета) вместо священной тетраграммы YHWH — непознаваемого имени Бога. Концепция «Мемры» близка по значению христианской концепции Св. Духа-Параклита. Вообще «Мемра» — иконический знак иудейской пневматологии, как «Логос» — икона всей греческой философии. Филон, очевидно, имел в виду обе концептуальные системы, ему удалось соединить семантику еврейской «Мемры» с семантикой греческого «Логоса» и получить в результате своеобразный термин, значения которого выходили за рамки любой из упомянутых двух традиций: получился синтез, который впоследствии был использован гностиками и от которого оттолкнулся, ниспровергая его, евангелист Иоанн в своей логосной доктрине.

¹ Более того, Филон — основной источник знаний о доктринах этих оккультных сект и мистических культов, особенно это касается учения о воскрешении для новой жизни.

² Возможно, Филон, представлявший мистическую сторону иудаизма, рассчитывал тем самым противостоять прозелитизму мистических культов среди евреев диаспоры, а также укрепить своих единомышленников в истинной вере. Свидетельством его приверженности ортодоксальному иудаизму служит тот факт, что он благоговейно относился к буквальным толкованиям сакрального текста Писания, отвергал крайних аллегористов, а также отсутствие указаний на какую-либо его принадлежность к языческим культам. Целью того, что Филон называл «резвющим опьянением» [10], был выход из материального мира в мир вечности.

своих действий и может идти наперекор своей природе.

В своей этической доктрине Филон утверждал две добродетели, незнакомые греческой философской литературе — религиозную веру и человечность. Кроме того, добродетельным он считал и покаяние, тогда как для греческих мыслителей оно было лишь признаком слабости. Однако совершенное счастье, по Филону, можно обрести не посредством человеческих усилий, но лишь по благодати Божией³.

Казус Филона — драматический опыт мыслителя, соединившего в себе на рубеже христианской эры живое наследие двух цивилизаций и культурных традиций. Этот очевидный опыт комплементарного творческого объединения можно рассматривать как диалог культур, принесший плоды согласия и взаимного понимания.

Литература

1. Абрамов С. Р. Христианская библейская герменевтика и богословские школы Александрии и Антиохии / С. Р. Абрамов // Понимание как усмотрение смыслов. Третья международная герменевтическая конференция: Статьи и выступления. Тверь, 1997. С. 150–162.
2. Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / С. С. Аверинцев // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 206–266.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. [Русский синодальный перевод]. — Названия книг при цитировании даны в общепринятых сокращениях.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. М., 1980.
5. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории / С. Н. Трубецкой // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 43–483.
6. Флоренский П. А. Собр. соч. : в 4 т. / П. А. Флоренский М., 1999. Т. 3. Ч. 1.
7. Goodenough E. R. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism / E. R. Goodenough. L., 1969.
8. Grant R. A Short History of the Interpretation of the Bible / R. Grant, D. Tracy. 2nd ed. Philadelphia, 1984.
9. Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / S. Huntington. N. Y., 1996.
10. Philo. The Online Collection of Philo's Works / Philo. ©The Jesus Archive, 2002. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://209.123.32.29/research_howto.html.
11. Scholem G. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen / G. Scholem. Frankfurt a. M., 1993.
12. Wolfson H. A. Philo 2 vols. / H. A. Wolfson. Oxford, 1947.

³ В богословских воззрениях Филона укоренены и его политические взгляды. Филон часто говорил, что лучшая форма правления — демократия; но он понимал демократию далеко не как власть толпы, которую он осуждал как худшую форму организации общества (по-видимому, он видел выступления александрийской толпы). Для Филона демократия означала не столько устройство управления, сколько такой строй, при котором все люди равны перед законом.