Философия религии:
аналитические исследования
2026. Т. 10. № 1. С. 22–39
УДК 296; 211.2

Philosophy of Religion:
Analytic Researches
2026, vol. 10, no. 1, pp. 22–39
DOI: 10.21146/2587-683X-2026-10-1-22-39

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

А.Ю. Сгоннова

Царский нарратив в свете адамической традиции и учения о Логосе: комментарий к трактату Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею»

Сгоннова Александра Юрьевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения. Философский факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1;

e-mail: aleksandrasgonnova@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1483-8600

В статье поднимается вопрос реинтерпритации еврейского религиозного учения о человеке в философской традиции на примере трактата Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею». Труд Филона Александрийского представляет собой попытку пересказать адамический нарратив царственного статуса человека по отношению к окружающему миру через идеи творческой и посреднической функции Логоса между миром божественным и материальным. Истоком подобной позиции может быть конфликт, который Филон Александрийский пережил и описал в своих произведениях – погром 38 г. в Александрии. Межкультурные различия и разногласия между египтянами, евреями и грекоязычным населением римского Египта становятся стимулом для объяснения религиозного учения людям, выросшим в эллинистической культуре. Цель статьи – показать, как Филон Александрийский пересказывает миф о сотворении мира и человека, используя образы царственного наследования человеком божественных качеств Творца, сближая образы платонической и стоической философии с адамическими традициями, существовавшими в период раннего иудаизма. В статье последовательно рассматривается учение о Логосе как посреднике в передаче царственных функций людям и интерпретация природы и статуса человека в духе мистических учений данного времени. В качестве вывода отмечается, что Филон Александрийский использовал философскую терминологию не только для сближения еврейской и греческой культуры, но и дистанцирования их от египетской. Он раскрывает учение о царственном статусе человека адамической традиции для эллинистической философии, вводя новые представления о человеческой природе.

Ключевые слова: ранний иудаизм, Септуагинта, Филон Александрийский, Логос, Адам, адамический нарратив

© Сгоннова А.Ю., 2026

Ссылка для цитирования: *Сгоннова А.Ю.* Царский нарратив в свете адамической традиции и учения о Логосе: комментарий к трактату Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею» // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2026. Т. 10. № 1. С. 22–39.

The Royal Narrative in Light of the Adamic Tradition and the Doctrine of Logos: A Commentary on Philo of Alexandria's "On the Creation of the World According to Moses"

Aleksandra Yu. Sgonnova

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation;

e-mail: aleksandrasgonnova@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1483-8600

This article raises the issue of reinterpreting the Jewish religious teachings about man in philosophical tradition using Philo of Alexandria's treatise "On the Creation of the World According to Moses" as an example. Philo's work is an attempt to reinterpret the Adamic narrative of man's divine status in relation to the world through the ideas of the creative and mediating Logos' role between the divine and physical worlds. The origin of this position may be the conflict in Alexandria in 38, that Philo experienced and described in his writings. The cross-cultural differences and disputes between the Egyptians, the Jews, and the Greco-speaking population of Roman Egypt provide an opportunity to explain religious teachings to those brought up in a Hellenistic cultural context. The purpose of this article is to explore how Philo of Alexandria reinterprets the myth of creation, using images that emphasize the divine origin and royal inheritance of humanity. The article consistently examines both the doctrine of the Logos as an intermediary in the transfer of royal functions to people and the interpretation of human nature and status in the context of the mystical, stoic and platonic teachings of the time. As a conclusion, we can suggest evidence that Philo of Alexandria used philosophical terminology not only to bring Jewish and Greek cultures closer together, but also to distance them from Egyptian culture. He reveals the doctrine of the royal status of man in the Adamic tradition for Hellenistic philosophy, introducing new ideas about human nature.

Keywords: Early Judaism, Septuagint, Philo of Alexandria, Logos, Adam, adamic narrative

Citation: Sgonnova A.Yu. "The Royal Narrative in Light of the Adamic Tradition and the Doctrine of Logos: A Commentary on Philo of Alexandria's 'On the Creation of the World According to Moses'", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2026, Vol. 10, No. 1, pp. 22–39.

Филон Александрийский – один из самых видных еврейских интеллектуалов первого века нашей эры, чьи работы оказали значительное влияние на последующую как иудейскую, так и христианскую традицию. Одной их главных его заслуг считается применение метода философской экзегезы для объяснения религиозных положений иудаизма. В частности, благодаря его трудам платоновская идея Логоса соединяется с мистическими представлениями еврейской традиции: в будущем это сыграет значительную роль при формировании христианского понимания Иисуса Христа как Логоса и Второго Лица Троицы.

Филон жил и писал в Александрии – городе, где смешивалась египетская, греческая и еврейская культуры. Все его труды – это не только личные размышления на библейские темы, но и попытка рассказать неевреям священную историю богоизбранного народа в терминах, доступных и понятных каждому образованному человеку. Его задачей было не просто пересказать основные сюжеты, но реинтерпретировать тексты с образностью и ментальностью одного языка средствами и возможностями другого: фактически перед читателем возникает новый облик иудаизма и его идей, узнаваемый любым человеком, воспитанным эллинистической культурой. Подобное решение не было мотивировано только лишь личными соображениями Филона: оно возникло из проблем, конфликтов и недопониманий, царивших в Александрии в годы его жизни.

Данная работа ставит своей целью показать один из аспектов, почему Филону Александрийскому было необходимо раскрывать идеи иудаизма языком высокой греческой философии. Для этого будет разобран социальный фон Египта, который находился под римским владычеством и в котором Филон Александрийский писал свои работы. В качестве примера интерпретации религиозных идей философским языком будет взята работа «О сотворении мира согласно Моисею» (Περί της κατά Μωυσέα κοσμοποιίας), где будет проанализирована только идея царского достоинства Бога и то, как этим достоинством наделяется человек в данном труде. В рассмотрении не будет преследоваться задача найти все отсылки и параллели в предшествовавшей философской традиции: эта работа уже была проведена огромным количеством более погруженных в тему исследователей. В круг наших интересов будет входить сам библейский нарратив и то, как он понимался во времена жизни Филона Александрийского; какие именно идеи были описаны философскими категориями и почему был выбран именно такой терминологический аппарат для достижения этой цели. Таким образом, работа будет представлять собой исследование «наоборот»: от социального фона жизни александрийских евреев I в. н.э. и философских категорий назад, к еврейскому оригиналу.

