



Терапевты и еочиненіе Филона Іудея „О Жизни Созерцательной“ (Περὶ Βίου Θεωρητικοῦ).

Происхождение книги „De Vita Contemplativa“.

Авторъ D. V. С. и время написанія—трактата. Работами новѣйшихъ изслѣдователей приведено много данныхъ въ подтвержденіе поспѣшности сдѣланныхъ Луціусомъ обобщеній; а кропотливое изученіе Филоновскихъ рукописей и слитеніе текстовъ, предпринятое въ самое послѣднее время, показало далеко безусловную правдоподобность принимаемаго имъ terminus a quo D. V. С. Извлеченія Евсевія, важныя для критики текста трактата, древно-армянскій и латинскій переводы (точнѣе греческая репродукція ихъ) и существующіе греческіе тексты, раздѣляемые по ихъ исправности на разныя группы,—были слиты и сопоставлены. Общія ошибки и пропускъ во всѣхъ греческихъ манускриптахъ (D. V. С. 483, 18) показываютъ, что всѣ извѣстныя намъ греческія рукописи восходятъ къ одному общему архетипу. Армянскій переводъ, дополняющій этотъ пропускъ, относимый къ пятому вѣку, очевидно, былъ сдѣланъ съ другой редакціи. Евсевій имѣлъ подъ руками редакцію Codex Philonis близкую къ нашей, о чемъ ясно говорятъ и сдѣланный имъ перечень сочиненій Филона,—гдѣ также, какъ и въ нынѣшнихъ собраніяхъ, не достаетъ Апологіи Іудеевъ,—и самый текстъ его выписокъ. Нѣкоторые греческіе варианты предлагаютъ болѣе точное чтеніе, чѣмъ текстъ соотвѣтственныхъ выдержекъ изъ D. V. С., сдѣланныхъ Евсевіемъ; отсюда заключаютъ, что еще во времена Евсевія существовало много редакцій D. V. С. Латинскій переводъ D. V. С. принадлежитъ, по мнѣнію Filra, тому же лицу, что и переводъ Quaestiones in Genesin (Q. I. G. цитуютъ Писаніе

¹⁾ Pilra, Analecta Sacra, t. 2. p. 298 ff.

по древне-шалийскому, доперонимовскому переводу, и отпесены имъ въ вѣкъ Тертуллиана¹⁾, писанъ древней (африканской) латынью и сдѣланъ съ варианта, менѣе исправнаго, чѣмъ нѣкоторые существующія греческія рукописи. Общія ошибки его съ армянскимъ текстомъ предполагають возможность широкаго распространения манускриптовъ D V. C; а такъ какъ для образованія разночтеній нужно было время, то, очевидно, Евсевій имѣлъ предъ собою сочиненіе, не только что появившееся на литературномъ рынкѣ, но уже побывавшее въ рукахъ разноплеменныхъ переписчиковъ не одного поколѣнія¹⁾.

Все даетъ право вмѣсто предполагаемаго Луціусомъ *terminus a quo* поставить въ эту эпоху *terminus ad quem*. Это подтверждаютъ и вѣщныя свидѣтельства. Ясныхъ и прямыхъ данныхъ нѣтъ,—это правда, но молчаніе документовъ до Евсевія—вовсе не гробовое: надо лишь умѣть въ нихъ читать.

Изучая, напримѣръ, сбивчивое сообщеніе, вообще, мало достовѣрнаго, Епифанія Кипрскаго объ ессеехъ и назорейхъ, гдѣ онъ даетъ необычное объясненіе названія иессей, смѣшиваетъ евионитовъ и назореевъ въ одну секту, а о D. V. C. упоминаетъ, какъ о книгѣ, надписывающейсѧ „объ иессеяхъ“, мы убѣждаемся, что Епифаній, находившійся въ зависимости отъ исторіи Евсевія Кесарійскаго, пользовался, кромѣ него, еще другими источниками, неизвѣстными или, быть можетъ, забракованными Евсеемъ, а также, вѣроятно, и усгнѣмъ преданіемъ²⁾ Св. Епифаній сообщаетъ: „Христіане назывались также назореями. Нѣсколько же времени было то, что назывались еще иессеями, прежде нежели уче-

¹⁾ Нахожденіе D V. C. во всѣхъ извѣстныхъ намъ кодексахъ прямо необъяснимо при гипотезѣ фальсификаціи „Поддѣлыватель“ долженъ былъ вставить D. V. C. во всѣ извѣстные тогда манускрипты разныхъ библиотекъ; и это при тогдашнихъ путяхъ сообщенія и средствахъ обнародованія литературныхъ произведеній?

²⁾ *Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865,*

ники въ Антиохіи положили начало названію „христіане“. А іессеями, думаю, назывались отъ Іессея, потому что Давидъ отъ Іессея, а отъ Давида, по преемству сѣмени, Марія. Еще: читая сочиненія Филона, въ книгѣ его подписанной: „объ Іессеяхъ“, можешь увидѣть, что, описывая образъ ихъ жизни и похвальный качества, повѣствуя объ ихъ монастыряхъ при озерѣ Мареотисъ, не объ иномъ комъ передаетъ сей мужъ, какъ о христіанахъ. Бывши въ этой странѣ,—называется эта мѣстность Мареотидой,—и водимый ими здѣсь по монастырямъ, много назидается. Прибывъ туда въ пасхальные дни, онъ видѣлъ, какъ они жили и какъ проводили они святую седмицу Страданій, не вкушая никакой пищи до вечера; другіе постились по два дня. Все это, описанное этимъ великимъ мужемъ, служитъ доказательствомъ вѣры и образа жизни христіанъ. Христіане назывались тогда, немного времени спустя по вознесеніи Спасителя, іессеями; но послѣ того какъ Маркъ совершилъ благовѣствованіе въ Египтѣ, снова появились нѣкоторые, говорившіе, что они послѣдователи апостоловъ,—имѣю въ виду назореевъ, о которыхъ ведется рѣчь,—іудеи по происхожденію, привязанные къ закону и имѣвшіе обрѣзаніе“ (Panarion, Haer. 29 Adv. Nazaraeos. Migne. s. g. XLI, 390. 397). Какіе документы были подъ руками у св. Елифанія при составленіи имъ 29 ереси,—сказать невозможно. Для насъ важно лишь установить, что они были, и въ нихъ говорилось объ ессеехъ (терапевтахъ), а D. V. C. названа имъ по ошибочно прочитаннымъ (или написаннымъ?) начальнымъ словамъ *Περὶ Ἰησοῦ*“ (что и было причиной путаницы Елифанія). Трактатъ D. V. C., очевидно, читался, и имъ интересовались еще до Евсевія и Елифанія, что, кажется, и ясно изъ Лактанція, Оригена и Климентя.

„Если даже главнѣйшіе изъ философовъ (principes philosophorum) не свободны, писалъ Лактанцій, отъ упрека въ суетныхъ и смѣшныхъ мнѣніяхъ, то чего ждать отъ *minores*, которые мечтаютъ, что уже могутъ прослыть за мудрецовъ,

если имѣютъ возможность похвалиться презрѣніемъ богатства. Они отказываются отъ наслѣдства родителей, какъ будто обладаніе имъ зло... Думая привлечь вниманіе къ своей щедрости, они губятъ свои средства безъ всякой чести и достоинства. Превозносятъ Демокрита за то, что на его покинутыхъ имъ поляхъ паслись общественныя стада; а я похвалилъ бы его, если бы онъ подарилъ ихъ кому другому. Ничего благоразумнаго нѣтъ въ томъ дѣлѣ, которое, если бы оно было всеми выполняемо, бесполезно или даже дурно. Если дѣйствительно не дорожишь деньгами, употреби ихъ на добро, дѣла благотворительности, вспоможеніе бѣднымъ. Что ты сгубилъ бы безъ пользы, можетъ помѣшать многимъ умереть отъ голода, жажды или наготы“ (Institutiones divinae, III, 23; Migne, VI, 422).

Осужденія поступка Анаксагора и Демокрита, „отдавшихъ свои имущества не людямъ, а скоту“, нѣтъ ни въ одномъ изъ извѣстныхъ намъ сочиненій древности. И если допустить, что Лактанцій, вообще, неодобрительно отзывавшійся объ языческихъ философахъ, не самостоятельно высказалъ свой приговоръ, а заимствовалъ его изъ D. V. C. (такъ Цемлеръ I, S. 844), то для затронутого частнаго вопроса это обстоятельство говорило бы немало. Большую часть своихъ „Наставленій“—въ томъ числѣ и 3-ю книгу,—что ясно изъ текста, Лактанцій написалъ вдали отъ Александріи, въ Визанніи, неоднократно ихъ пересматривалъ, окончательно редактировавъ свой трудъ послѣ переселенія (307 г.) въ Галлію ¹⁾. Происходя изъ Латинской Африки, гдѣ былъ извѣстнымъ риторомъ, прежде чѣмъ получить приглашеніе ко двору Діоклетіана въ Никомидію; греческими источниками, по меньшему, сравнительно съ роднымъ, знанію языка, пользовался рѣдко ²⁾. Отсюда не преду-

¹⁾ А. М. Садовъ, „Др.-хр. ц. пис.—Лактанцій“, С.-Петербургъ, 1895. 53.

