Е. Д. Матусова

ЧТО ТАКОЕ «ИУДЕЙСКИЕ МИСТЕРИИ»?

1. Есть много свидетельств того, что по крайней мере к началу I в. н. э. в эллинистическом обществе существовал интерес к иудейской вере, а следовательно к иудейским текстам (Матф. 8, 5-10; Лук. 7, 2-10; Деян. 10, 1-2; Ио. 12, 20-21; Деян. 17, 1-4; Philo Vita Mos. 2. 41). Между тем, эта информация почти полностью игнорируется, не получая никакого научного исторического наполнения. Молчаливый consensus omnium таков: все, что связано с иудеями, – дело рук самих иудеев. При этом многие реалии, которые мы встречаем в эллинистических иудейских текстах, или не получают никакого толкования или получают самое невероятное. Так, например, один из исследователей творчества Филона Александрийского написал на основании его трактатов книгу о том, что в эллинистическом иудействе были свои таинства, мистерии. Представление о существовании у иудеев каких-то мистерий так еще и не изжило себя, и историческое объяснение факту обильного использования этой терминологии применительно к Ветхому Завету в окончательном своем виде не найдено. Чтобы его найти, необходимо понять, что переведенный в начале III в. до Р.Х. на греческий язык Ветхий Завет – Септуагинта – не мог оставаться только в замкнутой среде еврейских общин, но обязательно должен был проникать в культурное сознание эллинистического мира, получая при этом ту интерпретацию, которую греки способны были дать. Иудеи, вступая в диалог с греками, не придумывали, чтобы быть понятыми, какой-то искусственный, «детский» язык, но пользовались тем, на котором и так заговорили их собеседники по законам своей исконной логики.

2. Иудеи для греков были варвары, такие же как египтяне, индийцы, халдеи (Philo Prob. 73-80), с которыми их нередко отождествляли. Варварам же – египтянам в особенности, но и персам (халдеям) – мистерии свойственны как обязательное отличительное их свойство (впрочем так же, как и грекам) (Strabo X,3,9–10 = Posid. Fr. 370 Th.; ср. также Posid. fr. 368 (Dio Prus. 12, 27-37)). Считая евреев варварами наряду со всеми прочими, с кем же греки, с далекого расстояния, могли соотносить их Бога? Иоанн Лидиец дает сводку таких сведений, восходящих к историкам современной и предшествующей Филону эпохи, таким как Варрон, Тит Ливий (Ioannes Lydus, De mens. 4, 53-54), из которой абсолютно ясно следует, что были случаи соотнесения с Дионисом и другими персонажами языческой мифологии, с которыми точно были связаны какие-то таинства (Страбон X, III, 10). Тенденция подхода такова, что иудеи, как и все варвары, *должны* иметь мистерии. Поэтому Варрон (а он жил

как минимум поколением раньше Филона) и говорит о евреях как о «халдеях», а об их религии как о «таинствах»: «у халдеев в таинственных обрядах он называется Иао» (παρὰ Χαλδαίοις ἐν τοῖς μυστικοῖς αὐτὸν λέγεσθαι Ἰάω). (Io. Lyd. 4. 53. 39-40).

Это соотнесение стало таким общим местом, что никто и не думал его разрушать. Наоборот, его стали эксплуатировать. Так, мистериям как правило соответствует какой-нибудь мистериальный текст. Он имеет общее жанровое название hieros logos. Как таковой он выражается прикровенно, не прямо, таинственно, – символически, а поэтому требует соответственного толкования. Ветхий Завет незамедлительно получил этот эпитет и дал несколько образцов аллегорического толкования (подробно об этом см. Е. Д. Матусова. Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. Москва, ГЛК, 2000, с. 17-20). Даже христианские авторы (такие как Климент и Ориген) еще используют традиционное представление о связи всех варваров с мистериями как основание для защиты своей практики аллегорических толкований Ветхого Завета (Cels. IV 38).

