

Рациональная теология: казус Филона Александрийского

Р. В. Светлов

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48

Для цитирования: *Светлов Р. В.* Рациональная теология: казус Филона Александрийского // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 1. С. 65–74.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.104>

Феномен рациональной теологии возникает в тот момент, когда появляется необходимость адаптации традиционных или новых религиозных идей к актуальным и наиболее характерным интеллектуальным практикам. Казус Филона Александрийского может быть хорошим примером того, как данный процесс происходит, когда две различные культурные традиции начинают взаимный перевод дискурсов. На материале трактата *De opificio mundi* мы рассматриваем, какое влияние это оказывает на важнейшие теологические концепции Филона. Мы выделяем три момента: 1) оценку Филоном космогонического и исторического повествования Моисея как метафизического пролога к его законодательству; 2) толкование Филоном природного закона и природного бытия как иносказания закона нравственного и метафизического; 3) аристотелевские мотивы в описании Филоном деятельности Бога-Создателя. Можно сделать вывод, что Филон воспринимает греческий философский язык как вполне приемлемый способ прочтения и законов природы, и иудейского Писания (что объясняется им через «гипотезу заимствования»). В итоге закон Моисея оказывается включен в реформированную Филоном структуру античного универсума. Греческий философский дискурс трактуется как одно из проявлений божественного Откровения — точка зрения, которая будет в дальнейшем распространена у некоторых раннехристианских авторов (например, у Климента Александрийского).

Ключевые слова: рациональная теология, Филон Александрийский, аристотелизм, платонизм, экзегеза, Ветхий Завет.

Эта статья продолжает тему, поднятую в нашем материале «Рациональная теология в античности»¹. Повторим основную посылку, с которой мы начинали тот текст. Под рациональной теологией мы будем понимать рационализацию религиозных истин с целью их адаптации к практикам и идеям, актуальным для образования, наук и сознания «среднего чело-

¹ *Светлов Р. В.* Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 7–16.

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2020
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

века». Необходимость подобной адаптации имеется как минимум в трех случаях: 1) изменение суммы знаний о мироздании и обществе, которые начинают противоречить традиционному мировоззренческому ландшафту (пример — различные «философские теологии» от Античности до Просвещения и современности); 2) культурное, социальное и интеллектуальное взаимодействие с религиозной традицией иного типа (пример — Филон Александрийский, адаптировавший античную философию к практике толкования Пятикнижия Моисеева); 3) столкновение с религиозной истиной, принципиально отличающейся от всего до настоящего момента знакомого обществу (классический пример — эпоха христианских апологетов).

В прошлом материале мы рассматривали первый случай — на примере Демокрита, Платона и Аристотеля. В данный момент предметом размышлений будет второй, и мы проанализируем его на примере Филона Александрийского.

Творчество Филона достаточно хорошо изучено и в отечественной, и в зарубежной научной литературе. В том, что современных исследователей интересуют самые разнообразные аспекты его наследия, можно убедиться из аннотированных библиографий работ, посвященных Филону², а также из ежегодника *Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, который выходит уже в течение 31 года.

Многое, о чем пойдет речь, достаточно очевидно. И все-таки мы хотим еще раз обратить внимание на то, каким образом в Филоне Александрийском столкнулись и совместились два культурных тренда: 1) эллинизация иудейской экзегетики, приближение ее к стандартам эллинского мышления и эллинских нарративов, которые доминировали в Александрии; 2) адаптация античной науки к авраамическому Откровению. Это была первая из подобных попыток, информация о которой достаточно полна (перипатетик Аристобул, живший во II в. до н. э., известен не слишком хорошо). К тому же она, безусловно, сыграла важную роль в последующей интеллектуальной истории, правда, не иудаизма и эллинизма, а христианского богословия.

Какие очевидности нужно было объяснить Филону?

Во-первых, саму возможность сопоставления наследия Моисея и греческой философии. Здесь он опирался на достаточно развитую традицию, инкорпорировавшую иудейских мудрецов в общую историю мудрости³. Начавшаяся еще с перипатетиков первых поколений (Теофраста, Клеарха, возможно, Евдема Родосского), во времена Филона она приобрела характер вполне определенного историософского топоса: речь шла о «древней философии», которая от неэллинических мудрецов была передана в Грецию, а затем усвоена Пифагором, Сократом, Платоном и Аристотелем. Филон

² См., напр.: *Runia D. Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1997–2006*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

³ См. об этом: *Матусова Е. Д.* Филон Александрийский и греческая доксография // *Вестник Древней истории*. 2001. № 1. С. 40–52.

