

# ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

**Роман Викторович Светлов,**  
*Санкт-Петербургский государственный университет,  
spatha@mail.ru*

## ЕСТЕСТВЕННАЯ МЕТАФИЗИКА — ОТ ГОМЕРА ДО ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО<sup>1</sup>

*Резюме:* Влияние античной культуры на Филона Александрийского можно исследовать в различных аспектах. Античная философия несомненно стала одним из важных оснований для его толкований Моисея. Однако определенное значение имело воздействие и базовых для античного образования текстов — поэм Гомера и Гесиода. В трактате «О происхождении мира по Моисею» содержится фрагмент, который перекликается с дуализмом Ночи и Дня в античных эпических поэмах. Статья анализирует эту «естественную метафизику» эпоса, ее следы в античной философии и то, как она была адаптирована в рамках эллинизированного иудаизма Филоном.

*Ключевые слова:* Филон Александрийский, античный эпос, естественная метафизика, мифологический дуализм.

**Roman V. Svetlov, St. Petersburg State University**

## METAPHYSICA NATURALIS — FROM HOMER TO PHILO

*Abstract:* It is possible to explore the impact of ancient culture on Philo of Alexandria in various aspects. Ancient philosophy undoubtedly has become one of the main grounds to his interpretations of Moses. However, poems by Homer and Hesiod that compiled the core of ancient texts, as well had a certain impact. The treatise «De opificio mundi» contains a fragment, which echoes the dualism of Night and Day in the ancient epics. The article analyzes the «Metaphysica naturalis» of epic, traces of this metaphysics in ancient philosophy and the way it was adapted by Philo in the framework of the Hellenized Judaism.

*Keywords:* Philo of Alexandria, the ancient epic, Metaphysica naturalis, mythological dualism.

---

<sup>1</sup> *Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062); Санкт-Петербургский государственный университет.*

*This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project № 15-18-00062); Saint-Petersburg State University.*

Если попытаться проанализировать состояние ментальности в еврейской диаспоре рубежа I в. до н. э. — I в. н. э. на основании работ Филона Александрийского (мы должны понимать, что репрезентативность результатов такого анализа будет, безусловно, фрагментарной и будет касаться лишь одного, интеллектуального «слоя» александрийского общества), то следует отметить, что степень «эллинизации» сознания в конкретном случае Филона должна определяться не только его осознанным или «автоматическим» отсылком к античному философскому наследию. Можно много говорить о безусловном воздействии античной философии на концепции, выдвигаемые Филоном и даже на саму манеру его толкований Пятикнижия Моиссева, однако нет никаких сомнений, что в конечном итоге тот создает самобытную космологию и онтоологию, опирающуюся на иудейский теизм и креационизм.

Но если оставить в стороне философские обобщения и экзегетические интуиции Филона и постараться посмотреть на текст на «клеточном» уровне метафор и образов, использовавшихся великим александрийским аллегористом, то можно увидеть место и роль общей эллинистической образованности при формировании особенностей его творчества. Известно, что «базовым» уровнем обретения грамотности античным эллином было чтение, а затем получение навыков письма на основе великих эпических поэм Гомера. Одним из не менее важных уровней педагогики являлось также изучение Гесиода — многосложные перипетии божественной генеалогии довольно быстро вошли в самую «ткань» культуры и античной словесности, создавая глубину и объемность для иносказательных обобщений или для отсылок к каким-то «богословским» иносказаниям. Насколько гомерогесиодовский «бэкграунд» образования можно обнаружить у Филона?

Конечно Филон Александрийский достаточно лоялен к эпической античной традиции. Основанием для этого является его убеждение в верности «гипотезы заимствования», гласящей, что все наиболее истинное и совершенное античные авторы почерпнули у Моисея, будучи каким-то образом знакомыми с его текстами и «учением». Вот известное место из трактата «О смешении языков», где Филон цитирует Гомера, приписывая ему «криптопамять» о Вавилонском Столпе, выраженную через предание об Алоадах:

«(4) Одно такое предание похоже на историю с Алоадами. Как говорит великий и достойный поэт Гомер, они задумали взгромоздить друг на друга три самые высокие горы в надежде, что это сооружение, поднятое в эфирные выси, облегчит путь на небо желающим туда взойти. А в стихах это звучит так:

Оссу на древний Олимп взгромоздить, Пелион многолетний  
Взбросить на Оссу они покушались, чтоб приступом небо  
Взять...

