

Изабель
де Андиа

Unio Mystica

Единение с Богом
по Дионисию
Ареопагиту



Христианская мысль. Тексты и исследования.
Библиотека журнала «Символ»

Изабель де Андия

**Unio Mystica. Единение с Богом
по Дионисию Ареопагиту**

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

де Андиа И.

Unio Mystica. Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту / И. де Андиа — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ», — (Христианская мысль. Тексты и исследования. Библиотека журнала «Символ»)

ISBN 978-5-94342-064-2

Книга о единении с Богом в неведении согласно трактату О мистическом богословии Дионисия Ареопагита, являющаяся третьей частью исследования Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту.

ISBN 978-5-94342-064-2

© де Андиа И.
© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

Содержание

Введение	6
Глава I. Восхождение Моисея и вступление во мрак	8
А. Книга исход в Септуагинте[2]	9
2. Исход 20, 21	10
Б. «Жизнь Моисея» Филона Александрийского[12]	16
В. Григорий Нисский	24
Конец ознакомительного фрагмента.	25

Изабель де Андия

Unio mystica. Единение с Богом

по Дионисию Ареопагиту

Редколлегия библиотеки журнала «Символ» искренне благодарна автору этой книги профессору Изабель де Андия за оказанное нам доверие и за предисловие к нашему изданию. Русский перевод книги и первая редакция были подготовлены в киевском издательстве «Дух и литера». Редколлегия выражает благодарность его директору Константину Сигову и его сотрудникам – переводчику книги Дмитрию Каратееву и научным редакторам Юрию Вестелю, Петру Михайлову (Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет), так же Андрею Серегину (Институт философии РАН) – за общую научную редакцию.

Введение

Книга о единении с Богом в неведении согласно трактату *О мистическом богословии* Дионисия Ареопагита, являющаяся третьей частью исследования *Единение с Богом по Дионисию Ареопагиту*, указывает три перспективы прочтения этого текста столь краткого, сколь кратким должны быть слова того, кто приближается к Неизреченному чтобы соединиться с ним в молчании.

1. Образцом этого восхождения к Богу является Моисей, который согласно *Книге Исход* «вступил во мрак, где Бог» (Исх 20, 21). Это означает, что мистическое богословие должно вновь занять свое место в ряду комментариев к *Книге Исход*, которые, начиная с сочинений Филона *Жизнь Моисея, царя, священника и пророка* и Григория Нисского *Жизнь Моисея*, видят в восхождении Моисея на гору Сион образец движения человека к совершенной жизни.

Григорий говорит о бесконечном восхождении, которое «устремлено» к божественной бесконечности. Но именно в этой точке бесконечности Дионисий отличается от Григория, поскольку для него Бог пребывает за пределами как конечного, так и бесконечного, как утверждения, так и отрицания.

2. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита разделяет их понимание отрицательного богословия. Если Григорий, как и Николай Кузанский в *coincidentia oppositorum* (совпадении противоположностей), примиряет противоположности в таких «оксюморонах» как «сияющая тьма», «трезвое опьянение», «недремлющий сон» и т. д., некоторые из которых ведут начало от Филона Александрийского, то Дионисий заимствует у неоплатонизма концепцию трансцендентного отрицания, ἀφαίρεσις, не как противоположности утверждения (κατάφρασις) и отрицания (ἀλόφρασις), а как отрицания отрицания или преодоления самой противоположности, Aufhebung (снятия), как сказали бы немцы.

Именно это заимствование из неоплатонической философии (которое Дионисию часто ставят в укор) позволит ему говорить о трех путях: пути утверждения (катафатическом), пути отрицания (апофатическом) и пути восхождения (экстатическом). Они были восприняты как греческим миром, от Симеона Нового Богослова до Григория Паламы, так и латинским, от Иоанна Скота Эриугены до Фомы Аквинского.

Владимир Лосский в книге *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, называет Дионисия образцом мистического богословия и считает апофатический путь способом познания Бога, в основе которого лежат энергии Духа; таким образом, апофаза и пневматология связаны между собой.

3. Наконец, это головокружительное восхождение приводит ум к соединению с «неведомым Богом», поскольку этим «именем», написанным на греческом жертвеннике, апостол Павел называет Бога, обращаясь к афинянам, пришедшим слушать его «выступление в Ареопаге» (Деян 17). Отец Андре-Жан Фестюжьер посвятил этому имени большое исследование в четвертом томе *Откровения Гермеса Трисмегиста*. Бог – это «неведомый Бог» не потому, что Он не открывается людям, а потому, что остается сокрытым даже в откровении, как об этом говорит Дионисий во *Втором послании* к Гаю Служителю. Бог остается непознанным, поскольку мы знаем, что «Он есть», но не знаем «что Он есть». И эту формулировку мы находим как у греков, Григория Назианзина и Максима Исповедника, так и латинян, Альберта Великого и Фомы Аквинского, который отличает esse (бытие) от essentia (сущности) и говорит, что душа соединяется с Богом *tanquam ignoto*, как с неведомым.

Но в то время как это «неведение» по крайней мере описывается (если не переживается) как «тьма» последователями Дионисия, в восточном мире доминирует другая восточная мистика – не тьмы, но света. Отсюда вопрос, поставленный отцом Иринеем Осером: «Известна ли восточным христианам ночь святого Иоанна Креста?» Нужно ли в этом смысле противо-

поставлять «восточных» и «западных» христиан? И, употребляя словосочетание «восточные христиане», нужно отдавать себе отчет в том, что сирийский мир, который еще «восточнее» греков, также отличается от двух других.

Неоспоримо, что божественное неведение признается всеми, но символ «мистической тьмы неведения» (выражение из *Мистического богословия* Дионисия), последний символ, выражающий таинство, свойственен тем, кто принимает Моисея как образец мистики. Образ апостола Павла, вознесенного в экстазе в рай или на третье небо (2 Кор), связан с другим мистическим опытом, опытом восхищения, или восторга, «открытых небес» и рая, центром которого является Христос. В *Божественных именах* (IV) образ Павла приводится как образец экстатической любви, он «истинный возлюбленный» Христа, а не Сократ, возлюбленный Алкивиада. В этом смысле экстаз неотделим от эроса, мы видим это, как в *Божественных именах*, так и в *Мистическом богословии*, и эрос в свою очередь неотделим от неистовой любви Самого Бога (Послание Гаию).