Александрийский, а вслед за ним и христианские авторы полагают, что первоисточником этой мудрости был Моисей. Принятие этого топоса позволяло видеть в иудаизме и эллинизме две ветви единой мудрости, с легкостью перебрасывая между ними интерпретационные «мостики».

Во-вторых, возможность прочтения Пятикнижия с точки зрения религиозной метафизики или, точнее, той эклектической интерпретации платоно-аристотелевского (и стоического) наследия, которую мы знаем под названием «средний платонизм» и которую можно рассматривать как первую историческую форму религиозно-метафизического прочтения наследия Платона и Аристотеля. Некоторые части Пятикнижия как будто подготовлены к этому — мы подразумеваем первую главу книги Бытия и законодательство Моисея. Однако другие требуют особенного герменевтического усилия для того, чтобы быть прочтенными не в историческом, а в метафизическом ключе. Конечно, не следует преувеличивать дистанцию между традиционными толкованиями Писания в палестинском и александрийском иудаизме и методологией Филона, а тем более противопоставлять их⁴. Но философский вкус его текстов безусловно очевиден: это толкования, имеющие все черты того, что можно назвать рациональной теологией. И нет никаких сомнений, что эллинистическая мысль активно влияла на то, каким образом и с какой целью образованный в эллинском духе иудей брался за священные тексты⁵.

Метафизическое прочтение еврейской Библии стало актуальным по той причине, что Филон жил в ситуации культурного синтеза, особенно актуального в Александрии, когда эллинское мировосприятие, как и эллинский язык, уже самым непосредственным образом стали элементом культурного горизонта иудейской общины.

Эллинистический мир, как и впоследствии мир ранней Римской империи, нуждался в таком тотальном научном языке описания, который соответствовал бы имперскому характеру государства. Претензии на подобный язык предъявлял стоицизм, но идеалы его политической философии далеко не соответствовали государственным реалиям: даже отождествление Цицероном «нравственно прекрасного» с обязанностями римского магистрата и дружба Августа с Афинодором Кананитом и Арием Дидимом не привели к превращению стоицизма в официальную идеологию Рима. В I в. н.э. он будет вполне удачным интеллектуальным убежищем для так называемой сенатской оппозиции, и лишь при Антонинах отдельные его идеи лягут в основу идеологии империи.

К тому же стоицизм существовал в постоянной полемике с академическим скептицизмом, который демонстрировал серьезные аргументы

⁴ См. об этом: Mack B. Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. 1984. Bd. II, Nr. 21. S. 554–586.

⁵ См. об этом: Sterling G. E. *The Jewish Philosophy: The Presence of Hellenistic Philosophy in Jewish Exegesis in the Second Temple Period // Ancient Judaism in its Hellenistic Context* / ed. by C. Backos. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 131–153.

в пользу априоризма и «фальсифицируемости» базовых стоических доктрин.

В связи с этим упомянутый философский синтез (идея «древней философии»), который начался в I в. до н. э., вполне соответствовал культурным и даже политическим потребностям эпохи. В известной мере именно он стал основанием для будущих «теоретических синтезов» неоплатонизма и христианского богословия, причем смог включить в себя не только Платона и Аристотеля, но и многие элементы Стои.

В каком-то смысле Филон Александрийский может рассматриваться как образцовый пример такого синтеза, поскольку сумел использовать «древнюю философию» для своих экзегетических целей и осуществил тот адаптационный перевод религиозного дискурса, который и привел к его рациональной теологии.

Проанализируем примеры того, как этот перевод осуществлялся, из самого начала трактата Филона «О сотворении мира».