²⁾ А. М. Садовъ. 29, 67.—Сопоставленія D. V. C. съ Лактанціемъ даютъ право только на очень приблизительные выво-

прежденный исследователь, на основании предполагаемой цитаты, вынужденъ былъ-бы признать, что D. V. C. должно было существовать значительное время прежде, чѣмъ стало извѣстнымъ Лактанцію, т. е. за долго до 303—310 гг., когда написаны „Institutiones divinae“.

Сочиненія Оригена и Климента также даютъ основанія сдѣлать подобные выводы.

Въ Hom. in Lev. V, 205 (Migne, XII, 447) Оригенъ различаетъ троякое пониманіе Св. Писанія, соответственно принимаемому имъ тройному дѣленію челоѣка на *σῶμα*, *ψυχή*, *νοῦς* ¹⁾. И, повидимому, онъ здѣсь имѣетъ въ виду то различіе двойного смысла Писанія, буквального и таинственного, какое прекрасно извѣстный ему Филонъ приписываетъ тѣлапещамъ.

D. V. C. 483, 43, f. f.

Оригенъ, Hom. in Lev.

ἡ γὰρ ἡ νομιθεία αὐτῇ δοκεῖ
ταῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰσέναι ἑφ' ἧς
σῶμα μὲν εἶναι τὰς ῥητὰς διατάξεις,
ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον νοῦν, ἐν ᾧ
ἦρξάτο ἡ ψυχὴ διαφερόντως τὰ ὁκεία
θεωρεῖν—ὥστερ διὰ κατόπτρου τὸν ὄνο-

sanctam scripturam credendum
est ex visibilibus et invisibilibus
constare: veluti ex corpore quodam,
literae scilicet quae videtur, et
anima, sensus qui intra ipsam
deprehenditur; et spiritu...

ды. Но совершенно безотносительно къ вопросу объ авторствѣ D. V. C., нѣтъ нужды настаивать и на незнаніи греческаго языка Лактанціемъ (см. мнѣнія Садова) и на томъ, что онъ долженъ былъ читать Филона непременно въ Мал. Азіи или даже въ Галліи. Лактанцій, повидимому, дѣлавшій предварительно выдержки изъ сочиненій разныхъ авторовъ, могъ познакомиться съ Филономъ и не такъ далеко отъ Александріи, а еще въ Африкѣ (напр. въ Кароагенѣ, гдѣ была хорошая библіотека); могъ читать его и по гречески: богослужебнымъ языкомъ на его родинѣ во 2 и 3 вв. былъ греческій († В. В. Болотовъ, „На какомъ языкѣ совершалось богослуж. въ Кароагенѣ?“ „Хр. Чт.“, 1903, июль, 60—76), и образованные люди его знали.

¹⁾ Redeppeping, Origenes I, 330 и сл.

μάτων ἐκείναι καὶ ἄλλη νοημάτων ἐμφε-
ρόμενα κατιδέσθαι, καὶ τὰ μὲν σύμβολα
διαπτέσθαι...

см. также Hom. in Lev. II,
193. (Migne, XII, S. 422).

...cum igitur constet scriptu-
ra quoque ipsa velut ex anima
quae in ipso intellegitur et con-
cipitur, et ex spiritu secundum
exemplaria et umbram coele-
stium...

Пользованиѣ довольно буквальное. Замѣтимъ, что это единственное мѣсто Филона, изъ котораго Оригенъ могъ заимствовать (если только не допустить, что Оригенъ владелъ болѣе полнымъ спискомъ, чѣмъ мы). Правда, въ De migrat. Abrah. (M. I, 450) находится тоже самое сравненіе закона съ живымъ организмомъ, но тамъ оно приведено въ другой связи и для другой цѣли.

Повидимому, читаль D. V. C. и Климентъ Александрійскій, какъ это ясно изъ одного мѣста Строматей.

Clem. Strom. V, 4.

D. V. C. 464, 2—2.

(M. s. g. t. IX, 41).

καὶ μὴν καὶ τῶν παρ' Ἑλλήται
σοφῶν καλουμένων τὰ ἀποφθέγγετα
ὀλίγαις λέξεσι μέζονος πρῶτου
ὀφείλουσι ἐμφανέειν οἷον ἀμέλει τὸ
„χρόνον φεῖδον“ ἤτοι ἐπεὶ ὁ βίος
βραχύς καὶ ὡς δεῖ τὸν χρόνον τοῦτον
εἰς μᾶλλον καταναλῶσαι...

Αἱ γραμμάτων καὶ κτημάτων ἐπι-
μέλειαι τοὺς χρόνους ἀναλίσκουσι· χρό-
νον δὲ φεῖδεσθαι καλὸν, ἐπειδὴ κατὰ
τὸν ἱερὸν Ἰπποκράτην „ὁ μὲν βίος
βραχύς· ἡ δὲ τέχνη μακρὴ“.


Поговорку „φεῖδον χρόνον“ Климентъ связываетъ съ при-
веденнымъ въ D. V. C. изреченіемъ Гиппократа; а „τον χρό-
νον... καταναλῶσαι“ буквально совпадаетъ съ „χρόνους ἀναλίσκουσι“
D. V. C. Если даже признать, что приведенныя сближенія
D. V. C. съ сочиненіями Лактанція, Оригена и Климента не
свидѣтельствуютъ непременно о пользованіи ими D. V. C.,
то все же болѣе, чѣмъ вѣроятно, что Оригенъ, въ числѣ
прочихъ сочиненій Филона, бывшихъ для Александрійскихъ
церковныхъ учителей настольною книгой, имѣлъ подъ ру-

ками и D. V. C. Такъ какъ кесарійской библіотекѣ, гдѣ нашелъ Евсевій Памфилъ D. V. C., положилъ начало Оригенъ, перебравшійся въ Кесарію со своей библіотекой и, конечно, съ Филономъ, то можно съ полнымъ правомъ предположить, что къ тому *scriptus Philonis*, который въ числѣ другихъ его книгъ занялъ одно изъ первыхъ мѣстъ въ знаменитой впоследствии библіотекѣ, принадлежало и D. V. C. (E. Schürer, *Tztag*. 1896, 313).

Итакъ, о D. V. C. знали въ III и II вѣкахъ. Но данныя самого трактата позволяютъ думать, что и тогда D. V. C. должны были цитовать, какъ сочиненіе перваго вѣка. Въ D. V. C., рассуждая объективно, есть прямое указаніе на писаніе ея еще до разрушенія храма, т. е. въ I вѣкѣ. Терапевты ставятъ на свой столъ, говоритъ D. V. C., хлѣбъ квасный изъ почтенія къ священному столу, пахнущемуся въ храмѣ, гдѣ лежатъ чистые, безъ всякой примѣси опрѣсночные хлѣбы (484, 23—28).

Но для отнесенія къ I вѣку сочиненія, которое все объявляется позднѣйшей фальсификаціей, быть можетъ, будутъ болѣе доказательные внутренніе признаки, самый тонъ и духъ изложенія ¹⁾, подражать которому, двумя вѣками позже, трудно, если только не невозможно, и, прежде всего, это—явный александризмъ книги, которымъ вѣетъ отъ каждой фразы. D. V. C. носитъ на себѣ всѣ слѣды и характерныя черты этой, именно, школы, представляющей своеобразное явленіе религіозной мысли позднѣйшаго

¹⁾ Вендляндъ (*Philo u. d. kynisch—stoische Diatribe*, Berl. 1895) показалъ зависимость и подражаніе Филона и D. V. C., при обличеніи невоздержанности и роскоши, кинико-стоическимъ диатрибамъ, популярнымъ трактатамъ ходячей морали. Диатриба процвѣтала въ первыхъ десятилѣтіяхъ перваго вѣка, и Вендляндъ считаетъ эти совпаденія почти достаточными для отнесенія D. V. C. къ первому вѣку. У Климента Александрійскаго („Педагогъ“) обличенія роскоши тоже напоминаютъ стоическія порицанія, но теперь выяснено, что Климентъ просто перенисывалъ морализованіе стоика Музонія Руфа, учителя Сенеки.



