

Традиции Преображающего Видения в Иудаизме и Христианстве

Под редакцией

Т. Гарсии-Уидобро, SJ
и А. А. Орлова



Иудейские Корни Христианской Мистики

Иудейские Корни Христианской Мистики
Jewish Roots of Christian Mysticism

Под редакцией Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А. А. Орлова
Edited by T. Garcia-Huidobro, S.J. and A. A. Orlov

Transformational Vision in Judaism and Christianity

Edited by T. Garcia-Huidobro, S.J. and A. A. Orlov

**Традиции
Преображающего Видения
в Иудаизме и Христианстве**

Под редакцией Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А. А. Орлова

Серия:
Иудейские корни христианской мистики

Редакторы:
Томас Гарсия-Уидобро, SJ
и Андрей Александрович Орлов

Традиции преображающего видения в иудаизме и христианстве / под ред. Т. Гарсии-Уидобро, SJ, А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2020. — Т. 1. — 320 с.

Настоящее издание содержит статьи посвященные различным аспектам эволюции от парадигмы внешнего преображающего видения, отраженной в ранних иудейских и христианских апокалиптических видениях, до ее внутреннего аналога, который получил развитие в более поздних христианских произведениях.

Перевод с английского: *Г. В. Вдовина*

Перевод с испанского: *И. Д. Колбутова*

12+

© Институт св. Фомы, 2020

ISBN 978-5-6042300-6-0

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение..... 7

Томас Гарсиа Уидобро, SJ

Преображение верующего:
От апокалиптической парадигмы св. Павла
к интериоризации христианского опыта..... 12

Томас Гарсиа-Уидобро, SJ

Адамическая идентичность и видение Бога:
От падения к искуплению..... 51

Андрей Орлов

Кавод на Горе: Иисус как Божья Слава в евангельских
рассказах о Преображении..... 103

Андрей Орлов

Кавод на Реке: Преображение Иисуса
в Божью Славу в евангельских рассказах о Крещении... 225

Андрей Орлов и Александр Голицин

«Множество светильников, зажженных от одного»:
Парадигмы преобразующего видения
в Макариевских Беседах 301

В ранних иудейских апокалипсисах мы встречаем описания удивительных метаморфоз, случающихся с их великими героями. Почти всегда подобные трансформации происходят в присутствии Бога, который часто предстает перед этими визионерами, восходящими к высшим небесам, в своем антропоморфном виде. Более того, эти, поражающие воображение, явления антропоморфной Божественной Славы или *Кавод*, становятся своего рода эталоном, по которому бывшая смертная природа адепта обретает теперь свою небесную форму. И действительно в рассказах об этих небесных инициациях, во время которых ангелы совлекают с адепта его ветхие земные ризы, облакая его в светоносные эсхатологические одеяния, мы находим много сходства с описаниями Божьей Славы. Метаморфоза адепта, происходящая перед самим Престолом Славы Бога, порой создает впечатление, что эта божественная антропоморфная Форма служит для ангелов своего рода наглядной моделью, по которой они создают бессмертное тело нового гражданина небес. Часто апокалиптические рассказы открыто подчеркивают связь между Формой Божества и преобразенным телом адепта, при котором визионер обретает свойства своеобразной иконы Бога, роль, утерянная Адамом после его грехопадения в райском саду.

Подобное апокалиптическое понимание, в котором антропоморфная Слава Бога становится источником и образцом преобразования визионера в небесах, уходит своими глубокими корнями в библейские предания¹ и, в особенности, в священнические традиции, отраженные в первых главах Книги Бытия, где первоначальное творение человеческого тела осуществляется по образу и подобию Тела Бога. В этом священническом предании, где библейский антропоморфизм получает свое наи-

¹ Антропоморфная образность конечно не была изобретением священнической традиции, но происходила из ранних, унаследованных ещё до Вавилонского пленения, месопотамских представлений о священном и о Божественных явлениях в конкретных образах.

более яркое и последовательное проявление, Бог понимается как сотворивший человека по Своему образу и подобию (Быт. 1:27) и потому часто представляется как обладающий человекоподобными формами. Одно из таких парадигмообразующих описаний антропоморфной Божьей Славы (*Кавод*) дано в первой главе Книги пророка Иезекииля, которая может рассматриваться как своего рода манифест священнической идеологии телесной теофанической образности. *Кавод* представлен там как пребывающая на престоле человеческая фигура, обьятая пламенем.

Морфологическое сходство между человеческим и Божественным телом, постулируемое через понятие Божьего Образа, становится важным концептуальным инструментом, часто используемым позже в описаниях метаморфоз, происходящих с героями иудейских и христианских апокалиптических повествований.

