

# ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ О ВЕЧНОСТИ МИРА

## (DE AETERNITATE MUNDI, 20–73)

Е. В. АФОНАСИН

Санкт-Петербургский государственный университет

Новосибирский государственный университет экономики и управления

afonasin@gmail.com

---

EUGENE AFONASIN

Saint Petersburg University

Novosibirsk State University of Economics and Management

PHILO OF ALEXANDRIA ON THE ETERNITY OF THE WORLD (DE AETERNITATE MUNDI, 20–73)

ABSTRACT. In the treatise ‘On the Eternity of the World’, translated below, Philo appears not only as a key figure in the history of the interpretation of the biblical books, but also as a crucial witness to the development of Platonism in the first century BCE. This philosophic work of the Alexandrian exegete can be subdivided into two unequal parts. In an introductory part (sec. 1–19) Philo speaks for the most part on his own behalf, making comparison between Aristotelian, Stoic, Epicurean, and Platonic approaches to the problem of the elemental status of the world and the question of its everlasting existence; the reader will find it published in the previous issue of the journal (Schole 19.2 (2025) 1243–1257). A section of the doxographic part of the treatise (sec. 20–73), translated in this publication, systematically presents the positions of other philosophers, most notably curious arguments of the Peripatetic Critolaus and the Stoic Chrysippus for whom Philo is a unique witness. He also discusses the original Platonic arguments based on the idea of the closed nature of the world and its immunity to disease, the integrity of its composition, its transformation and the impossibility of its complete disintegration, moving from the Peripatetic idea of natural movements to teleological considerations and criticising the Stoic theory of the cosmic cycle from various angles. The treatise not only provides a wealth of important information about the philosophical discussions on the eternity of the world that preceded Philo, but also allows us to better understand his own theological position, which is not always clearly stated in his exegetical works.

KEYWORDS: Judaism, Platonism, creationism, Stoicism, time, eternity, the first principles.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg University, <https://rscf.ru/project/24-18-00479/>

---

Историку философии Филон интересен во многом потому, что иудейский экзегет первого века н. э. остается не только ключевой фигурой в истории толкования библейских книг, но и важнейшим, во многом уникальным свидетелем развития платонизма первого века до н. э. Именно в этом качестве он предстает в публикуемом ниже трактате «О вечности мира»,<sup>1</sup> который можно разделить на две неравные по объему части: вводную (разделы 1–19), в которой Филон по большей части говорит от своего имени, и доксографическую (начиная с раздела 20 и до конца трактата), в которой систематически представлены позиции других философов, наиболее детально, перипатетиков и стоиков, в то время как платонизм в версии, близкой к учению Антиоха Аскalonского, сохраняется Филоном в качестве той основы, на которой базируется его аргументация.<sup>2</sup> Разумеется, постоянно пересказывается и несколько раз цитируется *Тимей*, как правило в подтверждение основной мысли автора. Цитаты довольно точны, однако приводятся Александрийским экзегетом с примечательными вариациями, которые я отмечаю в комментариях к переводу.<sup>3</sup> Мировая душа *Тимея* была ключевой интерпретационной проблемой для Филона. В нашем трактате (*О вечности мира* 47–51) он отождествляет ее с промыслом бога, в других случаях оживляя в виде фигур Логоса или Софии. В трактате *О бегстве и обнаружении* (De fuga et inventione 109) София описывается как мировой порождающий принцип, а Логос как сын бога, тогда как в трактате «О том, что худшее склонно нападать на лучшее» (Quod deterius potiori insidiari solet 115–116) содержится удивительное место, в котором София идентифицируется с «кормилицей и восприемницей» Платоновского *Тимея* и представляется как кормящая мать всего сущего. Логос, как подробно описывается в трактате «О том, кто наследует божественное», – это инструмент божества, резец, посредством которого творец создает мир (Quis rerum divinarum heres sit 133–236), причем, как отмечает Джон Диллон (2002, 166), его действия напоминают диэресис Древней Академии, и материалом для работы оказываются неопифагорейские идеи-числа. В то же время примечательно, что, хотя Логос часто называется «образом» бога и поэтому выглядит как «парадигма» *Тимея*, он никогда не отождествляется Филоном с

<sup>1</sup> Издания и переводы: Colson 1941, Arnaldez, Pouilloux 1969. Дискуссии о проблеме авторства: Runia 1981, Fuglseth 2006, Runia 2008.

<sup>2</sup> Данная работа является прямым продолжением статьи, опубликованной в предыдущем выпуске журнала и включающей в себя общее введение и первые девятнадцать разделов трактата (Афонасин 2025).

<sup>3</sup> Эта вариативность вполне соответствует практике античных авторов в их обращении с классическими текстами. Подробнее см. Whittaker 1989 и, применительно к тексту Филона, Runia 2023.

умопостижаемым миром идей, а семенные логосы с отдельными идеями, поэтому, как основательно замечает Дэвид Руния (Runia 2023, 85), в этом и в ряде подобных случаев разумно не забывать, что как философ иудейский экзегет был скорее пифагорейцем и платоником, нежели стоиком. Вероятно, Филону было важно во всех случаях подчеркивать активность Логоса и Софии как творящих принципов, божественного мышления и мудрости, соответственно, и не сводить их к материалу творения, будь то идеи или «хора». Это также показывает, что образ Софии как матери всего сущего ко времени Филона получил определенное распространение в платонизме, что впоследствии наиболее ярко проявилось у Платона в трактате «Об Изиде и Озирисе». Вероятно, не зная, что с ним делать, Филон попал, по словам Диленна (2002, 170), «в путы своей риторики».