где “Олимп”, “Осса” и “Пелион” суть названия гор. (5) А у Законодателя [Моисея — Р. С.] вместо них — башня, которую строили тогдашние люди, по глупости своей и надменности пожелавшие коснуться неба. Не крайнее ли это безумие? Ведь даже если все континенты поставить друг на друга, подведя небольшое основание и соорудив нечто вроде колонны, то и тогда до эфирной области останутся расстояния и расстояния, что совершенно сообразно с мнением философов, исследующих природу и единодушно полагающих Землю центром Вселенной» (пер. и коммент. А. В. Вдовиченко, М. Г. и В. Е. Витковских, О. Л. Левинской).

Известно, что точку зрения «Займствования» отстаивал еще Аристокл Александрийский, а в среде александрийских иудеев в II в. до н. э. — начала I в. н. э. возникали своеобразные апокрифы — Псевдо-Фокилида, Псевдо-Гекатея, которые приписывали архаическим (Фокилид) или раннеэллинистическим (Гекатей Абдерский) авторам некие знания о иудейской «философии» и образе жизни, которые позволяли связать две традиции, опираясь на убеждение в том, что «древние» эллинские поэты, философы и историки знали и уважали Моисея [см., в частности: 1].

Подобные тексты показывают, с другой стороны, насколько важно было для александрийских авторов сделать «взаимно комплементарными» античную и библейскую литературные традиции, что было вызвано не только необходимостью связать их на уровне религиозно-философском, но и на уровне той словесности, которая была базой образования т. е. на уровне «начальной школы». Гомеру и Гесиоду был придан, таким образом, respectable (в глазах иудеев) вид. И мы видим, что целый ряд элементов образно-символических систем, а также космологических представлений эллинских эпических поэтов сказались в том, каким образом Филон Александрийский интерпретирует сложные места и «апории» из Писания.

Мы остановимся на одном из примеров того, как античный эпический «нарратив», вполне вероятно, «без умысла» оказал влияние на описание Филоном событий Шестоднева. Вот характерный фрагмент из «О происхождении мира по Моисею»:

«(33) Когда же воссиял умопостигаемый свет, возникший прежде солнца, стала отступать его противоположность — тьма, поскольку Бог стал разделять и разводивать их друг от друга, хорошо сознавая свойственную им от природы вражду. Посему, чтобы они, постоянно входя в соприкосновение, не восставали друг на друга и чтобы не возобладала война вместо мира, внося беспорядок в мировой порядок, Он не только разделил свет и тьму, но и положил преграды в разделяющем их пространстве, которыми разграничил их крайние области. Ибо в [непосредственной] близости они должны были образовать смешение, вступая в борьбу за преобладание по [свойственному им] великому и неустанному

стремлению к вражде, если бы положенные между ними границы не размежевали [их] и не устранили бы противоборство. (34) Эти [границы] — вечер и утро...» (пер. А. В. Вдовиченко)<sup>2</sup>.

Для человека, который не знаком с творчеством Филона, но слышан о гностических и герметических апокрифах, это текст может звучать как какое-то из многочисленных переложений гностической или герметической космогонии. Вот, например, что написано в 4-й главке трактата «Пэмандр», открывающего «Герметический корпус»:

«Все стало Светом, мягким и приятным, пленяющим мой взгляд. Вскоре после этого спустилась тьма, жуткая и мрачная, завивающаяся в спирали, подобно змеям, как мне показалось. Затем эта тьма превратилась в нечто влажной природы, бурлящее невыразимым образом, изрыгающее дым, как от огня, и издающее какой-то звук, скорбный неопиcуемый рев. Потом оттуда раздался нечленораздельный крик, словно голос Света...»

Борьба света и тьмы — это противостояние непримиримых начал, которые не могут синтезироваться во что-то третье, а, оставленные, так сказать, «лицом к лицу», обязательно вызовут открытую войну или даже аннигиляцию. Наиболее красочно их противостояние будет изображать Мани, которому принадлежит потрясающая мифологическая космогония и у которого их противоборство составляет саму сердцевину и истории мира, и религиозной доктрины. Но подобные представления имели не только религиозно-мифологический или умозрительный характер. На практике они вызывали во времена Филона, и в последующие столетия, формирование ессейских, а затем — гностических сект, выстроенных на жестком противопоставлении «своего» и «чужого»; первое связывалось со светом и благом, второе — с тьмою и злом.