Другой важный аспект этой идеологии, в которой Божественное Тело рассматривается как прототип человеческого — его культовая составляющая. Так, уже в первой главе Книги пророка Иезекииля, антропоморфная Слава Бога описывается как объект ангельского богослужения. Подобный же священнический контекст проявляется соответственно и в библейских описаниях культовых реалий на земле. В них земная версия небесной Меркавы, описываемая через символизм ковчега и херувимов в Иерусалимском Храме, становится центром земного богослужения. Антропоморфизм авторов священнической традиции, таким образом, тесно связан с представлением о Божьем пребывании в определённом географическом месте на земле — Бог обладает человекоподобными формами и потому нуждается в жилище или обители.

Теофаническая традиция антропоморфной Славы — *Кавод*, представленная в библейских книгах Бытия и пророка Иезекииля, позже становится краеугольным камнем концепции апокалиптического преображающего видения. В этой парадигме описание внешних изменений, происходящих с телом адепта под воздействием созерцания Божественной Формы, достигает своего концептуального апогея.

Кавод, таким образом, становится важнейшим символом особой эстетики богоявлений, которая постулирует внешнее визуальное созерцание Бога, соответствующее, в свою очередь,

подобному же внешнему изменению визионера, созерцающего эту внешнюю форму.

И тем не менее, уже в Еврейской Библии мы находим истоки другого типа описания религиозного опыта, в котором созерцание Бога не ограничивается видением его антропоморфных внешних манифестаций. Так, Ветхий Завет содержит не только свидетельства заметного влияния антропоморфных воззрений; в нём представлены и полемические нарративы, противостоящие телесной образности в представлениях о Божестве. Исследователями уже давно было замечено полемическое противостояние авторов книги Второзакония ранним антропоморфным описаниям. Второзаконническая школа обычно воспринимается как традиция противоборства с антропоморфизмами и использованием телесной образности по отношению к Божеству. Подобная критическая традиция получает дальнейшее развитие в ветхозаветной пророческой литературе, особенно в Книге пророка Иеремии и второй части Книги пророка Исаяи. Стремясь вытеснить древнее антропоморфическое учение, книга Второзакония и Второзаконническая школа предлагают вместо этого богословие Божьего Имени, не содержащее телесной образности, но предполагающее понимание обиталища Бога как указание на особое место пребывания Его Имени. Библейское высказывание «чтобы [там] пребывало Имя Его» становится своего рода девизом Второзаконнической идеологии, ибо оно отстаивает новое понимание Божества, которое, по сути, отвергает распространённое древнее верование, что Бог в самом деле пребывает внутри святилища. Примечательно, что Второзаконническое учение об Имени (*Шем*) не отрицает полностью терминологию, присущую представлениям о Божьей Славе (*Кавод*), но оно явно лишает её всякого намёка на телесность. Один из ранних примеров полемики между представлениями о телесности Божественной Формы (*Кавод*), которые зачастую также предстают в виде повествований о явлении Божественного Лица (*Паним*), и представлениями богословия Божественного Имени (*Шем*), может быть найден в 33-й главе библейской книги Исход. В ней сообщается, что в ответ на просьбу Моисея – увидеть богоявление Славы (*Кавод*) – Господь возвещает ему устное откровение: пророку даётся обетование о провозглашении ему Божьего Имени. В этом библейском рассказе можно видеть подчеркнутое противопоставление

визуального и устного типов откровения, указание на то, что встреча с Богом возможна не только через Его явление в виде-нии, но и через Его откровение в произнесении. Один из типов откровения часто заменяет собой другой — идея, намёк на которую уже содержится в 33-й главе Исхода, и которая более отчётливо выражена в 4-й главе Второзакония: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня». В этом отрывке из книги Второзакония исследователи видят «парадигматический сдвиг» — перенос модуса откровения из визуального плана в слуховой. В этом новом, Бого-возвещае-мом, в противоположность к Бого-являемому, понимании даже откровение Бога Моисею на горе Синай (Исх 19) — явление, находящееся в центре антропоморфической парадигмы, — оказы-вается истолкованным в терминах рассказа об устном открове-нии. 4-я глава Книги Второзакония описывает богоявление на Синае как слышание Божьего Голоса: «С неба дал Он слышать тебе глас Свой, дабы научить тебя, и на земле показал тебе великий огонь Свой, и ты слышал слова Его из среды огня». От-кровение, таким образом, описывается не как совершившееся в виде дарования начертанных Богом скрижалей, что подраз-умевало бы Его телесность, но как услышанные заповеди, воз-вещаемые из среды огня ниспосланного Богом с небес. Такой характер Божьего откровения, проявляющийся, как не имею-щий облика Голос, исходящий из огня, устраняет всякую необ-ходимость в представлениях о предстающей в видимых образах антропоморфной Славы Божьей.