В этой связи неизбежно возникает вопрос об онтологическом статусе материала для творчества. Каково его происхождение, обстоят ли, как сказано в трактате *Аллегории закона*, дела таким образом, что «до начала творения не было ничего, кроме бога, так что и после того, как возник мир, ничто не может его превзойти» (*Legum allegoriae* 2.2), или же, как говорится в первой книге трактата *О промысле* (*De providentia* 1.8), не было времени, когда материя не была организуема богом. Эта позиция далее в трактате (21–22) подкрепляется цитатой из *Тимея* Платона (38b), интерпретируемого в неопифагорейском ключе, и ничто из сказанного не указывает на то, что Филон всерьез рассматривал теорию творения из ничего (Runia 2023, 104 sq.). Во второй книге трактата *О промысле* (2.50–51), также как и в публикуемом ниже месте трактата *О вечности мира* (25–27), Платон (*Тимей* 33a) призывается в свидетели того, что творец должен был израсходовать весь материал до конца, так как, в противном случае, оставшееся вещество стало бы опасностью для этого мира, разрушая его извне подобно тому, как плохие погодные условия изматывают живой организм и ухудшают его здоровье. Как видим, Филону здесь важно подчеркнуть способность промысла правильно распределить строительный материал, что верно в любом случае, независимо от того, соображен мир или нет. Важно лишь, что всему в этом мире творец нашел наилучшее положение и что если бы это было не так, то мир неизбежно рано или поздно начал бы меняться, так как тела начали бы стремиться в естественные для них места. Разумеется, подобные движения возможны и постоянно происходят локально, однако это не меняет мироустройство на глобальном уровне (*О вечности мира* 31–32), что в целом, как и теория элементов, соответствует перипатетической физике, однако и не исключает периодического

разрушения мироустройства и его восстановления, как об этом пишут многие ранние космологи и, особенно, стоики.<sup>4</sup>

**О НЕРУШИМОСТИ [ВЕЧНОСТИ] МИРА (20–73)**  
**(DE AETERNITATE MUNDI, 20–73)<sup>5</sup>**

(20) Теперь, из уважения к этому видимому богу, поведем наше рассуждение подобающим образом и начнем с тех доводов, которые показывают, что он не возник и не погибнет. Все, подверженное гибели, разрушается по двум причинам, одна из которых внутренняя, а другая внешняя. Так, железо, медь и другие металлы разрушаются, как легко обнаружить, сами по себе, поедаемые ржавчиной, которая покрывает их как ползучая болезнь, но также и по внешней причине, когда сгорает дом или город и они, будучи охвачены пламенем, насильственно разрушаются яростным огнем. Также и живые существа гибнут сами по причине болезни, или же по внешним причинам, будучи убиты, например, мечом или камнем, или же приняв нечистую смерть вследствие удушения. (21) Итак, если мир гибнет, то необходимо, чтобы это произошло по какой-либо внешней причине, или по другой, содержащейся в нем самом. Но и то и другое невозможно. Ведь за пределами мира ничего нет, так как все имеющееся [вещество] ушло на то, чтобы его наполнить, и таковым он становится только будучи единственным, цельным и нестареющим. Единым, так как если что-то осталось, то из него можно было бы создать еще один мир, подобный нашему; цельным, так как все сущее включено в него; не стареющим и не болеющим, так как тела, подверженные старению и болезни, подвергаются мощным воздействиям по причине перегрева, переохлаждения и других крайностей, тогда как ни одна из этих сил не может покинуть мир, окружить и напасть на него, потому что ни одна из частей мира не находится снаружи, но лишь всецело внутри. Если же нечто и есть снаружи, то это пустота, бесчувственная природа, сама не претерпевающая и не способная оказывать воздействие. (22) Но ничто из внешнего не может стать причиной его гибели, так как, во-первых, тогда часть была бы мощнее и сильнее целого, что

---

<sup>4</sup> Уже в век креационизма о последовательности гибнущих и возрождающихся космосов спекулирует, например, Климент Александрийский, рассуждающий о том, что до этого «мира Адама» были и другие миры (Clemens, *Hypotypeis*, ap. Phot., Bibl. Cod. 109).

<sup>5</sup> Начало трактата см. в первой статье цикла: Афонасин 2025.

в высшей степени неразумно, ведь мир с непреодолимой силой движет все составляющие его части, сам оставаясь неподвижным. Во-вторых, так как есть две причины разрушения, одна внутренняя, другая внешняя, то все, подверженное одной, должно быть подвластно и другой. (23) Указывает на это, например, то, что бык, лошадь, человек или другое живое существо, если может быть поражено железным оружием, то не избежит смерти и от заболевания. Трудно, если не невозможно найти пример, когда нечто, гибнущее по внешним причинам, осталось бы нерушимым внутренне. (24) Итак, доказано, что мир не может быть уничтожен ничем внешним, так как снаружи ничего нет; но и ничто внутреннее не может стать причиной его гибели, как видно из только что представленного доказательства, согласно которому если нечто может погибнуть по одной из причин, то гибельной для него окажется и другая.