Начало еврейского присутствия в Египте датируется III в. до н.э., хотя можно предположить и более раннее переселение евреев на эту территорию [Borgen 2000: 71]. Большое количество эпиграфики, настенных изображений, синкретических богов [Cross 1973: 35] свидетельствует о присутствии евреев в данном регионе и включении их в жизнь Египта. Существует несколько теорий, какими именно были отношения греческой верхушки и египетских низов, на фоне которых созидалась еврейская идентичность. Мнения колеблются от того, что только римская власть предотвратила слияние греков и египтян [Moore 2015: 46], до того, что весь птолемеевский период два народа никак не взаимодействовали [Ibid.: 47]. Обе культуры, как утверждают исследователи, были крайне устойчивы к внешнему влиянию и несли в себе слишком разные ценности. Греки в большинстве своем воспринимали Египет как нечто необычное и странное, вызывающее недоумение (в это число входит поклонение богам-животным, пренебрежительное отношение египтян к иностранцам и т.д.). Полного слияния культур так и не произошло: египтяне не только не принимали обычаи завоевателей, но и сохраняли некоторую автономию, в частности права на суды и заключение договоров на своем языке (иерогли-

фическом или демотическом), они не брали в большинстве случаев греческие имена, если же они это делали, то сохраняли и египетское имя, которое также указывалось в документах. Намного реже (но такой взгляд сохраняется и впоследствии имеет для исследования важное значение) Египет воспринимали как сокровищницу мудрости, где учились или которую посещали великие философы древности.

Приход римской власти фактически стирает предыдущие границы, разделяя все население Египта на коренное население и эллинов, наделив статусом граждан жителей трех городов – Александрии, Навкратиса и Птолемаиды, – а население номов, наоборот, ограничив в правах [Moore 2015: 70]. Именно в таких условиях оказалось еврейское население: по выражению Джозефа Мелеза-Моджеевского, эллинистическая и иудейская культуры оказались «двумя одиночествами» на фоне общего неприятия местным населением завоевателей [Mélèze Modrzejewski 1995: 77]. Евреи оказались в статусе эллина, где «эллин» отражал не этническую принадлежность, а социальный статус [Moore 2015: 63]. Ἕθνη, включавшие в себя также и список определенных профессий, были включены в документы переписей, а также имели ряд привилегий и освобождены от некоторых видов налогов [Ibid.: 61]. Существуют свидетельства того, что у еврейских общин была своя система образования, готовившая профессиональных писцов [Ibid.: 91], что демонстрирует включение евреев в часть жизни греческого социума [Siegert 2021: 106]. Помимо этого, ономастикон показывает преобладание греческих имен над национальными: в I–II в. н.э. от всего количества имен евреев Верхнего Египта только около трети представлены еврейскими именами [Tcherikover 1957: 27–28][1]. Евреи чаще брали двойные имена, где второе имя было греческим[2], намного реже – египетским (напр., Паапис, Сосис, Таситис, Тамунис и др.)[3].

Верхушку еврейского сословия составляла так называемая πολίτευμα: она имела больше привилегий по сравнению с остальной общиной и по своему функционалу приближалась к местному органу самоуправления [Lüderitz 1994: 182–222; Borgen 2000: 77]. Как правило, власть ее распространялась в кварталах египетских городов, где жили евреи, хотя присутствуют свидетельства того, как πολίτευμα влияла на кварталы со смешанным населением.

В таких условиях еврейское самосознание формировалось в парадигме, что иудеи имеют некоторое количество привилегий по отношению к коренному населению, за что, при сохранении общей настороженности греков и римской администрации, египтяне их недолюбливали. При этом вне зависимости от того, описывают ли евреев сами евреи или же греки и египтяне, характерной чертой национальной идентичности является трепетное отношение

---

1 Как полагает Мур, это могло объясняться тем, что подобные имена сливались с общей эллинистической культурой Египта [Moore 2015: 96].

2 Но даже в такой ситуации иногда первое имя, считавшееся «еврейским», было изначально греческим: в частности, как в случае с именем Дорофей [Moore 2015: 88], которое носителями воспринималось как еврейское, из-за чего они брали дополнительное греческое имя.

3 Любопытный пример приводит Чериковер, упоминая имя Каруриса, чье имя могло означать на египетском «Всесожжение Яхве». [Moore 2015: 74].

к Моисееву Закону. В текстах часто встречаются дословные ссылки на Септуагинту, касающиеся не только проблем юридического характера, но и саморепрезентации евреев в чуждой им среде.

К периоду жизни Филона евреи занимали полностью два из пяти районов Александрии, при этом сохранялось их присутствие и в других частях города. Население города, описываемое Страбоном в его «Географии», делилось на несколько групп, причем была

> египетская, или туземная, группа, отличавшаяся легкой возбудимостью и с трудом поддающаяся управлению; во-вторых, многочисленная группа наемных воинов, докучливая и разнузданная (ибо по старинному обычаю египтяне содержали иноземных наемников, которые в силу ничтожества царей приучились скорее править сами, чем подчиняться другим); в-третьих, группа александрийцев, также не особенно склонная к гражданской жизни и по тем же основаниям, но все же лучше тех других; хотя они и смешанного племени, но все же по происхождению были греками и сохранили память об общегреческих обычаях (Strab. XVII.1.12).

Историческим фоном трудов Филона становится конфликт в его родном городе в 38 г. н.э. Несмотря на частые угрозы насилия или же прямых гонений, описываемых в еврейской литературе (3Макк., книга Есфири, «Против Апиона» и т.д.), у нас есть достаточно мало свидетельств о жестоких притеснениях египетских евреев. Несомненно, конфликты между народами случались практически везде и всегда, но в данном случае первым серьезным инцидентом, нашедшим свое отражение в источниках, стал именно этот погром.

Инцидент начинается с того, что Ирод Агриппа, возвращаясь из столицы в свою область, остановился в Александрии, где толпа начала его не только высмеивать, но и требовать установления изображений Августа в синагогах. При этом сам Филон в своем сочинении «Против Флакка» раскрывает внутренние подробности конфликта:

> Александрийцев же распирало от зависти (племя египтян весьма завистливо): они вообще считали чужую удачу несчастьем для себя, а тут были движимы старой и, можно сказать, врожденной ненавистью к евреям и так досадовали, что еврея сделали царем, как будто кого-то из них лишили трона предков (*Philo.* C. Flac. 29).

Наместник Александрии и Египта Авилий Флакк не только не подавил эти волнения, но сначала разрушил еврейские синагоги (*Philo.* C. Flac. 53), а затем посягнул на гражданские права евреев как жителей Александрии (*Philo.* C. Flac. 54). С его непротивления еврейские районы города были разграблены, многие их жители были убиты или жестоко казнены. Тех, кто пытался остановить погромщиков, подвергли пыткам, некоторых распяли. Еврейских старейшин, составлявших александрийскую πολίτευμα, собрали в театре и высекли кнутом, как египтян, хотя им полагалось нанести побои плоским клинком, которым наказывали александрийцев.