Филон Александрийский, конечно, «прилаживает» противоположности друг к другу благодаря деятельности более высокой, божественной, субстанции. Таким образом, если дуализм во вселенной Филона и существует, то только на некоторых низших инстанциях мироздания.

Обычно приведенный выше фрагмент соотносят с платоновским «Тимеем», (37е и далее), где речь идет о возникновении времени, дня

---

<sup>2</sup> μετὰ δὲ τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἀνάλαμψιν, ὃ πρὸ ἡλίου γέγονεν, ὑπεχώρει τὸ ἀντίπαλον σκότος, διατειχίζοντος ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ καὶ διστάντος θεοῦ τοῦ τὰς ἐναντιότητας εὖ εἰδότης καὶ τὴν ἐκ φύσεως αὐτῶν διαμάχην. ἴν' οὖν μὴ αἰεὶ συμφερόμεναι στασιάζωσι καὶ πόλεμος ἀντ' εἰρήνης ἐπικρατῆ τὴν ἀκοσμίαν ἐν κόσμῳ τιθεῖς, οὐ μόνον ἐχώρισε φῶς καὶ σκότος, ἀλλὰ καὶ ὄρους ἐν μέσοις ἔθετο διαστήμασιν, οἷς ἀνεῖρξε τῶν ἄκρων ἐκάτερον· ἐμελλε γὰρ γειτνιώντα σύγχυσιν ἀπεργάζεσθαι τῷ περὶ δυναστείας ἀγῶνι κατὰ πολλὴν καὶ ἀπαστον φιλονεικίαν ἐπαποδύμενα, εἰ μὴ μέσοι παγέντες ὄροι διέξευξαν καὶ διέλυσαν τὴν ἀντεπίθεσιν. οὗτοι δ' εἰσὶν ἑσπέρα τε καὶ πρωῖα...

и ночи и о вращении земли, которая и становится «хранительницей» и времени, и дня и ночи. Однако на наш взгляд можно указать более фундаментальный (с точки зрения общекультурного метанарратива того времени) его источник: тексты Гомера и Гесиода.

В X и XI песнях «Одиссеи» Гомер рассказывает о путешествии своего героя в земли, лежащие на самом краю Ойкумены. Прежде всего, Одиссей пребывает на остров Эюю, где правит колдунья Кирка, дочь Гелиоса и океаниды Персы. То, что это край «инога» мира подтверждается и тем, что здесь действуют чары Кирки, и тем, что Одиссей в этих землях убивает огромного оленя, которого современные исследователи интерпретируют как лося. Последнее может свидетельствовать о том, что Одиссей оказался где-то на далеком севере, как раз там, где Гелиос и правит — во время полярного дня [об идентификации острова Ээи см. 4. С. 12 и далее].

Вслед за этим Одиссей пребывает на «киммерийские берега», которые солнце не освещает ни когда оно сходит с небес (то есть пребывает на западном краю горизонта), ни когда оно утром возвращается на небеса (на восточном краю горизонта) (см. *Od.*, XI, 14–19). Таким образом, остров отпрысков Гелиоса оказывается на одном, а страна киммерийцев — на другом берегу «потока Океана» (ὄριον Ὠκεανοῖο — *ibid.*, 21). Отметим также, что странники достигли этого киммерийского берега только после того, как солнце уже зашло (*ibid.*, 12).

Остров Ээя и страна киммерийцев — две принципиально разные «точки» мифологической картины мира, разделенные глубочайших потоком Океана. Тайнственность и опасность свойственны и тому, и другому «региону» (киммерийский берег — «портал» в Аид, Ээя — место, где людей превращают в животных). Строго говоря, оба они удалены от «нормальной ойкумены» на одно и то же расстояние: поток Океана, похоже, здесь обозначает не столько границу между «этим» и «тем» мирами, сколько границу между двумя «иными мирами» (он течет в этой части мироздания не с востока на запад, а с севера на юг).

Продолжает традицию разделения мест, где правят Солнце и Ночь Гесиод. В «Теогонии» формулируется та картина их отношений, которая становится стереотипной для античной поэтической космологии.

«Медной оградой Тартар кругом огорожен. В три ряда  
Ночь непроглядная шею ему окружает, а сверху  
Корни земли залегают и горько-соленого моря»  
(vv. 726–728; пер. В. В. Вересаева)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος ἑλλήλαται ἀμφὶ δέ μιν νύξ  
τριστοιχί κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὑπερθε  
γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρογέτοιο θαλάσσης (Hes. *Theog.*, 726–728).