Хотя Второзаконническая традиция Божественного Имени все еще тесно связана с «внешними» манифестациями Бога, ча-сто в виде Божьего Гласа, эта идеология открывает дверь для другого типа трансформации адепта, теперь уже внутреннего. И в этом смысле не случайно, что в более поздних христиан-ских описаниях «внутренних» видений исихастов, символика энергий Имени будет занимать решающую роль.

Более абстрактная концепция Божественного присутствия, развиваемая Второзаконнической традицией, таким образом, становится важным библейским фундаментом будущих пара-дигм внутреннего преображающего видения как в иудаизме, так и христианстве. Это показывает, что развитие концепции внутреннего преображающего видения в иудаизме было не про-

сто следствием влияния внешних эллинистических факторов, включая греческие философские течения с их тенденциями к интериоризации религиозного опыта, но представляло собой подлинно иудейский феномен, уходящий своими корнями в ранние библейские традиции. Однако на сложном и противоречивом пути от парадигмы внешнего видения к его внутреннему аналогу в иудаизме мы видим также и влияние неиудейских традиций. Это ясно прослеживается, к примеру, в постепенной «интериоризации» символизма, связанного с понятием образа или *целема*. Хотя в библейских и псевдоэпиграфических источниках образ-*целем* часто представлен как внешняя телесная форма, в более поздних иудейских сочинениях понятие *целем* нередко идентифицируется со светоносным «одеянием» человеческого сердца. Гершом Шолем указывает на то, что в поздней иудейской мистике понятие *целем* стало восприниматься как своего рода «одеяние» души, «окутывающее» ее, отмечая, что подобное «одеяние становилось небесным облачением души, по ее возвращению в рай после смерти».² Подобное представление о «внутреннем» светоносном образе-*целем*, возможно, было уже хорошо известно в христианских религиозных кругах, особенно в среде сирийского христианства.

Статьи зарубежных исследователей, собранные в этом сборнике, пытаются осмыслить различные аспекты сложной концептуальной эволюции от парадигмы внешнего преобразующего видения, отраженной в ранних иудейских и христианских апокалиптических видениях, до ее внутреннего аналога, который получил развитие в более поздних христианских произведениях.

² G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1976) 264.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ВЕРУЮЩЕГО:
ОТ АПОКАЛИПТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ СВ. ПАВЛА
К ИНТЕРИОРИЗАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ОПЫТА¹

ВВЕДЕНИЕ

Цель этой работы — исследовать, как совершается преобразование субъекта, согласно св. Павлу и в контексте иудейской апокалиптики, и как этот опыт будет постепенно подвергаться интериоризации по мере того, как платоновские влияния, особенно через александрийскую школу, все сильнее будут пропитывать христианский опыт.

В первой части главы мы проанализируем преобразование верующего, как его понимает св. Павел, то есть преобразование субъекта, который постепенно становится «духовным телом» (σῶμα πνευματικόν). Для этого мы рассмотрим образцовый визионерский опыт из 2 Кор 12, 2–2: это поможет нам точнее поместить антропологию апостола Павла в преобразующий контекст иудейской апокалиптики той эпохи. Личность, в полном смысле слова, есть тот, кто выступает пассивным субъектом небесного познания, сосредоточенного во Христе и в действии Духа. В этом преобразующем опыте субъект переживает Христа как главного посредника божественной славы.

Вторую часть этой главы мы начнем с рассмотрения того, как св. Павел и Филон Александрийский понимают фигуру посредника между Богом и человеком (Логос, Христос, Премудрость). Это поможет нам понять стержневую роль александрийского философа: он повествует о визионерском опыте, который совершается во внешнем пространстве, на манер традиционной

¹ Перевод с испанского выполнен Галиной Владимировной Вдовиной.

иудейской апокалиптики (через небесные странствия), но его герой — уже не субъект, преобразенный в «небесное тело», а «ум», или «нус». Начиная с Филона, часть христианской традиции будет сближаться с визионерским опытом Иисуса Христа («образ», «форма» или «слава»), с опытом божества как чем-то происходящим внутри каждой личности. Это происходит по мере того, как личность освобождается от страстей и любого чувственного познания, чтобы через духовные упражнения углубляться в созерцание Бога. Кульминация визионерского опыта достигается в созерцании божественного света, оказывающего телесное воздействие на визионера. Фундаментальными здесь являются фигуры Филона Александрийского и Климента Александрийского; упоминаются также Ориген, Евагриий Понтийский и Исаак Сирийский.