іудейства (вообще, Востока), пришедшаго въ соприкосновеніе съ греческой цивилизаціей и работой арійскаго гонія (Западъ). Богатая, коммерческая Александрія была главнымъ складочнымъ мѣстомъ не только предметовъ греческой культуры, но и образованности. Она служила пунктомъ и открытымъ рынкомъ, гдѣ толпились все народы тогдашняго міра, гдѣ можно было видѣть и босоногого брамина, и природнаго грека, позитивнаго римлянина и еврея съ его вѣрой въ вдохновеніе. Александрія, являвшаяся центромъ борьбы сталкивавшихся здѣсь философскихъ и религіозныхъ ученій, суждено было стать плавильнымъ котломъ, гдѣ переплавлялись философскія и теософскія схемы разнаго рода и откуда, уже въ александриизированной формулировкѣ, разносились по всему свѣту. Движущія идеи цивилизацій, культуръ и религій Египта, Рима, Греціи, Палестины и далекаго Востока (Индіи), естественно, становились здѣсь въ соприкосновеніе. Здѣсь возникали новыя проблемы, развивавшіяся частію западной мыслию, частію восточнымъ вдохновеніемъ.

Религія и философія здѣсь комбинировались до полнаго сліянія, и развивавшіяся на почвѣ этого смѣшенія доктрины принадлежали не къ сферѣ собственно александрійскаго мышленія, но скорѣе были свидѣтелемъ попытокъ къ соединенію тѣхъ и другихъ. Попытки эти шли, естественно, съ двухъ концовъ. Съ одной стороны, іудеи пытались приспособить свою вѣру къ результатамъ западной культуры, въ которой доминировали греческіе элементы. Мыслители-же, главный импульсъ которыхъ шелъ отъ греческой философіи, старались примѣнить свои доктрины къ тѣмъ исключительно религіознымъ проблемамъ, которые принесъ съ собою восточные народы. Но всегда можно охарактеризовать результаты Александрійской мысли скорѣе, какъ теософскія, чѣмъ чисто философскія, чисто богословскія или чисто религіозныя построенія, независимо отъ того какія вліянія, западныя или восточныя, сказывались

на окончательномъ результатѣ этого соединенія¹⁾. Отраженіемъ этого безиримѣрнаго въ исторіи смѣшенія идей и взаимопроникновенія культовъ была своеобразная интернаціональная жизнь этого города и Александрійская литература, съ тѣми слѣдами синкретизма, которые характерны для этого, какъ, впрочемъ, и для всякаго, періода упадка. Особенную вѣтвь послѣдней составляли іудейско-александрійскія произведенія. Еврейскіе писатели своеобразно, по іудейски, отражали интеллектуальную атмосферу эллинистическаго эклектизма; работы ихъ очень типичны, сходны и по кругу идей и по приѣмамъ описанія, такъ что не трудно установить принадлежность извѣстнаго документа къ произведеніямъ данной, именно, эпохи.

Александрійскія особенности произведеній выступаютъ въ D. V. C. опредѣленно и рѣзко. Защищаемое авторомъ аллегорико-символическое толкованіе Св. Писанія (а, слѣдовательно, разсудочное отношеніе къ области вѣры—что также характерная черта іудейскаго александризма)²⁾; ясно проходящее чрезъ весь трактатъ ученіе о постепенномъ совершенствованіи человѣка и достиженіи имъ чрезъ *ἀσκητική διάζωσις* высшей цѣли жизни—познанія Бога и истины, въ связи съ взглядомъ на матерію-тѣло, какъ препятствіе къ изопронию ума и развитію душевныхъ способностей; ученіе о *Богу и Его силахъ*,—все это специфическія черты произведеній іудео-александрійской мысли, развивавшейся по своеобразному пути, въ зависимости отъ положенія и роли евреевъ въ греко-римскомъ мірѣ и, именно, въ Александріи. Такъ что время написанія D. V. C. надо ставить, въ тѣхъ границахъ, какія указываются для іудео-александрійской литературы. Но подмѣчено удивительное идейное и лексиче-

¹⁾ *Baldwin*, Dictionary of philosophy and psychology, vol. I, p. 31. Lond. 1901, Art. „Alexandr. School“.

²⁾ Проф. М. И. Каринскій, „Египетскіе іудеи“, Хр. Чт. 1870, II, 397—407.

ское сходство D. V. C. съ филоновскими произведеніями, сходство ясное даже и не для специалиста, прямо необъяснимое при гипотезѣ „поддѣлки подъ Филона“. Выраженія D. V. C. настолько аналогичны и даже тождественны съ языкомъ другихъ сочиненій александрійскаго теософа, что если-бы захотѣли привести къ мыслямъ и фразамъ D. V. C. параллели изъ Филона, онѣ заняли-бы мѣста вчетверо больше, чѣмъ самый трактатъ. Чтобы имѣть представленіе о сходствѣ лексикона и синтаксеса D. V. C. съ филоновскими, стоитъ лишь проштудировать критическое изданіе D. V. C. Conybeare'a. Онъ съ завидной и поучительной тщательностью подобралъ изъ Филона параллельныя мѣста къ характернымъ фразамъ D. V. C., наиболѣе буквальные совпаденія, въ идеяхъ и словахъ, всего лучше иллюстрирующія трактатъ, какъ филоновскій, напечатавъ жирнымъ шрифтомъ, и на каждомъ листѣ помѣстилось у него среднимъ счетомъ по шести строкъ текста, а весь низъ ($\frac{3}{4}$ страницы) занять выдержками изъ Филона. Такъ какъ Конибиромъ этотъ параллелизмъ показанъ въ оригиналѣ, по гречески, то читатель имѣетъ предъ собою весь матеріалъ, необходимый для составленія собственнаго сужденія. Черты филонизма выступаютъ въ D. V. C. такъ ярко и такъ „по филоновски“, что говорить о поддѣлкѣ ея подъ Филона—значить совершенно не считаться съ положеніями филологической науки. Delanau, p. 44, пишетъ о стилѣ D. V. C.: „языкъ вполне Филона, съ специальными его оборотами, идиотизмами и всѣми особенностями его лексикона. Такъ что, если-бы эта книга дошла до насъ безъ имени автора, историкъ, критикъ, филологъ и философъ должны были-бы единогласно приписать ее іудею, александрійцу и, именно, Филону“. Renan въ Hist. du peuple d'Israel, V, 1893, p. 367 замѣчаетъ: „стиль, мысли—абсолютно филоновскія“. Обычно этотъ „филоновскій александринизмъ“ признается всѣми; но значеніе его, какъ показателя хронологической даты, оспариваютъ тѣ ученые, кто видитъ въ D. V. C. руку христіанскаго фаль-

сификатора III—IV-го вѣка. Этотъ филонизмъ показываетъ только, разсуждаютъ представители отрицательнаго взгляда, какъ глубоко проникнулъ авторъ D. V. C. въ духъ и стиль Филона. Однако, сходство D. V. C. съ произведеніями Филона настолько поразительно, что едва ли его можно объяснить предположеніемъ объ имитациі.

При просмотрѣ книги Конибира сходство это,—и вербальное и въ тонѣ мысли,—бьетъ въ глаза, а при чтеніи другихъ трактатовъ Филона знакомому съ D. V. C. нерѣдко попадаются употребленныя здѣсь фразы и способы построенія доказательствъ. Эти совпаденія (см. нѣкоторые сближенія и въ прилагаемомъ переводѣ) происходятъ главнымъ образомъ оттого, что Филонъ очень охотно и столь часто, какъ мало другихъ писателей, себя цитуетъ и повторяетъ, рассказывая съ подробными поясненіями объ извѣстномъ событіи по нѣскольку разъ въ одномъ и томъ же сочиненіи ¹⁾. Такъ въ *Vita Mosis* дважды рассказана исторія перехода черезъ Красное море и исторія о маннѣ. Въ *De allegor. l. III* дважды переданъ рассказъ о золотомъ тельцѣ. То же самое замѣчается и въ D. V. C. Нѣтъ у Филона идеи или теоріи, которая снова не выливалась бы во многихъ мѣстахъ его работъ. И изученіе его своеобразнаго языка значительно упрощается путемъ сближенія близкихъ по идеѣ мѣстъ, изъ которыхъ одно развиваетъ или подтверждаетъ другое.

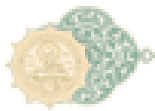
Языкъ Филона—языкъ ораторовъ, и онъ любитъ связывать нѣсколько синонимическихъ словъ, нерѣдко начиная ихъ однимъ и тѣмъ же предлогомъ. Въ D. V. C. это замѣчено, напримѣръ въ 471, 12: διαθλητέον... καὶ διαγωνιστέον, 473, 37: κείρουσι καὶ δυνάστησιν, 476, 18: διτηρουντικός καὶ διατημένον, 478,

¹⁾ Perriot, *Philon le juif*, Paris 1898, p. 180. 353; Conybeare, 276.

