СЛОВО — СЛАВА — ПРЕМУДРОСТЬ: богословско-философские основания ветхозаветной ономатологии и александрийский иудаизм

Д.Ю. Лескин

Библия (Священное Писание Ветхого и Нового Завета) оказала колоссальное влияние на формирование философии европейской цивилизации как средневекового Запада, так православной Византии. На много столетий ее воззрения и образы стали центральными для мировосприятия и понимания природы человека. Библия содержит выразительное учение об именах Божиих, имя окружено в ней величайшим благоговением. При этом написанные почти в течение 1500 лет тексты демонстрируют поразительное единство представлений. Новый Завет в этом смысле выступает прямым наследником Ветхого Завета. Учитывая огромное воздействие библейского учения на формирование русской философии имени, необходимо подробнее остановится на его основных моментах. «Имя Божие велико и неизмеримо, оно держит весь мир»[1], — говорится в «Пастыре» Ерма, одном из самых древних христианских памятников. Это высказывание можно сделать эпиграфом ко всему библейскому учению об имени Божием. Опосредованно через него можно выяснить и понимание Священным Писанием природы имени и слова вообще.

В ветхозаветной традиции (это роднит ее с другими древними восточными культурами) имя человека таинственно связано с его душой. Имя отражает личность человека во всем ее богатстве. Владеть именем означает познать внутреннюю суть человека, быть с ним в непосредственной связи и даже получить некую власть над ним. В книге Бытия Божий посланник (по преданию, это Архангел Михаил), боровшийся с Иаковом, скрывает от него свое имя (Быт. 32, 29). Отвечая Маною на вопрос об имени, ангел отвечает: «Зачем ты спрашиваешь о имени моем, оно чудно» (Суд. 13, 18). Бог запрещает Моисею всуе произносить Его имя (Исх. 50, 3). И этот запрет становится одной из важнейших заповедей Декалога. В библейской картине мира перемена имени имеет огромное символическое значение. Новое имя — это новая жизнь, новый человек. Получивший обетование Аврам становится Авраамом, Иаков — Израилем, а богоборец Савл — Павлом. В ветхозаветной традиции очень серьезно относились к действию во имя другого: назвать человека по имени, обратиться к нему, значит, вступить с ним в непосредственную связь. Таргумический текст гласит: «Когда имя произносят, оно оживает и тут же возносится к душе его обладателя. Здесь все исполнено глубокой значимости»[2].

Итак, имя воспринимается Библией как полное и действительное выражение именуемого предмета или именуемой личности. Имя имеет в ней не отвлеченный, теоретический, а жизненный практический характер[3]. Значение имени — не вербальное или условное называние предмета, а реальное вхождение в связь с ним. Имя отражает основные характеристики своего носителя, являет его внутреннюю сущность. В Ветхом Завете основное значение имени в большей степени указывает не на набор букв для отличия одного человека от другого, сколько на связь с самим человеком. Как и в древнеегипетском мировоззрении, узнать чье-либо имя — значит, войти в связь с носителем имени, познать его внутреннюю суть[4]. Человек в Ветхом Завете воспринимался по принципу «какого имя его, таков и он»[5]. Имя принадлежит не столько области сознания, сколько области бытия.

Ветхий Завет буквально пронизан благоговейным почитанием имени Божия. Творческая природа

---

[1] Ранние отцы Церкви: Апология. Брюссель, 1983. С. 239.

[2] Цит. по: *Каллист* (*Уэр*), *епископ Диоклийский*. Сила имени. М., 2004. С. 12.

[3] См.: *Верховской С.* Об имени Божием // Православная мысль. Вып. 6. Париж, 1948. С. 39.

[4] См.: *Лескин Д.Ю.* Значение имени в культуре Древнего Египта // Философия имени в России (Материалы круглого стола 25 июня 1997 г.). М., 1997. С. 45–51.

[5] *Иларион* (*Алфеев*), *еп.* Священная тайна Церкви. СПб., 2002. Т. 1. С. 19.

слова раскрывается уже в первых главах Бытия: Бог словом творит мир. Сам процесс творения включает в себя два этапа: собственно творение и наречение имени. Наречь имя означает в этом контексте — определить место сотворенной сущности в иерархии созданного «из ничего» (*ex nihil*) бытия, определить ее взаимоотношение с другими творениями. Называние именем указывает также на принадлежность, подчиненность творения именующему, в данном случае Богу. Наделение человека правом нарекать имена животным и птицам — символ высшего дара, которым Бог награждает Адама: дар богоподобия. Только человек может, подобно Богу, именовать творение, а значит, владеть им. Власть Адама над творением символически выражена в его праве нарекать имена животным.

Право нарекать имена свидетельствует еще о том, что человек наделен Богом способностью прозревать суть вещей, знать мир, как он есть. Согласно Библии человек призван к соучастию в божественном творчестве, и в даре именаречения Бог указывает на Свою готовность разделить с человеком славу творческой премудрости.