1.1 Св. Павел в контексте иудейской апокалиптики

Религиозный опыт св. Павла можно поместить в контекст иудейской апокалиптики. Слово, которое выбирает апостол, чтобы говорить о своих видениях, подтверждает эту точку зрения. Начнем с глагола ὁράω, который в активной форме означает «смотреть», а в пассивной (ᾧφθη) — «быть видимым» или «являться». Так, св. Павел говорит, что видел (ἐώραξα) Иисуса как Господа (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν) (1 Кор 9, 1), или что Иисус явился ему (ᾧφθη ἡμῶι) (1 Кор 15, 5.6.7.8). Употребление пассивного аориста глагола ὁράω (ᾧφθη — «быть видимым», «являться») тоже очень важно. Эта глагольная форма повторяется в 1 Кор 15, 4–8 в рассказе о том, как воскресший Христос явился Кифе, потом двенадцати, потом более чем пятистам братьев, потом св. Иакову и, наконец, самому Павлу (ᾧφθη ἡμῶι).² Важное значение этой глагольной формы (ᾧφθη — «быть видимым», «являться») можно оценить точнее, если обратить вни-

² К. Ньюмен напоминает, что та же вербальная формула употребляется в ссылке на явления воскресшего Христа в Лк 24, 34; на эсхатологические манифестации (Мк 13, 26; Мф 24, 30; Лк 21, 27) Сына Человеческого в славе (Мк 8, 38; Мф 16, 28; Лк 9, 26) и на эсхатологическое воцарение Сына Человеческого в славе (Мк 10, 37; Мф 19, 28). С. С. Newman, *Paul's Glory-Christology, Tradition and Rethoric* (Leiden: Brill, 1992) 188.

мание на то, что ее используют также LXX, говоря о явлении Господа Аврааму (Быт 12, 7), Исааку (Быт 26, 24), Иакову (Быт 35, 9; 48, 3; Исх 6, 3), Давиду (2 Пар 3, 1), Соломону (3 Цар 3, 5; 9, 2). Во многих случаях «слава Господня» (ἡ δόξα κυρίου) выступает субъектом «явления» или «бытия видимой» (ᾧφθη), например: «ἡ δόξα κυρίου ᾧφθη» («Слава Господня явилась», Исх 16, 10 LXX). Другие примеры из Ветхого Завета, где прослеживается связь между «ᾧφθη» и «ἡ δόξα κυρίου ᾧφθη»: Лев 9, 23; Чис 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6; Пс 101, 17; Ис 35, 2; 40, 5–6; 60, 2; 66, 18–19. Эти ветхозаветные источники в их греческих переводах помогают лучше понять библейскую традицию, воспринятую св. Павлом, когда он в том же контексте явлений воскресшего Иисуса в 1 Кор 15 восклицает, что они совершались «по Писанию» (1 Кор 15, 3.4).³ Иначе говоря, «видения», или «явления» воскресшего Иисуса суть проявления славы Божией так, как это было предвосхищено в Писании.⁴ Дело в том, что для св. Павла Иисус есть «Господь славы» (ὁ κύριος τῆς δόξης) (1 Кор 2, 8), «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы» (ὁ πατήρ τῆς δόξης) (Еф 1, 17); Иисус обладает «телом славы» (σῶμα τῆς δόξης) (Флп 3, 21), а благая весть, проповедуемая Павлом, есть «благовествование о славе Христа» (εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ) (2 Кор 4, 4).

Другое основополагающее слово для представления визионерского опыта св. Павла — ἀποκάλυψις («апокалипсис»), что означает «откровение» или «проявление» чего-либо, что до этого момента оставалось сокрытым (Рим 8, 19; 1 Кор 3, 13; 2 Фес 2, 8). В случае св. Павла важны следующие примеры, поскольку они относятся к личному опыту апостола: евангелие, которое он проповедует, есть откровение Иисуса Христа (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) (Гал 1, 12); апостол утверждает, что Бог счел за благо открыть в нем Сына Своего (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) (Гал 1, 15–16 //Еф 3, 5);⁵ что был сви-

³ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 191–192.

⁴ Другой подходящий пример — Деян 7, 2, где Стефан говорит о том, что «Ὁ θεὸς τῆς δόξης ᾧφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν» («Бог славы явился отцу нашему»). Базовым текстом для этой отсылки, вероятно, служит Быт 12, 7 (LXX). Подробнее см. Newman, *Paul's Glory-Christology*, 192.