Прежде всего Филон рассматривает космогоническое и историческое повествование Пятикнижия как метафизическое обоснование законодательства Моисея. Здесь перед нами раскрывается один из самых решительных адаптационных ходов, предпринятых Филоном: отождествление Моисеева Закона с Логосом как принципом устройства реальности в греческой философии. Обратим внимание: религиозно-правовой аспект Закона, который был центральным для цивилизации древнего Израиля, конечно, никуда не исчезает. Но теперь появляются два дополнительных модуля, актуальных именно для Филона: космологический и этический. Таким образом содержание проповеди Моисея трактуется универсалистски: она обращена ко всем людям, ее нормы не уникальны, но всеобщи, ее задача — не выделять, а объединять.

Постараемся аргументировать это. Трактат «О сотворении мира по Моисею» Филон начинает с осуждения тех, кто составляет неправильные вводные разъяснения к законам. Известно, что древний мир знал немало примеров того, что законодательство предварялось прологом, который обосновывал сакральный характер власти того, кто эти законы устанавливал. Подобные прологи есть уже в первых дошедших до нас месопотамских сводах законов — Урукагины и Ур-Намму. Но наиболее яркий пример — законы Хаммурапи, начинавшиеся с рассказа о природе империи, дарованного покровителю Вавилона и лично Хаммурапи богом Мардуком.

Особая тема — вопрос о «прологе» в текстах различных греческих законодательств. Так, сообщаемый Плутархом текст «Большой Ретры» Ликурга (Plut. Лус. 6), возможно самого раннего греческого законодательства, информацию о содержании которого мы имеем, начинается прямо с тех указаний, которые оракул дает спартанцам (построить храмы Зевса и Афины Силланийских, разделить народ на «филы» и «обы» и т. д.). Еще один важный памятник — текст законов города Гортина — также не имеет никакого пролога.

Конечно, можно вспомнить «проэмий» к поэме Парменида, где метафизическое содержание основной части (там ведь тоже речь идет о законах — только законах мышления) предваряется мифологическим вступлением⁶. Однако формально случай элейского философа не подходит под то, о чем говорит Филон: цель поэмы Парменида иная, чем цель письменного свода законов.

В четвертой книге платоновских «Законов» Афинянин утверждает, что вступлений к текстам законодательных актов в Элладе никто не составлял (Plato. Leg. 722b–723b), в то время как необходимость проэмия к конституции Магнесии для участников диалога совершенно очевидна. Интересно, что Платон выдвигает аргументы в пользу этой необходимости, апеллируя скорее к риторическим, чем собственно философским надобностям. Законы должны не только грозить, но и убеждать (Plato. Leg. 721e). Если он лишь предписывает что-то, то Афинянин называет его «тираническим», и такой закон не слишком пригоден для свободного человека. Потому правовое установление должно быть двусоставным: вначале оно увещевает, добиваясь благосклонности граждан и только после этого предписывает (Plato. Leg. 722a–b). В рассуждениях Афинянина структура текста закона оказывается близка к структуре произведения оратора и композитора: и у песен есть вступления, и речи начинаются с вводной части (то и другое требовалось тогдашними канонами музыки и ораторского искусства). Таким образом, певец, ритор и законодатель оказываются соположены (Plato. Leg. 723d).

Следовательно, пролог имеет прежде всего риторическую и воспитательную задачу: расположить к себе аудиторию, которая не готова к пониманию сути закона. Для философа и истинного политика подобной преамбулы не нужно: они несут закон в своем разуме, ни внешнее законодательство, ни прояснение причин, отчего оно таково, не требуется. Напомним, что в «Государстве» именно философы совершают управление остальными сословиями, формируя нормы воспитания и правила поведения тех же стражей, а в «Политике» говорится, что лучше всего то общество, где правитель использует законы не как незыблемые установления, а лишь как инструменты излечения и воспитания подвластных, которые меняются при первой же необходимости.

Филон идет существенно дальше Платона в обсуждении необходимости вступления к законодательству. С его точки зрения, одинаково неправы и те, кто предваряет законы мифологическими баснями, и те, кто просто декларирует некие законодательные принципы, не объясняя их смысл (Philo. De orific. I. 1–2). Объектами критики, видимо, являются те примеры, которые мы привели выше: мифологические прологи ближневосточных законодательств и не желавшие писать преамбулы греческие законодатели. Хотя Платон не критикуется (и не упоминается здесь), Филона

⁶ Отметим, что в Античности это «Вступление» имело и философские интерпретации; ср.: Sext. Empiric. Advv. mathem. VII, 111.