3. И естественно еще менее стремился разрушить этот закрепившийся у греков взгляд на вещи Филон. Поэтому он обильно пользуется мистериальной терминологией, которая становится непременным атрибутом стиля аллегорического комментария (LA 3, 173, 6; Sacr. 94, 1; Post. 16, 2; 174,1; Gig. 54, 1-6; Deus, 156, 4; Migr. Abr. 14, 2). Но весьма поучительно заметить то, как он ей пользуется: хотя эта терминология определенного рода клише, появляется ли она совершенно немотивированно?

3.1. Возьмем один из самых репрезентативных примеров (Cher. 42-49): «42. (1) Прежде чем мы будем говорить о том, как беременеют и рождают добродетели, пусть суеверные заткнут свои уши или отойдут подальше, ибо мы обучаем божественным таинствам достойных священнейших таинств мистов. <…> 43. (3) Начинать же таинство следует так. Муж с женой, мужчина с женщиной сходится, следуя природе, с тем чтобы вступить в детородное общение. А добродетелям, порождающим много совершенного, не положено иметь дело со смертным мужем, однако если они не примут плод от кого-либо другого, то никогда не забеременеют сами собой. 44. Тогда кто же тот, кто сеет в них прекрасное, если не Отец сущего, невозникший и все порождающий Бог? Итак, сеет Он, а его собственное порождение дается в дар <…> тому, кто просит о том, чтобы это стяжать.

Далее Филон иллюстрирует это рядом примеров из Священного Писания. Все жены патриархов, по его мнению, – это символы добродетелей, а их потомство – это плод добродетели, который был

зачат от Бога, по молитве просящего об этом мужа: «(48) 4) Все это, о мисты с чистым слухом, примите в ваши души как поистине священные мистерии и не разглашайте никому из непосвященных, но, как казначеи, берегите у себя сокровище, состоящее не из золота и серебра, сущностей тленных, но самое прекрасное из всех истинных приобретений – знание о Причине и добродетели и третьем, рожденном от них обоих».

Фрагмент построен по классической схеме посвящения в таинства (имеющей параллели в орфической литературе эллинизма): 1) πρόρρησις, 2) καθαρμός 3) παράδοσις 4) призыв к посвященному хранить тайну от профанов. Основой же смысла служит философское этическое учение о добродетели. С одной стороны, соотносить достижение добродетели с таинством, которое человек должен пройти на земле перед отходом в мир иной, – метафора, использованная Платоном в «Федоне» (69c-d). Однако здесь надо иметь в виду и особенности современного Филону этапа традиции (Филон – представитель среднего платонизма). Платоническая этика, особенно под влиянием стоицизма (и до и после Филона), молчаливо признавала достаточность рациональных усилий человека в стяжании добродетели и достижении совершенства. Если в «Меноне» (100 b 2-4) и высказывалось сомнение в том, что добродетель образуется (если образуется) как то иначе, чем θείᾳ μοίρᾳ, то оно оказалось совершенно проигнорировано всей последующей традицией. У Филона же картина предстает иной. Можно сказать, что здесь – впервые в трактате – в ход его рассуждения вводятся нефилософские с точки зрения греческой школьной практики категории. Филон модифицирует стоико-платоническую схему таким образом, что к двум компонентам – человеку и добродетели – он добавляет третий и главный – Бога. Причем человек должен об этом просить, у него должна быть молитва, δέησις. Молитва человека о стяжании добродетели и ответ Бога, дарующего просимое, и описывается здесь Филоном как еврейское таинство. (ср. LA 3.3; LA 3.28).