4. На заключительных страницах, посвященных *unio mystica* (мистическому единению), сделана попытка охарактеризовать этот союз с Богом в неведении. Термины Дионисия отражают черты мистического опыта в целом: пассивность и т. д. В этом смысле можно сказать, что *Мистическое богословие* Дионисия Ареопагита является квинтэссенцией мистического опыта. Мистическое богословие имеет такое большое значение в связи с тем, что у него был целый ряд последователей как на Востоке, так и на Западе. Упомяну лишь двух представителей этой традиции, равно отдаленных друг от друга как во времени, так и в культуре, – Аввакум и Эль Греко, для которых трактат *О мистическом богословии* служил образцом для подражания. Наследие Дионисия в славянском мире еще предстоит изучать. Хотелось бы отметить здесь переводы и статьи профессора Г. М. Прохорова, написанные к отдельным книгам Дионисиева корпуса.

В этом смысле Дионисия можно назвать «мостом» между Востоком и Западом, так же как и Оригена, хотя эти два грека, переведенные на латынь Руфином и Иоанном Скотом Эриугеной, имеют большее значение на Западе, чем на Востоке.

В наши дни, когда мы пытаемся восстановить связь между Востоком и Западом, которая была нарушена на протяжении долгих веков, необходимо возвратиться к этим общим истокам, которые орошали как греческие, так и латинские традиции. *Мистическое богословие* является одним из этих живительных источников.

Но за пределами европейского мира есть мир азиатский, сформированный как понятием «Neti, neti» Упанишад, так и апофатическим голосом дзен-буддизма, который заморожен отрицательным богословием Ареопагита.

Кто может поставить границы Духу?

Изабель де Андия, Париж

Глава I. Восхождение Моисея и вступление во мрак

В главе I.3 трактата *О мистическом богословии* Дионисий преподносит восхождение Моисея и его вступление во мрак как образец всякого мистического восхождения вообще:

И ведь не сразу божественный Моисей – сначала ему было повелено очиститься самому и от неочищенных отделиться, – лишь после всяческого очищения услышал многогласные трубы и увидел светы многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он покидает толпу и с избранными священниками достигает вершины божественных восхождений. Но и там он беседует не с Самим Богом и видит не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разума являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями подножий всё Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест.

Тогда только, отрешаясь от всего видимого и от органов видения, посвященный погружается в поистине таинственный мрак неведения, в котором отсекает все свои познавательные восприятия и вступает в полноту неосязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или чему другому, но Тому, Кто за пределами всем вещам мира. При полном бездействии всех познавательных энергий он лучшей своей частью соединяется с всецело Непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было, обретая сверхразумное знание (МТ 1000 С – 1001 А)¹.

Пример с Моисеем ставит *Мистическое богословие* в ряд текстов, толкующих книгу Исход, таких как *О жизни Моисея* Филона Александрийского и *О жизни Моисея* Григория Нисского. Возникает вопрос: что позаимствовал Дионисий у того и другого автора? Одинаково ли с ними изображает он этапы восхождения на Синай? Самобытно ли толкование, которое он им дает?

Я хотела бы остановиться на четырех пунктах сопоставления, которые станут основными в моем прочтении *Исхода* и различных комментариев к нему:

- этапы Моисеева восхождения;
- место, где пребывает Бог;
- мрак, куда вступает Моисей;
- видение Моисея или его посвящение на вершине Синая.

¹ Сочинения Дионисия Ареопагита приводятся по переводу Г. М. Прохорова (Дионисий Ареопагит. *Сочинения*. Максим Исповедник. *Толкования*. СПб, «Алетейя», 2003), за исключением тех случаев, где он не согласуется с французским переводом автора данной книги. В этих случаях русский перевод корректируется в соответствии с означенным франц. переводом и греч. оригиналом. Курсивы в цитатах везде принадлежат автору данной книги. В этой цитате последний абзац дан в переводе В. В. Библихина (Историко-философский ежегодник 90, М., «Наука», 1991, с. 228), т. к. перевод Прохорова в этом месте расходится с переводом и пониманием Изабель де Андия.

А. Книга исход в Септуагинте²

Эти пункты сопоставления соответствуют различным текстам. Восхождение Моисея включено в рассказ о Синайском Завете в 19, 9–20 и 20 главах *Исхода*. Вторая версия Синайского Богоявления дается в конце 20-й главы, стихи 18 и 21.

1. Исход 19, 9–20

1.1. Приготовление к заключению Завета

Приготовление к заключению Завета содержит два речения Яхве, обращенных к Моисею: – *извещение о событии*:

Исх 19, 9: «И сказал Господь Моисею: вот, Я приду к тебе в столпе облачном (ἐν στύλῳ νεφέλης)³, дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда».

– *и повеления*:

Исх 19, 10–12: «И сказал Господь Моисею: сойдя, объяви народу и освяти их (καὶ ἁγιάσων αὐτούς) сегодня и завтра, и пусть вымоют одежды свои (καὶ πλυνάτωσαν τὰ ἱμάτια), и да будут готовы к третьему дню: ибо в третий день сойдет Господь на гору Синай пред всем народом; и отделишь народ кругом (καὶ ἀφοριεῖς τὸν λαὸν κύκλῳ)...»⁴

И, наконец, исполнение Моисеем повелений Яхве:

Исх 19, 14: «И сошел (κατέβη) Моисей с горы к народу и освятил их (καὶ ἁγίασεν αὐτούς), и они вымыли одежды свои (καὶ ἔπλυναν τὰ ἱμάτια)».

1.2. Богоявление

Исх 19,16–20: «И произошло на третий день при наступлении утра, и были звуки и молнии (φωναὶ καὶ ἀστραφαί), и темное облако (νεφέλη γνοφώδης)⁵ на горе Синай, прозвучал сильный трубный звук (φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα), и вострепетал весь народ, бывший в стане. И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы. Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне (ἐν πυρί); и восходил от нее дым (ὁ καπνός), как дым из печи, и весьма изумился весь народ⁶; звук же трубный становился сильнее и сильнее (αἱ φωναὶ τῆς σάλπιγγος προβαίνουσαι ἰσχυρότεραι σφόδρα). Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом⁷. А Господь сошел на гору Синай, на вершину горы, и воззвал Господь к Моисею на

² La Bible d'Alexandrie. L'Exode, Traduction du texte de la Septante, Introduction et notes par A. Le Boulluc et P. Sandevour, Paris 1989. [Русск. перев. греч. текста Книги Исход там, где он расходится с евр. текстом и, соответственно, с Синодальным переводом, здесь и в дальнейшем сделан с Септуагинты по изд. А. Ральфа и в соответствии с франц. переводом, приведенным у автора. Ссылки на Синодальный перевод отмечены сокращением СП. Курсивы в цитатах везде принадлежат автору данной книги.]

³ В евр. тексте Исх 19, 9: «в густом облаке» [СП].

⁴ В евр. тексте Исх 19, 12: «и проведи для народа черту со всех сторон» [СП].