Ночи (νύξ) уделено самое удаленное — нижнее — место в мироздании и, к слову, своя генеалогия «ночных» божественных существ. И, хотя именно Ночь родила Эфир и День (Hes. Theog., 124), Гелиос происходит от титана Гипериона, который, в свою очередь порожден не Ночью, но Геей и Ураном (ibid., v. 135). В итоге Ночь и Гелиос встречаются друг с другом лишь на пороге общего дома, расположенного там, где Атлант держит на своих плечах небо:

«В месте, где с Ночью встречается День: чрез высокий ступая  
Медный порог, меж собою они перебросятся словом —  
И разойдутся; один поспешает наружу, другой же  
Внутри в это время нисходит: совместно обоих не видит  
Дом никогда их под кровлей своею, но вечно вне дома»<sup>4</sup>

Гесиод последовательно и четко разделяет «области ответственности» Дня (Солнца) и Ночи. Восхваление Солнца и Дня у Гесиода отдаленно напоминает гимн к Атону Эхнатона, и особенно это сравнение кажется «легальным» в связи с тем, что Гесиод описывает Ночь (которую, согласно «Илиаде», даже Зевс опасается): она приходит со Сном и Смертью, у нее истинно медное (т. е. безжалостное) сердце и т. д. (Hes. Theog., 745–766). Одно из мест, повествующее об области, хранимой Ночью, в переводе Вересаева может вызвать слишком близкие ассоциации с будущей терминологией античной философии:

«Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,  
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба  
Все залегают один за другим и концы и начала,  
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут»<sup>5</sup>

Слово, которое В. Вересаев перевел как «начало» — на самом деле не будущее классическое философское понятие ἀρχή, а πηγή, «исток»: πηγαί καὶ πείρατ' правильное перевести как «истоки и пределы». И именно

---

<sup>4</sup> ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσπον ἰοῦσαι  
ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν  
χάλκεον· ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε  
ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρως δόμος ἐντὸς ἔεργει,  
ἀλλ' αἰεὶ ἑτέρη γε δόμων ἐκτοσθεν εὐῶσα  
γαίαν ἐπιστρέφεται, ἡ δ' αὖ δόμου ἐντὸς εὐῶσα  
μίμνει τὴν αὐτῆς ὄρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἴκηται (Hes. Theog., 748–754).

<sup>5</sup> ἔνθα δὲ γῆς δυοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος  
πόντου τ' ἀτρογέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος  
ἐξείης πάντων πηγαί καὶ πείρατ' ἔασιν,  
ἀργαλέ' εὐρώνετα, τά τε στυγέουσι θεοὶ περ (Hes. Theog., 736–739).

Иногда это место считают одной из поздних интерполяций.

«истоки и пределы» в дальнейшем античная философия будет высвобождать из глубин, запретных для богов, чтобы они оказались открыты для света человеческого разума. Видимо, «истоки» имеет в виду и Анаксимандр в единственном сохранившемся от него фрагменте:

«ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χροεῶν δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν».

Пер. А. В. Лебедева: «А из каких вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени». После «каких» очень любят ставить в квадратных скобках «начал», но видимо Анаксимандр все-таки имел в виду «истоки», которые оказываются у него «беспредельными».

Возвращаясь к противопоставлению Дня и Ночи в «Теогонии», можно предположить, что тот дом, в котором они лишь встречаются на пороге, является и местом, где находится ложе Эос (утренняя заря) и Титона (вечерняя). Таким образом, зори, предвеля появление Гелиоса и наступление Ночи, разделяют их, по очередности поднимаясь с супружеского ложа. Не есть ли это те самые пределы, о которых говорит Филон?

У орфиков, Эпименида и Акусила Ночь становится одной из родителей всех остальных богов, а не только «теневого» их части. Вполне вероятно именно в результате этого в позднейших магических практиках формируется особая, «ночная» божественная иерархия, с которой и имеют дело «низовые» теурги эпохи эллинизма в противоположность официальным служителям культа, связанным с олимпийскими богами, потомками Геи и Урана.

В позднеантичной теургии и неоплатонизме эту инспирирующую, но тайную, силу Ночи будет олицетворять Геката (см. Халдейские Оракулы, тексты Ямвлиха Халкидского, Юлиана Апостата и т. д.).