явно не устраивает ограничение значения пролога риторико-воспитательной функцией. С его точки зрения, Моисей обосновал законы через боговдохновенное повествование о природе мироздания, человека и их Творца. Таким образом, законодательство оказывается основано на божественном вдохновении, а не просто на космологии или метафизике.

Здесь есть существенный момент. Представления о том, что законы человеческого общежития связаны с общими законами мироздания, достаточно известный топос, присутствующий в неявном виде и в пред-философском мифологическом сознании, и в античной философии, например у Гераклита и у Платона. Однако в представлениях античных авторов человек оставался частью природы, элементом мироздания, которое существовало не ради него. Он не был привилегированной «точкой доступа» к реальности. Филон же мыслит место человека в мироздании иначе, чем в античной традиции. Прежде всего, по его мнению, сотворенное Создателем мироздание выступает истоком знаний о законе, поскольку «τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾶδοντος» («как космос с законом, так и закон с космосом находятся в согласии»; Philo. De orific. I. 3). Более того, космос для Филона не просто наше обиталище, созданное Богом. Он еще и совокупность знаков, которые требуют правильного прочтения. Во втором параграфе своего трактата Филон пишет о способе познания Моисея: «Моисей же, добравшись до высших частей философии и узнав через оракулы множество связей в природе...» (Philo. De orific. II. 7). Вершины философии — это, безусловно, боговдохновенный способ познания, возможный лишь у праведника (его описывает Филон в своем сочинении «О жизни созерцательной»). Именно данный способ делает человека чувствительным к оракульному знанию. Оракулы же позволяют расшифровать знаки, которые подает нам природа, прежде всего, по Филону, о наличии в ней деятельной и страдательной сторон (духа и материи по стоикам). Реальность деятельного начала указывает Моисею (а через него — всем людям) на Создателя. Таким образом, физика оказывается ключом и к признанию идеи Творца, и к познанию Закона, который управляет всеми модусами сотворенного бытия — природой и человеком, нравственностью и политикой, благочестием и творчеством.

Филон принципиально и сознательно смешивает все в одном «кратере» (если вспомнить образ демиургической чаши из «Тимея») — это позволяет ему без особенного усилия переходить от собственно философского рассуждения к указанию на онтологические основания тех религиозных реалий, о которых идет речь в книге Бытия. Адаптация эллинского философского дискурса выражается в том, что Филон использует, как мы уже отмечали, стратегию академического синкретизма⁷. Это позволяет ему на-

⁷ То есть рассуждает в духе Антиоха из Аскалона. Об отношении Филона и Антиоха из Аскалона, а также неопифагореизма см.: *Dillon J. Philo and hellenistic Platonism // Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy / ed. by F. Alesse. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 223–232; Bonazzi M. Towards transcendence: Philo and the renewal of Platonism in the early Imperial Age // Ibid. P. 233–252.*

ходить вполне философский язык для выражения даже неизвестных античным мыслителям концептов. Однако и библейское Откровение в этом случае адаптируется к философскому нарративу — поскольку физика становится прологом к Закону и изучается теологически: Филон пишет, что Моисей, изучал область становящегося бытия «в высшей степени благочестиво богословствуя» (Philo. De opific. II. 12), т. е. для Филона физика как отдельная дисциплинарная область невозможна без ее метафизико-теологического основания⁸.

Это особенно наглядно в связи с осмыслением в тексте Филона концепции креации. Наиболее подходящим ходом, заимствованным из античной философии, становятся рассказ платоновского Тимея о деятельности демиурга, который создал наш мир, и аристотелевское описание «причины движения» в отношении вещей, существующих «по искусству», т. е. созданных не собственной природой, но мастером-создателем⁹. Действительно, Филон, говоря о создании мира, порой явно имеет в виду космологические метафоры «Тимея»¹⁰, а его представление о трансцендентности Начала коррелирует с платоновской идеей Блага. Платонизм в учении Филона о Космосе и его происхождении практически является общим местом в современной науке¹¹. И все-таки нам представляется, что правильнее говорить о присутствии аристотелевской модели в описании Филоном возникновения мира. В «Тимее» демиург взирает на идеальную парадигму как на нечто выступающее для него условием, как нечто внешнее ему (хотя бы в том смысле, что парадигма не создана им, а пред-дана ему). Ремесленник Аристотеля замысливает в себе форму будущей вещи (даже если он действует по какой-то производственной традиции) и содержит ее в себе, прежде чем воплотит в материи. Именно поэтому для Филона самой удачной аллегорией божественной деятельности (деятельности божественного Логоса) становится градостроительство. Он приводит пример архитектора, который содержит замысел о полном начертании (προδιατυλωθείσης) будущего города в своем разуме, а не где-то вовне (Philo. De opific. II. 12).