Все книги Ветхого Завета указывают на глубокую соотнесенность имени и именуемого: имя практически отождествляется с личностью его носителя. Слава имени означает славу его обладателя. Бесчестие имени свидетельствует об утрате его хозяином своего достоинства. Гибель имени говорит о гибели его носителя[6]. В соответствии с этим представлением воздействие на имя человека означает воздействие на самого человека[7]. Этот взгляд опять же очень напоминает воззрение древневосточных (египетской вавилонской) мифологий. «Истинное имя личности, — пишет Мартин Бубер, — как и имя любого предмета, для магически мыслящего человека — не просто обозначение. Имя — сущность личности, извлеченная из ее реальности. Так что личность одновременно присутствует и в реальности и в имени-сущности. В нем личность пребывает таким образом, что каждый, знающий истинное имя и умеющий произнести его подобающим образом, должен обладать личностью, осилить ее. Сама личность недоступна, она оказывает сопротивление, но в имени она становится доступна. Произносящий ее располагает ею»[8]. В этой связи понятно то большое значение, которое придается в Ветхом Завете знанию истинного имени, а также традиция изменения имен. Переименование означает утрату предметом или человеком своей самостоятельности, подчинение тому, кто изменяет имя (ср.: 4Цар. 23–24).

Подобное воззрение на имя делает понятным и присутствие в тексте Священного Писания большого числа родословных-списков имен предков и потомков того или иного человека: традиция, дошедшая до времени Евангелий. Например, книга Чисел, четвертая книга Торы состоят в значительной степени просто из списков имен, которые ничего не скажут читателю, но имеют несомненную важность для автора. «Родословная, прежде всего, указывала на наследие, которое несет в себе каждый человек. Она вплетала имя человека в неразрывную цепь имен, восходящую к отцу всех народов — Аврааму и через него к Адаму. Быть вписанным в родословную одного из колен Израилевых означало быть полноценным членом богоизбранного народа, а, значит, неким таинственным образом присутствовать в памяти Божией»[9].

Центральная тема имени в Ветхом Завете — это тема имени Бога. В Библии человек нарекает имена не только творениям, но Самому Богу. В Ветхом Завете встречается не менее ста именований Бога (Элогим — «Бог», Адонай — «Господь мой», Шаддай — «Всевышний, Тот, Кто на горе», Саваоф — «Господь воинств»)[10]. В то же время в Библии присутствует мысль, что Бог неименуем,

[6] См.: *Неофит* (*Осипов*), *архим.* Мысли об имени // Начала. 1998. № 1–4. С. 51.

[7] Словарь библейского богословия / под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1990. С. 449.

[8] *Бубер М.* Werke. Bd 1–3. Mьnch, 1962–1964. Цит. по: *Иоанн уарий* (*Ивлиев*), *архим.* Библейское богословие. СПб., 2001. (СПбДА. Машинопись). С. 3.

[9] *Иларион* (*Алфеев*), *еп.* Священная тайна Церкви. С. 22.

[10] См. литературу об именах Божиих в Ветхом Завете, например: *Brichto H.C.* The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings. Oxford, 1998; *Clements R.E.* Old Testament Theology: A Fresh Approach. London, 1978; *Grether O.* Name und Wort Gottes im Alten Testament. Giessen, 1934; *Jacob E.* Theology of the Old Testament. London, 1958; *Lilburn T.* Names of God. Lantzville, 1986; *Mehlmann J.* Der «Name» Gottes im Alten Testament: Dissertation. Roma, 1956. Из русских авторов следует отметить: *Щедровицкий Д.* Введение в Ветхий Завет: Книга Бытия. М., 1994; *Феофан* (*Быстров*), *архим.* Тетраграмма или ветхозаветное божественное имя. СПб., 1905; *Верховской С.* Об имени Божием // Православная мысль. Вып. 6. Париж, 1948; *Флоренский П., свящ.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1991; и др.

что имя Его человеку недоступно. В упомянутом борении Иакова Бог не открывает ему Своего имени, но все богообщение отца еврейского народа с Ним происходит в сфере имен: Бог благословляет Иакова, дав ему новое имя Израиля, Иаков прославляет Бога через наречение имени месту, на котором Бог явил ему Себя: Пенуэл («Я видел Бога (Адонай) лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт. 32, 30). Но главным библейским свидетельством о непостижимости имени Божия в Ветхом Завете следует считать рассказ книги Исход (Исх. 3, 4–15), в котором Сам Бог открывается человечеству, оглашая Моисею имя Yahweh — Яхве — הוהי на горе Хорив в образе несгорающего куста (Неопалимой Купины).

Этот текст исключительно важен в понимании того значения, которое вкладывают в имя и Моисей и Яхве. Моисей, услышав о призыве Бога идти в Египет, вывести из него еврейский народ, задает вопрос: «Вот я приду к сынам израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они скажут мне: «Как ему имя? Что сказать мне им?» Вопрос Моисея об имени Бога — не просто желание получить информацию о том, как к этому Богу обращаться. Имя и носитель глубинно связаны между собой в сознании ветхозаветного человека и, слушая внезапно обращенный к нему Божий глас, Моисей хочет вступить в связь с Божеством, желает постичь Того, Кто его призывает. Египтяне знают истинные имена своих богов; откликаясь на них, их боги приходят и «делают» необходимое.