6. (25) Но и в *Тимее* встречаем такое свидетельство о том, что мир избавлен от болезней и не погибнет в будущем:<sup>6</sup> «Каждый из этих элементов полностью вошел в состав мира, ведь из всего огня, всей воды, всего воздуха и всей земли устроитель его создал, снаружи не оставив никакой части или силы – так он его задумал, чтобы, (26) во-первых, это существо получилось совершенным, насколько это возможно, само оно и все его части, и, во-вторых, чтобы оно было единственным, и чтобы не осталось чего-нибудь, из чего можно было бы создать еще одно ему подобное; кроме того, в-третьих, чтобы он был избавлен от старости и болезни, понимая, что горячее, холодное и все им подобное, в качестве сил, проявляющих свою мощь, окружают снаружи составное тело, неожиданно нападают на него, беспокоят<sup>7</sup> и, насылая на него болезни и старость, в итоге губят. По этой причине и исходя из этих соображений бог<sup>8</sup> создал его целокупным, всецело совершенным, не стареющим и

<sup>6</sup> Платон, *Тимей* 32с. Цитата не совсем точна.

<sup>7</sup> λυπεῖ, у Платона λύει: «...нападают на него, *расшатывают* и, насылая на него болезни...». Примечательно, что ниже (36) Филон все же употребляет эту платоновскую метафору, перефразируя это место из *Тимея* и отмечая, что различные напасти «постоянно сотрясают» природу и «расшатывают (διέλυσε) ее», разрывая обеспечивающие единство связи. Ср. также ἀλυτα в цитируемом выше (17) месте из *Тимея* 41а7–в16. В одной из ключевых рукописей *Тимея* (Par. 1807 = A) в этом месте стоит λύπας, так что, как резонно отмечают исследователи (Runia 2023, 410), Филон в данном случае может считаться независимым свидетелем того, что такое чтение этого места в среде платоников его времени было предпочтительным.

<sup>8</sup> θεός, у Платона ἔν: «...исходя из этих соображений он создал его *единым*, целокупным, всецело совершенным, не стареющим и не подверженным заболеваниям».

не подверженным заболеваниям». (27) Таково свидетельство Платона о нерушимости мира, из него в качестве естественного следствия выводится и то, что мир не возник. Ведь распад есть следствие возникновения, а нерушимость – нетленности. Вот и поэт, сочинивший триметр:

Родившемуся уготована смерть,<sup>9</sup> –

как кажется, попал в самую точку и понял причинно-следственную связь между рождением и гибелью <...><sup>10</sup>.

(28) Можно сказать и по-другому. Все подверженные гибели составные тела распадаются на те [элементы], из которых они были составлены. Распад (<διάλυσις>) же – это ничто иное, как возвращение [элементов] в естественное состояние, тогда как, напротив, состав (<σύνθεσις>) – это насилиственное и противоестественное их соединение. Такова, как видится, наиболее безошибочная позиция. (29) Мы, люди, составлены из четырех элементов, из которых состоит все во вселенной, из земли, <воды>, воздуха и огня, от которых мы заимствуем лишь малые части. Однако, собранные вместе, они утрачивают свое естественное положение, так что тепло, стремящееся вверх, прижимается к земле, а землистая и тяжелая сущность, напротив, поднимается вверх, туда, где в нас находится наиболее землистая часть, в голову. (30) Однако связь, образованная насилием, наихудшая и очень кратковременная. Вскоре она разрывается взбунтовавшимися заключенными, стремящимися вернуть себе естественное движение в ту сторону, куда им свойственно направиться. Или, как сказал трагик:

... Назад стремится  
В землю земнородное,  
Эфиром порожденное обратно  
В небесный возвращается чертог.  
Избегнет гибели творенье,  
Разделившись вновь,  
Свое принявши очертанье...<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Источник неизвестен.

<sup>10</sup> Лакуна в рукописи.

<sup>11</sup> Согласно Клименту Александрийскому, это фрагмент из трагедии Еврипида «Хрисипп» (фр. 839 Nauk). Более подробно этот фрагмент цитирует Секст Эмпирик и перефразирует Витрувий. Выше (5) Филон цитирует три строки из этой трагедии, с небольшой вариацией. Как уже отмечалось, контекст высказывания такой: эфир и

(31) Всем вещам, подверженным разрушению, писан закон (*νόμος*) и дано установление (*θεσμός*), в соответствии с которым, когда составные вещи пребывают в состоянии смешения, они обменивают естественный порядок на беспорядок, двигаясь в направлении, противоположном тому, что для них естественно, словно странники в чужой земле, когда же они наконец распадаются, то возвращаются в состояние, свойственное им по природе.