Все это побудило евреев собрать посольство в Рим, чтобы просить императора вмешаться в бесчинства, творившиеся в Александрии. О нем подробно рассказывает Филон в своем «Посольстве к Гайю»: еврейскую делегацию

сначала заставили ждать аудиенции у Калигулы несколько недель, а затем не дали отстоять свою позицию. И только после гибели Калигулы и прихода к власти Клавдия ситуация в Александрии получила свое разрешение. Зачинщики погромов были казнены, а все попытки продолжения преследования евреев были пресечены.

При более внимательном рассмотрении можно заметить некоторые внутренние силы, которые раскрывают нам не только суть этого инцидента, но и то, почему Филон Александрийский, свидетель всего произошедшего, избирает линией своей апологии еврейской религии именно греческую философию в варианте среднего платонизма.

Филон в «Против Флакка» не раз упоминает египтян в негативном ключе: ведь здесь «обожествляли и собак, и волков, и львов, и крокодилов, и прочих многочисленных зверей, из тех что обитают на земле, в воде, на небе, и возводили им алтари, святилища, храмы и отводили священные участки по всему Египту» [*Philo*. Legat. 139], сами египтяне склонны к мятежу (*Philo*. C. Flac. 17) и имеют врожденную враждебность к евреям (*Philo*. C. Flac. 29). Подобная традиция негативного отношения к египтянам зафиксирована не только у Филона: о конфликте между египтянами и евреями можно найти в полемических моментах 3 книги Маккавейской, Иосиф и Асенет, 3 Оракулах Сивиллы [Gruen 2016], «Эксагоге» Иезекииля Трагика, Премудрости Соломона, «Против Апиона» Иосифа Флавия[4]. При этом сохраняется идея превосходства еврейской культуры, которая стала источником мудрости для многих других народов. В частности, у Артапануса (сохранившегося в работах Евсевия Кесарийского, цитировавшего Александра Полигистора) имеется несколько историй неизвестного происхождения о Моисее. Он отождествляет Моисея с Гермесом, Мусеем, учителем Орфея, ему приписывается дарование египтянам почитания Аписа (и зооморфных богов в общем)[5] и т.д. Эта идея сохраняет свою популярность достаточно продолжительное время: ее следы можно найти и в более поздних «Строматах» Климента Александрийского. Они наследуют классическую греческую идею о Египте как родине эллинистической мудрости: но свт. Климент, упрекая греков в плагиате, говорит о том, что еврейская мудрость попала в труды Пифагора, Платона и Аристотеля через посредничество египтян, которые, в свою очередь, получили ее от Моисея (*Clem*. Strom. XXI.101).

Таким образом, очевидно, что в самом александрийском обществе ощущалось напряжение между египетским населением, евреями и греками. И апология иудаизма Филона Александрийского развивалась в двух направлениях: показать близость учений иудаизма и греческой философии, с одной стороны, и, с другой, подчеркнуть особый статус иудейского учения по сравнению

---

[4] Иосиф Флавий рисует Апиона не просто греческим интеллектуалом: он описывает его как египтянина, который в том числе распространяет о евреях слухи, что они ежегодно приносят грека в качестве жертвоприношения. Это одно из первых свидетельств зарождения идеи кровавого навета [Gruen 2021: 341]. Помимо этого там заметны и антиегипетские настроения Иосифа: он прямо утверждает, что сам Апион, египтянин по происхождению, отказывался от него, предпочитая считать себя александрийцем (C. Ap. 28–30).

[5] Хотя, возможно, подобные рассказы были созданы, чтобы опровергнуть истории Манефона, что иудейские города и праздники были созданы гиксосами [Collins 2005: 48].

с египетским. Возможно, обращение к греческой философии было необходимо не только для того, чтобы подчеркнуть возвышенное положение евреев по сравнению с египтянами, но и доказать, что евреи имеют право на политические права[6], близкие или равные александрийским. В «Посольстве к Гаю» Филон подчеркивает, что спор с Калигулой в том числе затрагивал политический статус и права евреев (*Philo.* Legat. 363), при описании же самого погрома его возмущает, что Флакк в своем указе приравнял евреев к чужакам и пришлым («δι ού ξένους και επήλυδας») (*Philo.* C. Flac. 54), для которых существовала особая группа ἀλλόφυλοι[7]. Возможно, в то время еврейская община в Александрии боролась не просто за сохранение своего статуса, но и за приобретение больших привилегий, чем те, что они уже имели. Поэтому Филон Александрийский мог сознательно использовать приемы, сближавшие еврейское и греческое наследие.

Несмотря на то, что мы не можем с полной уверенностью говорить о датировке трактата «О сотворении мира согласно Моисею», можно предположить, что главная цель трактата – не только пересказать доступным эллинистическому человеку языком важнейшие иудейские представления о сотворении и устройстве мира, но и показать близость еврейского религиозного мировоззрения и классической греческой философии. Для решения этого вопроса Филон Александрийский прибегает к тематике «Тимея» и идей среднего платонизма и стоицизма, вводя Логос как необходимый инструмент созидания мира, поскольку

> Бог, заранее предусмотрел, что не получилось бы хорошего подражания без хорошего образца и что не могла обойтись без [соответствующего] примера ни одна из чувственных [сущностей] (*Philo.* Opif. 16).

Логос

Одним из особых учений Филона, в последующем широко воспринятым как иудейским, так и христианским миром, является учение о Логосе как особой силе Бога (*Philo.* Opif. 21), при помощи которой Он творит мир. Теме раскрытия смысловой нагрузки этого термина Филона Александрийского посвящено огромное количество работ, привести которые полным списком в рамках данного исследования не представляется возможным: для нашего исследования будет выделено лишь несколько основных идей, не исчерпывающих полноту раскрытия темы, но очерчивающих важные для нас направления.

Прежде всего стоит говорить о значении приложения идеи Логоса к библейскому нарративу для классической онтологии и близкой ей теологии. Представление о Боге как о Едином Платона, чистом бытии, совмещение идей, взятых в «Парменида», «Тимее», «Филебе», аристотелевских интуициях, пифа-

---

6 Более подробно о всех нюансах конфликта [Collins 2005: 186].

7 При всей сложности соотнесения данной группы с разными видами мигрантов, живших в Египте, скорее всего, данный термин был даже оскорбителен для евреев, но достаточно распространен в грекоязычной среде: Диодор Сицилийский говорит о том, что евреи произошли из смешения различных народов, а именно ξένοι, ἀλλοεθνή, ἀλλόφυλοι (Diod. Sic. 40.3.1–2), которые были изгнаны из Египта и рассеялись, большая часть осталась на территории Иудеи.

горейских и стоических традиций дало толчок для развития нового философского понимания Бога. Благодаря этому Он начинает пониматься не только как механическая неподвижная первопричина всего сущего: теперь первопричина бытия имеет характер, волю и определенный замысел относительно творения. Начинает активнее развиваться учение о специфической связи невидимого трансцендентного и видимого материального миров.