8: φωνῶντες καὶ θανατῶντες, 482, 1: ἐνηβήσαντας καὶ ἐνακμαστάντας, 484, 1: διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, 485, 4: ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχοοῦμενοι καὶ ἐπιθαιάζοντες; ср. также: 477, 3: παντέρων τινα καὶ πανέορτον, 485, 32: ἀντήρις καὶ ἀντιφώνις. Вообще, соединеніе синонимовъ въ D. V. C. встрѣчается очень часто. Употребленіе imperfect'a вмѣсто praesens'a отъ глаголовъ, выражающихъ обязанность, точно также приѣмъ чисто филоновскій. Въ D. V. C. имѣемъ: ἐχρῆν 480, 33; προσῆκε 479, 40; προσῆκον μὲν γὰρ ἦν 484, 28; дважды εἶδε: 473, 23; 474, 36. А въ самомъ началѣ трактата находимъ любимый у Филона абсолютный инфинитивъ „τὸ γοῦν φρητότερον εἰπεῖν“ (Wendland ibid. 724).

Характерными для D. V. C., какъ филоновскаго произведенія, являются и созданные Филономъ неологизмы, которые Филонъ очень любитъ, но которые употребляются только имъ въ значеніи D. V. C. Отдѣльные слова, особенно выдающія Филона, указаны въ переводѣ. Замѣчательно въ D. V. C. и употребленіе предлоговъ ἄχρι, μέχρι, ἀνὰ, διὰ: оно вполне совпадаетъ съ филоновскимъ (Cohn¹⁾, Iessen). Замѣчательно также, что установленный Моммзенемъ законъ для Филона относительно различенія μετὰ и οὖν вполне оправдывается и на D. V. C. Моммзенъ отнесъ Филона ко второму изъ указанныхъ имъ классовъ писателей, преимущественно употребляющихъ μετὰ. „У Филона замѣчаемъ 120 разъ οὖν, 408+4 μετὰ съ родительнымъ, 53+1 ἔφα сь дательнымъ. Отношеніе приблизительно 2: 7: 1“ (Beiträge Z. d. Lehre von d. griechischen Präpositionen, S. 13. 14). D. V. C. даетъ намъ 8 μετὰ сь родительнымъ (433, 35; 476, 10. 15; 478, 7; 481, 30; 482, 30; 35. 38; 484, 23), одно οὖν (478, 1) и ни разу ἔφα. Это такъ близко подходитъ къ указанному для Филона Моммзенемъ пропорціональному отношенію, какъ только можно ожидать при небольшомъ объемѣ трактата. Эти со-

¹⁾ Iewissch. Quarterly, Review, oct. 1892.

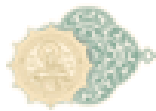


впаденія не случайны и болѣе, чѣмъ что другое, могутъ говорить за принадлежность D. V. С. Филову. Моммзенъ (ibid.) замѣчаетъ, относительно употребленія писателями предлоговъ и предложныхъ нарѣчій, что „неподлинность известнаго документа легче опредѣляется на этой и подобной почвѣ, чѣмъ на лексической или синтаксической, частью по причинѣ незамѣтности этихъ маленькихъ словъ вообще, частью по ихъ легкой замѣняемости многими синонимами“. Достойно вниманія и то обстоятельство, что стиль и языкъ D. V. С. стоитъ въ такихъ же отношеніяхъ къ языку писателей римскаго періода греческой литературы (Діонисій Галикарнассскій, Филостратъ, Музоній Руфъ, Порфирій Амвличъ), въ какихъ и другія сочиненія Филона. Особенно же въ близкихъ отношеніяхъ Филонъ и D. V. С. стоятъ къ Плутарху, что отмѣчено еще Зигфридомъ. Косвенно свидѣтельствуя о филоновскомъ авторствѣ, эти совпаденія говорятъ также о первомъ вѣкѣ, какъ времени написанія трактата.

Филологическіе аргументы, правда, не для всѣхъ одинаково убѣдительны, пишетъ Вендландъ. Кто не затрудняется приписывать фальсификаторамъ прямо безграничную способность утонченнаго подражанія, тотъ найдетъ ихъ со всѣмъ недоказательными. Но другіе, кто узнаетъ *leopem ex ungue, Herculem ex pede*, увидятъ въ вербальномъ родствѣ почти безспорные аргументы. Съ филологіей, какъ наукой, дѣло обстояло бы плохо, и пришлось бы объявить иллюзорнымъ всякій филологическій масштабъ, если бы въ „вопросѣ, чисто филологическаго свойства“ (Э. Ренанъ), филологъ не могъ высказать своего сужденія о томъ, насколько справедливо приписывать сочиненіе автору, хотя и не геніальному, но, безспорно, владѣвшему незауряднымъ талантомъ писать изысканнымъ слогомъ. Даже допуская возможное „проникновеніе духомъ и языкомъ Филона“, все же необходимо ридти къ выводу, что написать въ третьемъ вѣкѣ сочине-

неніе, такъ близко подходящее къ Филоновскимъ, было совершенно немыслимо. Предполагаемый авторъ долженъ былъ бы совершенно отрѣшиться отъ своей индивидуальности и манеры изложенія, чтобы нигдѣ и ни въ чемъ себя не выдать. Фальсификаторъ, слѣдующій буквально Филону, даже въ выборѣ такихъ обыденныхъ словъ и оборотовъ, гдѣ богатство греческаго языка давало широкій просторъ личному вкусу, „а равно и въ томъ, что онъ предпочитаетъ и чего избѣгаетъ“,—сказать лучше—безсознательно и невольно повторяющій Филона,—былъ бы просто чудомъ древности. Его завидную способность подражанія надо признать тѣмъ болѣе удивительною, что интимное проникновеніе въ духъ и стиль другого, раннѣйшаго автора—въ III вѣкѣ по Р. Х. было невозможно. Подобная фальсификація предполагаетъ множество филологическихъ знаній, совсѣмъ не имѣвшихся у древнихъ. Только нынѣшнее языкознаніе, владѣющее безконечно болѣе широкимъ кругозоромъ, получило возможность всесторонне изучать и понимать языкъ и стиль автора. Это и видимъ на опытахъ фальсификацій: они всегда такъ или иначе отличаются отъ оригинала. „Въ обширной псевдоэпиграфической литературѣ эпохи, предшествующей нашей эрѣ и непосредственно за ней слѣдующей, пишетъ Ренанъ, мы не видимъ ни одного примѣра, когда поддѣлка столь близко походила бы на оригиналъ“¹⁾. Да древніе поддѣльватели почти никогда и не думали примѣняться къ стилю того автора, подъ чьимъ именемъ они выпускали свои фальсификаціи: рассчитывая на благосклонный пріемъ въ соответственныхъ кругахъ, обыкновенно они просто надписывали какое-либо авторитетное имя (замѣтимъ, что въ D. V. С. вовсе нѣтъ принятаго у фальсификаторовъ надписыванія въ родѣ: „Я Филонъ“ и

¹⁾ Journ. des Sav 1874, p. 798.



т. п.). Возможно въразженіе, что черты „филонизма“ не говорятъ необходимо о принадлежности D. V. C. Филону, а свидѣтельствуютъ лишь о томъ, что трактатъ вышелъ изъ школы Филона. Допуская это, придется признать одно изъ двухъ: или авторъ въ какихъ-либо дѣлахъ желалъ выдать свое произведеніе за филоновское, и трактатъ о терапевтахъ связалъ съ сообщеніемъ Филона объ ессеехъ,—тогда мотивы подобнаго литературнаго эксперимента настолько же искуснаго, насколько и скромнаго, совершенно необъяснимы; или же онъ, будучи дѣйствительно преданнѣйшимъ и проникновеннымъ ученикомъ Филона, усвоившимъ его литературныя выраженія, написалъ трактатъ совершенно самостоятельно, не скрывая, но и не выставивъ своего авторства. (Такъ какъ D. V. C. связываетъ себя съ работою объ ессеехъ, то въ послѣднемъ случаѣ необходимо придти къ заключенію, что тому же автору—Александрійцу принадлежало и другое сочиненіе объ ессеехъ, до насъ не дошедшее). Принимая второе, мы въ сущности ничего не теряемъ. Отъ ученика, настолько проникнутаго филоновскимъ міровоззрѣніемъ, что его работы буквально сходны съ твореніями учителя, и вѣрнаго ему даже въ маломъ, въ деталяхъ (здѣсь не можетъ быть рѣчи о рабской зависимости и механическомъ подборѣ специально-филоновскихъ оборотовъ), мы не въ правѣ ждать измѣны и въ „большемъ“—перемѣны міровоззрѣнія. Поэтому, тѣ трудности, съ которыми приходится считаться защитнику подлинности D. V. C. (хотя бы отзывъ трактата о Платонѣ, взгляды на женщину), не исчезаютъ и при этомъ допущеніи. Потому проще признать трактатъ прямо филоновскимъ: къ этому вынуждаютъ аргументы, если не принудительные, то близкіе къ принудительности. „Пусть не возражаютъ“, замѣчаетъ Вендландъ (731), „что и сами филологи спорятъ относительно подлинности нѣкоторыхъ платоновскихъ и аристотелевскихъ сочиненій, и едва ли когда и придутъ къ полному соглашенію. Здѣсь предъ