7. (32) Однако мироустройство (*κόσμος*) не причастно тому беспорядку, о котором мы только что говорили. В самом деле, если оно подвержено гибели, то, значит, какие-то из ее частей прямо сейчас обязательно расположены в неестественном для них месте. Но думать так нечестиво. Ведь наилучшее положение и подходящий (*ἐναρμόνιον*) порядок найден для всех частей мира, так что каждая из них, словно поселившись в любимом отечестве, более не ищет лучшей доли. (33) Так, земля занимает центральное место, и все землистые вещи, будучи подброшены, падают на нее. Таков признак, указывающий на естественное место. Действительно, если нечто пребывает в покое и не удерживается в этом состоянии насилино, то значит оно нашло свойственное ему место. Далее, вода разлита по поверхности земли, а воздух и огонь заняли среднее и верхнее положение, так что воздуху отведено место между водой и огнем, а огонь расположен на самом верху. Поэтому если зажечь факел и направить его к земле, то пламя все равно изменит направление и устренится вверх, совершая движение, естественное для огня. (34) Итак, если принять, что причиной гибели иных живых существ является неестественный порядок их частей, и что в мире каждая часть расположена согласно природе и в подобающем ей месте, то исходя из этого мы вправе заключить, что мир не подвержен гибели.

(35) Всем должно быть ясно, что природа стремится поддерживать и сохранять все то, чего природой она является, по возможности до бесконечности; именно так, природа дерева действует в отношении дерева, а природа животного в отношении животного. (36) Однако всякая частная природа слишком слаба, чтобы наверняка привести вещи к вечному существованию, ведь недостаток питания, жар, холод и многочисленные другие напасти постоянно сотрясают ее, расшатывают и, в конечном итоге, разрывают связи, обеспечивающие единство. Но если бы подобных внешних обстоятельств не существовало, то она вполне могла бы оградить малые и большие вещи от старения. (37) Так что природа мира неизбежно стремится к тому, чтобы все

---

земля называются отцом и матерью всех вещей, поэтому, разрушаясь, вещи возвращаются, в зависимости от их природы, либо в эфирную область, либо в земную.

сохранить в неизменном состоянии. И природе отдельных частей не будет хуже, если она сбежит, покинет свое место и предпримет усилия для того, чтобы болезнь сменила здравие, а гибель – всеобщее спасение:

И возвышалась главою над ними и ликом  
Всех их заметней, хотя и прекрасны другие.<sup>12</sup>

Но если это так, то мир не будет подвержен тлену. Почему? Потому что природа, его объединяющая, непобедима в своей непреодолимой мощи и дозвлеет надо всем, что могло бы ей навредить. (38) Вот и Платон неплохо сказал: «Ничто его не покидало, и ничто не входило извне. Ведь входить было нечemu, и он был устроен так, чтобы добывать себе пищу из своих же остатков (φθίσιν), претерпевая и действуя в себе и над собой. Ведь его устроитель решил, что ему быть лучше самодостаточным, нежели зависимым от чего-то еще».<sup>13</sup>

8. (39) Но есть еще один весьма достоверный аргумент, который, насколько я знаю, убеждает очень многих и восхваляется ими как очень точный и совершенно неопровергимый. Они спрашивают: ради чего бог мог бы уничтожить мир? Он мог бы сделать это для того, чтобы вообще покончить с миротворчеством (*κοσμοποιήσαι*), или же для того, чтобы сотворить вместо этого мира другой. (40) Но первое богу чуждо, так как ему надлежит скорее из беспорядка создавать порядок, нежели из порядка беспорядок. Кроме того, ему пришлось бы передумать, тем самым проявив страстность и порочность (*νόστημα*) души. Так что ему следовало бы либо не творить мир вовсе, либо решить, что его творение достойно его и возрадоваться содеянному. (41) Второй случай нас надолго не задержит. Если он решит создать другой мир, который пришел бы на смену этому, то это творение было бы либо хуже, либо таким же, либо лучшим, нежели ныне сущее, и каждый из этих ответов никуда не годится. Ведь если мир окажется хуже, то хуже будет и ремесленник (*δημιουργός*). Но ведь это безупречное, безукоризненное и не нуждающееся в исправлении творение бог мастерил со всей присущей ему искусствостью и знанием. «Даже [необразованная] женщина, – как говорится, – не настолько неразумна, чтобы избрать худшее, обладая лучшим». Богу же подобает придавать форму бесформенному и даже безобразное наделять удивительной красотой.

---

<sup>12</sup> Так пишет Гомер об Артемиде и ее нимфах (*Одиссея* 6.107–108).

<sup>13</sup> *Тимей* 33c.

(42) Если такой же, то напрасно трудился ремесленник, да и не отличается ничем от глупых мальчишек, которые, играя на морском берегу, возводят башни из песка, а затем разрушают их руками и снова разравнивают. Так что намного правильнее будет не создавать мир заново, но оставить существующий там, где он изначально воздвигнут, не убавляя в нем ничего и не прибавляя, и не меняя его в лучшую или худшую сторону. (43) Если же он сотворил нечто лучшее, то значит и ремесленник улучшился, и не был таким же искусственным и разумным, создавая прежний мир. Но не подобает так думать. Ведь бог равен себе и подобен себе, и его способность не ослабляется, уменьшаясь, и не усиливается, увеличиваясь. Подобным отклонениям подвержены люди, им свойственно меняться то к лучшему, то к худшему, ведь рости, развиваться, улучшаться или изменяться противоположным образом для них обычное дело. (44) Добавим к этому, что творения, созданные нами смертными, когда-нибудь погибнут, тогда как созданное бессмертным существом по справедливости следует считать неуничтожимым. Кроме того, разумно полагать, что и по природе творение подобно своему творцу.