Логос является центральной идеей, при помощи которой Филон Александрийский описывает религиозный, мистический характер отношений между Богом и человечеством. При этом он понимает и использует данный термин в нескольких значениях: как Сила Бога, действующая в мире; как образ Бога; как инструмент или идеальный образец, при помощи которого Бог творит мир; как полнота мира идей; как основа творения; как посредник между Богом и человеком; и как второй Бог.

При этом в описании Логоса Филоном присутствует ощущение, что в определенные моменты он составляет диаду с Богом: подобная традиция встречается у некоторых античных авторов, в частности Алкиноя, Нумения [Calabi 2007: 20]. При этом Филон не слепо заимствует идею Логоса «Тимея» или представление о Демиурге Альбина или Аттика, а привносит в него в духе Плутарха идею трансцендентного Ума[8], который преобразует и структурирует несовершенный мир [Winston 1989: 15].

В данном трактате Логос называется силою (δύναμις), что отсылает нас к классической библейской традиции, где Сила Господня – одна из основных творческих сил, вмешивающихся в ход человеческой истории[9]. Он также понимается как образ и инструмент Бога. В таком аспекте Логос раскрывается в Opif. 17–19, где мир раскрывается в образах города и рая, мы можем обратить внимание, что там существуют две действующие фигуры: это царь, который задумывает город, и архитектор, который этот город планирует и строит. Это подтверждает Opif. 21 и 24, где Логос понимается как сила, что созидает мир, и как непосредственно сам умопостигаемый мир. Такая логика согласуется не только с мыслью среднего платонизма и идеями, нашедшими свое отражение в «Тимее», но и с еврейскими религиозными представлениями эпохи, где подобная тема активно обсуждалась.

Как основа творения, образец (αρχέτυπος ιδέα τών Ιδεών) или «архетипическая печать» (ή αρχέτυπος σφραγίς) Логос понимается в Opif. 25. В Opif. 36 Филон говорит: «бестелесный мир отныне обладал законченностью, созижденный в божественном Логосе, а чувственный стал создаваться по его образцу (πρός παράδειγμα τούτου)». При этом Филон не останавливается на понимании Логоса только как образца для существующего мира: в его толковании человек «возник как образ и подобие Логоса, который был дан ему посредством вдыхания через лицо» (*Philo*. Opif. 139). При этом в человеке Логос выполняет

---

[8] Подобное было сделано также автором Премудрости Соломона, вероятно, жившим также в Александрии, но во II–I в. до н.э. Он считал, что Бог сотворил все Своим Словом (ἐν λόγῳ σου): «Премудростью… устроил человека» (καὶ τῇ σοφίᾳ… κατασκευάσας ἄνθρωπον) (Прем. 9:1–2).

[9] При этом схожее описание можно увидеть и в Письме Аристея 132, где подобное явление называется не только ἡ δύναμις, но и οι δυναστείες.

функцию царствующего разума (δέ βασιλέα λογισμόν) и описывается как совершенная красота (θεοῦ δέ λόγος και αὐτοϋ κάλλους). Таким образом, вместе с человеком и Богом Логос образует триаду, которая представляет собой необходимый инструмент управления всем универсумом.

Отметим также для данного исследования еще одну характеристику, которая обычно остается без внимания исследователей: это необходимая светоносность Логоса. В Opif. 31 Филон Александрийский говорит, что «невидимый и умопостигаемый свет (φώς) стал образом божественного Логоса… наднебесная звезда (ὑπερουράνιοςαστήρ), источник вещественных светил…», что это «чистый и беспримесный свет» (τής αμιγούς και καθαράς αυγής).

Филоновское учение о Логосе обычно соотносят с идеями Премудрости или же говорят о схожих представлениях гностического мифа о Первочеловеке. Однако стоит упомянуть о более подходящей концепции, зафиксированной в то же время, когда писал Филон Александрийский. Инструментарно Логос понимается и в Ин. 1:3: «всё через Него (δι' αὐτοῦ) начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть», при этом также проговаривается, что Бог обладал Логосом и сам Логос является Богом (Ин. 1:1). Отголоски подобных представлений зафиксированы в более поздних источниках, в частности Талмуде: там мы находим полемические высказывания относительно представления о возможности сотворения Богом мира не самостоятельно, а при содействии помощников, под которыми чаще всего подразумевались ангелы[10]. При этом Логос у Иоанна также называется светом истинным (Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), что сближает его с идеями Филона.

Неожиданную схожесть мы можем найти в образности Второй книги Еноха, чья датировка в большинстве случаев относится к тому же периоду, когда жил Филон Александрийский [Орлов 2025: 339][11]. Обе версии книги (краткая и пространная) говорят об ангеле Адоиле, из которого и посредством которого создается весь видимый мир.

Его присутствие описывается как явление света: «вышел [из него] свет превеликий, и Я был среди света… От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить… нет превыше света ничего иного» (2Ен. 51). Вторая книга Еноха подчеркивает, что Адоил является основанием мира: «И сказал Я ему: “Разрешись Адоил, и пусть видимое родится от тебя”» (2Ен. 51). Помимо того, что подчеркивается тождественность Адоила и основания творения, сам ангел становится краеугольным камнем, на котором ставится престол Господень (2Ен. 51).

Некоторые исследователи[12] подчеркивают поразительное сходство между Адоилом как прообразом будущего мира и герметическим корпусом.

---

[10] Отголоски этих учений мы можем увидеть в Берешит рабба 1:6.

[11] Подробнее о проблеме датировки 2Ен. см.: [Орлов 2025: 386–396].

[12] См.: [Орлов 2014: 45 и далее]. Данное предположение может оказаться вполне правдоподобным: и труд Филона Александрийского, и оригинал 2-й книги Еноха, и первые редакции Герметического корпуса текстов создавались примерно в одно и то же время – I в. н.э. Между некоторыми частями Герметического корпуса и 1 и 2Ен. много общих мест, выражений и образов [Pearson 2015: 399].

В трактате Поймандр (1.4–5) из яркого Света появляется Святое Слово. При этом идеи Второй книги Еноха практически дублируются: Свет является как несметное количество Сил, «ставших безграничным миром» (1.7), и что мир создан по подобию Слова (1.8).

Это может стать ответом на вопрос, почему Логос в философии Филона Александрийского мог пониматься и как царь подобно Богу (*Philo.* Fug. 118: Логос «служит первосвященником и царем»), и как инструмент творения, и как само творение. Эта тройственность в философском понимании Логоса необходима, чтобы выразить религиозную, мистическую идею сотворения мира при помощи особенного ангела. На то, что Филон Александрийский в данном трактате через Логос объяснял образ, близкий к Адоилу, может указывать и тот факт, что автор сравнивает его с «наднебесной звездой». В пророческой, мистической литературе периода Второго Храма ангелы очень часто описываются через образ звезд (Ис. 14: 12–14, 4Q246 II:1, 1Ен. 18:14, ср. Откр. 1:20, 9:1 и др.). Само же участие ангелов как своеобразных помощников Бога хорошо зафиксировано в енохической традиции: уже в Книге Юбилеев отражена идея сотворения ангелов всех существующих вещей и явлений (II.1)[13].