⁵ В евр. тексте Исх 19, 16: «и густое облако» [СП].

⁶ В евр. тексте Исх 19,18: «и вся гора сильно колебалась» [СП].

⁷ В евр. тексте Исх 19,19: «Бог отвечал ему в гrome» [так во франц. переводе с евр. текста, которым пользовался автор].

вершине горы, и взошел Моисей (καὶ ἐκάλεσεν κύριος Μωυσεῖν ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους, καὶ ἀνέβη Μωυσῆς)»⁸.

2. Исход 20, 21

Вторая версия Богоявления на Синае дается в 20-й главе:

Исх 20,18: «И весь народ видел звук и пламя, и звук трубный⁹, и гору дымящуюся (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπάδας καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος καὶ τὸ ὄρος τὸ καπνίζον); *убоявшись же, весь народ стал поодаль*».

Исх 20, 21: «Народ же стоял вдали, а Моисей *вступил* во мрак, где был Бог¹⁰ (εἰσπήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν, Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός)».

Этот стих дает ключ ко вступлению во мрак. *Однако о «месте» (τόπος) говорится в двух других отрывках.*

3. Исход 24, 9–10

Речь идет о «месте, где пребывает Бог Израилев»:

И взошел Моисей и Аарон, и Надав, и Авиуд, и семьдесят из старейшин Израилевых¹¹, и видели место, где стоял Бог Израилев (καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰσπήκει ἐκεῖ ὁ θεός τοῦ Ἰσραῆλ); и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки и как вид *тверди* небесной по чистоте. И из избранных Израилевых не погиб ни один, и явились они на *месте Божием*, и ели и пили.

4. Исход 33, 21–22

Речь идет о месте, где находится Моисей:

И сказал Господь: «Вот *место* у Меня (καὶ εἶπεν κύριος Ἴδου τόπος παρ' ἐμοί). Ты станешь на этой скале; когда же пройдет слава Моя, Я поставлю тебя в расщелине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду».

5. Исход 25, 9

Пророческое видение ковчега, который Бог показал Моисею на вершине Синая, упоминается в Исх 25, 9:

⁸ В евр. тексте Исх 19, 20: «призвал Яхве Моисея на вершину горы, и взошел Моисей» [так во франц. переводе с евр. текста, которым пользовался автор].

⁹ В евр. тексте Исх 20, 18: «видел громы и пламя, и звук трубный» [СП].

¹⁰ В евр. тексте Исх 20,21: «Моисей *приблизился* к темному облаку, где был Бог» [так во франц. переводе с евр. текста, которым пользовался автор].

¹¹ В 24-й главе Исхода дается другая версия Моисеева восхождения, в котором участвуют Аарон, Надав, Авиуд и Иисус. Исх 19, 20: «и взошел Моисей», Исх 20,21: «Моисей вступил», Исх 24, 9: «И Моисей, Аарон, Надав, Авиуд и шестьдесят два из совета старейшин взошли...», Исх 24, 15: «Взошел Моисей и с ним Иисус...».

И сделаешь Мне всё так, как Я тебе показываю на горе, образец скинии (καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγὼ σοι δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς) и образец всех сосудов ее; так и сделаешь.

В Септуагинте не сказано, что Моисей «видит», но – что Бог ему «показывает» (ἐγὼ δεικνύω). Слово же παράδειγμα, как увидим ниже, дало повод для подробных философских комментариев о соотношении между небесным образцом ковчега и его земным воссозданием.

Мне хотелось бы сопоставить эти три отрывка, дабы уяснить, какие именно стихи отмечают и Филон, и Григорий, и Псевдо-Дионисий, говоря о Моисеевом восхождении.

Исход 19, 16–20, 25	Исход 20, 18, 21
<p>Ст. 16: И произошло на третий день при наступлении утра, – и были звуки (φωναί), – и молнии (άστραπαί), – и темное облако (νεφέλη γνόφωδες) на горе, – и прозвучал сильный трубный звук (φωνή της σάλπιγγος ήχει μέγα);</p> <p>и вострепетал весь народ, бывший в стане.</p> <p>Ст. 18: Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и весьма изумился весь народ.</p> <p>Ст. 19: звук же трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом.</p> <p>Ст. 20: А Господь сошел на гору Синай (κατέβη δὲ κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σίνα), на вершину горы, и воззвал Господь к Моисею на вершине горы, и взошел Моисей (καὶ ἀνέβη Μωυσής).</p> <p>Ст. 25: Сошел же Моисей к народу и сказал им (κατέβη δὲ Μωυσής πρὸς τὸν λαὸν καὶ εἶπεν αὐτοῖς).</p>	<p>Ст. 18: И весь народ видел (καὶ πᾶς ὁ λαὸς εἶδεν) – звук (τὴν φωνήν), – и пламя (καὶ τὰς λαμπάδας), – и звук трубный (καὶ τὴν φωνήν τῆς σάλπιγγος) – и гору дымящуюся (καὶ τὸ ὄρος τὸ καπνίζον); <i>убоявшись же, весь народ</i> стал поодаль.</p> <p>Ст. 21: Народ же стоял вдали (εἰστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν), а Моисей вступил во мрак, где был Бог (Μωυσής δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).</p>

Исх 19, 16 начинается с упоминания о третьем дне.

Исх 19, 16–25 упоминает о «темном облаке» (νεφέλη γνόφωδες), а Исх 20, 21 – о мраке (γνόφος).

Исх 19 представляет собой диалог между Господом и Моисеем, тогда как Исх 20, 18–21 описывает поведение народа, который «стоял (εἰστήκει) вдали», и Моисея, который «вступил» (εἰσῆλθεν) во мрак.

Исх 19, 20	Исх 20, 21	Исх 24, 15–18
<p><i>А Господь сошел на гору Синай</i> (κατέβη δὲ κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σίνα)</p> <p><i>и воззвал Господь к Моисею на вершине горы,</i></p> <p><i>и взошел Моисей</i> (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς).</p>	<p>Народ же стоял вдали (εἰστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν)</p> <p><i>а Моисей вступил во мрак, где был Бог</i> (Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).</p>	<p>15: И <i>взошел Моисей</i> и Иисус (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς καὶ Ἰησοῦς) на гору, и покрыло облако гору,</p> <p>16: и <i>сошла</i> слава Божия (καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ) на гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней,</p> <p>а в седьмой день <i>Господь воззвал к Моисею</i> из среды облака.</p> <p>17: Вид же славы Господней – как огонь горящий на вершине горы пред сынами Израилевыми.</p> <p>18: И <i>Моисей вступил</i> (εἰσῆλθεν) <i>в среду облака</i> и <i>взошел на гору</i>, и был там на горе сорок дней и сорокночей.</p>

В двух рассказах о Богоявлении на горе Синай (я следую греческому тексту Септуагинты и его лексике) в 19-й и 21-й главах *Исхода* трижды упоминается о движениях восхождения и нисхождения:

Исх. 19, 20 и 24,15: «и *взошел* Моисей (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς)»;

Исх 19, 20 и 24, 16: «Господь (или слава Божия) *сошел* на гору Синай (κατέβη δὲ κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα)».