нами явленіе совершенно другого рода. Тѣ великія личности, дѣйствительно, сообщили небольшому кругу преданныхъ учениковъ характерныя свойства своего генія и свое чувство формы. Изъ общей работы учителя и ученика могли возникнуть произведенія, вопроса о подлинности или неподлинности которыхъ въ обычномъ смыслѣ слова поднимать нельзя. И въ исторіи краснорѣчія извѣстны факты, когда типическія формы извѣстнаго рода произведеній ограничивали проявленіе свободы и индивидуальности столь тѣснымъ образомъ, что, за отсутствіемъ достойнаго матеріала для сравненія, рѣшить вопросъ о подлинности сочиненія бываетъ трудно. Въ данномъ случаѣ дѣло обстоитъ существенно иначе, и у того, кто признаетъ александринизмъ книги, нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній отказывать ей въ филионовскомъ авторствѣ. Невозможная филологически, поддѣлка подъ Филона была бы бесполезна, да едва ли бы кому и „пришла на мысль“. Своею цѣлію фальсификаторъ, по Луціусу, ставитъ апологію христіанскаго монашества третьяго вѣка. Но почему христіанскій аскетизмъ надо было защищать отъ имени Филона и подъ маской секты іудейскихъ подвижниковъ? Не естественнѣе ли было предполагаемому поддѣльщику приписать свой трактатъ кому либо изъ признанныхъ христіанскихъ авторитетовъ,—апостолу Петру, напримѣръ, св. Павлу, Клименту, Игнатію или же кому другому изъ обычныхъ христіанскихъ *υποβολαίων*, съ чьими именами выпущено не мало подложныхъ сочиненій?

Во второмъ и третьемъ вѣкахъ христіанство боролось съ іудействомъ не менѣе, чѣмъ съ язычествомъ (противоіудейскіе труды Іустина, Тертулліана, Кипріана), и сочиненіе, прославлявшее монашество подъ покровомъ іудейской секты, произвело бы, несомнѣнно, обратное дѣйствіе, сравнительно съ ожидаемымъ. И самое изображеніе жизни аскетовъ въ D. V. C. совершенно не таково, чтобы трактатъ

могъ имѣть успѣхъ среди христіанскихъ монаховъ: монахъ, у котораго на устахъ постоянно святое имя Іисуса, а въ сердцѣ Его молитва, не удовлетворился бы философскими разсужденіями автора объ *εὐχιστία*, а упоминаніе D. V. C. объ участіи въ трапезахъ и танцахъ предполагаемыхъ монаховъ и женщинъ (хотя бы мужьяны и держались съ ними *ὡς ἀδελφοί καὶ οἱ ὡς ἀνδρες*; Настырь Ермы III, подоб. XI) пропаводило бы одинъ соблазнъ Правда, Луцусъ ссылался на нѣкоторыя еретическія секты обоого пола (іеракиты), допуславшія религиозныя танцы: но почему для строго православныхъ аскетовъ образцомъ должны были еретики? Объ іеракитахъ мы знаемъ только изъ Епифанія, но и тотъ отзывается о нихъ неодобрительно. Смущало бы читателей и упоминаніе объ Евхаристіи, совершавшейся безъ вина, если только, принимая всѣ предпосылки разбираемой гипотезы, видѣть въ „трапезѣ“ терапевтовъ упоминаніе объ Евхаристіи. Луцусъ, правда, и здѣсь указывалъ на энкратитовъ, не употреблявшихъ вина въ таинствѣ причащенія, но, въ такомъ случаѣ, очевидно, падаетъ и его теорія о тенденциозности D. V. C. Церковь всегда порицала еретическія взгляды (да и едва ли можно доказать, что совершеніе Евхаристіи безъ вина продержалось у египетскихъ энкратитовъ до IV-го вѣка), и чинимый фальсификаторъ, очевидно, плохо понималъ психологию тѣхъ круговъ, для которыхъ назначалъ свое сочиненіе. Къ тому же, они совсѣмъ не нуждались въ апологіяхъ, тщательно составленныхъ по образку тѣхъ, какія писались христіанами противъ язычниковъ, хотя сходство по формѣ D. V. C. съ христіанскими апологіями чисто случайное, и принятое Луцусомъ для доказательства этого сходства дѣленіе D. V. C. на три части,—соотвѣтственно тремъ основнымъ тезисамъ христіанскихъ апологій: *σὺν ἑστίῳ*, *ὁσίῳ* и *μῆτι*—искусственно и не подходитъ къ дѣйствительному плану трактата; правильнѣе будетъ говорить о влияніи іудей-

ской полемической литературы на христіанскія апологіи, усвоившія формы, выработанныя іудейскими полемистами ¹⁾).

Далѣе, предполагаемый авторъ, если даже допустить его апологетическія цѣли, долженъ былъ выступить защитникомъ не анахоретовъ, какими являлись, напр., Нарциссъ, епископъ 2-го вѣка (Евсевій Н. Е. VI, 9), Павелъ, Антоній и др., а монашества киновійнаго, старался представить въ особомъ блескѣ общежительное монашество. Но къ концу третьяго вѣка еще совершенно не было общежительныхъ монастырей и того рода жизни, который технически называютъ „соenobіum“. Аскеты и дѣяственники были съ первыхъ дней христіанства и въ источникахъ они представляются самостоятельной группой въ церкви (Пост. Ап. 2, 57; 8, 13) ²⁾, но жизнь въ *μοναστήριον*’ахъ началась позднѣе. Впрочемъ, слова „σκηναίον“ и „μοναστήριον“ и кажутся особенно непонятными въ іудейскомъ произведеніи. Они, по Луціусу, объяснимы лишь изъ словоупотребленія христіанскихъ монаховъ, такъ какъ только Аѳанасій Александрійскій (Hist. Arian. c. 72) предполагаетъ знакомство своихъ читателей съ этимъ терминомъ. Но если и до Антонія были примѣры подвижничества въ уединеніи, то почему не допустить существованія въ подвижническомъ лексиконѣ и термина *μοναστήριον*? Къ тому же, *μοναστήριον* въ D. V. C. употребляется совсѣмъ въ иномъ смыслѣ, чѣмъ у греческихъ аскетическихъ писателей. Последніе словомъ обозначаютъ учрежденіе, поселокъ, заведеніе, приспособленное для жизни общиной. *Μοναστήριον* же терапевтовъ D. V. C.—это жилище одного человѣка, или, быть можетъ, даже только часть дома, внутренняя, удаленная отъ *αἰθρῶν*, комната въ *οἰκία*, приспособленная для домашнихъ молитвъ и благочестивыхъ размышленій; это, вѣроятно, то же,

¹⁾ Dembowski, Die Quellen der christl. Apologetik. 1878.

²⁾ См. у П. П. Пономарева, Догм. основы хр. аскетизма, 1899, 42—50.

что τειρεῖον Н. З. (Мо. 6, 6), имѣвшее въ стѣнѣ, обращенной къ храму, узкое оконце¹⁾. Объясненіе, которое прибавляетъ авторъ къ названію этой комнаты,—что онъ дѣлаетъ и по отношенію къ слову ἐρημικότης, (481, 32),—даетъ право думать, что μοναστήριον у терапевтовъ имѣло узкое специальное значеніе, неясное для посторонняго, и было словомъ новымъ для читателя. Возможно, такое названіе придумалъ и самъ авторъ, чтобы точнѣе опредѣлить характеръ образа жизни, какой онъ приписывалъ терапевтамъ (μοναστήριον буквально значить мѣсто, на которомъ свободно можетъ помѣститься одинъ человѣкъ). Правда, слова μοναστήριον (τερμαῖον) нѣтъ въ другихъ, дошедшихъ до насъ, филоновскихъ сочиненіяхъ, но оно у Филона не болѣе удивительно, чѣмъ σωφροσύνη у Платона („Государство“ 107 с.), ἀσκητήριον у Сократа Схоластика и др.²⁾, или ἡσυχαστήριον у позднѣйшихъ христіанскихъ подвижниковъ³⁾; и потому нѣтъ основаній предполагать передѣлку чужой рукой изъ бывшаго здѣсь въ началѣ ρητήριον, какую конъектуру предложилъ Э. Ренанъ (Hist. d. peuple d' Israel, 1893, V, p. 369), удаляя изъ текста соблазнительное слово (терминъ ρητήριον Филонъ употребляетъ для обозначенія высшихъ знаній и глубокихъ доктринъ, какія доступны лишь ρῆτα и которыя надо скрыть отъ непосвященныхъ. De Cherub. M. I, 147, 33—48. De Gig. I, 270, 12—20). Названіе молитвенной комнаты терапевтовъ τερμαῖονомъ („благговѣйникъ“, лат. переводъ: „religiosum habitaculum“, Ев-

¹⁾ Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung d. Evang. aus Talm. u. Midrasch; къ Мо. 6, 6 (1878). S. 82. Ср. Дан. 6, 11.