Но евреи не знают имени своего Бога, они знают о Боге как о владыке их отцов — Авраама, Исаака и Иакова, но не в подлинном Его имени. Вопрос Моисея как бы выдает его замешательство: «Мы не могли заклинать своего Бога и сейчас не можем... Как же мы можем быть в нем уверены, как можем получить его в свою власть? Как мы можем заставить служить нам Его имя?»[11] В этом вопросе сокрыта глубинная драматика: пойдет ли Бог навстречу желанию Моисея, откроет ли Свое имя, доверится ли ему? В ответ Бог именует Себя «Яхве», славянский перевод: «Аз есть сый» (русский: «Сущий»). Вместе с тем этот перевод не совсем адекватно передает еврейский подлинник. Буквально «Яхве» означает: «Я есть Тот, Кто Я есть». «Яхве» не «истинное имя Бога в магическом понимании этого слова. Бог выходит своим ответом из языческой логики богообщения. В этом имени видно указание на нежелание говорящего ответить прямо на вопрос. «Яхве» — не откровение Богом своего личного имени, а указание на то, что «на человеческом языке нет слова, которое было бы именем Бога в еврейском понимании, т.е. неким всеобъемлющим символом, полностью характеризующим его носителя[12]. Однако открытое имя нельзя воспринимать как отказ Бога назвать свое имя, в нем Бог Авраама, Исаака и Иакова открывает Себя людям как личный Бог. И вне личных отношений говорить с Богом нельзя. О Боге нельзя «дискутировать» как о любом предмете этого мира, Его нельзя делать объектом своих представлений, невозможно определить понятийно. В то же время имя «Яхве» содержит в себе обетование близости Бога. Один из аспектов перевода имени: «Я здесь, я иду с вами, я буду присутствовать для вас». Яхве не магический Бог, присутствие которого вызывается культовыми предметами, действиями и даже произнесением его истинного имени, но Бог сопутствующий, близкий своим избранникам независимо от времени и места. Имя «Яхве» свидетельствует, что Бог остается абсолютно свободным, Им невозможно распоряжаться, воздействуя на Него посредством имени. Знающие Его имя не могут предписывать Богу, каким образом Он должен приближаться и помогать им. Наконец, сам факт откровения имени в качестве знамения и укрепления народа, который должен разорвать с египетским рабством и уйти в землю обетованную, говорит о форме, в которой Бог готов открыться человеку. Обетование Яхве «может быть опытно пережито только там, где люди готовы расторгнуть свои привычки и связи, чтобы следовать только голосу Божию. Этот голос зовет их в путь, ведущий в открытое неизвестное будущее, которое, однако, освящается обетованием Божиим: «Я с тобою и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь» (Быт. 28, 15)[13]. История исхода евреев из Египта, страшные явления, которыми Моисей убеждает фараона отпустить народ, сами «казни египетские» могут быть восприняты как откровение Яхве значения Своего имени. Эти чудеса — грозные знамения имени Божия.

[11] *Иоанн уарий* (*Ивлиев*), *архим.* Библейское богословие. С. 5.

[12] *Иларион* (*Алфеев*), *еп.* Священная тайна Церкви. С. 26.

[13] *Иоанн уарий* (*Ивлиев*), *архим.* Библейское богословие. С. 7.

Могущественная сила имени Божия в связи с некоторой «двусмысленностью» ответа Моисею, как видим, не умаляется, а, напротив, возводится на новый непостижимый человеку уровень. Это имя выше всякого имени, которое содержит в себе утешение и надежду, поскольку в нем и из него говорит Сам живой Бог. Святоотеческая традиция видит в пламени, которым была охвачена Купина не естественный огонь, но сияние имени Божия или Слава Его[14].

Такое отношение к имени Бога вскоре приводит пророка Моисея к уверенности, что люди не могут безразлично произносить это имя. Третья заповедь Декалога запрещает произносить имя Яхве напрасно, ибо «Яхве не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно» (Исх. 20, 7). Первоначально эта заповедь предостерегала от волшебства, магии и заклинаний с использованием имени Божия, что было так свойственно языческим культам. Но впоследствии этот запрет стал пониматься в еще более всеобъемлющем смысле: слава, воздаваемая имени Божию, восходит к Самому Богу. Также и бесчестие этого имени означает оскорбление Бога. Имя «Яхве» практически отождествляется в сознании иудея с Самим Яхве.

Начиная с вавилонского пленения (IX в. до н. э.) имя Божие вообще больше не произносилось, вместо него употреблялось некое прикрытие — тетраграмма из четырех согласных букв. В более поздние времена появилась и искусственная вокализация тетраграммы — Yahweh (Иегова), появившаяся в результате добавления к согласным YHWH гласных из имени Адонай. П.А. Флоренский считал такое произношение сознательной попыткой иудеев скрыть правильное произношение имени Божия. «Чтобы к согласным нечаянно не были присоединены гласные правильные, к ним сознательно приставили гласные заведомо неправильные, слово Божие иудейские мудрецы пронизали системой ложных ходов... Никто теперь даже случайно не призвал бы своего Бога по имени Его. Только одному роду, в лице старшего его представителя, было ведомо произношение Имени, но и этот представитель только единожды в год, в день Очищения, мог воспользоваться своим знанием»[15].

Культ имени Божия пронизывает весь богослужебный строй ветхозаветной жизни. Сам храм Соломонов описывается не как храм Бога, а как храм «имени Господня». Соломон говорит: «У Давида, отца моего, было на сердце построить храм имени Господа, Бога Израилева» (3 Цар. 8, 14). В своей молитве перед жертвенником при открытии храма Соломон говорит: «Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают тебя, тем менее сей храм, который я построил... Да будут очи твои отверсты на храм сей день и ночь на сие место, о котором ты сказал: мое имя будет там».