⁵ Фраза из Гал 1, 16 гласит: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Хотя вопрос спорен, я согласен с К. Роулэндом в том, что ἐν ἐμοί (во мне) следует пони-

детелем откровения Завета в славе Христовой (προσώπῳ τῆν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι) (2 Кор 3, 8–9.18; 4, 4.6); что созерцал откровение Иисуса Христа (ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) (Гал 1, 12); откровения (ἀποκάλυψις) (2 Кор 12, 1); «чрезвычайность откровений» (τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων) (2 Кор 12, 1), которые он получил, когда был вознесен на третье небо, или в Рай; что он жаждет откровения Господа нашего Иисуса Христа (τῆν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) (1 Кор 1, 7). В большинстве приведенных случаев Иисус Христос есть податель и содержание (зрительное и/или слуховое) откровения. Таким образом, ἀποκάλυψις всегда подразумевает некий тип знания, которое здесь всегда открывается в связи со Христом. В этом смысле термин «знание» (γνώσις) (Рим 11, 33; 1 Кор 8, 1.7.11; 12, 8; 2 Кор 6, 6; 10, 5) важен для понимания визионерского опыта Павла. В Флп 3, 8 Павел признает, что получил знание «Иисуса Христа, Господа моего» (γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ); в 2 Кор 4, 6 он говорит, что принял знание славы Божией в лице Иисуса Христа (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ) (2 Кор 4, 6).

Другие термины, или слова, указывающие на визионерский опыт апостола, выражают связь с дарами или наказаниями, принятыми вследствие этих откровений: он принял милосердие (ἠλεήθημεν) (2 Кор 4, 1); принял власть (τῆς ἐξουσίας ἡμῶν ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος) (2 Кор 10, 8; 13, 10); принял благодать (ἐλάβομεν χάριν) (Рим 1, 5; 15, 15; 1 Кор 3, 10; 15, 10; Гал 1, 9); Бог послал его проповедовать Христа (ἀπέστειλέν με Χριστὸς εὐαγγελίσεσθαι) (1 Кор 1, 17).⁶

Правда, в некоторых случаях Павел употребляет язык, обозначающий внутренний визионерский опыт, — например, в 2 Кор 4, 6, намекая на Быт 1, 3: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету (φῶς), озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы (δόξα) Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4, 6). Но в целом Павел вписывается в иудейскую

мать как простой датив, а не выражение, указывающее на некий внутренний опыт. Так же, как автор Апокалипсиса, Павел принимает откровение Иисуса, до тех пор скрытое от человеческого взора или разумения. Более подробно см. С. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1982) 376.

⁶ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 184–185.

мистическую традицию эпохи, то есть традицию видений или явлений, обретаемых благодаря тому, что открываются небесные «отверстия» (Мал 3, 10), или «двери» (Пс 77, 23–24; *1 Енох* 104, 2) и являют визионеру истину на земле (Иез 1, 1; Откр 19, 4; *2 Вар* 22, 1; Евангелие Петра 10, 1–8; Ин 1, 51).⁷ Другой путь – видения и откровения, обретаемые в небесных странствиях визионера в Рай, к престолу Бога или в другие возвышенные места (*1 Енох* 14, 8–24; *2 Енох* 1–9; *3 Енох*; *Откровение Авраама* 15–18; Откр 4, 1; *Вознесение Исайи* 7 и т.д.). К. Роулэнд⁸ пронизательно замечает, что современное различие между объективной и субъективной реальностями, или, что то же самое, между внешней и духовной визионерской активностью, абсолютно искусственно для иудейского мира той эпохи. Подавляющее большинство людей, признавая, что лишь немногие избранные имеют доступ к небесным откровениям, верили в иные измерения реальности. Хотя это спорный вопрос, мы считаем вслед за К.К. Ньюменом,⁹ что взрыв визионерской активности, основанной на иудейской апокалиптике, был тем фактором, который объясняет быстрое развитие христологии в первых поколениях христиан. Дело в том, что объект откровений, Христос, выступает носителем «образа» (εἰκών) (2 Кор 3, 18; 4, 4; Кол 1, 15), «формы» (μορφή) (Флп 2, 6–7) и «славы» (2 Кор 3, 8–9.18; 4, 4.6) Бога. Визионерские переживания Павла, аналогично великим богоявлениям истории Израиля, нацелены на окончательное откровение славы Божией. В этом смысле полное искупление и включение язычников совершается в ходе апостольского служения Павла как проявление божественной славы во Христе: «Посланники [о Тите и о себе] церковей, слава Христова» (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ) (2 Кор 8, 23).

Таким образом, преобразование верующего у св. Павла нужно понимать в традиционном контексте иудейской апокалиптики. Чтобы более глубоко исследовать этот аспект, рассмотрим визионерский опыт апостола в 2 Кор 12, 1–12 как исходный пункт размышлений над антропологией преобразования, которую развивает св. Павел.

⁷ D. A. Giulea, “The Noetic Turn in Jewish Thought,” *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011) 29–32.

⁸ Rowland, *The Open Heaven*, 378.

⁹ Newman, *Paul’s Glory-Christology*, 173. 196.