Исх 19, 25: «*Сошел* (κατέβη) же Моисей к народу».

В завершающих стихах этих рассказов имеются интересные различия:

Исх 19, 20: «и *взошел* Моисей (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς)»;

Исх 20, 21: «а Моисей *вступил* во мрак, где был Бог (Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός)».

Исх 24,18: «И Моисей *вступил* (εἰσῆλθεν) в среду облака и взошел на гору; и был там на горе сорок дней и сорок ночей (καὶ εἰσῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας)».

В Исх 20, 21 речь идет о «мраке» (γνόφος), а в Исх 24, 15 говорится об «облаке» (νεφέλη).

Именно стих 21 главы 20 – главное место в *Исходе*, где упоминается «мрак», и мы увидим, что Дионисий в *Мистическом богословии*, а до него Григорий Нисский в *Жизни Моисея* приводят этот стих вместе с 12 стихом из семнадцатого псалма: «И сделал мрак покровом Своим (καὶ ἔθετο σκότος ἀλοκροφὴν αὐτοῦ)», что служит доказательством влияния Григория на Дионисия. Этот же стих Исх 20, 21 позволит мне отобрать тексты о мраке из Филона Александрийского для сопоставления с Григорием Нисским и Дионисием Ареопагитом.

Следует упомянуть еще два места из книги *Исход*, а именно – 25-ю и 26-ю главы, где содержатся повеления, касающиеся построения святилища и одежд священников, столь пространно комментируемые Филоном Александрийским и Григорием Нисским, а также 33-ю главу о скинии собрания и молитве Моисея, которая есть одновременно заступничество за народ и мольба о том, чтобы узреть славу Божию. Два стиха из этих глав используются в рассказе о Богоявлении в *Исходе* как у Филона и Григория, так и у Дионисия. Это Исх 25,9, об образце (παράδειγμα), и Исх 33,21, о месте (τόπος):

Исх 25, 8–9: «И сделаешь Мне святилище, и буду являться посреди вас. И сделаешь Мне всё *так, как Я тебе показываю на горе, образец скинии* и образец всех сосудов ее; так и сделаешь».

Исх 33, 21–23: «И сказал Господь: *вот место у Меня*. Ты станешь на этой скале; когда же пройдет слава Моя, Я поставлю тебя в расщелине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо тебе».

Итак, следующие стихи из *Исхода* лежат в основе комментариев Филона, Григория и Дионисия на эту книгу:

<p>ΜΡΑΚ</p>	<p>Исх 20,21: Μωυσήσ δὲ εἰσήλθεν εἰς τὸν νόφον, οὗ ἦν ὁ θεός Исх 33, 9: εἰσήλθεν Μωυσήс εἰς τὴν σκηνὴν</p>
<p>ΜΕΣΤΟ</p>	<p>Исх 24,10: καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεός τοῦ Ισραηλ Исх 25, 40: ὄρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει Исх 33,21: καὶ εἶπεν κύριος Ἴδου τόπος παρ' ἐμοί</p>
<p>ΒΙΔΕΝΙΕ</p>	<p>Исх 25, 9: καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγὼ σοι δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς οὕτω ποιήσεις Исх 26,30: καὶ ἀναστήσεις τὴν σκηνὴν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει</p>

Что касается этапов Моисеева восхождения и вступления во мрак, то они указаны в Исх 19, 16–20 и в Исх 20, 18–21. Таковы различные тексты из книги *Исход*, к которым обращаются Филон Александрийский и Григорий Нисский в своих жизнеописаниях Моисея и Дионисий в небольшом параграфе из *Μυστικеского богословия*, посвященном Моисееву восхождению и вступлению во мрак.

Б. «Жизнь Моисея» Филона Александрийского¹²

Трактат *Жизнь Моисея* занимает в наследии Филона исключительное место. В предисловии автор сообщает читателю о том, какую цель преследует:

Я вознамерился описать жизнь Моисея, человека, в котором видят то еврейского законодателя, то как бы передатчика святых заповедей; человека, во всех отношениях замечательного и совершенного. И взялся я за это с целью познакомить с ним тех, кто заслуживает не пребывать о нем в неведении. Ибо хотя слава оставленных им законов распространилась по всему миру и достигла пределов земли, однако о том, кем он был на самом деле, знают весьма немногие (VM I, 1–2).

Филон хочет составить подлинное жизнеописание Моисея от рождения и раннего детства (VM, I, 5–24) до его таинственной смерти (VM II, 291): «Таков донесенный до нас Священными Писаниями рассказ о жизни и кончине царя, законодателя, первосвященника и пророка Моисея» (VM, II, 292). Этот рассказ состоит из двух книг¹³. Первая повествует о жизни Моисея от рождения и до перехода через Иордан, а вторая разъясняет звания или качества Моисея, который был одновременно «царем и философом», а кроме того, законодателем, первосвященником и пророком (VM II, 2–7). Во второй части своего панегирика Филон показывает превосходство Моисея как законодателя (VM II, 8–66). Некоторые из его законов, например – о субботе (VM II, 21–22) и посте (VM, II, 23–24), соблюдаются повсюду.

Восхваляя Моисея как первосвященника (VM II, 66–69), автор делает упор на его благочестии (εὐθέρεια) и господстве над страстями (ἀνάθεια):

Он обладал весьма одаренной природой, которую философия (φιλοσοφία) получила как добрую землю и возделала, дав ему созерцать возвышенные истины (δογμάτων θεωρία παγκάλων ἐβελτίωσε) и не прекращая работы, пока не достигли зрелости плоды его добродетели, явленные в его словах и делах. Вот почему он любил Бога и был любим Богом, как немногие из людей, ибо был он одарен небесною любовью, чтит Господа Вселенной более, чем кто-либо, и был почтен Им в ответ. А честь, подобающая мудрецу, – это поклонение истинному Бытию. Поклонение же это воздает Богу священство. Он был сочтен достойным этого дара, который превосходит все сущие блага, и вещания научили его всему, что касается обрядов поклонения и священнослужения (VM, II, 66–67).