9. (45) Ясно так же, что если уничтожить землю, то погибнет и весь род земных существ, если же уничтожить воду, то водных, а если воздух и огонь, то погибнут летающие по воздуху и рожденные огнем. (46) Точно так же, если уничтожить небо, то исчезнут солнце и луна, погибнут все планеты, потухнут неподвижные звезды, весь тот строй видимых богов, чье блаженное состояние признается с древнейших времен. Но это все равно, что утверждать, будто боги подвержены гибели, или рассуждать о том, что люди, напротив, бессмертны.<sup>14</sup> Правда, если сравнивать одну бессмыслицу с другой, то вторая все же окажется лучше первой. Ведь божьей милостью смертный может обрести бессмертие, тогда как боги не могут лишиться своего вечного статуса, сколько бы об этом злонамеренно не мудрствовали. (47) Таковы, например, философы, рассуждающие о возгорании (*ἐκπύρωσις*) и последующем восстановлении (*παλιγγενεσία*) мироустройства.<sup>15</sup> Признавая божественность звезд, они тем не менее уничтожают их без тени смущения. Они должны либо

---

<sup>14</sup> Ср., Цицерон, *О природе богов* 1.39. Начиная с этого места Филон, по-видимому, использует какой-то перипатетический источник, направленный против стоиков.

<sup>15</sup> Хрисипп SVF 2.613. Стоическую теорию возгорания (*ἐκπύρωσις*) и последующего восстановления (*διακόσμησις*) мира Филон рассматривает в этом трактате неоднократно (*О вечности мира* 86, 94, 100–103 = Хрисипп SVF 2.612, 618–619 и др.).

назвать их раскаленными металлическими глыбами, как болтают некоторые, считающие все небо темницей,<sup>16</sup> либо, называя их богами или даймондами, признать также, что они не подвержены тлену, как и подобает богам. На самом деле в своем философствовании они настолько отклонились от истинного мнения, что сочли даже промысел – душу мира – подверженным гибели. (48) По крайней мере так утверждает самый знаменитый из них, Хрисипп, довольно странно рассуждающий в книге «О растущем». Именно, исходя из предположения, что «два различных индивидуальных качества (*ἰδίως ποιά*) не могут сосуществовать в одной и той же сущности (*οὐσίᾳ*)», он «для примера» предлагает «рассмотреть двух людей, одного цельного, а другого калеку без одной ноги, цельного назвав Дионом, а калеку Теоном, и предположить, что Диону отрубили ногу». На вопрос, кто из них погиб (*ἔφθαρται*), он более подходящим ответом считает, что Теон. На парадокс это похоже больше, чем на истину. (49) Но как возможно, чтобы Теон, которому ничего не отрубили, погиб, тогда как Дион, лишившись ноги, не погиб? На это он отвечает: «Так и есть, ведь Дион, потеряв свою ногу, приобрелувечную сущность Теона. Но ведь два индивидуальных качества не могут сосуществовать в одном и том же субстрате. Следовательно, Дион остается, тогда как Теон должен погибнуть».<sup>17</sup>

Но не чужими, а своими перьями я был сражен,<sup>18</sup>

как выразился трагик. Приложив этот аргумент ко всему миру, можно отчетливо показать, что погиб и сам промысел. (50) В самом деле, предположим, что Дион – это космос, так как он цельный, а Теон – это мировая душа, так как часть меньше целого. Теперь, как у Диона ногу отсечем у мира всю телесную

<sup>16</sup> Раскаленными металлическими глыбами (*μύδροι διάπυροι*) небесные тела, как известно, считал Анаксагор, который подвергся преследования в афинском суде за свои убеждения. В данном месте не понятно, почему небеса считаются темницей. Возможно, предложениеискажено. В трактате «О сновидениях» (1.22) Филон говорит нечто подобное, отмечая, что приверженцы учения о том, что звезды – это металлические глыбы, заслуживают темницы и тяжелых работ на мельнице.

<sup>17</sup> Хрисипп SVF 2.397. Стоики считали индивидуальные качества телесных вещей телесными, а бестелесных бестелесными (Симплексий, Комментарий к *Категориям* Аристотеля 217.32 = Хрисипп SVF 2.389,ср. фр. 390, также из Симплексия) и настаивали на том, что ни одна вещь не может быть в точности такой же, поэтому, если две вещи невозможно различить, то они идентичны. Подробнее см. Long 1986, 160–162.

<sup>18</sup> Страна из *Мирмидонян* Эсхила (фр. 156), происходящая из басни об орле, который жалуется на то, что его сразила стрела с орлиным оперением.

часть. (51) Но тогда мы должны заключить, что мир не погиб, лишившись тела, как Дион, лишившийся ноги, однако мировая душа, как Теон, совсем не пострадав, погибла. Ведь мир перешел в меньшую сущность, так как лишился телесной части, а его душа погибла потому, что два индивидуальных качества не могут сосуществовать в одном и том же субстрате.<sup>19</sup> Но гибель промысла ужасно даже помыслить. Следовательно, если промысел нерушим, то нерушим и мир.