Логос также выполняет и фактически посредническую функцию, которая также часто относилась к образам ангелов, однако в интерпретации Филона акцент немного смещается. Как было сказано ранее, Логос становится прообразом человека, в котором он действует как царствующий разум[14]. Подобная идея повторяется у него и в других работах:

> Ибо совершенно очевидно, что существуют два храма Бога: один из них представляет собой этот мир, в котором присутствует также в качестве первосвященника Перворожденный, Божественный Логос, а другой храм – это разумная душа, чей священник – это истинный человек (*Philo.* Somn. 1.215).

Логос становится неразрывно связан с адамической традицией, где понимается не только как то, из чего все произошло, но и как идеальный Адам, о котором пойдет речь ниже.

Адамический нарратив

Создавая мир умозрительный прежде телесного, Бог позднее создал «юнейшее изображение старшего» (πρεσβυτέρου νεώτερον άπεικόνισμα, Opit. 16). Эта фраза указывает, какую именно концепцию Филон Александрийский пытается раскрыть для своих читателей, обращаясь к платонизму, вводя понятие Логоса и т.д. В данном случае он использует глубоко укорененную в религиозном иудейском сознании идею «двух Владычеств». Сам нарратив зиждется

---

[13] Схожесть идей творения упомостигаемого космоса у Филона и творения мира согласно Книге Юбилеев неоднократно подчеркивалась исследователями. Об этом подробнее см.: [Runia 2001: 135].

[14] Стоит подчеркнуть возможность понимания Логоса и как ангела по косвенным свидетельствам, отраженным в трактате «О гигантах»: там ангелы называются «душами, парящими в воздухе» (*Philo.* Gig. 6), «ибо каждая из них – чистейший ум» (*Philo.* Gig. 8).

на видении Даниила в Дан. 7. Первое Владычество (у пророка – Ветхий Днями), обладающий не только божественным статусом, но и царским достоинством, передает второму Владычеству (Подобному Сыну Человеческому или аналогичной фигуре) власть посредством вручения престола, славы, власти, права войны и суда. Данный нарратив был впервые описан А. Сигалом в 1977 году, в последующем его использовали в своих работах Л. Хуртадо, Д. Боярин, Дж.Дж. Коллинс, МакГрат, Орлов и др. [Hurtado 1988; Boyarin 2004; Collins 2000; McGrath 2012; Orlov 2019; Предание о двух владычествах 2021]. Для нас оно является в данном исследовании ключевым, поскольку раскрывает не только отношения между Богом и Логосом, но и между Богом и человеком. Филон Александрийский описывает Бога не просто как Создателя вселенной, но и как Царя, наделяющего человечество регалиями власти и отдающего ему собственные владения.

Во многих текстах второе Владычество, представленное как человек или человекоподобное существо (ангел и т.д.), садится рядом с первым Владычеством, очень часто по правую руку, в конечном счете получая полностью статус божественной фигуры и замещая собой первое Владычество. Второе Владычество в некоторых текстах предстает как библейский патриарх Енох, который часто имеет классический для него эпитет «Юноша» (נַעַר), сходный с используемым в вышеуказанной цитате Opit. 16. Часть исследователей подчеркивает, что данный титул уже был известен в I в. н.э. и мог быть знаком Филону. Орлов, следуя за Андерсоном, предполагает, что этот титул мог относиться к древним пластам адамической традиции [Орлов 2025: 275][15].

Описывая человека, Филон Александрийский, с одной стороны, намеренно избегает буквального понимания эдемской трагедии; с другой стороны, в изображении Адама как царя он заимствует большое количество характерных черт из мистической литературы.

В «О сотворении мира…» вторым Владычеством становится Адам, причем его близкое Богу достоинство подчеркивается в нескольких деталях.

Во-первых, в этом трактате Адаму даются характерные признаки второго Владычества, о чем говорится явно: «Превеликой, как видно, была власть у того первого человека, которого Бог, старательно сотворив, удостоил второго [после Себя] места, сделав его подчиненным Себе, но [при этом] владыкой над всеми остальными» (*Philo*. Opif. 148). Подобный мотив характерен для адамического цикла текстов, где первый человек предстает не только как царь над природой, утративший свое величие, но и великий судья всех своих потомков.

Во-вторых, тема владычества также связана с темой, отраженной в другой части трактата. В Opif. 47 и 53 отражена особая роль четверки как совершенного числа. Филон Александрийский выводит четверку как божественное и совер-

---

[15] Это имеет смысл в рамках рассмотрения титула «Юноша» как части поздней традиции Еноха-Метатрона. Адам назывался «Юношей», поскольку был создан последним: отчасти это также оправдывается мотивом ангельского поклонения человеку и отказа Сатаны поклониться тому, кто появился позже. В енохической традиции этот и другие мотивы могли наследоваться Енохом как часть его человеческого происхождения. Фактически в литературе Меркавы и Хейхалот Енох-Метатрон становится не только небесным существом, но и примирителем падшей человеческой природы и божественного миропорядка.

шенное число, что комментаторами понимается как явная отсылка к пифагорейской системе. Но для нашего исследования интересен Opif. 53, где четверка понимается инструментально, ею в том числе творятся звезды: «ποιητής διεκόσμει τον ούρανόν τετράδι». Здесь заметен след не только пифагорейского, но и стоического учения, которые глубоко воспринял автор: учение о четырех страстях, четверичной классификации материальных вещей и т.д. [Colson 1981: XVIII]. На наш взгляд, четверка имеет более простое понимание и является отсылкой к четырем великим ангелам Божественного Присутствия, которые являются отличительной чертой в том числе и мотива Двух Владычеств. Эти четыре ангела появляются в 1 книге Еноха, когда библейский патриарх созерцает видение божественного престола в 1Ен. 40:9 [Небесные посредники 2016: 117][16]. Ранее уже упоминался тот факт, что ранний иудаизм, видимо, понимал ангелов как посредников творения или же орудия творения. Четверо ангелов божественного присутствия упоминаются как созидатели рая: 3Вар. 4:7–8 говорит о том, что эти четыре ангела посадили в райском саду первые деревья [Орлов 2014: 391], причем одно из них (которое насадил Михаил), возможно, было Древом Жизни. Филон Александрийский называет ангелов священниками в Храме Бога, который описан как лучшая часть мира, а именно небо (*Philo. Spec. leg.* 1.66), что фактически возвращает нас к общей тематике еврейской мистики, понимающей мир как место божественного служения и владения человека.