Отличие Филона от перечисленных авторов в том, что, по его представлениям, Господь отделяет друг от друга свет и тьму, и лишь после появления вечера и утра появляются собственно «день первый» (или «единый») (см. Книга Бытия, I, стих 3 и далее). У Гесиода мы, конечно, не встретим категорий света и тьмы, ибо мыслит он еще наглядно-мифологически. Однако приведенные выше гесиодовские характеристики показывают, что Ночь он воспринимал не как один из периодов времени, но как принцип, противостоящий Дню и Солнцу, а «схема» разделения Света и Тьмы, которые лишь встречаются друг с другом на пороге их «дома», вполне соответствует мысли высказанной позже Филоном: свет и тьма не могут взаимодействовать друг с другом без разрушительной борьбы, так что они «разведены» друг от друга по максимуму.

Представления, зафиксированные у Гомера и Гесиода, я, вслед за Александром Готлибом Баумгартеном, назвал бы «естественной метафизикой» (*metaphysica naturalis*). Название, как представляется, содержит в себе оксюморон: само слово «метафизика» обозначает то, что после физики, то есть то, что выше физики (с точки зрения «первой философии»). Баумгартен же говорит о некоторой непосредственной метафизике, имея в виду те обобщения, которые наш разум совершает, пользуясь лишь естественным светом разума, не прибегая к философским спекуляциям. Примеров этих обобщений можно привести множество: это и пресловутый «щит Ахилла», на котором соединены (и разделены одновременно) день и ночь, полис мирный и полис воюющий, и образ восходящего и заходящего Солнца на дипилонских вазах, ангелов Кауто и Каутопат с митраистских изображений, рассказ Аристофана про андрогинов (в диалоге «Пир» Платона).

Правда, разум тут же подсказывает, что противоположности соединяются лишь в нашем воображении, оттого в славянском мире сохраняют свою самостоятельность Белобог и Чернобог, Белая Гора и Черногория (что со времен Н. Осокина — см. его раздел «славянский дуализм» в книге «Альбигойские войны и их время» — вызвало представление о стихийном «манихействе» славян; [впрочем, сравни: З. С. 403]. Следовательно, в «доктринальном» для «естественной метафизики» тексте (поэмы Гесиода и Гомера) такое разделение не может не подчеркиваться.

Важно, что следы «естественной метафизики» античного эпоса мы видим и во вполне философских сочинениях эпохи досократиков и классическую эпоху. Образ разделения дня и ночи (или света и тьмы) оказывается достаточно важным, если не для собственно философских построений, то для создания некоего очевидного для слушателя или читателя того времени фона, позволявшего тому усвоить философское содержание предлагаемых ему произведений. Мы сознательно не акцентируем внимание на наследии Гераклита, который, не смущаясь, черпал пары противоположностей из области «естественной метафизики». Однако его интерпретация этих концептов была совершенно иной, той, которую в дальнейшем будет принято считать диалектической. Неслучайно во фрагменте 57 по Дильсу-Кранцу Ипполит так говорит о Гераклите:

«Гераклит не различает света и тьмы, дурного и хорошего, но полагает их одним и тем же. Так, он порицает Гесиода за то, что тот <не> знал дня и ночи; так как день и ночь, говорит [Гераклит], одно и то же. Вот его слова: “Учитель большинства — Гесиод: про него думают, что он очень много знает — про того, кто не знал [даже] дня и ночи! Ведь они суть одно”» (Ипполит. Опровержение всех ересей, IX, 10, 2, пер. А. В. Лебедева).



Немного ниже в тексте Ипполита говорится, что бог и есть все противоположности, переходящие друг в друга: «Бог: день-ночь, зима-лето, война-мир, избыток-нужда» (ibid., IX, 10, 8). Таким образом, Гераклит преодолевает «естественную метафизику», разворачивая свою мысль в сторону диалектической спекуляции.

Парменид, современник Гераклита, по крайней мере в аспекте его собственно философских идей, конечно, уже далеко вышел за рамки «метафизики» Гесиода. Однако в «Проэмии» к поэме Парменида мы видим совершенно очевидные отсылки в «Теогонии».

Тема «Гесиод и Парменид» не раз поднималась в антиковедении, правда, насколько мы понимаем, чаще всего лишь в аспекте «стилизации» своего письма Парменидом под эпические нормы [см., например: 5; 6; 7].