²⁾ Истор. I, 4. Въ разсказѣ о воспитаніи Пафнутія Исповѣдника,—Migne, s. g, t. LXVII, col. 164; см. еще у Suida's и Suicer'a.

³⁾ Проф. И. И. Соколовъ, Жит. Григор. Син. 86, М. 1904; ср. у Suicer'a, подъ словомъ ἡσυχαστήριον (цитата изъ Вальса-мона).

севій въ переводѣ Руфина: „domus consecrata orationi“), также понятно: это слово вполне подходило къ помѣщенію, гдѣ терапевты подвизались въ тайнахъ святой жизни (εὐρυὸς βίος; εὐρυός—обычное слово Филона). Естественно, наименованіе εὐρυεύσιονъ и болѣе обширнаго помѣщенія, гдѣ происходило собраніе терапевтовъ въ день субботній. У Филона, вообще, не мало словъ, ему одному свойственныхъ, и эти термины могутъ быть отнесены къ тѣмъ ἱππὰς λεγόμενα, которыми такъ богатъ его цвѣтистый языкъ—и которыхъ въ D. V. C. пропорціонально не больше, чѣмъ въ другихъ произведеніяхъ Филона. Во всякомъ случаѣ, будетъ очень рискованнымъ, на основаніи совпаденій нѣкоторыхъ словъ D. V. C. съ терминологіей христіанской аскетики, относить трактатъ къ позднѣйшему времени. Слѣдуя этому методу, придется, на примѣръ, заподозрить подлинность тѣхъ мѣстъ De legatione ad Cajum, гдѣ Филонъ говоритъ объ іудейскихъ школахъ, какъ о *φροντιστήρια*, на томъ основаніи, что это имя усвоили для своихъ киновій христіанскіе монахи IV вѣка. Доказано съ несомнѣнностью, что признаковъ описанной въ D. V. C. монашеской практики не было на лицо въ церкви къ началу IV вѣка. Евсевій Кесарійскій знаетъ только анахоретовъ. Общежительному монашеству положено начало лишь въ первой половинѣ четвертаго вѣка преподобнымъ Пахоміемъ. Но если бы оно возникло и раньше, почему оно необходимо должно было вызвать неодобреніе въ христіанскихъ кругахъ? Мы знаемъ, что къ киновійной жизни отнеслись одобрительно анахореты, и преподобный Антоній говорилъ, на примѣръ, о Пахоміи ученику послѣдняго Захеоу: „въ началѣ, какъ сталъ я монахомъ, не было ни одной киновіи для воспитанія другихъ; но каждый изъ прежнихъ монаховъ подвизался особо. Послѣ того отецъ вашъ устроилъ это благое дѣло при помощи Божіей. Еще прежде его хотѣлъ учредить это-же другой, по имени Аотъ, но такъ какъ не отъ всего сердца старался о томъ, то и не

получилъ желаемого. Великую услугу оказалъ онъ, собравъ такое множество братій¹⁾. Всѣ древнія извѣстія отъзываются о начальномъ монашествѣ только съ похвалою; а со стороны мѣстныхъ епископовъ (напр. св. Афанасія Александрійскаго) оно встрѣчало одно одобреніе²⁾, и ни въ какихъ апологіяхъ съ этой стороны не нуждалось.

Позднѣйшее монашество, съ пятого—шестого вѣковъ, потерявъ свой прежній нравственный обликъ и, служа, большею частью, реакціонною силой (на соборахъ или въ движеніяхъ противъ язычества и языческой интеллигенціи: напр., уничтоженіе въ Александріи при Θεодосіи I храма Сераписа), вызывало не рѣдко нареканія язычниковъ и жалобы христіанъ³⁾, но древнѣйшіе христіанскіе подвижники, въ идейныхъ интересахъ убѣгавшіе отъ міра, были людьми подлинно христіанскаго настроенія, и уходили изъ „міра“, именно, потому, что идеи вѣчнаго евангельскаго царства начали подмѣниваться соображеніями временной пользы и благополучія. Къ позднѣйшему времени относятся и случаи недоброжелательнаго отношенія епископата къ монашеству,

¹⁾ *П. С. Казанскій*, Исторія прав. монаш. на Востоцѣ, ч. I, 122.

²⁾ *Schiewitz*, Geschichte u. Organis. d. Pachomianischen Klöster im viert. Jahrhundert. Archiv f. k. Kirchenrecht, 1902, IV, S. 454 f. f. (противъ Вейнгартена „Mönchtum“, R.-E., Herzog's, B. X).

³⁾ *Бл. Иеронимъ*, Письма: 95, 97, 18. Исключаемъ языческую чернь, придерживавшуюся старыхъ предрассудковъ, и высшіе классы, покинувшіе старую вѣру, но еще хотѣвшіе, по крайней мѣрѣ, сохранить старые нравы. Для нихъ, дѣйствительно, блѣдные, изможденные монахи, „служители Божіи“ были живымъ укоромъ. *Бл. Иеронимъ*, II, 22; *Сальвианъ*, De Gubernatione Dei; VIII, 4, I. S. 17. Ср. *Гизо*, „Ист. ц. во Ф.“, 14 лекц. (Ист. средн. вѣковъ, Стасюлевичъ I т. СПб. 1885, стр. 345—354).

ставившему себя выше іерархическаго авторитета и находившемуся „болѣе въ городахъ, чѣмъ въ кельѣ“¹⁾).

Но если-бы авторъ непременно хотѣлъ отодвинуть въ глубь вѣковъ христіанское монашество, то почему онъ не создалъ такого образа, въ которомъ современники дѣйствительно бы увидѣли отношенія своего времени? Въмѣсто яснаго, отчетливаго изложенія у него получилось какое-то *mixtum compositum* изъ христіанскихъ и іудейскихъ вѣрованій, въ которомъ только утонченный экзегетичесъ можетъ замѣтить христіанскіи тенденціи?²⁾ Цѣль автора совершенно не достигалась, и даже ученый Евсевій не понялъ его намѣреній, увидавъ въ *речестѣхъ* D. V. C. не общежительные монастыри, а христіанскіи церкви и признавъ терапевтовъ не за подвижниковъ своего времени, а, вообще, за христіанскихъ, современныхъ Филону, аскетовъ.

Замѣчателенъ фактъ, что Евсевій не обнаруживаетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ подлинности трактата, и, найдя его въ кесарійской библіотекѣ, безъ всякихъ колебаній заносить его въ свой перечень филоновскихъ сочиненій. Если бы былъ сдѣланъ подлогъ, и сочинение D. V. C. вставлено было въ *corpus Philonis* кесарійской библіотеки въ самомъ концѣ третьяго или началѣ четвертаго вѣка, т. е. незадолго до написанія „церковной исторіи“ (315 г.), то „отъ компетентнаго Евсевія, знавшаго, вѣроятно, хорошо библіотеку Кесаріи, подобный обманъ едва ли бы могъ укрыться“, говоритъ Олѣ³⁾. Но признавая невозможнымъ обманъ Евсевія и въ то же время соглашаясь съ Луціусомъ относительно

¹⁾ *Вл. Иеронимъ*, I. 13.

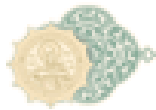
²⁾ Эту туманность описанія *Luenis* объясняетъ намѣреніемъ автора, „писавшаго подѣ Іудея и именно Филона“—сгладить черты христіанскаго словоупотребленія, отчего и получилось у него безцвѣтное (*abgeblasstes*) іудейство и христіанство (S. 18).

³⁾ *Ohle, Jahrb. f. protest. Theolog.* 1888, III, 377—394.