В-третьих, Филон Александрийский подчеркивает вечность сотворенного Богом Адама (Opif. 77). Адамическая традиция прекрасно засвидетельствовала мотив раскаяния первого человека из-за утраты им бессмертия и просьбу достать ему елей бессмертия из-за приближающейся смерти (Житие Адама и Евы, Завещание Моисея, 2 книга Баруха и др.).

В-четвертых, еще одним рассматриваемым аспектом Божественного проявления в мире является передача права управления миром Адаму: об этом говорит не только сама библейская традиция, но и адамический нарратив в осмыслении Филона Александрийского.

Уже в Opif. 17–20 и 24 он раскрывает понимание мира как дома Господа. Большинство исследователей комментирует данный отрывок как не до конца понятный, где Филон Александрийский использует образы строительства, чтобы выразить идею Его замысла относительно мира [О сотворении мира 2000: 99, 101; Runia 2001: 133]. Филон в данном отрывке обращается к нескольким традиционным мотивам, соединяя их воедино: мотив мира как рая, который одновременно Храм и дворец небесного Иерусалима[17]; мотив человека как сторожа и священника в Храме; мотив творения мира посредством инструментарного помощника (Логоса).

---

[16] Ангел Божественного Присутствия (или же Ангел Лика) – особый вид посреднических фигур в мистике раннего иудаизма, которые фактически являются «заместителями» Бога, когда тайновидец оказывается перед божественным престолом. Прообразы подобных ангелов появляются уже в пророческой литературе (напр., Агг. 4) и книге Юбилеев, однако с 1 книги Еноха начинается сакрализация образов именно четырех ангелов.

[17] В данном случае иудаизм близок в своем понимании царского дворца и храма месопотамской культуре, где оба этих строения обозначаются как «e.gal» (ср. евр. היכל) [Тантлевский 2002: 253].

Одно из первых представлений о мире как святилище засвидетельствовано в Таргуме Неофити (I в.): согласно ему, Адам знал язык «святилища» (букв. בית קדשה), на котором он назвал всех животных. То же словоупотребление встречается в 4QtgLev II.4 в схожем значении. Идея мира как святилища Яхве, в котором есть место только избранному Израилю, отчетливо прослеживается в 4QFlorilegium I.3–6, при этом само святилище в том числе называется домом (4QFlorilegium I.10, ср. 2Цар. 7:13). Также Таргум Неофити добавляет важную деталь: он понимает человека не просто как садовника, но и как священника, который сторожит (букв. «служит») в раю как прообразе Храма. Идеальный мир как прообраз Храма и небесного Иерусалима встречается в апокалиптической литературе, прежде всего в Откр. 21:2: описание горнего Иерусалима совпадает с описанием мира в 1Ен. 15 [Бил 2018: 13]. Эту же идею повторяет и сам Филон в своем трактате «Об особых законах» (*Philo.* Spec. leg. 1.66). Устроение мира как дворца засвидетельствовано в более поздней традиции, в Берешит рабба 3:1, причем там же подчеркивается устроение мира посредством лишь слова Бога, без физического усилия: сам же мир сравнивается с Храмом (Берешит рабба 3:4). Этот образ необходим Филону Александрийскому для раскрытия особенного отношения к человеку, как царю по праву наследования.

Его мысль, которая подтверждает вышесказанное, продолжается далее: «Мудрым, самоученым и самосведущим он стал рукою Бога, а кроме того – царем, владыке же приличествует давать имена каждому из подвластных ему». Человек не только называется царем, дающим имена (возможно, на особенном сакральном языке), но Адам также называется рукой Бога. Данный образ имеет прямые параллели в иудейском материале: десница Господня в Библии часто выступает синонимом войны, праведного воздаяния, защиты слабых и угнетенных. В разные периоды развития мистики фигурой, находящейся справа от Бога и выполнявшей схожие функции, были архангел Михаил, подобный Сыну Человеческому, Енох и Метатрон.

В-пятых, в Opif. 84 появляется классический для адамического нарратива мотив: первому человеку дана власть над всеми животными на земле, «за исключением тех, что на небе, поскольку они получили участь более божественную». Существует искушение соотнести это описание с Opif. 31, где Логос называется «наднебесной звездой» и «всеобщей светлостью», таким образом обратившись к идее возникновения зла, согласно адамическому нарративу, из зависти Сатаны к человеку и отказа поклониться ему как созданному в последний день творения. Мотив ангельского поклонения хорошо засвидетельствован не только в адамическом цикле [Орлов 2025: 272], но и в раввинистической традиции [Fossum 1996: 535]. Несмотря на невозможность подчинить себе мир небесный, описываемый как звезды, «неудивительно, что, общаясь и пребывая с ними, человек жил в полноте своего счастья» (*Philo.* Opif. 144). Сам трактат не дает нам намека на использование данного мотива: однако другие тексты адамической традиции говорят о возвращении человеку первоначального достоинства через образы сбрасывания обычных одежд и облачения в сияющие, а также уравнивания его достоинства с ангельским.

В-шестых, между человеком и Логосом существует особая связь. Человек является образом и подобием Логоса: «О сотворении мира…» раскрывает идею

двойственности не только человека, но и всего мира как отражения божественной реальности. В некоторых других произведениях Филон напрямую называет Логос вторым Богом, по образу которого творится человек («Ибо ничто смертное не может быть создано по подобию Всевышнего и Отца Вселенной, а только по подобию второго Бога, который есть Логос» (*Philo.* Qu. Gen. II.62). То есть фактически человек не просто второе Владычество по праву Адама как царя: человек является вторым Владычеством, потому что является копией божественного Логоса. Важно подчеркнуть, что для адамической традиции важной характеристикой состояния первого человека до падения является его светоносность [Орлов 2014: 59], что согласуется с идеей, отраженной в Opif. 31.

Итак, образ Адама наделяется всеми необходимыми атрибутами власти, «подобно наместнику первенствующего и величайшего царя» (*Philo.* Opif. 88), причем необходимым элементом при описании возвышенного положения человека является Логос. Однако зачем Филону было обращаться к греческой философии при описании Бога, вводить идею посредника и помощника управления универсумом, прибегать к пересказу адамического нарратива через образность двух Владычеств при игнорировании других элементов мифа о сотворении?

Ключом к пониманию может стать конфликт культур, существовавший в Александрии и вылившийся в инцидент 38 г. н.э., а также специфическое понимание концепции о власти в Египте, Израиле и эллинистическом мире.

Для египетского сознания фараон являлся живым Богом на земле, чья власть зиждилась на идее адопции Богом, при этом нередко подчеркивалось, что земной истинный правитель является «образом Ра» [Астапова 2017: 116], для передачи этого смысла часто использовались слова *ʿnḫ* («образ»), *inw* («копия»), *ḥnty* («подобие») [Redford 1995: 172; Bell 1997: 288]. Эти представления о превосходстве происхождения фараона над происхождением человека также хорошо зафиксированы и в Септуагинте [Evans 2009: 144]. То, что характерно для египетской культуры только для образа главы государства, в интерпретации Филона Александрийского становится необходимой частью существования первого человека, а с ним и всего человечества.