1.2. ВОЗНЕСЕНИЕ СВ. ПАВЛА ДО «ТРЕТЬЕГО НЕБА», ИЛИ «РАЯ»

Повествование о небесном странствии из 2 Кор 12, 1–12 парадигматично. Речь идет о «видениях» (ὄψασιά) и «откровениях» (ἀποκάλυψις) (12, 1) чрезвычайных (12, 7), которые обрел св. Павле, будучи восхищен в небесные сферы вплоть до третьего неба (ἕως τρίτου οὐρανοῦ) (2 Кор 12, 2), то есть до рая (παράδεισος) (2 Кор 12, 4). Как мы видели выше, этот термин – «апокалипсис», или «откровение» (ἀποκάλυψις), – определяет опыт св. Павла не только в 2 Кор 12, но и в Гал 1, 12. 16. Важно заметить, что в обоих случаях явленная в ἀποκάλυψις тайна есть «благая весть» (εὐαγγέλιον) (Гал 1, 11), или «неизреченные слова» (ἄρρητα ῥήματα) (2 Кор 12, 2). Эти услышанные св. Павлом слова были такой природы, что их «человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12, 4).¹⁰ Вспомним, что св. Павел, подобно многим визионерам из апокалиптических повествований его эпохи, не имел доступа к прямому видению Бога в антропоморфном облике. Он видит Бога опосредованно, через божественный «образ», «форму» или «славу», то есть во Христе, через которого передается особая сотериологическая тайна, или познание.

Фундаментальный аспект этого небесного странствия составляет тот факт, что апостол дважды повторяет (2 Кор 12, 2 и 3): он не ведает, был ли он восхищен «в теле» или «вне тела» (εἶτε ἐν σώματι εἶτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα). Важно отметить, что проблема не в том, было ли откровение дано в душе Павла (то есть внутри него) или вне его. Для Павла проблема заключается в том, чтобы определить, каков тип телесности, восхищенной до третьего неба (1 Кор 12, 2), или до рая (2 Кор 12, 4). Похожее напряжение мы обнаруживаем в апокрифе II в. *Вознесение Исаяи*, где признается, что на седьмом небе плоть уже не может созерцать божественные реальности: «И он вознес меня [рассказывает Исаяя] на воздух седьмых небес, и я слышал голос, говорящий мне: “Почему тот, кто желает жить во плоти, явился сюда?” И я был очень напуган и дрожал... Когда мы поднялись на седьмые небеса,¹¹ я увидел там поразительный и неопикуемый свет и бесчисленных ангелов». Чтобы преодо-

¹⁰ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 202.

¹¹ В случае *Вознесения Исаяи* вознесение на небеса, похоже, представляет собой исключение, ибо прямо говорится, что те, кто вознесется

леть проблему телесности, там Исаяя будет преображен в некий аналог ангела. Нечто похожее произойдет с Моисеем: согласно Филону Александрийскому, когда Моисей поднялся на Синай, он достиг небес, где его человеческое тело обожилось (*Quaest. Gen.* II, 40).¹² В *Жизни Моисея* I. 155–158 говорится, что на высотах Бог дал ему в руки весь мир, и все стихии повиновались ему, как своему господину. Тогда Бог указал на него как на своего «товарища».¹³

Тогда что имел в виду св. Павел, когда утверждал, что не знает, был ли он восхищен на небеса в теле или вне тела? Что означает это телесное преображение? Вероятнее всего, св. Павел говорит о новом теле, вскормленном Духом и отличным от плотского тела, которое постепенно сбрасывается. Это обновляемое тело распяло грех со Христом (Рим 6, 6) и постепенно преобразуется действием Духа (Рим 8, 10). Процесс преображения кратко описывается в 2 Кор 4, 16: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4, 16). Вообще говоря, преображение верующего подразумевает постепенное обретение «духовного тела» (σῶμα πνευματικόν), хотя окончательно оно проявится в воскресении мертвых, но начинает проявляться с настоящего времени. Па-

после воскресения, сопровождая Христа, будут возноситься в небесных одеяниях, оставив тела на земле (4, 16–17).

¹² «Каково значение этих слов: “Взойди ко Мне на гору и будь там”? Это означает, что святая душа обоживается, восходя не в воздух, не в эфир и не на небо превыше всего, но обоживается, когда восходит в ту область, которая превыше небес, по ту сторону мира, где нет места, а есть только Бог. Он определяет постоянство в изменении, говоря: “Будь там,” являя отсутствие места и неизменность божественного обиталища». Marcus, *Philo, Questions and Answers on Exodus*, 82–83.