В ветхозаветном культе имени Божия обращает на себя внимание его непосредственная связь с понятием «славы Божией» — одного из самых труднопонимаемых образов Библии. Авторы Ветхого Завета вкладывают в него прежде всего представление о незримом присутствии Божием, являемом в зримых образах, например облака или огня. Слава Божия, в отличие от Бога, может оказаться локализованной в каком-либо конкретном месте или связанном с ним священном предметом: так облако славы наполняет скинию Завета и является над золотой крышкой ковчега, над которой раз в году произносилось имя Божие. Бог обещает Моисею: «Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою» (Исх. 25,22). Позднейшая раввинистическая литература это присутствие славы Божией обозначила термином *«Шехина»*. Слава Божия, обитавшая первоначально над крышкой ковчега, теперь наполняет собою весь храм Соломонов, об этом и просит царь-первосвященник Бога. «В храме Божием все возвещает о Его славе» (Пс. 28,9). «Если слава Божия есть опыт Божественного присутствия, ощущаемого людьми, которые приходят в храм, то имя Божие является как бы концентрированным выражением этой славы, ее вершиной и кульминацией»[16]. Итак, слава Божия («шехина») действует через имя Божие («шем») и заключается в нем. Храм посвящен имени Господню, в храм приходят, услышав об имени, в храме исповедуют имя и, главное, храм есть место пребывания имени, через которое становится доступной молящемуся слава Божия.

Итак, в Ветхом Завете выражение «имя Яхве» сближено с понятиями славы Божией, силы Божи-

[14] Там же. С. 8.

[15] *Флоренский П.А.* Словесное служение: Молитва // Богословские труды. 1997. № 17. С. 188.

[16] *Иларион* (*Алфеев*), *еп.* Священная тайна Церкви. С. 34.

ей, присутствия Божия. В поздних книгах Ветхого Завета имя Божие — не просто синоним Бога: оно указывает на явление, присутствие, действие Яхве в этом мире. Если Яхве обитает на небе, то его имя присутствует на земле, оно его земной представитель.

Тема имени Божия проходит через Псалтирь и пророческие книги Ветхого Завета. В них Бог «действует ради имени Своего», «клянется именем Своим», «делает Себе имя», «освящает имя Свое». «Пойте Господа, благословляйете имя Его» (Пс. 95), «Да славят (народы) великое и страшное имя Твое, свято оно» (Пс. 98), «Имя Твое во век» (Пс. 134), — восклицает царь Давид. У пророка Исайи (IX в. до н. э.) в одном месте имя представлено как человекообразное существо, имеющее уста, язык, шею, дыхание. «Вот имя Господа идет издали, горит гнев его, и пламя его сильно, уста его исполнены негодования, и язык его, как огонь поедающий, и дыхание его, как разлившийся поток, который поднимается даже до шеи» (Ис. 30, 27–28). Пророк Михей называет имя Яхве особой святыней, вверенной еврейскому народу, которому последний обязан навечно сохранить верность: «ибо все народы ходят, каждый — во имя своего бога; а мы будем ходить во имя Господа Бога нашего во веки веков» (Мих. 4,5)[17].

Итак, имя Яхве воспринимается в Ветхом Завете как наивысший момент откровения славы Божией, как точка встречи между человеком и Богом, как «представитель» Бога на земле. Такая персонификация имени Божия в Ветхом Завете привела к появлению в позднем иудаизме учения об имени («шем») как самостоятельной силе, некоем посреднике между Яхве и людьми.

* * *

Эллинистический период истории иудаизма, когда произошла встреча ветхозаветной и античной философской традиций, стал новым этапом в понимании природы имени. Древнегреческие учения о Демиурге, Логосе, посредствующей силе, «семенных логосах» существенно повлияли на александрийскую иудейскую мысль, одно из авторитетных выражений которой мы находим в «*Книге Премудрости Соломоновой*» — «вдохновенной красноречивой проповеди веры Израиля, обращенной к эллинам»[18]. Книга свидетельствует об иудейской вере не только как национальном, но вселенском законе, истинном откровении, норме и смысле всего сущего. Несмотря на ряд заимствований отдельных эллинистических философских понятий (например, понятий материи, предсуществования, четырех добродетелей стоицизма — 8, 13 гл.), мировоззрение этого трактата остается полностью верным «духу отцов», ветхозаветным по своей сути. Центральным понятием книги выступает Хокма (София, Премудрость), которая становится как бы особой ипостасью Божества и посредницей откровения. Учение о Софии книги «Премудрости Соломоновой» исключительно близко ветхозаветному восприятию имени, силы и славы Божией. София — источник всякой истины, правда и благо, она — «дыхание» (ατμις) силы Божией и чистое истечение (απορραια) славы Вседержителя, отражение вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его (Прем. 7, 25). Премудрость посвящена в ведение Божие, она избирательница дел Его, «имеет сожитие с Богом» и разделяет Его Престол. София знает Его дела и присутствовала, когда Он творил мир. Таким образом, она есть не простое свойство Божие, но особенная, отличная от Него духовная сила, «художница всего», всемогущий зиждительный дух, истекающий из существа Божия. София единородна и многочастна, едина и множественна, пребывая в самой себе, она все обновляет и переходит из рода в род в святые души, приготовляя друзей Божиих и пророков (там же. 7, 27). Хотя она всегда с Богом, но отдельные праведники могут избирать ее себе невестой, ибо «сожитие с нею — веселье и радость, и в родстве с нею бессмертие» (там же. 8, 17). София является всепроникающим Божеством, она пронизывает весь мир, созданный из бесформенной материи, в котором Бог «расположил все мерою и числом» (там же. 9, 21).

Как видим, основная идея автора состоит в стремлении примирить представление о трансцендентном Боге с мыслью об имманентности Его

[17] Обширная подборка библейских текстов об имени Божием содержится в трудах иером. Антония (Булатовича) — см.: Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1913; Понимание Святым Писанием имени Господня как Божественного действия и Божественной силы // Миссионерское обозрение. 1916. № 7–8.

[18] *Трубецкой С.Н.* Соч. М., 1994. С. 126.