Итак, по Аристотелю, искусство, как известно, причина возникновения рукотворных вещей (Arist. Met. 996b 6–9). Такие вещи возникают не сами собой, но благодаря разумному намерению (διάνοια) (Arist. Met. 1049a 5; 1065a 27). Это означает, что форма будущей сущности некоторым образом наличествует в замысле ее создателя. Если мы вспомним технику изготовления металлических статуй¹², то тут трансцендентность это-

⁸ Ср.: Radice R. Philo's Theology and Theory of Creation // The Cambridge Companion to Philo. Cambridge University Press, 2009. P. 124–145.

⁹ См. об этом: Runia D. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden; Boston: Brill, 1986. P. 412–475.

¹⁰ См. особенно: Philo. De opific. 1986, IV. 15–16.

¹¹ См. об этом: Sterling G. “Day one”: platonizing exegetical traditions of Genesis 1:1–5 in John and Jewish authors // The Studia Philonica Annual. 2005. Vol. XVII. P. 130–135.

¹² Аристотель в качестве примера часто берет медь как материю и статую как форму (см., напр.: Arist. Met. 984a 24–25, 1014b 28–30 и т. д.).

го замысла материалу наглядна: ведь вначале создается гипсовая форма, в которую вмещают расплавленную медь или бронзу. Материя буквально в-оформляется в замысленную и вылепленную скульптором модель.

Согласно Филону, все мироздание существует «по искусству»: все естественное проистекает из сверхъестественного. Мастер, создавший Космос, — Бог-Творец. Филон берет антропологический образ Аристотеля (из «Тимея») — антропологический, поскольку он описывает специфику человеческой деятельности, — замысел, за которым следует его реализация в материи. В поздней античности с таким пониманием созидания будет соперничать, например, Ямвлихова концепция созидательной деятельности божеств: не обращаясь к выбору (*προαίρεσις*), они действуют исходя из собственной благой природы, выражающейся в их «божественном желании» (*θεία βούλησις*) (Iambl. De myst. I. 12.8–9)¹³. Однако христианская доктрина в целом будет опираться на тот же дискурс, что и Филон.

Последний, конечно же, отличал образ действия человека от образа действий высшего существа, но прежде всего в связи со всемогуществом последнего, который не только повелевает, но и производит замысел (*διανοούμενον*), не нуждаясь, в отличие человека, во времени, т. е. действуя сразу (Philo. De orific. III. 13). Однако внутренняя структура такого действия сохраняется: бог желает создать все наилучшим образом, а потому и возникает достойный образец («*τὸν νοητὸν κόσμον*» — «умопостигаемый мир» как замысел Божий) для наилучшего подражания (подражание — это чувственно воспринимаемая реальность; Philo. De orific. IV. 15).

Дальнейшие детали космогонической деятельности божественного Логоса нам уже не столь существенны. Можно сделать вывод о том, что адаптация, которую совершает Филон, и здесь имеет двунаправленный характер. С одной стороны, у него греческий философский язык оказывается вполне релевантным способом прочтения иудейского Писания, что позволяет вписать эллинизированный закон Моисея в структуру античного понимания универсума; с другой — этот универсум перестает быть собственно классически античным, так как Филон (точнее, по его словам, Моисей) обнаруживает у Космоса сверхприродное начало. В итоге греческий философский дискурс фактически понимается как одно из проявлений божественного Откровения — точка зрения, которая будет в дальнейшем распространена у некоторых раннехристианских авторов (например, у Климента Александрийского). Правда, авторские права на этот дискурс изымаются у эллинов: Филон, следующий гипотезе заимствования (т. е. гипотезе об определяющем влиянии библейской мудрости на греческую мысль), может не утруждать себя отсылками к авторам тех концептов, которые он использует в своей герменевтике священного текста.