10. (52) Еще один и очень убедительный способ доказать вечность ( $\alpha\!:\delta\!\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ ) мира – исследование времени. Если время не возникло, не возник также и мир. Почему? Потому что, как говорит великий Платон, дни и ночи, месяца и годы указывают периоды времени, и ничего из этого не произойдет без движения солнца и круговорота всего неба.<sup>20</sup> Поэтому люди, сведущие в божественных предметах, определяют время как меру протяженности ( $\delta\!\iota\alpha\!\sigma\tau\eta\mu\alpha$ ), посредством которого измеряется движение мира, и так как это весьма здраво, то мир сверстник времени и его причины. (53) В самом деле, нет ничего глупее утверждения, будто некогда мир был, тогда как времени еще не было. Ведь оно по природе не имеет ни начала, ни конца, так как слова «был», «некогда» и «тогда» сами предполагают наличие времени. Отсюда следует, что и времени также не существовало самого по себе, когда мира еще не было, ведь то, чего нет, не движется, а время – это мера протяженности, посредством которого измеряется движение мира.<sup>21</sup> Необходимо, поэтому, чтобы они существовали всегда и невозможно определить начальный момент их возникновения. А вечно сущее не подвержено тлену.

(54) Если же какой-нибудь изобретательный стоик обнаружит, что время как мера протяженности, посредством которого измеряется движение мира,

<sup>19</sup> Кроме качественной определенности стоики также говорили об особой категории состояния в отношении к чему-либо (SVF 2.399–401). А так как все сущее «квалифицировано» пневмой, то и душа является пневмой в определенном состоянии, поэтому удаление «тела» мира сделает его неотличимым от «души», а значит существовать может только одно из двух.

<sup>20</sup> *Тимей* 37e.

<sup>21</sup> Филон не раз прибегает к подобному аргументу. См. *О сотворении мира* 26 = Хрисипп SVF 2.511, *О неизменности бога* = Хрисипп SVF 2.512. Определение времени как «меры протяженности движения мира» принадлежит Хрисиппу, тогда как, по свидетельству Симплиция (Комментарий к *Категориям* Аристотеля 350.14 = SVF 2.510), Зенон его считал мерой протяженности любого движения. Правда, мерой движения всего мира время, по словам того же Симплиция (Комментарий к *Физике* Аристотеля 700.16), считал еще Архит. Наиболее детальное изложение этой теории приводит Стобей (Эклоги 18.42 = Хрисипп SVF 2.509).

относится не только к ныне существующему мироустройству (*διαχεκοσμημένου*), но и к тому, что замышляется в результате возгорания (*ἐκπύρωσιν*), то мы так ему ответим: «Беспорядок (*ἀκοσμία*), мой благородный друг, ты называешь порядком (*κόσμος*), поменяв значение слова, ведь если все то, что мы видим, вполне основательно и надлежащим образом называется порядком (*κόσμος*) по причине организованности (*διατεταγμένος*) и упорядоченности (*διαχεκοσμημένος*), искусность которых невозможна превзойти, то его превращение в огонь по праву заслуживает называться беспорядком».

11. (55) Критолай,<sup>22</sup> служитель муз и любитель перипатетической философии, будучи приверженцем учения о вечности мира, аргументировал это так. Если мир возник, то земля также обязательно возникла; если же возникла земля, то и человеческий род; но человек не возник, и человеческий род, как это будет показано, существует вечно; следовательно, вечен и мир. (56) Теперь обратимся к положению, оставленному без доказательства, если вообще нужно доказывать очевидные вещи. Но, похоже, в доказательстве они нуждаются из-за действий сочинителей мифов, наполнивших нашу жизнь ложью и изгнавших истину на самые ее окраины. Ведь не только города и домохозяйства, но и каждый человек в отдельности насильственно лишились из-за них самого важного своего имущества, попавшись в ловко расставленные [софистические] ловушки, будучи увлечены метром и ритмом, зачаровывающим слух легковерных глупцов, подобно тому, как зрение нередко обманывается видом расфуфыренных и невоздержанных куртизанок, за неимением подлинных, сверкающих поддельными украшениями. (57) Именно они утверждают, что рождение человека человеком – это недавнее природное явление, тогда как изначально и издревле он рождался землей, так как именно земля является и основательно считается матерью всего сущего, так что «посеянные» (*Σπαρτούς*) дети земли, как рассказывают эллины, некогда вырастали из нее, как сейчас растут деревья, сразу взрослые и во всеоружии. (58) Легко видеть, что все это полнейший вымысел. Прежде всего, рост перворожденного человека должен соответствовать определенным периодам времени, определяемых мерой и числом. Ведь взросление задумано природой как своего рода ступени, по которым человек как бы восходит, а затем нисходит: восходит,

---

<sup>22</sup> Критолай (ум. в возрасте 82 лет не позже 111 г. до н. э.) происходил из ликийской Фаселиды, учился в Афинах у перипатетика Аристона Кеосского. В 156/5 гг. вместе с академиком Карнеадом и стоиком Диогеном Вавилонским принимал участие в политическом посольстве в Рим. Кроме Филона упоминается Цицероном, Плутархом, Автом Гелием и Стобеем. Фрагменты: Wehrli 1969, 49–58, 61–74.