промысла, действия, олицетворяемого Софией. Премудрость является космическим началом, принципом универсального разума и нравственного закона (что сближает ее со стоическим логосом), но в то же время она начало откровения и обладает несомненными личностными характеристиками. Она сохраняла Адама, спасала Ноя и Авраама и вошла в душу служителя Господня Моисея. Учение о Премудрости, очевидно, сходится здесь с пониманием имени и славы Божией в более древних ветхозаветных текстах. Слово Божие и София выступают у автора «Книги Премудрости» как синонимы. Бог сотворил все в слове Своем и Свою премудростью устроил человека (11, 1). Всемогущее слово Божие (Премудрость) сошло с небес, как грозный воин, поражая первенцев египетских. «Оно несло острый меч — неизменное твое веление ... Оно касалось неба и ходило по земле» (Прем. 18, 14–16). Действие слова Божия, пронизывающего и наполняющего собою весь мир, отображено в Писании Ветхого Завета, который несет в себе откровение вечной Софии. Автор «Премудрости Соломоновой» как бы предуказует основные интенции нарождающегося александрийского богословия с его аллегоризмом и символизмом, предвосхищая философию Филона, внесшего огромный вклад в учение о слове, логосе и имени.

* * *

Учение *Филона Александрийского*[19], по своей сути являющееся оригинальным синтезом иудейского богомыслия и древнегреческой эклектической философии, сделало понятие слова, логоса одним из центральных своих положений. В мировоззрении Филона органично сплетаются и онтология, и гносеология, и этика, и космология. При этом основной метод его философствования — экзегетика (герменевтика), истолкование ветхозаветных писаний, которые к рубежу эпох воспринимались как сакральный, богооткровенный текст, в котором Господь раскрыл человеку всю премудрость мира видимого и невидимого. Умение токовать Писание — путь постижения мироздания. В тексте хранится тайна мира. Буквальное, аллегорическое и символическое его прочтения соответствуют трем уровням мироздания: физическому, душевному и духовному. Аллегорический метод толкования Филона — путь не столько научного дискурса и рефлексии, сколько интуитивного постижения бытия, путь приобщения некой надмирной тайны, где внелогические методы мистического озарения и ноэтического вдохновения, более приемлемы, чем рациональность. Филон «нащупал путь, по которому через несколько столетий устремится греческая мысль, путь эмоционально-эстетического гносиса. Филон показывает, что один из путей «непонятийного» познания — сам процесс творчества»[20].

Интересно отметить, что живший в Александрии и писавший по-гречески Филон скорее всего не знал древнееврейского языка[21]. Его мировоззрение проникнуто десятками античных философских концепций и прежде всего концепциями платонизма и стоицизма. Наиболее важными для нас представляется стоическое учение о раскрытости Универсума в Слове-Логосе, гласящее, что логос есть максимальная напряженность бытия, максимальная бытийственность (существенность). Бытие там, где присутствует логос (слово). Это слово может быть прочитано только знающим умом,

[19] В своем мировоззрении выдающийся иудейско-эллинистический философ Филон Александрийский (последняя четверть I в. до н.э. — середина I в. н.э.) исходил из двух основополагающих принципов: абсолютной трансцендентности Бога и стоическо-платонического учения об идеях. В своем мировоззрении Филон остается последовательным иудеем. Бог Филона не абстрактное Единое или Благо Платона, а ветхозаветный Яхве, Сущий. Однако единственный философский инструментарий Филона — античная философия, в связи с чем Филон высоко оценивает роль древнегреческих философов в познании истины. Он называет Гераклита «великим и славным», Сократа «изумительным по мудрости», Платона «пленительным и знаменитейшим между всеми, кто заслужил удивления за свою мудрость», наконец, стоика Зенона он ставит на одну доску с Моисеем, причисляя их к одной школе. Философию Филон считает необходимой помощницей и даже руководительницей при изъяснении Священного Писания. Философия приводит к познанию причин божественных и человеческих. Она единственная истинная, царская и средняя дорога к познанию верховной первопричины всего. Подобное мировоззрение Филона делает его философию уникальным сплавом иудейской теологии и эллинистической мысли. Подробнее см.: *Муретов М.Д.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Вып. 1. М., 1885. С. 99–117.

[20] *Бычков В.В.* Эстетика Филона Александрийского // Вестник древней истории. 1975. № 3. С. 75.

[21] См.: *Трубецкой С.Н.* Указ. соч. С. 168.

взрастившим в себе семя предрасположенности к знанию. Но «знающий муж» («муж добра») стоиков «апатичен, мудрость его совершенна, теоретико-бесстрастна»[22], что разительно отличает его от «иерофанта» Филона, столь далекого от холодного рационализма и апатии. Как и автор «Премудрости Соломоновой», Филон, несомненно, более иудей, чем эллин.

Постижение мира через священный текст указывает на основную интуицию экзегетики Филона, которая всем своим существом обращена к Откровению: теоретическая философия здесь неразрывно связана с религиозной практикой. Откровение, по Филону, находится «в ведении» Логоса, который сам и является откровением Божества в мир и к миру. Откровение само буквально оказывается книгой, где начертано существо всех предметов[23]. Бог Сам не соприкасается с чем-либо другим[24], обращение к Нему возможно благодаря тому, что Его Премудрость (Логос) раскрыла мир, а, точнее, растворила замкнутые врата бытия, демиургически преобразовав безвидную материю[25]. Логос раскрывает свою божественную природу в этом преобразованном и преображенном мире. Только познающий Бога через Логос приближается к подлинному существованию, а значит, обращение к Откровению — насущная цель человека. В богопознании и состоит цель истинной, добродетельной жизни, ее исходный пункт. Этот путь восхождения к Богу повторяет в обратном порядке нисходящие ступени самооткровения Логоса. Этих ступеней три:

1. Первой, непосредственной ступенью является познание мира. Конечной целью ее может быть признание бытия Бога.