Это упоминание о «святых вещаниях» (χρησμοί) предвосхищает рассказ о посвящении на Синае, который Филон поведет в § 71, но уже до этого он настаивает на необходимости очищения души и тела и подавления страстей путем полового воздержания и поста (§ 68). Моисей постился сорок дней, предпочитая еде и питью «пищу созерцания (τροφὰς... τὰς διὰ θεωρίας), благодаря которой, вдохновленный веянием, пришедшим с неба (αἷς ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταπνεόμενος), он усовершенствовался сначала умственно, а затем физически» (VM, II, 69).

Моисей был вдохновлен свыше (ἄνωθεν καταπνεόμενος) и именно по велению Божию (προτάξεισι θείας) он совершил восхождение на Синай:

¹² Philon, De vita Mosis (VM) I–II, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie n° 22, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, Paris 1967.

¹³ Во всех рукописях «Жизнь Моисея» разделяется на три книги. Это противоречит словам из «*De Virtutibus*» 52: «То, что он [Моисей] делал от раннего детства до старости, заботясь о каждом человеке и о всех людях, было уже изъяснено в двух книгах трактата, который я составил о жизни Моисея».

[70] Он, действительно, совершил по велению Божию восхождение на высочайшую и священнейшую гору в той местности, гору, куда не было подъема и проторенной дороги; оставался там в течение названного времени, не принеся с собою ничего, что позволило бы добыть необходимую пищу; затем спустился, когда истекли упомянутые сорок дней, и был гораздо красивее лицом, чем тогда, когда восходил, так что изумились и ужаснулись те, кто был при этом, и не мог их взор переносить блеск светлее солнечного, которым сверкал он, как молния. [71] Пребывая на вершине, *он был посвящен в тайны* путем научения всему, что касается священства и прежде всего важнейшему: строению и внутреннему убранству святилища (VM, II, 70–71).

В § 70 Филон подчеркивает, что преображенный Моисей стал много красивее (καλλίωv) лицом, когда спустился с горы, и что лицо его испускало яркие, как солнце, лучи.

Филон обращается к стихам Исх 34, 29 и 35: «Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним».

В § 71 Филон говорит, что, «пребывая на вершине, он был посвящен в тайны (ἐμυσταγωγεῖτο) путем научения всему, что касается священства...» Глагол μυσταγωγέω отсутствует в Септуагинте, а идея посвящения Моисея в тайны на вершине Синая была воспринята Григорием Нисским, который в первой части своей *Жизни Моисея* говорит о μυσταγωγία Моисея. Эта мистагогия описана также как «духовное видение идей» (VM, II, 74).

1. Образцы скинии

В § 74 Филон пишет:

В этих условиях представлялось благом построить скинию, священный предмет, сделать который Моисей был научен на горе в вещаниях: он имел духовное видение невещественных идей, соответствующих вещественным предметам, которые можно изготовить, и по этим идеям нужно воспроизводить доступные чувству подобия, исходя, так сказать, из начального прообраза, и образцов замысла (σωμάτων ἀσωμάτων ιδέας τῆ ψυχῆ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἕδει καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀλεικονισθῆναι) (VM, II, 74).

– Есть, стало быть, начальный прообраз: ἀρχέτυπος γραφή, – умопостигаемые образцы: παραδειγμάτα νοητά,

– и доступные чувству подобия: αἰσθητὰ μιμήματα, по Исх 25,9 и Чис 8,4.

Но Филон рассматривает не только умопостигаемые образцы и доступные чувству подобия, а также объясняет в § 76 связь между умопостигаемым образцом и духом пророка:

Таким образом, форма образца отпечталась, как след, в духе пророка, вся заранее втайне невещественно и незримо начертанная и образованная. Осуществление было произведено согласно с этой формой, причем ремесленник отмечал печатью следа вещественную субстанцию, соответствующую каждой части (VM, II, 74).

Пророческий характер выступает здесь основной чертой священства Моисея, получившего видение образцов скинии. Э. Брейе в своей книге о Филоне Александрийском¹⁴ подробно

¹⁴ É. Bréhier. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 19502. О мистической терминологии Филона см.: E. R. Goodenough, *By light light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935. О функциях пророчества у

объяснил ноэтическую сторону пророчества, которая, как и в данном случае, состоит в запечатлении формы (τύπος) непосредственно на рассудке (διάνοια) пророка¹⁵ или в восхищении ума (νοῦς) движущим его Духом (πνεῦμα).

2. Мрак

Если использовать в качестве путеводной нити Исх 20,21, в сочинениях Филона можно обнаружить и другие тексты о мраке, которые мне хотелось бы рассмотреть.

Как указывает посвященный Филону том *Biblia patristica*¹⁶, текст Исх 20,21 цитируется в сочинениях Филона четырежды (*Qu. Ex. A 2, 28; VM 1, 158; Mutat. 6; Poster. 14*), и я хотела бы разобрать эти места одно за другим.

2.1. *De Vita Mosis I, 158–159*¹⁷

158 И что же? – говорит Филон о Моисее. – Не наслаждался ли он более высоким обществом, обществом, которое единило его с Отцом, с Творцом вселенной, ибо он удостоился того же имени, что и Тот: ведь он был наречен богом и царем всего народа; и сказано, что *он вступил во мрак, где был Бог* (Исх 20,21), т. е. в сущность безвидную, незримую и бестелесную¹⁸, образец сущих; он воспринимал то, что недоступно природе смертного. Словно прекрасно выполненная картина (γραφήν), он сам и его жизнь представляли пред очами творением безукоризненной красоты и божественной формы; он стоял как образец тому, кто желает ему подражать.

159 Счастливы те, кто приняли в душу его печать или постарались сделать это. Пусть мысль прежде всего несет в себе совершенный образ добродетели или хотя бы твердое желание достичь этого образа.

Формулировка «то есть» (τούτέστιν) вводит Филоново толкование *мрака* (γνόφος): «Сущность безвидная, незримая и бестелесная, образец сущих (τούτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν)». Итак, мрак здесь *парадигматическая сущность* сущих. Сам же Моисей «как бы образец (*парадигма*) тому, кто желает ему подражать» (καὶ θεοειδὲς ἔργον ἔοτησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι). Он образчик добродетели; в этом смысле Филонова *Жизнь Моисея* готовит появление *Жизни Моисея* Григория Нисского, которая имеет подзаголовок *О совершенстве в добродетели*.

*De Posteritate Caini, § 14*¹⁹

Моисей «даже *во мрак* (γνόφος), *где был Бог*, вступает (Исх 20, 21), то есть в недоступную зрению [область] представлений о Сущем. Ибо Причина всего – не во мраке и вообще не в каком бы то ни было месте, но выше и места, и времени. Ибо Он, взявший все творение под Свой надзор, ничем не объят, но выходит за пределы всего» (1, 14)²⁰.