3.2. В большинстве случаев нормой поздней платонической и всегда нормой стоической этики служило положение, что «добродетели достаточно для счастья». Счастье – это безусловная цель (τέλος) человеческой жизни. В ракурсе школьной философии ее достижение тоже приобретало оттенок механистический – достигни добродетели, искорени страсти, в платонической формулировке – уподобься Богу, и стяжаешь счастье. Но если с точки зрения верующего сознания сама добродетель рождается хоть и не без усилий и нужды человека, но только от Бога, то может ли быть кто иной источником сопутствующего ей счастья? Поэтому, говоря об этом традиционном в этике положении, но с нетрадиционной пози

ции, Филон вновь вводит представления о иудейском таинстве – мистерии: «Сарра-добродетель рождает “мужское потомство”, а порождение есть смех и радость – ведь так переводится и имя Исаак. Итак, пусть огорчается ощущение (αἴσθησις), а добродетель пусть всегда радуется. Ведь как только родилось счастье, она говорит торжествуя: “смех сделал мне Господь, кто ни услышит обо мне рассмеется” (Быт. 21,6). Итак, мисты, навострив уши, примите священнейшие таинства: “смех” – это “радость”, а “сделал” означает “родил”, так что сказанное ею имеет такой смысл: “Исаака родил Господь, ведь Он – отец совершенной природы, который засеивает и рождает в душах счастье”». (LA 3. 219)

3.3. Третий род контекстов, в которых участвует терминология мистерий, касается интерпретации того места «Исхода», где Моисей на горе Синай вступает во мрак, чтобы получить от Бога Закон. Смысл филоновсого толкования сводится к различию между двумя способами богопознания: один отражает позицию, близкую Аристотелю, а другой – свойственную тому крылу современного Филону платонизма, в котором основная роль отводилась мистическому созерцанию: «...те, кто считаются лучшими философами, сказали, что представление о Причине мы получили благодаря миру и его частям и заключенным в них силам <…>. И вот, рассуждающие так постигают Бога через тень, мысля о Мастере по его делам. Но есть некий более совершенный и более очистившийся ум, посвященный в великие мистерии, который знает Причину не по явлениям от нее бывающим, как по тени мы судим от том, что ее отбрасывает – но, превзойдя возникшее, получает ясное видение невозникшего, по которому он уже и судит и о Нем Самом и о Его тени, то есть о Слове и этом мире. Таков Моисей, который говорит: “Яви мне Себя, дабы я познал Тебя”» (Исх. 33,13). (LA 3.97-100)

Первая часть фрагмента (= fr. 12 Rose) очень близко перекликается с «Протрептиком» Аристотеля (fr. 18-20 Duering). Вторая часть, в которой речь идет о более чистом уме, посвященном в великие мистерии, говорит о преимуществе непосредственного постижения Божества. Она имеет развернутую параллель в другом трактате, на примере которого лучше видно ее философское основание: «…Дух Божий <…> сопребывает только с одним родом людей, которые, совлекши с себя все, что связано с миром становления и самую внутреннюю завесу и покров мнения, пойдут к Богу свободной и обнаженной мыслью. (54) Так и Моисей, поставив свой шатер вне стана и всякого телесного лагеря (Исх. 33, 7), а это значит утвердив свою мысль непоползновенной, начинает поклоняться Богу и, войдя во мрак, безвидное место, пребывает там, посвящаемый в священ

нейшие таинства (τελετάς). И становится он не только мистом, но и гиерофантом и учителем божественных обрядов (θείων ὀργίων), которые он изъяснит очистившим свой слух» (Gig. 53-54).

Для описания полностью свободной, самой по себе, души, которая, освободившись от мнения (ср. Tim. 51 d-e), должна восходить к созерцанию истинного бытия, взято за основу описание отрешенной от тела души, данное в «Горгии»: «совлекши (ἀπαμφιασάμενον) с себя все, что связано с миром становления (πάντα τά ἐν γενέσει)», – ср. «Горгий» 523 c, где живые люди, имеющие душу облеченную в тело, названы ἠμφιεσμένοι .. σώματά τε καλὰ καὶ γένη καὶ πλούτους; «и…покров (προκάλυμμα) мнения» – «Горгий» 532 d: «душа заслонена (προκεκαλλυμμένοι) глазами, ушами и вообще телом»; «пойдут к Богу <…> обнаженной (γυμνῇ) мыслью» – «Горгий» 532 e: «надо, чтобы их судили нагими (γυμνοὺς) <…> судья пусть будет нагой (γυμνὸν) <…> и одною душою (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) пусть взирает (θεωροῦντα) на душу».