2. Вторая ступень, возводящая уже к подлинной экзегезе, начинается после обращения к богодухновенным текстам. В чреде священных историй, пророчеств, этических поучений раскрывается само Слово, создавшее и поддерживающее бытие Космоса.

3. Третья ступень — узрение в откровениях Писания единого вездесущего Бога[26].

Постижение подлинного смысла Писания в свою очередь разделяется на три периода:

1. Действительное, буквальное прочтение Библии, которое напоминает миропознание. Оно может поразить, но одновременно за изображением внешних предметов и событий может скрыть богооткровенные смыслы [27].

2. Для следующего шага необходим *аллегорический метод*, позволяющий увидеть за конкретным событием иносказание метафизического или этического характера. Человек общается здесь уже с Логосом как с ноэтическим космосом, т.е. с миром в полноте и истине (бегство евреев из Египта — это отказ души от низменных удовольствий; манна небесная — дары Логоса, которые становятся доступны евреям только после удаления от страстей Египта и др.). Аллегорический метод возводит человека от мира предметов к миру идей, от частного к общему.

3. Но и обращение к миру идей (идеальному космосу) не является окончательной ступенью богопознания. Завершающая ступень — подвиг веры, в ответ на который постигающий истину удостаивается благодати. Он превращается в совершенный и чистый ум, способный, как Моисей, созерцать Бога[28].

Итак, богопознание возможно только посредством Логоса, божественного слова, раскрывающегося в священном тексте. Только через богооткровенное Писание доступно приобщение к Логосу. Высшие (вторая и третья) ступени восхождения недопустимы без истолкования Писания. Как видим, характерную для античности прежде всего платоновую традицию, трехчастную иерархию Универсума Филон соединяет с тремя ступенями в экзегезе Священного Писания — мыслительный ход, воспринятый, с одной стороны, большинством христианских богословов александрийской школы, а с другой стороны, — Платоном и его последователями.

Известную уже древнейшим толкованиям Ветхого Завета (Мидрашим), которые вошли в Талмуд,

---

[22] *Светлов Р.В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 101.

[23] См., например: Philonis Alexandrinus. Opera (далее — Philon). Vol. 1–7. Berolini, 1896–1926; Legum allegoriae. I, 19.

[24] Там же. I, 186.

[25] Philon. De fuga, 97.

[26] Philon. De ebrietate, 186–187.

[27] Philon. Legum allegoriae. I, 85.

[28] Там же. III, 100.

традицию различения явления славы Божией (Шехины) и сокровенного Божия существа Филон наследует во всей полноте. Существо Божие не имеет имени. «Яхве», «Элогим» обозначают верховные силы или свойства Бога — начала власти и промыслительной благости. Троицу, которую видел Авраам в лице явившихся ему ангелов, составляют три силы Божиих, выраженные в Писании именами: Сущий, Господь и Бог. Божество может являться как единое, так и в трех лицах. Единым оно предстает душе, очистившейся от мира и возвысившейся над всяким множеством и раздвоением. В то же время троичным он представляется, когда душа празднует «малые мистерии», еще не будучи посвященной в великие таинства. Через Шехину Бог присущ Вселенной, имманентен ей, он распространяет Свою силу и славу сквозь небо и землю, воду и воздух, не оставляя ни одной части мироздания не наполненной Им и не связанной воедино. Эти силы (число их у Филона различно: от двух до семи, а иногда и вообще бесконечно) образуют умопостигаемый мир, состоящий из «бесчисленного множества *частных логосов*, которые суть вместе *идеи и силы*, и которые все обнимаются единым Божественным Логосом или разумом Божества»[29]. Мы видим здесь уже знакомое нам различие между Именем Божиим и именами Божиими (Логосом и частными логосами). Невидимые сверхчувственные по своему существу логосы дают, однако, видимое отображение и отпечаток своей деятельности. Эти силы, окружающие Бога, «сообщают качества бескачественному и форму бесформенному без всякого приложения или умаления своей вечной природы. Некоторые из вас не напрасно называют их идеями, поскольку они сообщают вид (ειδοποιουσι) или видовую форму всему существующему, перелагая худшее в лучшее»[30]. Итак, Филон говорит о Шехине как творческой или царственной силе и в то же время включает в нее космологическую теорию, имеющую греческое происхождение. Он постоянно отождествляет идеи с логосами, настаивая на их идеальном характере, в отличие от вещественной силы, которую они образуют. При несомненном присутствии в концепции Логоса стоических и платонических аспектов, в ней доминируют богословские представления, отождествляющие «идеальные силы или творческие логосы со Словом Божиим или словами Откровения»[31]. Наконец, в нравственной области эти силы — посредники Откровения, и «слова Божии» воспринимаются как ангелы. Ангелы суть образы бестелесных лучей умного источника света — всесовершенного Бога. Душа аскета «озаряется образами этих лучей, бессмертными словами (логосами), которые принято называть ангелами»[32].

У Филона Шехина и Логос непосредственно связаны между собой, учения о них взаимно объясняют и дополняют друг друга. Согласно С.Н. Трубецкому, подобно Шехине и Логос есть «энергия Божества или сумма Его энергий, не имеющая по отношению к своему источнику особенности или самобытности»[33].