Филона – предсказания, ходатайстве, законодательстве, созерцании бестелесного и т. д. – см.: Н. Wolfson, *Philo. Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass., 1948, II ch. IX: *Knowledge and Prophecy*, p. 3–72.

¹⁵ Здесь вспоминается видение славы, где *lumen gloriae* (*свет славы*) заменяет *species intelligibilis* (*умопостижимый вид*).

¹⁶ *Biblia Patristica Supplément*, Philon d'Alexandrie, CNRS, Paris 1982.

¹⁷ Philon, *De Vita Mosis I, 158–159, op. cit.*, p. 101–103.

¹⁸ Ср. Philon, *Mutat. 7*. Об этом даре (ограниченного) познания как об аспекте *diatheke* (завета) см. А. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme, aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963, p. 434.

¹⁹ Philon, *De Posteritate Caini § 14–20.28, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 6, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, p. 57–61.

²⁰ Русск. перев. А. В. Рубана в: Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*, М., Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000, с. 254.

Формулировка «то есть» (τούτέστιν) вводит другое Филоново толкование *мрака* (γνόφος). В данном случае оно сводится к «недоступной зрению [области] представлений о Сущем» (τούτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας).

Бог «выше и места, и времени (ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου)»:

Однако Он, выходя за пределы и будучи вне (ἐπιβεβηκῶς δὲ καὶ ἔξω) всего, что Он создал, тем не менее заполнил Собой мироздание. Ведь Он распространил Свои силы (τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεως) по всей вселенной до самых ее пределов и соединил все части в одну с другой по законам гармонии (κατὰ τοὺς ἀρμονίας λόγους) (1, 14)²¹.

Бог присутствует в мире, наполняя его Своей силой (δυνάμεως). В § 30 Филон говорит, что Бог неподвижен, но наполняет вселенную Своими силами: «С теми же кто ходит, перемещаясь с места на место²²... Я низойду, распространяя Мои силы, не покидая одной области ради другой (ἐγὼ καταβήσομαι τονικῶς²³ οὐ χωρία ἐναλλάττων, ὅς τὸ πᾶν ἑμαυτοῦ πεπλήρωκα)». Филон также говорит в *Confus.* 13б: «Бог, распростерший Свои силы по земле и воде, воздуху и небу, не оставил пустой ни одной части мира».

2.3. *De Mutatione Nominum* § 6–7²⁴

[6] Итак, слыша о Боге, что Он явился очам человеческим, думай, что это происходит вне чувственного света, ибо только умопостигаемой мыслью – и это естественно – может быть воспринято умопостигаемое: чистейший источник лучезарности – это Бог, и когда Он являет Себя душе, то испускает лучи света, которые ни на чем не оставляют тени и чудесно озаряют всё вокруг.

[7] Однако не воображай, будто это Сущее, Тот, Кто есть поистине, может быть воспринято человеком. У нас нет никакого средства, чтобы представить Его себе: [это не возможно] ни с помощью чувства – Оно недоступно чувству, – ни с помощью ума (οὐτ' αἴσθησιν... οὔτε νοῦν). Моисей, созерцатель безвидной природы и богозритель – ибо Божественные Речения говорят, что он *вступил во мрак* (γνόφος) (Исх 20,21), прикровенно повествуя о незримой и бестелесной сущности, – Моисей, который во всём и всюду проводил свои исследования, стремился отчетливо увидеть Того, Кто есть единственное, трижды желанное благо.

Моисей – «созерцатель безвидной природы и богозритель» (ὁ τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατῆς καὶ θεόπτης). Филон приспособливает к своему монотеизму терминологию мистерий, создавая термин θεόπτης [богозритель] вместо ἐλόπτης [эпопт, созерцатель]. Моисей «стремился отчетливо увидеть (ἐξήτει... ἰδεῖν τηλαυγῶς)» Бога, значит, он Его не видел.

Мрак (γνόφος) здесь определен как «незримая и бестелесная сущность (τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν)».

Наконец, Филон дает апофатическое толкование Исх 3,14 «Я *есмы Сущий*», что равнозначно: Мне по природе свойственно быть, а не сказываться (ἴδον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι)» (*De Mutat.* 11).

²¹ Русск. перев. там же, сс. 254–255.

²² Ср. цитату из Аристобула у Евсевия, *Praeparatio evangelica* VIII, 10–15: «Божественное нисхождение, говорят, произошло во время записи Закона, во мгновение, избранное Им для законодательства, потому что все видели силу Божию в действии (ἐνέργειαν). Это сошествие действительно было явлено», но «сошествие не в смысле перемены места (ὥστε τὴν κατάβασιν μὴ толκὴν εἶναι), ибо Бог повсюду».

²³ Понятие τόπος восходит к стоикам.

²⁴ Philon, *De Mutatione Nominum* § 6–12, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 18, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, p. 32–37 et § 26–30, p. 45–47.

2.4. *Quaestiones et solutiones in Exodum*, Книга II, § 28²⁵

Почему он говорит: «*И поклонитесь Господу издали*» (Исх 24,1)? Как те, кто находится близко к огню, страдают от жара, те же, кто держатся на известном расстоянии, пребывают в безопасности, так и с душой: всякая душа, которая слишком приближается из желания видеть Бога, даже не чувствует, что погибает. А ту душу, которая держится на известном расстоянии, жар лучей не может сжечь, но, постепенно согревая, возвращает ее жизненную силу. Это сказано относительно впитывания и восхищения совершеннейшего пророческого духа, для которого законно и естественно *вступить во мрак* (Исх 20,21) и обитать во внутреннем дворе Отчего дворца.

Во мрак вступает не просто очищенный ум или «просветленный ум», по выражению Дионисия, но ум пророческий, который, будучи вознесен Божественным Духом, становится «экстатическим», то есть выходит за пределы себя самого. Только Моисей, пророк и первосвященник, входит во мрак. Григорий Нисский и Псевдо-Ареопагит уже не говорят об этом пророческом характере ума, в чем и состоит главное различие между иудеем Филоном и христианами Григорием и Дионисием.

Сделаем вывод о понятии мрака.

LXX: «Моисей вступил во мрак» или, по масоретскому тексту, «Моисей приблизился ко мраку»²⁶. Это высказывание стоит у истоков апофатического богословия, как оно складывалось уже у Филона, от которого унаследовали его Отцы Церкви.