¹³ «Бог вознаградил его, дав ему взамен наибольшее и совершеннейшее из богатств: владение всей землей, морем, реками и остальными стихиями — простыми и сложными, ибо Бог, посчитав его достойным стать причастником Его владений, дал ему в руки весь мир в собственность как наследнику. Итак, каждая из стихий повиновалась ему как господину... Кроме того, сказано, что [Моисей] проник во тьму, где находился Бог, то есть в нематериальную, невидимую, бестелесную и изначальную сущность вещей. Так узнал он то, что скрыто от нашего смертного естества, и, представляя взору всех себя и свою жизнь как некую совершенную картину, явил в себе прекраснейшее творение, отблеск Божества, образец для тех, кто хотел бы подражать ему».

вел уже объяснить в 1 Кор 15, что земные и небесные тела различаются славой (δόξα): так, слава луны отлична от славы солнца, подобно тому, как светила различаются славой между собой (Пс 8). Точно так же «духовное тело» второго Адама, в которое мы преобразуемся по «образу» Его (εἰκόνα) (1 Кор 15, 49), отлично от «перстного тела» (σῶμα ψυχικόν) первого Адама. Вот почему этот процесс телесного преобразования следует славному образцу Христа: «(Иисус) уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (σύμμορφον τῷ σῶματι τῆς δόξης αὐτοῦ) (Флп 3, 21).

Как известно, когда мы говорим о «теле» (σῶμα) в посланиях св. Павла, нельзя ограничивать значение этого слова строго физическим, телесным измерением.¹⁴ Например, когда он спрашивает в 1 Кор 6, 16: «Или не знаете, что совокупающийся с блудницею становится одно тело с нею?» (ἐν σῶμά ἐστιν), «тело» означает отношение, которое подразумевает не только физическое, но и обладает огромным количеством моральных и духовных ответвлений. Дело в том, что «тело же не для блуда, но для Господа» (τὸ δὲ σῶμα... τῷ κυρίῳ) (1 Кор 6, 13). Именно в этом смысле Павел будет говорить, что «телá ваши суть члены Христовы» (1 Кор 6, 15) или что тело есть «храм живущего в вас Святаго Духа» (1 Кор 6, 19), чтобы указать на полноту личности, одержимой Духом. Аналогичным образом, когда св. Павел говорит о том, что «всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса» (2 Кор 4, 10), он имеет в виду не что иное, как абсолютную солидарность человека со страданиями Мессии. Термин «тело» (σῶμα) означает не только физическое, но всецелую личность в ее отношении с Богом и ближним. Это позволяет нам понять

¹⁴ Как замечает Джеймс Данн [*The Theology of Saint Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 53], антропология св. Павла, вообще говоря, реляционна и универсальна. Согласно С. Хардингу [*Paul's Eschatological Anthropology: The Dynamics of Human Transformation* (Minneapolis: Fortress Press, 2015) 70], реляционный аспект антропологии Павла проявляется в том, что человек сам определяет свой способ существования в зависимости от того, подчинено ли оно греху (Рим 8, 4–5) или вдохновлено Духом (Рим 8, 4–5). Таким образом, человек есть нейтральная реальность, определяемая в соответствии с послушанием, а не в отношении к внешним силам — Святому Духу или греху. Именно по причине такой антропологической основы сам св. Павел неоднократно являет непоследовательность в употреблении терминов, которыми определяется личность.

желание Павла относительно того, что «возвеличится Христос в теле моем» (Флп 1, 20).¹⁵ Таким образом, метаморфоза верующего в «духовное тело» (σῶμα πνευματικόν) подразумевает полное преобразование субъекта.

Несмотря на то, что преобразование радикально, в нем сохраняется преемственность между прошлым, настоящим и будущим. Говоря о воскресении, Павел приводит очень выразительный пример: «Когда ты сеешь, то сеешь не тело (σῶμα) будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое» (1 Кор 15, 37). Но преемственность между зерном и растением в преобразении не сохраняет прежней сущности. В самом деле, если то, что сеется, завершается тлением, уничтожением и немощью (1 Кор 15, 42–44), то воскресшее тело возвысится в нетлении, славе и силе (1 Кор 15, 42–44).¹⁶ Как мы видели выше, это «духовное тело» одушевляется Духом жизни, который посылается Христом: «Последний Адам есть дух животворящий» (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν) (1 Кор 15, 45). Такое тело противопоставляется «душевному телу» (σῶμα ψυχικόν),¹⁷ одушевленному силами нынешнего века, начатого Адамом, то есть смертью и тлением. Если первый Адам был из земли (ἐκ γῆς χοϊκός), то второй Адам — с неба (ἐξ οὐρανοῦ) (1 Кор 15, 47). И если наследовали мы до сих пор образ перстного человека, то верующий сможет носить образ небесного (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) (1 Кор 15, 4).

¹⁵ Точно так же, говоря о том, что муж и жена обладают властью над телом друг друга (ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή) (1 Кор 7, 4), Павел имеет в виду мир в целом, подразумевающий любовь, свободу, открытость между членами семейной пары.