когда растет, и нисходит, когда стареет. Так что период расцвета (*ἀκμή*) оказывается как бы наивысшей точкой восхождения, за которой следует упадок, когда, подобно бегуну на двойную дистанцию, на обратном пути он возвращает немощной старости все то, чем одарила его бодрая юность. (59) Так что думать, что кто-то якобы родился сразу взрослым, – значит игнорировать законы природы, ее нерушимые установления. Лишь человеческие мнения и суждения подвержены тому беспорядку, что присущ той смертной природе, с которой мы неразрывно связаны, лишь им свойственно постоянно меняться. Природа же универсума, напротив, неизменна, ведь она всем правит, так что единожды принятые ею незыблевые постановления неизменно охраняют изначально установленные пределы. (60) Так что если бы она захотела, чтобы люди рождались сразу взрослыми, то так оно и происходило бы до настоящего времени, не было бы детей и отроков, но рождались бы лишь взрослые мужи, не подверженные старению и смерти. В самом деле, ведь если нечто не растет, то оно и не уменьшается, и если процесс перехода от юности к старости – это рост, а от зрелости к старению и смерти – уменьшение, то ясно, что если некто не подвержен одному, то будет неподвластен и другому. (61) Что же людям мешает и ныне прорастать так, как они якобы прорастали прежде? Или земля также постарела и лишилась со временем былой плодовитости? Напротив, она всегда остается юной, будучи четвертой частью всего сущего и оставаясь неизменной, дабы неизменной же сохранить и сумму частей вместе со своими сестрами первоэлементами, водой, воздухом и огнем, как и она не подверженными старению. (62) Ясным доказательством вечного расцвета земли является постоянное ее цветение. Очищаясь, как в Египте, благодаря разливам рек, или же сезонными дождями, она отдыхает и оправляется от трудного плодоношения, и затем, отдохнув, снова набирается сил иносит плоды как и прежде, снабжая обильным питанием всех в нем нуждающиеся.

12. (63) Значит не зря, как мне кажется, поэты назвали ее Пандорой, так как все полезное и приятное для жизни она дарует не избирательно, но всем без исключения одушевленным существам. Если, воспарив над холмами и долинами в самый разгар весны, кто-то сможет обозреть все окрестности, то увидит, как цветут луга, пастбища и поля ржи, пшеницы и других злаков, как засеянных земледельцами, так и появляющихся самостоятельно и в положенный срок. Увидит он также и тенистые рощи на склонах холмов и ветви деревьев, склонившиеся под тяжестью плодов, не только съедобных, но и дарующих отдохновение от забот, ведь оливки исцеляют утомленное тело, а вино, принимаемое в умеренных количествах, позволяет легче переносить

душевные невзгоды. (64) Почувствует он и сладостный аромат цветов, которыми с непередаваемым искусством украшены поля и луга. А обернувшись, за сельскохозяйственными угодьями он увидит также тополя, кедры, сосны, ели, раскидистые дубы и заросли другой дикой растительности, покрывающей наиболее отвесные горные склоны и глубочайшие ущелья, лежащие у их подножия. Рассмотрев все это, он поймет, что вечно юная земля и ныне пребывает в расцвете своих сил, ни в чем не испытывая недостачу и не истощаясь. (65) Итак, если земля, древние силы которой нисколько не уменьшились, ранее порождала людей, то она делала бы это и поныне, причем по двум весьма необходимым причинам: во-первых, чтобы не отступать от собственного порядка, в частности своей обязанности зачинать и порождать лучшие и важнейшие из ходящих по земле творения, людей, а во-вторых, чтобы помочь женщинам, которые ныне не только с большим трудом вынашивают детей в течение примерно десяти месяцев, но и нередко сами умирают во время тяжелых родов. (66) Но не глупо ли предполагать, будто в земле есть чрево, способное зачать человека? Место, где зарождается жизнь, матка, «мастерская», как кто-то сказал, «природы»,<sup>23</sup> единственно подходящая для создания живого, находится не в земле, а в теле живых существ женского пола, созданных для того, чтобы порождать себе подобных. Но тогда почему бы земле для новорожденных людей не приготовить также и груди, как у женщины, чтобы они, как только появились на свет, нашли пропитание? Однако ни одна река или источник в известном нам мире не сочится молоком вместо воды. (67) Но кроме молочной пищи новорожденному нужны также кров и одежда, защищающие тело от губительного воздействия холода и зноя, ведь не зря появивальные бабки и матери сразу же стремятся завернуть только что появившихся на свет младенцев в пеленки. Разве рожденные землей нагие создания не были бы тут же погублены изнуряющим холодом и палящим зноем? Ведь мы знаем, сколько болезней и смертей происходят из-за переохлаждения и перегрева. (68) Однако, в довершение всего, искажающие истину мифотворцы выводят наших поселянных людей сразу во всеоружии, что удивительно, так как не понятно, какой земной кузнец или, скажем, Гефест был в силах все это для них приготовить? Да и годится ли оружие первым поколениям людей? Ведь в отличие от других живых существ человек склонен к со-

---

<sup>23</sup> Рассуждение, вне всякого сомнения, навеяно Тимеем Платона, однако метафора, возможно, принадлежит самому Филону, который повторяет ее несколько раз в других своих трактатах (*О жизни Моисея* 2.84, *О специальных законах* 3.109 и *Посольство к Гаю* 56).