Пожалуй, наиболее оригинальная из всех недавних реконструкций космологии «Проэмии» Парменида принадлежит Майе Пеллилам-Энгель [6]. Она попыталась построить траекторию пути «куроса» во вселенной, полагая, что Парменид «рационализует» описание Гесиодом Тартара и области Ночи.

В самом деле, именно в «Проэмии» встречается более всего образов и фигур, соотносящих Парменила и Гесиода. Вот наиболее показательный фрагмент:

«...Гелиады (Дочери Солнца),  
Покинувшие дом Ночи, [погоняли коней и] торопились отвезти [меня]  
К Свету, сбросив руками покрывала со [своих] голов.  
Там — ворота путей Ночи и Дня,  
И их объемлет притолока и каменный порог,  
А сами — высоко в эфире — они наглухо закрыты огромными створами,  
Двойные запоры которых сторожит многокарающая Дика (Правда)...»  
(Секст Эмпирик Против ученых, VII, 111, пер. А. В. Лебедева).

«Дом Ночи», пути Дня и Ночи, врата с двойными запорами — все это отсылает нас к Гесиоду и даже Гомеру.

Выход «куроса» за пределы «дома дня и ночи» иногда толкуется, как перемещение в область совершенного света, который, по идее, должен соответствовать «пути истины». Так, например, полагает Т. В. Антонов: «В области умопостигаемого света находятся ворота Ночи и Дня, т. е. снова встречается персонификация дня и ночи, которая может обозначать, что воротами заканчивается власть земных богинь...» [2. С. 13]. Однако текст поэмы не дает возможности однозначно определить место, где юноша внимает откровению, как область «умопостигаемого света». Во фр. 2 богиня сообщает юноше о том, что «смертные» решили разделить и поименовать две формы — огонь, занимающий, очевидно, верхнюю часть мироздания, и ночь, которая находится в глубине оного. В последующих фрагментах, посвященных «мнениям смертных», иногда противопоставляются друг

другу именно ночь и огонь (фр. 12), иногда же Ночи противостоит именно Свет (фр. 9). Следовательно для самого Парменида — по крайней мере с точки зрения использования им термина «Свет» — тот вполне мог быть применен и к «внутрикосмической» сфере. Как нам кажется, описание места получения откровения как области «умопостигаемого света» является некоторой «платонизацией» содержания парменидовской поэмы. Вероятно, истина открывается юношей в том месте, где как раз противоположности (пути дня и ночи) встречаются, то есть там, где, вопреки «естественной метафизике», они представляют собой одно.

Несколько любопытных суждений, имеющих прямое отношение к нашей теме, можно обнаружить у философа следующего после Парменида поколения, который также, вероятно, был известен Филону Александрийскому — Эмпедокла из Акраганта.

Напомним, что, согласно Эмпедоклу, миром правят две противоположные силы, Любовь и Вражда, которые никогда не соединяются, но попеременно выталкивают друг друга из сферы космической реальности: то Любовь объединяет все сущее в целостную сферу, то вражда раздробляет его в совершенный хаос. Противопоставление Любви и Вражды нам кажется очевидной адаптацией гомеровско-гесиодовского противопоставления Ночи и Солнца/Дня. Но есть три фрагмента, относящиеся именно к разделению частей суток.

Вот как Эмпедокл объясняет возникновение небесного огня:

«Эмпедокл из Акраганта полагает четыре элемента: огонь, воду, эфир, землю; их [движущей] причиной он считает Любовь и Распрю. По его словам, из первоначальной смеси элементов выделился воздух и разлился вокруг [смеси] в виде сферы [круга]. Вслед за воздухом стремительно вырвался [собств. «выбежал»] огонь и, не имея другого места, побежал вон наверх, [располагаясь] под воздушным льдом [небосвода]... Вокруг Земли вращаются два полушария: одно — целиком из огня, второе — смешанное из воздуха и небольшого количества огня; последнее, как он полагает, и есть ночь» (Псевдо-Плутарх. Строматы, 10. Здесь и далее пер. А. В. Лебедева).

Впрочем, судя по всему, Эмпедокл предлагает и более «астрономическое» объяснение этого явления:

«Математики доказывают, что ночь есть тень Земли, загораживает ей Солнце, ибо Земля наполняет воздух тьмой, подобно тому, как Солнце [наполняет] светом, поэтому его неосвещенная часть соответствует протяженности ночи, — насколько простирается тень Земли» (Плутарх. О первоначальном холоде, гл. 17. 953 А).