Если мрак может представлять для него «безвидную, незримую и бестелесную» жизнь Бога (VM, I, 158 и *De mutat.* 6–7), то прежде всего этот мрак учит душу, желающую постичь Бытие в Его сущности, тому, что высшее благо – понять, наконец, что Сам в Себе Бог непостижим (Ср. *De poster.* 14).

3. Место Бога (Исх 24,10)

Встречающееся в Септуагинте выражение «место Бога»²⁷ вовлекает Филона в сложные спекуляции²⁸, из которых мы хотим остановиться на двух моментах:

- 1) «место» Бога есть Логос,
- 2) мир есть в некотором роде подножие Бога.

Филон говорит о «месте Бога» в связи с текстом Исх 24,10:

...видели место, где стоял Бог Израилев; и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки и как вид *тверди* небесной по чистоте (ἔϊδον τὸν τόπον, οὗ εἰότηκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραηλ· καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ

²⁵ Philon, *Quaestiones et solutiones in Exodum* I et II, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 34 c, Introduction, traduction et notes par A. Terian, Paris 1992. Paris, p. 149.

²⁶ Так во франц. переводе с еврейского масоретского текста, которым пользуется автор. В Синодальном переводе Исх 20, 21: «Моисей вступил во мрак».

²⁷ Ср. замечание М. Арль на Быт 28, 11: Иаков «пришел на одно место и остался там ночевать»: «Тема Бога как “места”, связываемая иногда с Платоновым “местом идей” (Филон), также принадлежит иудейскому мистическому гносису. Согласно греческому отрывку, сообщенному Прокопием (428 А), Христа можно назвать “местом” (где остался ночевать Иаков), так же как Его называют “путем” или “дверью”, а в этом и в других эпизодах “камнем”». *La Bible d'Alexandrie: La Genèse*, Paris 1986, p. 223. Ориген предостерегает против буквального прочтения тех мест, где Бог изображен телесно, см. *Фрагменты на Быт* I, 26; PG 12, 93 В, а Дидим сообщает о двух различных толкованиях: «место» есть «практическая добродетель» или мудрость, созерцание умопостигаемого (PG 39, 1113 С).

²⁸ Ср. исследование, проведенное в книге R. Goulet, *La philosophie de Moïse*, Paris 1987, p. 392–393. О Филоновом толковании «места Бога» в Септуагинте см. замечания М.-J. Rondeau, «Πραγματολογεῖν. Pour éclairer Philon, *Fug.* 54 et *Somm.* I, 230», в: *Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris 1987, p. 133 et 148–150.

ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαλφείρου καὶ ὡσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαρότητι).

Комментируемые им выражения – это «место», «сапфировая плитка», «твердь небесная», которую он отличает от ее «чистоты». Филон изъясняет Исх 24,10 в *De Somniis* I, 62–66, *De Confusione* 96–97 и *Quaestiones in Exodum* II, 37.

– В *De Somniis* I, 62–66²⁹ Филон различает три значения слова «место»:

[62] Однако слово «место» может иметь три значения: во-первых, оно может означать пространство, занятое неким телом. Во втором значении это Божественное Слово, которое Сам Бог исполнил бестелесных Сил. Моисей ведь говорит: «*видели место, где стоял Бог Израилев*» (Исх 24,10), единственное место, где Он дозволил им принести жертву, запретив это в других местах. Ибо Он настоятельно повелевает им подниматься «*к месту, какое изберёт Господь, Бог ваши*» (Втор 12,5) и там приносить «*всесожжения твои и мирные жертвы твои*» (Исх 20, 24) и другие непорочные жертвы.

[63] В-третьих, местом называется Сам Бог, оттого что Он содержит всё, не будучи содержим совершенно ничем, а также есть прибежище для всех вещей, и поскольку Он есть Свое собственное место, ибо содержится только Сам в Себе и один охватывает Себя. [64] Я, конечно, не место, но пребываю в каком-то месте, и так обстоит дело со всеми сотворенными вещами, ибо содержимое отличается от содержащего, и так как Божественное не содержится ничем, Оно с необходимостью Само есть место для Себя. Речение, обращенное к Аврааму подтверждает сказанное мною: «*и встав пошел на место, о котором сказал ему Бог. На третий день Авраам возвел очи свои, и увидел то место издалика*» (Быт 22, 3–4).

[65] Итак, скажите мне: может ли тот, кто пришел в некое место, видеть это место издалика? Совсем наоборот, одно слово, по-видимому, применяется к двум различным вещам: одна из них Божественное Слово, другая же Бог, Который был прежде, чем Слово. [66] Ведомый же Премудростью приходит в первое из этих двух мест, обретя в Божественном Слове вершину и совершенство благочестия. Но пребывая в этом Слове, он не может достичь Бога в Его бытии (τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεόν), он видит Его издалика; он видит только то, что Бог далек от всего Творения и что возможность Его постичь лежит на огромном расстоянии от всей человеческой мысли.

Эти три значения «места» соответствуют трем уровням действительности:

- а) тела,
- б) *Логос* и бестелесные Силы,
- в) Бог, Который «Сам есть место для Себя».

Бог предшествует Слову, но Слово позволяет постичь «огромное расстояние» между Богом и человеческой мыслью. Человек «пребывая в Слове, не может достичь Бога в Его бытии, он видит Его издалика».

– *De confusione* 96–97³⁰:

[96] Тогда и узрят они место – то есть, в действительности, Логос, – где стоял Бог, непоколебимый и неподвижный, «*и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки (πλίνθος) и как вид тверди небесной по чистоте*» (Исх

²⁹ Philon, *De Somniis, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 19. Introduction, traduction et notes par P. Savinel, Paris 1962.

³⁰ Philon, *De confusione linguarum, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 13, Introduction, traduction et notes par J. G. Kahn, Paris 1963, p. 93.

24,10), то есть мир чувственный, представленный этой плиткой. [97] Ведь тем, кто подружился со знанием, подобает стремление созерцать Сущее, а если не хватает сил, то образ Его – священнейший Логос, и вместе с ним самое совершенное чувственное творение – весь этот мир. Ибо философия, в сущности, не что иное, как упорное усилие ясно увидеть всё это.

Логос отличен от Сущего. Он Его образ. После чувственный мир, подобный изделию из сапфировой плитки под ногами Бога.

В *Quaestiones in Exodum* мы вновь встречаем это различие «уровней» действительности: Бог, Его Логос и «сапфировая плитка», которая лежит у него под ногами и представляет мир.