зиданию (*ἱμερώτατον*), по природе будучи наделен разумом, способным усмирять и укрощать животные страсти. Так что разумному существу лучше было бы вместо оружия получить жезл глашатая (*χηρύκειον*), символ мирного договора, чтобы, выйдя из земли, он тут же продемонстрировал бы всем окружающим свои миролюбивые, а не агрессивные намерения.

13. (69) Таким образом, лживые измышления тех, кто выступил против истины, подобающим образом опровергнуты, и мы готовы со всем основанием заявить, что люди от века поколениями происходят от других людей. Мужчина засевает женскую матку как поле, женщина принимает семя и сохраняет его, а природа невидимо созидает все телесные и душевые части и наделяет весь наш род как целое тем, что недоступно каждому из нас в отдельности, – бессмертием. Ведь род пребывает вовеки, хотя каждый его представитель гибнет, – поистине чудесное и божественное творение.<sup>24</sup> Но если вечен человек, малая часть всего сущего, то и весь мир также не возник и не подвержен разрушению.

14. (70) Из полемических соображений Критолай использовал и такой аргумент. То, что является причиной собственного выздоровления, не болеет; то, что является причиной собственного бдения, не спит; если это так, то тогда и то, что является причиной собственного существования, вечно; но ведь мир является причиной собственного существования, будучи причиной существования всех остальных вещей; следовательно, мир вечен.

(71) Заслуживает рассмотрения также и то обстоятельство, что всякое творение поначалу представляется весьма несовершенным, и лишь по прошествии времени достигает полного расцвета. Но в таком случае, если мир возник, то, если мне будет позволено провести здесь аналогию с этапами человеческой жизни, некогда он был младенцем, и лишь затем, по прошествии многих годовых циклов и длительных промежутков времени, постепенно достиг совершенства. Ведь долгоживущий всегда медленно достигает своего расцвета. (72) И все же, считающий, что мир претерпевает все эти изменения, пусть лучше подумает о том, насколько он заблуждается. В самом деле, в таком случае расти будут не только телесные части мира, но и его ум, ведь все те, кто учит о его гибели, полагают также, что мир разумен. (73) Тогда, как и человек, в начале он родился бы неразумным, и лишь затем, по мере взросления, приобрел разум. Считать так нечестиво, не только говорить, ведь разве это совершеннейшее существо, включающее в себя все наблюдаемые

---

<sup>24</sup> Рассуждение исходно платоническое. См. *Пир* 206с.

явления и обитающих в нем <богов>, не заслуживает того, чтобы представляться вечным и совершенным телом и душой, а значит, не причастным к тем напастям, которые неизменно поджидают все тварное и губнущее?<sup>25</sup>

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2025) «Филон Александрийский о вечности мира (*De aeternitate mundi*, 1–19)» *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.2, 1243–1257.
- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург.
- Afonasin, E. V. (2025) “Philo of Alexandria on the eternity of the world (*De aeternitate mundi*, 1–19),” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.2, 1243–1257 (in Russian).
- Arnaldez, R., Pouilloux, J. (1969) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 30: *De aeternitate mundi*. Paris.
- Colson, F. H., trans. (1941) *Philo Judaeus*. Vol. IX: Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity. Flaccus. Hypothetica. On Providence [Loeb Classical Library 363]. Cambridge, Mass.
- Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*. Rev. edn. 1996 with a new afterword. Ithaca, NY/New York: Cornell University Press.
- Fuglseth, K. (2006) “The Reception of Aristotelian Features in Philo and the Authorship Problem of Philo's *De aeternitate mundi*,” in D. Brakke, C. Jacobsen, J. Ulrich, eds. *Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*. Frankfurt am Main, 57–67.
- Long, A. (1986) *Hellenistic Philosophy*. Berkeley.
- Runia, D. T. (2008) “Philo and Hellenistic doxography,” in Francesca Alesse, ed. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill, 13–54.
- Runia, D. T. (2023) “The text of the Platonic Citations in Philo of Alexandria,” in his *Philo of Alexandria. Collective Studies 1997–2023*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Runia, D.T. (1981) “Philo's *De aeternitate mundi*: the Problem of its Interpretation,” *Vigiliae Christianae* 35, 105–151, repr. in D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria* (Aldershot 1990), ch. 8.
- Wehrli, F., ed. (1969) *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*, Heft X: Hieronymos von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler. Basel.
- Whittaker, J. (1989) “The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation,” in Grant, J. N., ed. *Editing Greek and Latin Texts: Papers given at the 23rd Annual Conference on Editorial Problems University of Toronto 6–7 November 1987*. New York, 63–95.

---

<sup>25</sup> Фраза возвращает нас к началу переводимого раздела трактата (20), который Филон начинает с платонической метафоры космоса как видимого бога. Далее наш автор переходит к обсуждению стоической концепции циклического универсума. Продолжение перевода готовится.