Выбирая между платоническими и стоическими идеями о том, как сотворен человек и кем он является, Филон отдает предпочтение в данном вопросе именно платонической трактовке: в его понимании разум – это не часть эфира стоиков, – это печать Логоса в человеке, отражение части божественного в мире материальном. Подобные сопоставления вполне были приняты в среднем платонизме [Winston 1989: 29]. В частности, Плутарх отмечает, что «мышление и умопостигаемое наличны в душе благодаря ее причастности умопостигаемым началам» (*Plut.* De an. procr. 1023d), где Логос выполняет функцию посредника между душой и космосом (*Plut.* De an. procr. 1023f).

В трактовке Филона разум, даруемый Логосом как посредником, оказывается частью не просто приверженности человека миру божественному – это становится печатью его царского достоинства и превосходства. Изменяется внутренняя логика самого существования человека: идея адопции Богом распространяется на всех существующих людей. Человек становится не просто основой всего сущего и его правителем: он приобретает некоторые мистические

черты, заметные в использовании Филоном Александрийским темы Логоса и второго Владычества.

Основа адамического мифа – это история первого человека, где чаще всего поднимается тема утраты им его предыдущего статуса через грехопадение и подверженности искаженной природе человека, его смертности. Несмотря на философское осмысление нарратива и толкование эдемской трагедии как некоей аллегории или метафоры, Филон сохраняет этот мотив в описании отношений Творца, Логоса и последнего творения. Царское достоинство, сохраненное в человеке через действие в его природе Логоса, остается частью понимания иудаизмом сущности природы людей. Мы не можем утверждать окончательно, что трактат «О сотворении мира…» был написан после событий 38 г. н.э., но можем предположить, что здесь также отразилось высказанное Филоном в другой работе мнение относительно египтян, что они «были движимы старой и, можно сказать, врожденной ненавистью к евреям и так досадовали, что еврея сделали царем, как будто кого-то из них лишили трона предков» (*Philo.* C. Flac. 29).

Причем стоит отметить, что платоническая терминология при объяснении происхождения и царственного статуса человека используется очень активно, в то время как другие части библейской истории не получают должного раскрытия, что еще раз свидетельствует об определенной направленности мысли Филона рассказать религиозное учение именно через близкую еврейскому обществу Александрии греческую культуру и показать близость богооткровенных истин и философских идей. Трактат становится аллегорическим мостом между двумя культурами, попыткой поиска своего места в эллинистической мысли и культуре.

Благодаря внесению черт адамической традиции в философское поле, начинает изменяться и учение о человеке. Именно это направление окажет значительное влияние на христианскую мысль не только в христологических спорах, но и в представлении о природе людей, их судьбе и предназначении.

Список сокращений

Plut. – Plutarchus Chaeronensis, Плутарх.

De an. procr. – De animae procreatione in Timaeo, «О происхождении души в “Тимее”».

Jos. Flav. – Josephus Flavius, Иосиф Флавий.

C. Ap. – Contra Apionem, «Против Апиона».

Clem. – Clemens Alexandrinus, Климент Александрийский.

Strom. – Stromata, «Строматы».

Strab. – Strabo. Geographica, Страбон. «География».

Diod. Sic. – Diodorus Siculus. Bibliotheca historica, Диодор Сицилийский. «Историческая библиотека».

Philo – Philo Alexandrinus, Филон Александрийский.

C. Flac. – Contra Flaccum, «Против Флакка».

Fug. – De fuga et inventione, «О бегстве и обретении».

Gig. – De gigantibus, «О гигантах».

Legat. – Legatio ad Gaium, «Посольство к Гаю».

Opif. – De opificio mundi, «О сотворении мира».
Qu. Gen. – Quaestiones in Genesim, «Вопросы на книгу Бытия».
Somn. – De somniis, «О сновидениях».
Spec. leg. – De specialibus legibus, «Об особенных законах».

Список литературы

Астапова 2017 – *Астапова О.* Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля. М.: РИПОЛ классик, 2017.

Бил 2018 – *Бил Г.* Символы небесного храма в раннем иудаизме / Небесный храм в раннем иудаизме и христианстве М.: Институт св. Фомы, 2018. С. 9–65.

Небесные посредники 2016 – Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии / Ред. Т. Гарсии-Уидобро и А.А. Орлова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2016.

Орлов 2014 – *Орлов А.А.* Воскрешение Ветхого Адама. Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике. М.: Пробел-2000, 2014.

Орлов 2025 – *Орлов А.А.* Традиция Еноха-Метатрона / Пер. с англ. Л. Калигиной. Иерусалим: Библиотека Михаила Гринберга, 2025.

Предание о двух владычествах 2021 – Предание о двух владычествах на небесах и ранняя христология / Под ред. Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А.А. Орлова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2021.

Тантлевский 2002 – *Тантлевский И.Р.* Книга небесных дворцов. М.: Мосты культуры-Гешарим, 2002.

Bell 1997 – *Bell L.* The New Kingdom "Divine" Temple: the Example of Luxor in Temples of Ancient Egypt / Ed. by B.E. Shafer. Ithaca, 1997.

Borgen 2000 – *Borgen P.* Early Christianity and Hellenistic Judaism. Great Britain: Bloomsbury Publishing, 2000.

Boyarin 2004 – *Boyarin D.* Border Lines: The Partition of Judaea-Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Calabi 2007 – *Calabi F.* God's Acting, Man's Acting. Leiden: Brill, 2007.

Collins 2000 – *Collins J.J.* Two Powers in the Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls // Religion in the Dead Sea Scrolls / Ed. by J.J. Collins, R.A. Kugler. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2000.

Collins 2005 – *Collins J.J.* Jewish Cult and Hellenistic Culture. Leiden: Brill, 2005.

Colson 1981 – *Colson F.H.* Introduction in *Philo. V. 1.* Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Cross 1973 – *Cross F.M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Evans 2009 – *Evans A.* Ancient Egyptian Elements In Hebrews 1? // Septuagint and Reception / Ed. by J. Cook. Leiden: Brill, 2009. P. 141–158.

Fossum 1996 – *Fossum J.* The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis // Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag / Eds. H. Cancik, H. Lichtenberger, and P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. 1.535. No. 39. P. 529–539.

Gruen 2016 – *Gruen E.* Jews, Greeks, and Romans in the Third Sibylline Oracle // The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History. Berlin: De Gruyter, 2016. P. 451–472.