Логос также есть связь мира, его внутренний закон и вместе с тем его душа, которая пронизывает все вещи, различая и разделяя их и образуя конкретный вид существ в соответствии с их вечными идеальными первообразами. Логос наполняет собой весь мир, но не заключается этим миром, он скорее сам заключает его в себе. В ряде фрагментов Филон допускает значительную степень персонификации Логоса, видя в нем тварно-личного посредника между Богом и миром и называя «верховным многоименным архангелом» и даже «первородным сыном Божиим». Неисчислимые силы Божии, заключаемые в едином Логосе, образуют собой умопостигаемый мир, состоящий из невидимых идей — таинственный «град Божий». Этот «град» или «место» пребывания славы Божией есть «божественное Слово, которое Сам Бог исполнил всецело бесплотными силами»[34]. Однако этот многочастный и многообразный в своих про-

[29] *Трубецкой С.Н.* Указ. соч. С. 169.

[30] Philon. De monarchia, I, 6.

[31] *Трубецкой С.Н.* Указ. соч. С. 170.

[32] Цит. по: *Трубецкой С.Н.* Указ. соч. С. 171.

[33] Там же. С. 174.

[34] Philon. Vita Mosis III, 13.

явлениях Логос есть только тень Сущего, покров, скрывающий ослепительные лучи Единого Яхве.

Итак, понятие Логоса представляет собой центральный момент всей философии Филона — его онтологии, космологии, психологии и этики. Логос связывает собой Бога, мир и человека, также объединяет отдельные части мира, выступает посредником между всеми сферами бытия, оказывается единой силой творения и откровения. Он осуществляет волю Божию в мире и входит в человеческую душу, питая ее (как манна питала евреев в пустыне) и возводя к Богу. Иудео-эллинистическая концепция Филона оказала значительное влияние как на раввинистический иудаизм позднего периода, так и на многочисленные христианские ереси первых веков. В свете позднейшего христианского богословия филонизм есть монархианство и крайний субординационизм. Христианская триадология, несомненно, чужда Филону. Логос у него подчиненный бог-архангел и в некоторых моментах простая тварь Сущего. Во многих случаях он вообще не персонифицирован, выступая лишь суммой Божественных энергий. Не зная боговоплощения, Филон включил в учение о Логосе как ветхозаветные представления об имени Божием («Шем») и славе Божией («Шехине»), так и античные представления о Логосе — законе мироздания. Естественно, христианское содержание не укладывается в филонизм. С.Н. Трубецкой справедливо замечает, что «там, где слабела христианская идея, где греческая философия или александрийский гнозис брал верх над христианской верой, и представление о Мессии-Искупителе терялось в абстракции Логоса — там мы замечаем нередко более или менее ясно выраженное возвращение к Филону»[35].

* * *

Раввинистический иудаизм в памятниках так называемого «послеканонического периода» в непосредственной связи с философией и богословием Филона Александрийского разработал еще одно учение, исключительно важное для выяснения природы восприятия слова и имени в эллинистический период: учение о «*Мемре*» — слове Божием, как отличном от Бога духовном существе, стоящем в непосредственном отношении к миру и человеку.

Как отмечалось выше, ветхозаветное учение о надмирном и трансцендентном Боге не препятствует видеть в Нем непосредственного Творца и промыслителя мира, который открывается человеку видимым образом, лицом к лицу беседует с ветхозаветными праведниками и стоит с человеком в личном взаимообщении. Палестинский и александрийский иудаизм начиная со II или даже III вв. до н. э. пытался разрешить это кажущееся противоречие путем привлечения древнегреческого философского арсенала. Постепенно Божество лишалось конкретных свойств и предикатов, незаметно превращаясь в самозаключенный деистический абстракт. В высшей степени демонстрирует это представление о недоступности для человека верховного существа Божия распространенное уже за несколько столетий до н. э. учение о сокровенности и непроизносимости имени Божия, о чем говорилось выше. Ко времени Филона окончательно сформировалось иудейское представление о том, что «знание и откровение имени предмета равно знанию и откровению самого предмета»[36]. Образы Славы Божией («Шехины»), предстающие в Ветхом Завете в виде пламени, света, облака, наделяются личностными свойствами. Библейские теофании начинают истолковываться как явления «Ангела Господня», «Величия Божия», «Славы Божией», которые получают все большую персонификацию. Но наиболее распространенным выражением «Таргумов» становится Мемра — «Слово Божие» (евр. מימרא, греч. λογος, лат. verbum, sermo). «Мемра» в «Таргумах», «Талмуде», книгах «Каббалы» (особенно в «Зогаре») предстает как самостоятельная сила, посредник между значительно утратившим личностные свойства, самозаключенным в себе Верховном Богом и человеком. Мемра отлична от существа Божия и в то же время непосредственно связана с Ним. К Мемре обращаются в молитве, в нее веруют, она приемлет служение себе, благословляет,

[35] *Трубецкой С.Н.* Указ. соч. С. 203.

[36] *Муретов М.Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшей историей развития идеей Логоса. С. 33.

[37] Там же. С. 54.

выступает орудием исполнения Божественных велений, говорит с людьми. Мемрой клянутся, ее призывают. В «Зогаре» Бог говорит: «не пощадит Моя Мемра, и Я Сам не пожалею»[37]. Мемра (как и Логос Филона) отождествляется с Ангелом Яхве и называется главной силой Божией. Из всех существующих Божиих сил она есть наисильнейшее и спасительнейшее действие. Мемра, воплощаясь в имени Божием («Шем»), является освящением всякой молитвы и благословения. Имя Божие творит все чудеса, упоминаемые в Ветхом Завете. С помощью его Моисей разделили море жезлом, произнеся его, он убил египтянина.