В итоге мы видим, что адаптация, которую осуществлял Филон Александрийский, приводит к созданию нового типа рациональной теологии,

¹³ Ср.: Беневиц Г. И. Об Отсутствии *προαίρεσις* у богов в неоплатонизме и параллель в христианской мысли // Вестник РХГА. 2013. Т. 14, № 3. С. 143–148.

сочетающей в себе иудейское «знамение» как некоторый базис любой формы знания и эллинскую рациональность как наиболее эффективный способ экспликации мудрости.

Спустя всего лишь одно столетие христианские апологеты используют схожую стратегию для адаптации еще нескольких концепций, которые были не свойственны традиционной античной культуре.

Статья поступила в редакцию 14 января 2020 г.

Статья рекомендована к печати 3 марта 2020 г.

Информация об авторе:

Светлов Роман Викторович — д-р филос. наук, проф.; spatha@mail.ru

Rational theology: The case of Philo of Alexandria

R. V. Svetlov

Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen,
48, nab. r. Moyki, St. Petersburg, 191186, Russian Federation

For citation: Svetlov R. V. Rational theology: The case of Philo of Alexandria. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 1, pp. 65–74. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.104> (In Russian)

The phenomenon of rational theology arises at the moment when there is a need to adapt traditional or new religious ideas to contemporary and characteristic intellectual practices. The case of Philo of Alexandria can serve as a good example of what happens when two different cultural traditions begin the mutual translation of discourses. We analyze how this affects the most important theological concepts of Philo on the basis of the treatise *De opificio mundi*. We pay attention to three points: 1. Philo's assessment of the cosmogonic and historical narrative of Moses as a metaphysical prologue to his legislation; 2. Philo's interpretation of natural law and natural being as an allegory of metaphysical and moral law; 3. Aristotle's "motives" in Philo's description of the activities of God the Creator. It can be concluded that Philo interprets the Greek philosophical language as a completely acceptable way of reading both the laws of nature and the Jewish Scriptures (he explains this through the "borrowing hypothesis"). As a result, the legislation of Moses appears to be included in the structure of the ancient universe reformed by Philo. Greek philosophical discourse is interpreted as one of the manifestations of Divine Revelation — a point of view that will later be inherent in some early Christian authors (for example, Clement of Alexandria).

Keywords: rational theology, Philo of Alexandria, Aristotelianism, Platonism exegetics, Old Testament.

References

- Benevich G.I. (2013) "On the Absence of προαίρεσις among the gods in Neoplatonism and a parallel in Christian thought", in *Vestnik RHGA*, vol. 14, no. 3, pp. 143–148. (In Russian)
- Bonazzi M. (2008) "Towards transcendence: Philo and the renewal of Platonism in the early Imperial Age", in Alesse F. (ed.) *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden; Boston, Brill, pp. 233–252.

- Dillon J. (2008) “Philo and hellenistic Platonism”, in Alesse F. (ed.) *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden; Boston, Brill, pp. 223–232.
- Mack B. (1984) “Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria”, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. II, Nr. 21, S 554–586.
- Matusova E. D. (2001) “Philo of Alexandria and Greek Doxography”, in *Vestnik Drevnej istorii*, no. 1, p. 40–52. (In Russian)
- Radice R. (2009) “Philo’s Theology and Theory of Creation”, in *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press, pp. 124–145.
- Runia D. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden; Boston, Brill.
- Runia D. (2011) *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1997–2006*. Leiden; Boston, Brill.
- Svetlov R. V. (2019) “Rational theology in antiquity”, in *Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Petersburgskoi Dухovnoi Akademii*, no. 1 (3), pp. 7–16. (In Russian)
- Sterling G. (2005) “‘Day one’: platonizing exegetical traditions of Genesis 1:1–5 in John and Jewish authors”, in *The Studia Philonica Annual*, vol. XVII, pp. 118–140.
- Sterling G. E. (2005) “The Jewish Philosophy: The Presence of Hellenistic Philosophy in Jewish Exegesis in the Second Temple Period”, in Backos C. (ed.) *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*. Leiden; Boston, Brill, pp. 131–153.

Received: 14.01.2020

Accepted: 03.03.2020

Author’s information:

Roman V. Svetlov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; spatha@mail.ru