Gruen 2021 – *Gruen E.* The Blood Libel and the Leper Libel: Ancient Antisemitism? // Comprehending Antisemitism through the Ages: A Historical Perspective. Vol. 3 / Eds. by A. Lange, K. Mayerhofer, D. Porat, L. Schiffman. Berlin: De Gruyter, 2021. P. 79–100.

Hurtado 1988 – *Hurtado L.W.* One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. Philadelphia: Fortress, 1988.

Lüderitz 1994 – *Lüderitz G.* What is The Politeuma? // Studies in Early Jewish Epigraphy / Eds. by J.W. Van Henten-Pieter, W. Van Der Horst. Leiden: Brill, 1994. S. 183–222.

McGrath 2012 – *McGrath J.F.* The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context. Urbana: University of Illinois Press, 2012.

Mélèze Modrzejewski 1995 – *Mélèze Modrzejewski J.* The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian, trans. Robert Cornman. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Moore 2015 – *Moore S.* Jewish Ethnic Identity and Relations in Hellenistic Egypt. Leiden: Brill, 2015.

Orlov 2019 – *Orlov A.* The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology. Edinburgh: T&T Clark, 2019.

Pearson 2015 – *Pearson B.A.* Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres) // Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday. Leiden: Brill, 2015. P. 336–348.

Redford 1995 – *Redford D.B.* The Concept of Kingship During the Eighteenth Dynasty // Ancient Egyptian Kingship / Eds. by D.B. O'Connor, D.P. Silverman. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.

Runia 2001 – *Runia D.* Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos according to Moses. Leiden: Brill, 2001.

Siegert 2021 – *Siegert F.* L'Égypte de Philon: compléments d'histoire du droit // Les études philoniennes / Eds. by S. Morlet, O. Munnich. Leiden: Brill, 2021. P. 104–136.

Tcherikover 1957 – *Tcherikover V.A.* Introduction // Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. 1 / Eds. by V.A. Tcherikover, A. Fuks. Cambridge: Harvard University Press, 1957. P. 1–111.

Winston 1985 – *Winston D.* Logos and mystical theology in Philo of Alexandria. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985.

References

Astapova, O. *Istoki sakralizacii vlasti. Svyashchennaya vlast' v drevnih carstvah Egipta, Mesopotamii, Izrailya* [The origins of the sacralization of power. Sacred Power in the ancient kingdoms of Egypt, Mesopotamia and Israel]. M.: RIPOL klassik, 2017. (In Russian)

Bell, L. The New Kingdom "Divine" Temple: the Example of Luxor in: *Temples of Ancient Egypt*, ed. by B.E. Shafer. Ithaca, 1997, pp. 127–184.

Bil, G. Simvoly nebesnogo hrama v rannem iudaizme [The Heavenly Temple Symbol in Early Judaism]. Nebesnyj hram v rannem iudaizme i hristianstve [The Heavenly Temple in Early Judaism and Christianity]. M.: Institut sv. Fomy, 2018, pp. 9–65.

Borgen, P. *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Great Britain: Bloomsbury Publishing, 2000.

Boyarin, D. *Border Lines: The Partition of Judaea-Christianity.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Calabi, F. *God's Acting, Man's Acting.* Leiden: Brill, 2007.

Collins, J.J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture*. Leiden: Brill, 2005.

Collins, J.J. Two Powers in the Heaven: Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls *in Religion in the Dead Sea Scrolls*. Eerdmans: Grand Rapids, 2000, pp. 9–28.

Colson, F.H. Introduction in: *Philo. V. 1.* Cambridge: Harvard University Press. 1981, pp. I–XXVIII.

Cross, F.M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Evans, A. Ancient Egyptian Elements In Hebrews 1? in: *Septuagint and Reception*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2009, pp. 141–158.

Fossum, J. The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis in: *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag,* eds. H. Cancik, H. Lichtenberger, and P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 1.535, no. 39, pp. 529–539.

Gruen, E. Jews, Greeks, and Romans in the Third Sibylline Oracle, in: *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History.* Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 451–472.

Gruen, E. The Blood Libel and the Leper Libel: Ancient Antisemitism? in: *Comprehending Antisemitism through the Ages: A Historical Perspective. Vol. 3.* Eds. by A. Lange, K. Mayerhofer, D. Porat & L. Schiffman. Berlin: De Gruyter, 2021, pp. 79–100.

Hurtado, L.W. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Philadelphia: Fortress, 1988.

Lüderitz, G. What is The Politeuma? in: *Studies in Early Jewish Epigraphy.* ed. Jan Willem Van Henten-Pieter, Willem Van Der Horst. Leiden: Brill, 1994, pp. 183–222.

McGrath, J.F. *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context.* Urbana: University of Illinois Press, 2012.

Mélèze Modrzejewski J. *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian, trans. Robert Cornman.* Princeton: Princeton University Press, 1995.

Moore, S. *Jewish Ethnic Identity and Relations in Hellenistic Egypt.* Leiden: Brill, 2015.

Nebesnye posredniki: iudejskie istoki rannej hristologii [Heavenly Mediators: The Jewish Origins of Early Christology], eds. by T. Garsii-Uidobro, A.A. Orlov. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2016. (In Russian)

Orlov, A.A. *Voskreshenie Vethogo Adama. Voznesenie, preobrazhenie i obozhenie pravednika v rannej iudejskoj mistike* [The Old Adam Ressurection. Ascension, Transfiguration, and the Deification of Virtue in Early Jewish Mysticism]. M.: Probel-2000, 2014. (In Russian)

Orlov, A.A. *The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology*. Edinburgh: T&T Clark, 2019.

Orlov, A.A. *Tradiciya Enoha-Metatrona* [The Enoch-Metatron Tradition]. Ierusalim: Biblioteka Mihaila Grinberga, 2025.

Pearson, B.A. Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres). In: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*. Leiden: Brill, 2015, pp. 336–348.

Predanie o dvuh vladychestvah na nebesah i rannyaya hristologiya [The Tradition of the Two Powers and Early Christology]. Eds. by T. Garsia-Uidobro, SJ, A.A. Orlov. SPb.: "Izdatel'stvo Olega Abyshko", 2021.

Redford, D.B. The Concept of Kingship During the Eighteenth Dynasty in: *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Koln: Brill, 1995, pp. 157–184.

Runia, D. *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos according to Moses.* Leiden: Brill, 2001.

Siegert, F. L'Égypte de Philon: compléments d'histoire du droit in: *Les études philoniennes*. Leiden: Brill, 2021, pp. 104–136.

Tantlevskij, I.R. *Kniga nebesnyh dvorcov* [The Book of Heavenly Palaces]. Moskva: Mosty kul'tury-Gesharim, 2002. (In Russian)

Tcherikover, V.A. Introduction in: *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Vol. 1. Eds. by V.A. Tcherikover and A. Fuks. Cambridge: Harvard University Press, 1957, pp. 1–111.

Winston, D. *Logos and mystical theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985.