но даты трактата, Ола примиряетъ эти два обстоятельства путемъ оригинальной гипотезы. Кесарійская школа, разсуждаетъ онъ, была основана Оригеномъ. Имя этого учителя Церкви, какъ извѣстно, не только не пользовалось уваженіемъ, но и подвергалось порицанію. На защиту его должна была выступить та школа, гдѣ привились оригенистскія традиціи. И мы знаемъ, что апологіи Оригена выходили, именно, изъ Кесарійской школы (Евсевій, 309 г.), такъ какъ, защищая Оригена съ его аллегоризмомъ, спасая его доброе имя, они тѣмъ самымъ снимали обвиненія въ етеродоксiи и съ тѣхъ, кто былъ съ Оригеномъ *ομόηλοι*, т. е. съ самихъ себя. Какъ удобнѣе было защитить аллегорическое толкованіе Оригена? Оно заимствовано было у Филона; надо было, слѣдовательно, доказать правоту іудейскаго философа, сочиненія котораго усердно читались въ Александрійской (Кесарійской) школѣ. И у кесарійскихъ писателей, естественно, зарождалось и крѣпилось желаніе „крестить“ Филона, хотя бы тремя вѣками поздняѣ (какъ осудили же сочиненія Оригена 300 лѣтъ спустя послѣ его кончины). Отраженіе этого тайнаго желанія Кесарійцевъ мы находимъ въ томъ преданіи („*λέγουσιν*“, „говорятъ“) о переходѣ Филона въ христіанство, о которомъ упоминаетъ Евсевій. Ранѣе слѣдовъ этого преданія мы не находимъ, и потому естественнѣе отнести его на счетъ Кесарійской школы. Повѣдать другимъ объ этомъ „крещеніи“ можно было только путемъ обмана. Въ Кесаріи хорошо знали Филона; и одинъ то изъ кесарійскихъ ученыхъ, и въ цѣляхъ прославленія монашества и въ видахъ славы Оригена, написалъ подъ Филона трактатъ о первыхъ христіанахъ Египта. Евсевій, который долженъ былъ привѣтствовать всякую попытку оправдать своего учителя, съ радостью принялъ это новое сообщеніе новаго источника, или, лучше сказать, давнымъ давно извѣстную ему новость, и далъ ей мѣсто въ литературномъ

мірѣ, связавъ описаніе жизни терапевтовъ съ рассказомъ о симпатіяхъ Филона къ христіанству.

Полная остроумныхъ и неожиданныхъ обличеній гипотеза Ола едва ли можетъ останавливать изслѣдователя; обычно о ней лишь упоминають, замѣчая, что она спотыкается о филологическіе аргументы (Arch. f. G. d. Phil. 1891, 233 ff.) и вѣроятную распространенность манускриптовъ D. V. C. еще до Евсевія. Изъ начальныхъ строкъ D. V. C. (ἐπειδὴ περὶ διδασκαλίας... αὐτῶν καὶ περὶ θεωρίαν ἀσπαζόμενον ἀκαλόγητα τῆς προηγουμένης ἐπὶφάνους τῶ προτρήκοντα λόγῳ) видно, что D. V. C. было продолженіемъ трактата объ ессеехъ. Нельзя рѣшить съ точностью, что за διδασκαλία входило въ составъ первой части общей προμνηστῆς Филона. Быть можетъ, оно безвозвратно потеряно еще до Евсевія, который приводитъ D. V. C. среди ὑπομνημάτων; быть можетъ, авторъ ссылается на одно изъ двухъ уцѣлѣвшихъ филоновскихъ описаній есеейскаго ордена въ „Quod omnis probus liber“ и „Apologia pro Iudaeis“. Если принять последнее, необходимо будетъ сдѣлать выборъ между этими двумя извѣстіями объ ессеехъ. Большею частію D. V. C. присоединяють къ Q. O. P. L., которое во многихъ кодексахъ, равно и въ Евсевіевомъ перечнѣ филоновскихъ трудовъ, непосредственно предшествуетъ D. V. C. Но едва ли можно связать логическою связью эти оба сочиненія, и не напрасно противники филоновскаго авторства D. V. C. изъ (предполагаемой) связи D. V. C. съ Q. O. P. L. заключаютъ о неподлинности D. V. C.—Q. O. P. L. само является продолженіемъ другого, утеряннаго и упомянутого въ предисловіи, трактата, Quod omnis improbus servus (περὶ τοῦ πάντα δούλου εἶναι τράβλον) и вмѣстѣ съ нимъ составляло одно литературное цѣлое, обширное изслѣдованіе, посвященное пѣкѣ ему Θεοδоту, гдѣ любимый тезисъ стоиковъ „о свободѣ мудраго“ доказывался излюбленнымъ у нихъ путемъ, съ отрицательной („о рабствѣ плохого) и съ положительной („о свободѣ добродѣтельнаго“) стороны. Сообщение объ ес-



саяхъ есть и въ Q. O. P. L., но еврейскіе ессеи выступаютъ здѣсь не какъ практики религіозной жизни, въ противоположность теоретикамъ, а просто, какъ представители „свободы“, люди, достойные подражанія не менѣе, чѣмъ мудрецы другихъ націй. Не подходитъ D. V. C. къ Q. O. P. L. и по тону изложенія.

Мотивы для описанія тамъ и здѣсь различны, и это сказалось на характерѣ авторскихъ приѣмовъ. D. V. C.—это іудейское сочиненіе, гдѣ апологетико-полемическія задачи автора обусловливали рѣзкій суровый отзывъ объ язычествѣ. Q. O. P. L.—это вполне стоическій, гармонирующий съ другими „греческими“ трактатами Филона трудъ о свободѣ мудраго, и связь D. V. C. съ такимъ несходнымъ по тону трактатомъ, какъ Q. O. P. L., гдѣ къ тому же извѣстіе объ ессеяхъ занимаетъ только $\frac{1}{12}$ часть сочиненія и введено въ средину въ качествѣ вставочнаго примѣра, была бы вынужденной. Повидимому, съ большимъ правомъ можно связать D. V. C. съ „Апологіею іудеевъ“, отрывокъ изъ которой сохраненъ намъ Евсевіемъ въ Praeparatio evangelica (VIII, ч. I)¹⁾. Ессеи въ Апологіи выводятся, преимущественно какъ представители βίος πρακτικός, и она могла быть вполне подходящею противопараллелью къ разсказу D. V. C. о θεωρίαν ἀποστασίου.

Но если бы и дѣйствительно въ Апологіи Іудеевъ мы имѣли тотъ трактатъ объ ессеяхъ, къ которому присоединяетъ себя D. V. C., то это нисколько не облегчило бы задачу опредѣленія хронологическаго мѣста D. V. C. среди прочихъ филоновскихъ произведеній: годъ написанія Апологіи, за которой въ такомъ случаѣ непосред-

¹⁾ Cohn, Wendland, Conybeare, Massebieau, op. cit. и въ Le classement des oeuvres de Philon, Paris 1889, p. 59—65.

ственно, αὐτίκα. слѣдовало бы περὶ βίον θεωρητικῆς, наукѣ не извѣстенъ, и мы ровно ничего не терлемъ, даже допуская, что διόλεις объ ессеехъ до насъ не дошло. Иосифъ Флавій, правда, говоритъ, что Филонъ хотѣлъ передъ Калигулой проианести рѣчь въ защиту іудеевъ, оклеветанныхъ при дворѣ Апіономъ (ἦν ἐπ' ἀπολογία γράειν τῶν κατηγόρημένων), только императоръ отказался его слушать (Древн. 18). Но будетъ слишкомъ смѣлымъ утверждать, что Филонъ имѣлъ въ рукахъ уже написанную апологию и предполагалъ, какъ впоследствии дѣлали это защитники христіанства (Аристидъ, Іустинъ и др.), подать ее императору, и что она тождественна съ περὶ Ἰουδαίων ἀπολογία, цитованной Евсевіемъ въ Praeparatio evangelica (==? περὶ Ἰουδαίων συνταχθεὶς λόγος Ц. Ист. Евсев. II, 18).

Приходится прибѣгнуть къ другимъ даннымъ, хотя и они довольно скользки и противорѣчивы и даютъ мало опорныхъ пунктовъ, гарантирующихъ лишь приблизительную точность. Изъ внѣшнихъ свидѣтельствъ надо прежде всего упомянуть о Евсевіи. Въ II, 5 „Ц. Ист.“ онъ сообщаетъ, что бѣдствія іудеевъ въ Египтѣ и свое посольство въ Римъ Филонъ описалъ въ пяти книгахъ, которыя были имъ озаглавлены „περὶ ἀρετῶν“ (Ц. Ист., II, 18). Это обширное сочиненіе должно было служить спеціальной палинодіей (παλινωδία см. послѣдніе слова Legatio M. II, 600, 35) противъ враговъ его соотечественниковъ. Самый старинный манускриптъ D. V. C. (X Cod. Paris.) имѣетъ заголовокъ: ἐκείνη ἡ περὶ ἀρετῶν τῇ τετάρτῃ (то ѿ) и Конибиръ предположилъ, что D. V. C. входило какъ четвертая часть въ De virtutibus (De legatione a. C.). Какъ можно думать изъ упоминанія о событіяхъ, случившихся при Клавдіи (казнь Геликона, игравшая роль при дворѣ Калигулы), Legatio написано въ царствованіе этого императора, а Конибиръ думаетъ даже, что D. V. C. имѣлось уже у Филона готовымъ и раньше, и онъ

просто вставилъ D. V. C. въ свой новый трудъ ¹⁾. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, Евсевій указываетъ D. V. C. среди *μνηστέων* Филона и, б. м. не безъ вліянія защищаемаго имъ мнѣнія о христіанствѣ терапевтовъ, говорить („Ц. И.“ II, 17), что оно написано *ἐκ βιβλίου* и *μετὰ χρόνου* его встрѣчи съ ап. Петромъ въ Римѣ при Клавдіи (это слишкомъ общее указаніе Евсевія католическими учеными по понятнымъ причинамъ ближе поясняется, какъ 55—60 г.г. по Р. X.; такъ Монфокояъ, Ниршилъ).