Мрак, в который вошел Моисей на Синае, поясняется Филоном через выражение «безвидное место (ἀειδῆ χῶρον)», – оно соответствует «занебесной области» «Федра» (247 c), которую занимает «бесцветная, лишенная очертаний, неосязаемая» – в общем, «лишенная вида» – истинная сущность.

В том же «Федре», ниже (249c), человек, способный воссоздавать в себе воспоминания о виденном в занебесной области, называется «посвящаемым в совершенные таинства» (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος) – что соответствует у Филона выражению – «посвящаемый в священнейшие таинства» (τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς); у Платона он «стоит вне человеческой суеты» (d1), поэтому Филон делает акцент на том, что он «ставит свой шатер вне стана и всякого телесного лагеря».

Довольно часто применяя метафору таинств и мистерий к очистительным тайнам философии, Платон специально и неоднократно применяет ее, когда хочет сказать о способности к умозрению истинного бытия (ср. Phaedr. 250 c – εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες). Сходство между Филоном и упомянутыми контекстами Платона можно проследить гораздо подробнее – столь явно намерение Филона им соответствовать. В связи с этим я полагаю, что основная причина появления терминологии мистерии в названных местах сочинений Филона определяется метафорикой, заданной для этой темы еще Платоном.

В то же время многочисленные параллели этому контексту и в филоновском корпусе, и – позже – у Плотина (напр., I 6,7) позволяют предположить, что за всем этим стоит также реальность медитативной практики, уже в филоновское время свойственной по

крайней мере одному крылу среднего платонизма. Показывая превосходство этого способа богопознания на примере иудейского «законодателя», Моисея, Филон не только указывает на то, что Господь действительно Сам, непосредственно, являлся ему, но, возможно, и то, что молитвенная практика иудеев, по крайней мере, священства (ср. Somn. II 232-233), также ведет к искомому результату – прямому соединению с Богом. И в этом смысле является иудейским таинством.

3.4. Этот текст говорит об изменении отношений человека к Богу: «[Иаков] помолился удивительной молитвой, чтобы Господь стал ему Богом (Быт. 28, 21), – ведь он больше не хотел бояться Его как владыку, но хотел любовью чтить Его как благодетеля. Но разве не естественно то, что в таких и подобных обстоятельствах прозревают слепые умом, обретая око для распознания священнейших слов, чтобы мыслить физически, а не держаться только за букву? Но даже если мы, смежив око души, не будем стараться, или, стараясь, не сможем открыть его, то ты сам, гиерофант, откликнись и руководи и никогда не прекращай понукать нас, пока, тайноводя к скрытому свету священных слов, не явишь нам потаенные и невидимые непосвященным красоты. Да ведь тебе и подобает это занятие, а вы, души, которые вкусили божественной любви, как пробудившиеся от глубокого сна и рассеявшие мрак, спешите к славному зрелищу, оставив позади нерешительность и страх…» (Somn. I 163-165).

Метафорика посвящения в таинства является здесь очень древним, как минимум от Платона идущим клише постижения философской истины (Theaet. 156a; Meno 76e), она использована здесь потому, что речь идет о проникновении путем аллегорического толкования в скрытый смысл священного текста. Однако важно то, что с этим «таинственным посвящением» в истину Филон считает неразрывно связанным изменение внутреннего состояния человека в его отношении к Богу, когда, откладывая страх, он обращается к любви, достигая исполнения первой и главной заповеди (Deut 6.5). Данное преображение, по Филону, сродни таинственному посвящению.

4. Анализ тех мест сочинений Филона, в которых используется топика таинств и мистерий, показывает, что, несмотря на то, что ее употребление всякий раз обусловлено метафорами платоновских текстов, Филон все же не упускает случая специфически обыграть и свойственное эпохе представление о том, что у всех «варваров» должны быть свои особые «мистерии». Согласно его интерпретации, у евреев, «мистов» Ветхого Завета, таинства эти суть *чистота, счастье, молитва и любовь,* бывающие от живого богообщения.