И вот еще один фрагмент, который требует, конечно же, особого изучения с точки зрения сопоставления его с библейским повествованием о Шестодневе:

«(“Как выросли растения и животные ли они?”): Согласно Эмпедоклу, растения вынырнули из земли раньше животных, до того, как стало вращаться солнце, и до того, как разделились день и ночь» (Мнения философов (Псевдо-Плутарх), Т, 26, 4)<sup>6</sup>.

Таким образом, воздействие того явления, которое мы назвали «естественной метафизикой», можно увидеть и у достаточно поздних натурфилософов. Без всякого труда мы обнаружим многочисленные примеры противопоставления «лишь с усилением смешиваемых» начал в творчестве Платона. Мы имеем в виду те принципы тождественного и иного, которые смешивает в космическом кратере бог-демиург в «Тимее», и которые, как об этом свидетельствует платоновская космология, в конечном итоге не в состоянии удержать гармоничное равновесие друг с другом: в «Политике» рассказывается о том, что из-за принципа иного Космос придет в состояние упадка, так что демиург будет вынужден вернуться к непосредственному направлению его движения.

Еще один, драматически печальный, рассказ о неизбывном противостоянии и взаимодополнении противоположных начал можно встретить в диалоге Платона «Федон»:

«Сократ: Что за странная это вещь, друзья, — то, что люди зовут “приятным”! И как удивительно, на мой взгляд, относится оно к тому, что принято считать его противоположностью, — к мучительному! Вместе разом они в человеке не уживаются, но, если кто гонится за одним и его настигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине. Мне кажется, — продолжал он, — что, если бы над этим поразмыслил Эзоп, он сочинил бы басню о том, как бог, желая их примирить, не смог, однако ж, положить конец их вражде и тогда соединил их головами. Вот почему, как поживется одно — следом спешит и другое. Так и со мной: прежде ноге было больно от оков, а теперь — вслед за тем — приятно» («Федон», 60b–c, пер. С. П. Маркиша).

Так что, видимо, нет ничего удивительного, что Филон, толкуя Шестоднев, мог пользоваться образами, почерпнутыми из античной традиции, при этом обращаясь не только к философии, но и к тому явлению, которое мы поименовали эпической «естественной метафизикой».

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Алексеев А. А. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Вып. 41. М., 2007. С. 212–259.
2. Антонов Т. В. Парменид: путь философа к истине // Академия. Вып. 5. СПб., 2003. С. 3–25.

---

<sup>6</sup> Εμπεδοκλῆς πρῶτα τὰ δένδρα τῶν ζώων ἐκ γῆς ἀναδύναί φησι, πρὶν τὸν ἥλιον περιπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι.

3. Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956.
4. Яйленко В. П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII–III вв. до н. э. М., 2013.
5. Dolin E. F. Jr. Parmenides and Hesiod // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1962. Vol. 66. P. 93–98.
6. Pellikan-Engel M. E. *Hesiod and Parmenides*. Amsterdam, 1974.
7. Schwabl H. Hesiod und Parmenides: Zur Formung des parmenideischen Prooimions // *Rheinisches Museum für Philologie*. Bd. 106. 1963. S. 134–142.

## BIBLIOGRAPHY

1. Alekseev, A. A. (2007) *Septuaginta i ee literaturnoe okruzhenie* [The Septuagint and Its Literature context], *Bogoslovskie trudy*, 41.
2. Antonov, T. V. (2003) *Parmenid: put' filosafo k istine* [Parmenides: the path of the philosopher to the truth], *Akademia*, 5, 3–25.
3. Dolin, E. F. (1962) *Parmenides and Hesiod*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 93–98.
4. Niderle, L. (1956) *Slavyanskije drevnosty* [Slavic antiquities]. Moscow.
6. Pellikan-Engel, M. E. (1974) *Hesiod and Parmenides*. Amsterdam.
7. Schwabl, H. (1963) *Hesiod und Parmenides: Zur Formung des parmenideischen Prooimions*, *Rheinisches Museum für Philologie*, 106, 134–142.
8. Yailenko, V P. (2013) *Ocherki etnicheskoy, politicheskoy i kul'turnoy istorii Skifii VIII–III vv. do n. e.* [Essays on the Ethnic, Political and Cultural History of Scythia in VIII–III Centuries BC]. Moscow.