Мало доказательны и внутренніе признаки. Общее мнѣніе филонистовъ, относя D. V. C. къ сравнительно позднему періоду литературной дѣятельности Филона (Cohn, Massebiau, Wendland), судить лишь по впечатлѣнію, такъ какъ фило-

¹⁾ Conybeare такъ и озаглавливаетъ свое превосходное критическое изданіе: *Philo about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues*. Но въ той группѣ филоновскихъ сочиненій, къ которой относится *In Flaccum* и *De virtutibus*, D. V. C. была бы совсѣмъ не на мѣстѣ. Въ нихъ развивается и доказывается примѣрами Сеяна, Кая Калигулы, Флакка совершенно иная мысль, чѣмъ въ D. V. C. (именно, что всѣ преслѣдователи благочестивыхъ кончаютъ плохую смертью), и присоединить къ нимъ D. V. C.—значило писать не на тему (Schürer, *Theolog. h. Zeit.* 1895, 389). Методичный Филонъ, хотя всегда раздѣляетъ описаніе одного предмета на цѣлую серію мелкихъ трактатовъ, этого сдѣлать не могъ. Естественнѣе, обозначеніе D. V. C., какъ четвертой книги одобродѣтеляхъ, считать позднѣйшей и случайной прибавкой, какъ это и объясняетъ Ширеръ, а за нимъ Вендландъ. „Въ рукописяхъ трактаты *Περὶ ἀνδρείας, φιλανθρωπίας καὶ μετάνοίας*, говоритъ Schürer (ib.), соединены вмѣстѣ, подъ общимъ заглавіемъ *περὶ τῶν ἀρετῶν ἃς οὐκ ἄλλαις ἀνέγραψε Μωϋσῆς*... Это надписаніе и имѣлъ предъ глазами переписчикъ, озаглавливая D. V. C., какъ IV-ю книгу *περὶ ἀρετῶν*. Что заголовокъ, „π. β. θ. γ. δ.“ не первоначаленъ, видно и изъ того, что онъ не извѣстенъ Евсевию и не приводится въ очень древнемъ (начала V-го в.) армянскомъ переводѣ.

софскія доктрины находятся въ D. V. C. болѣе сформированными, чѣмъ въ работахъ его юности и, въ частности, въ Q. O. P. Liber. Съ другой стороны, незначительное по объему и самостоятельное по темѣ (хотя это только фрагментъ?), D. V. C. не подходитъ къ типу крупныхъ, систематическихъ трудовъ, занимавшихъ Филона въ годы его литературнаго расцвѣта.

Если позволительно сблизить безусловное восхваленіе въ D. V. C. созерцательной жизни съ тѣми разсужденіями De profugis, гдѣ Филонъ, возставаа противъ увлеченія молодыхъ людей созерцательной жизнью, одобряетъ исключительно тѣхъ, кто не ранѣе пятидесяти лѣтъ вступилъ на доступный однимъ *ἄρστη* путь *ἡσυχία*, то дату D. V. C. можно будетъ поставить одновременно съ датой De profugis. Въ авторѣ De profugis виденъ человѣкъ уже зрѣлый, который, самъ на себѣ испытавъ трудности жизни по высшимъ принципамъ, могъ съ авторитетностью старца, перешедшаго пятидесятилѣтній возрастъ, давать советы другому. Оно хронологически предшествуетъ, кажется, Vita Mosis и De decalogo. Филонъ, коснувшись въ De profugis религіозныхъ вѣрованій Египтянъ (М. II, 573), говоритъ, что „онъ опишетъ ихъ въ другомъ, болѣе подходящемъ мѣстѣ“; описаніе же „египетскаго безбожія“ и сдѣлано Филономъ въ De decalogo и Vita Mosis. Но De decalogo, какъ ясно изъ вступительныхъ словъ („дѣла мудрыхъ мужей, жившихъ послѣ Моисея, которыхъ священные книги называютъ вождями нашего народа, и описалъ въ прежде вышедшихъ книгахъ“ М. II, 180, 1—10) и отнесено Конибиромъ къ 38 г. по Р. X. De profugis предлагаетъ еще существованіе De congressu crud. grat. (М. I, 546) и Quis regum div. haer. (М. I, 562); въ свою очередь Quis regum позволяетъ заключать, что еще раньше его написаны Аллегорическія толкованія и De sobrietate (М. I, 480), такъ что De profugis можно съ увѣренностью поставить въ тридцатые годы по Р. X.

Какой же возраст имѣлъ Филонъ въ это время? Биографія его не богата хронологическими подробностями. Раввинское преданіе относитъ Филона за сто лѣтъ до разрушенія храма (Biblioth. Rabbinnica Bartolocciusa Romae 1875, I, 345; Mangey, praefatio) т. е. приблизительно къ тридцатому году до нашей эры, и дата эта обычно принимается филонистами (Ширеръ помѣщаетъ рожденіе Филона въ 20—10 гг. до Р. Х.). Въ правленія Калигулы (37—41) Филонъ настолько былъ извѣстенъ, помимо знатнаго происхожденія и богатствъ, своею ученостію, что евреи полпросили его стать во главѣ депутаціи, отправлявшейся въ Римъ ходатайствовать предъ дворомъ о защитѣ евреевъ отъ буйства уличной черни и свободѣ національнаго культа. Ученость главы посольства въ данномъ случаѣ была лишней, такъ какъ представителемъ антисемитской партіи Александрін выѣхалъ въ Римъ ученый противникъ евреевъ Апіонъ, писавшій спеціальныя антиіудейскія сочиненія. Посольство, съ такими важными порученіями, не могло состоять изъ людей молодыхъ, что было, впрочемъ, и не въ обычаѣ древности. Тѣмъ болѣе во главѣ его долженъ былъ стоять человѣкъ вполне того достойный и по годамъ, и по опыту, не обремененный ни *ήλικία* ни *ή ἀλλή παλαιά*, что Филонъ себя и приписываетъ (De legatione M. II. 572, 37). Опъ и прямо называетъ себя старцемъ съ убѣжденной головой. Окончательно потерявъ вѣру въ правду Рима, онъ восклицаетъ: „Доколы же мы, люди старые (*γέροντες*), будемъ поступать какъ дѣти? Можно сказать, что тяжесть годовъ напрасно посеребрила нашу голову (*τὴ σφρατὴ χρῶσιν ρήκη: πόλαι* M. II, 545). Здѣсь будетъ, кажется, умѣстнымъ привести то мѣсто изъ Талмуда, гдѣ года человѣка ставятся въ параллель съ различными ступенями жизни, и гдѣ старость считается въ 60 лѣтъ, а сѣдины въ 70. Въ Авотъ V, 21 ¹⁾ записано: „сорокъ

1) Талмудъ, пер. Череф. т. 4, С. П. Б. 1903 стр. XXXII.

лѣтъ—полное развитіе ума; пятьдесятъ—на совѣтъ; шестьдесятъ—достиженіе старости (סַקֶּן סַקֶּן, sakon=γέρων Legatio, у LXX въ Притч. 17, 6; „престарѣлый“ по русскому переводу); семьдесятъ—сѣдины (סַבְּעִין=πόλιος Legatio и LXX) ¹⁾.

Посольство къ Каю было снаряжено зимою 40-го года, а Legatio написано въ первыхъ годахъ Клавдія (41—54), и если Филону было тогда 60—70 лѣтъ, то около 30-го года онъ могъ имѣть пятьдесятъ лѣтъ, что подходитъ къ авторитетному тону De profugis. *)

Н. Смирновъ.

- - - - -

¹⁾ Въ новооткрытомъ еврейскомъ текстѣ Сираха какъ разъ отсутствуетъ мѣсто 6, 18; а оно, въ случаѣ совпаденія πόλιος съ סַבְּעִין, въ виду происхожденія книги Сираха, было бы, кажется, не такъ бездоказательно.

*) Продолженіе слѣдуетъ.