- а) «Непоколебимый и неподвижный» Бог, стоящий на
 - б) «месте, то есть, в действительности, Логосе», и
 - в) «чувственный мир, представленный этой плиткой».
- *Quaestiones in Exodum* II, 37:

Что (означает): «*видели место, где стоял Бог Израилев; и под ногами Его – как бы изделие из сапфировой плитки и как вид тверди небесной по чистоте*»? (Исх 24,10)

[37] Прежде всего, всё это богослову подобает и богослова достойно (ибо никто не станет, надмеваясь, хвалиться, будто видел невидимого Бога). Ибо место, где Он является, свято и божественно, а Он не перемещается и не изменяет положения, но посылает Свои силы, указывающие на Его сущность. И если подобает так говорить, (скажем), что *это место есть место Его Слова*, поскольку (Сам) Он никогда не производил впечатления движущегося, ибо природа Бога незыблема, недвижима, лучезарнее и проще, чем природа монады, единственного образа, подобного Ему. Моисей же представил недвижимую природу Бога как тождество монады из-за ее сущности. Всё небо было «*подножие Его*» и цветом подобно «*сапфиру*». Это подножие представляет звезды во всей их совокупности, гармонически расположенные в числовом порядке, в соразмерности и последовательности, давая постоянное подобие и образ бестелесной идеи. Ибо оно есть чувственный отпечаток, святой и светозарный, умопостигаемого неба и достойная часть упомянутой мною божественной сущности. Сказано также «*как вид тверди небесной по чистоте*», ибо бестелесные идеи суть светозарнейшие и чистейшие, и они участвовали сообща в сущности, которая беспримесна и всецело проста. Вот потому и сказано, что это чувственное небо отлично своею чистотой от того, что умопостигаемо³¹.

Здесь Бог не назван, а творение разделено на небо умопостигаемое и небо чувственное:

- а) «место Его Слова»,
- б) умопостигаемое небо, образованное бестелесными идеями, которые «суть светозарнейшие и чистейшие, и они участвовали сообща в сущности, которая беспримесна и всецело проста»,
- в) «подножие» – «образ бестелесной идеи».

Образец чувственного мира – «плитка» или «цоколь» из сапфира (πλίνθος согласно Септуагинте, πλινθίον по Филону), обозначающий сразу и землю, и небо: горшечную глину (terre glaise), ибо она сотворена из смеси земли и воды (*Confus.* 89), – чувственному взгляду она кажется устойчивой, а для умного ока она быстро влекома вращением светил (*Confus.* 99–

³¹ Philon, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II, 37, p. 163.165.

100), – и небо, ибо πλινθίον, уменьшительное от πλίνθος может обозначать числовую таблицу и напоминать о гармонии светил, о порядке чувственного неба, который является образом бес-телесной «формы», умопостигаемого неба (*Qu. Ex. II, 37*). Чувственное небо есть «чувственный отпечаток, святой и светозарный, умопостигаемого неба».

Филон различает а) «неподвижную природу Бога» – «природа Отца незыблема, недвижима, лучезарнее и проще, чем природа монады, единственного образа, подобного Ему», б) «Его силы, указывающие на Его сущность», в) *чувственный мир, который есть как бы подножие Бога*, властвующего над Своим творением (ὕποπόδιον происходит от τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ – «то, что под его ногами») (*Confus. 98*).

Заключение

1. Этапы восхождения не интересуют Филона, который не рассматривает восхождение Моисея как духовное совершенствование, но пишет *Жизнь Моисея*, ориентируясь на его титулы. В данном случае речь идет о его священстве (*VM, II, 74*).

2. Филоново определение мрака – отправная точка греческого апофатизма.

3. Определение места параллельно иудаистическим спекуляциям о месте³².

4. Тема Моисеева посвящения будет подхвачена и Григорием, и Дионисием, причем оба используют термин μυσταγωγία. Однако Григорий придаст видению святилища христологическое значение, а Дионисий, у которого профетический аспект совершенно исчез, уже не будет говорить об этом, а отождествит боговидение со вступлением во мрак.

³² Термин εορτή (*taqom*), «место», употребляется в иудаизме для обозначения Бога. Здесь у Филона место (τόπος) есть Логос.

В. Григорий Нисский

Вернемся к четырем пунктам нашего сопоставления повествований Филона, Григория и Дионисия о Моисеевом восхождении.

1. Этапы Моисеева восхождения и этапы духовной жизни

В статье *Моисей как образец и образ у Григория Нисского*³³, появившейся в «Cahiers sioniens» за 1954 год, посвященных теме «Моисей как человек Завета», Жан Даниэлу различает два типа экзегезы жизни Моисея: экзегезу агадическую и экзегезу типологическую. В агадической, или паренетической, экзегезе добродетели Моисея, понимаемые в буквальном смысле, предлагаются христианам в качестве образца для подражания. В типологической экзегезе Моисей выступает как образ (τύπος) Христа, а события его жизни – как образы событий жизни Христовой. Эти два вида экзегезы встречаются в сочинениях Григория Нисского, в частности, в его жизнеописаниях Моисея.

1. 1. «О надписании псалмов»

Самая ранняя «жизнь Моисея» содержится в трактате *О надписании псалмов*³⁴. В связи с названием Псалма 89 *Молитва Моисея, человека Божия* Григорий прослеживает жизнь Законодателя:

Таков был оный великий Моисей, о котором слышим, что добровольно отверг он царское достоинство, как бы некий прах, отрясанный ступнею ног (Евр 11,24–27), будучи сорока лет, отлучил себя от общения с людьми, и живя один сам с собою (μόνος μόνῳ), в безмолвии (ήσυχία) неразвлекаемо погружался в созерцание невидимого (τῆ θεωρία τῶν ἀοράτων ἐνατενίζων); после чего озарен был светом неизреченным (Исх 3, 2), и отрешил душевные стопы от кожаной и мертвой обуви; египетское войско и мучителя истребил одна за другою последовавшими казнями, Израиля же от мучительства освободил светом и водою. Для него после Египта все время было одним непрерывным днем, потому что ночь не отемняла его мраком (...), острозрателен был в Божественном мраке, и видел в нем Невидимого (...); и кончина его, как повествуется, была выше жизни; взошедши на вершину горы, ни следа, ни памяти земной скорби не оставил он миру, от времени не переменил красивых черт лица, но в изменяемом естестве сохранил неизменность красоты³⁵

³³ J. Daniélou, «Moïse. Exemple et figure chez Grégoire de Nysse», *Cahiers sioniens* 8 (1954) 267–282. См. также J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

³⁴ Grégoire de Nysse, *In Inscriptiōnes Psalmodum* XLIX, 456 C – 457 B, GNO V, 44. Перевод Ж. Даниэлу с исправлениями. [Русск. перев. *О надписании псалмов* приводится по: Творения св. Григория Нисского, М., 1861, часть вторая.]

³⁵ Русск. перев. в указ. изд., сс. 28–29.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.