«Зогар» содержит множество описаний чудес с помощью «Шем», отсутствующих в Библии: Бог запечатывает бездну камнем с «Шем», Давид, основывая храм, отворачивает этот камень, и волны бездны грозят поглотить землю. Давид пишет «Шем» на черепке и усмиряет волны, бросив его туда. Пророк Илия, произнеся «Шем», возносится на небо. То же совершает и пророк Валаам. Наконец, Иисус Назарянин (Христос), украв «Шем», начинает летать. То же делает и Иуда[38].

В самой завершенной форме принципиальное разделение между недоступным Богом и проявлением Его в мире отражено в каббалистическом учении об *Эн-Соф*, согласно которому непостижимейший Бог одновременно имеет образ и не имеет никакого образа. Он имеет образ («Шехину»), посредством которого создал мир и охраняет его. Но сам по себе Бог не имеет образа: Он необъемлем, всецело заключен в Себе Самом, сокровенен и недоступен никому. Бог («Старейший») есть верховный свет, сокровеннейший более всякого мрака. Он не присутствует в тех лучах (зефиротах), которые распространяются около него. Он верховный глава, глава всех глав, глава, которая не есть глава — неизвестно, что Он есть, ибо Он не воспринимается ни мудростью, ни разумом. Богу невозможно присвоить никакого определенного признака или имени, нельзя приписать какое-либо качество, так как любая качественность — свойство конечности. Бог, безусловно, трансцендентен миру и проявляется в нем с помощью личностно-тварных зефиротов, из которых высшая — «Мемра». Иудейские таргумы сближают Мемру с Премудростью из древних притч Соломона и значительно более поздних книг «Премудрости Соломоновой» и «Премудрости Иисуса, сына Сирахова». Мемра — не простое обозначение непосредственного откровения Яхве в слове и членораздельной речи, но олицетворенный посредник между Богом и видимым миром. Согласно Зогару Мемра производит все те действия, которые в Ветхом Завете совершает Сам Бог. «Иерусалимский таргум» выделяет четыре особенных явления Мемры на земле: когда Мемра явилась нам миром для его творения (т.е. именно Мемра творит мироздание); когда Мемра явилась Аврааму и Сарре в виде трех ангелов; когда Мемра пришла в Египет для истребления первенцев египетских; и, наконец, когда Мемра придет помогать грядущему Мессии. Как известно, все эти моменты описаны в Ветхом Завете как проявления Самого Бога.

Более того, таргумическая литература возводит непроходимую стену между Богом и человеком: не Яхве, а Мемра творит Адама и творит по своему подобию. «Иерусалимский таргум» содержит такое утверждение: «И сказала Мемра: вот Адам, которого я сотворила единственным в мире моем». («Таргум иерусалимский». Быт. 3, 9). «И сказала Мемра Адаму: вот мир, который я создала, открыт предо мною — темные и светлые места видимы мне, в нем нет места, которое было бы мне неизвестно». Итак, раввинистическая литература использует Мемру с целью сведения к ее действиям всего, что в ветхозаветных книгах приписано Самому Яхве. При этом вместо Бога «Мемра» вводится только там, где речь идет о непосредственных проявлениях божества в мире. Сам Яхве называет Мемру Своим тварно-личностным посредником. Бог говорит Аврааму: «Моя Мемра будет тебе крепостью» («Таргум Ионафана», Ис. 45, 2), «Ты прогневал Мою Мемру» (там же; 2Цар. 19,28), «Во всяком месте, где вспомните имя Мое святое, Моя Мемра явится к вам и благословит вас» («Иерусалимский Таргум», Исх. 20, 27). Таким образом, Слово Божие — Мемра предстает в раввинистической литературе эпического периода в качестве стоящего, несомненно, ниже непостижимой и самозаключенной Божественной сущности посредника между Богом и миром. При этом Мемра обладает личностными свойствами и несет несомненный отпечаток тварности. Согласно мнению М.Д. Муретова, учение о Мемре — Слове Божием стало «тем конечным и завершительным выводом, к которому

[38] См.: *Троицкий С.В.* Учение афонских имябожников и его разбор // Миссионерское обозрение. 1914. № 2. С. 237.

должна была и могла придти иудейско-палестинская спекуляция о Логосе-посреднике»[39].

Это учение раскрывает идею о внемирности Божества, личностных свойствах Слова Божия, выступающего как представитель («наместник») Бога на земле, действие Бога по отношению к миру. При этом Мемра есть творение Божие, несравненно ниже Божественной сущности, и в ней нельзя видеть Самого Бога.

Трудно не согласиться и с обоснованным выводом того же М.Д. Муретова, который в своем до сих пор не превзойденном в отечественной библеистике по глубине изучения темы трактате пишет о раввинистическом учении о Мемре: «Объединившись у Филона с греческой философией о Логосе, оно сделалось неисчерпаемым источником всякого рода враждебных христианству ересей. Принципиальная противоположность... филонизма и христианства могла породить только непримиримую вражду и антагонизм. Естественным и необходимым результатом столкновения... могла быть не Иоанно-Христианская логология, но антихристианство, то есть ересь и лжеучение, стремившееся разрешить истинное христианство в совершенно чуждую ему сферу филоновских идей»[40].

© Лескин Д.Ю., 2009

---

[39] *Муретов М.Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшей историей развития идеей Логоса. С. 74.

[40] Там же. С. 68.