¹⁶ Для Павла в Кор 15, 46 первый человек был создан по образу «перстного» (χοϊκός), «душевного» (ψυχικόν), то есть был первым Адамом (Быт 2, 7); а затем, в воскресении, будет сотворен по образу «духовного» (πνευματικόν) то есть Христа — второго Адама. Образ Христа воскресшего питается также различными образами, спроецированными на Адама до грехопадения, что проявлялось особенно в его способности отражать своими одеждами свет славы Божией (*Берешит Рабба* 11, 2; Книга откровений Климента 3, 3; 2 *Вар.* 4, 16; *Пиркей де Рабби Элиезер* 14; *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт 27, 15]).

¹⁷ Обратим внимание на то, что апостол использует один и тот же термин «ψυχή» в стихах 44 и 45, говоря о природе Адама.

Любопытно, что в этом мидраше (1 Кор 15) Павел не отказывается от языка книги Бытия, отсылая к «образу» (εἰκόνα) (Быт 1, 36), по которому мы творимся заново. В итоге верующий в ходе нового творения будет создаваться по образу второго Адама, согласно словам св. Павла, завершающим этот раздел: «И как мы носили образ (εἰκόνα) перстного [Адама], будем носить и образ небесного» (1 Кор 15, 49). Р.Б. Хейс¹⁸ привлекает внимание к Флп 3, 2–21 – тексту, иллюстрирующему динамику преобразования верующего: «Наше же жительство – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше (σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его (τῷ σῶματι τῆς δόξης αὐτοῦ), силою, *которою* Он действует и покоряет Себе всё». Этот процесс преобразования характеризуется также в 2 Кор 3, 18: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню (τὴν δόξαν κυρίου), преобразуемся в тот же образ (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα) от славы в славу (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), как от Господня Духа». Так Иисус становится первородным из множества братьев, заранее избранных для воспроизведения Его «образа» (τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ) (Рим 8, 29). В Еф 2, 5–6 та же идея выражается особо, когда говорится, что верующий после воскресения воссядет во Христе на небесах: «Нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом... и воскресил с Ним (συνήγειρεν), и посадил на небесах во Христе Иисусе (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)». Так Христос сосредоточивает в себе историю, вновь приводя верующего к обретению утраченного образа и способности отображать славу Господню, явленную в воскресшем Христе.¹⁹

Преобразование в «духовное тело» (σῶμα πνευματικόν) есть результат верности новому отношению с Миссией и принятия Святого Духа. В силу этого у верующего изменяются способ познания мира и отношения с людьми. Как мы сказали, это не чисто телесная метаморфоза; она вовлекает всего человека, его манеру мыслить и соотносить себя с миром. В этом смысле для

¹⁸ R. B. Hays, *First Corinthians: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011) 272.

¹⁹ García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación*, 76–80.

нас важно коротко рассмотреть другие аспекты антропологии св. Павла, тоже затронутые этим преобразованием.

1.3 «УМ» (ΝΟΥΣ) И «СЕРДЦЕ» (ΚΑΡΔΙΑ) В ПРЕОБРАЖЕНИИ ВЕРУЮЩЕГО, СОГЛАСНО СВ. ПАВЛУ

Чтобы понять это измерение — тотальность преобразования верующего в «духовное тело» (σῶμα πνευματικόν), — мы должны проанализировать некоторые аспекты антропологии св. Павла. Прежде всего, нужно напомнить сказанное выше: понятие «тела» (σῶμα), употребленное без каких-либо прилагательных, означает всецелую личность, что может быть показано позитивно (Рим 6, 13; 8, 11.23; 1 Кор 6, 13.15; 19–20; 2 Кор 4, 10; 5, 10; Флп 1, 20; 3, 21; Кол 2, 23) или негативно (Рим 1, 24; 6, 6.12; 7, 24; 8, 10.13; 1 Кор 6, 16; 2 Кор 5, 10), в зависимости от ее отношений с людьми и с Богом. Само по себе «тело» (σῶμα) не есть ни благо, ни зло; оно просто может быть позитивно преобразовано, когда Христос и его Дух просветят «ум», «постижение» (νοῦς), или, говоря негативно, когда ум будет помещен в сердцевину человека, безотносительно к Богу. По мнению св. Павла, «ум» (νοῦς) выполняет различные функции, в том числе он закономерно позволяет субъекту обладать сознанием и бороться с законом греха, вписанным в его «тело» (σῶμα). В этом контексте νοῦς понимается как сила, или закон, который служит «закону Божию» (Рим 7, 23–25) в брани против закона греха, присутствующего в членах «тела» (σῶμα). Как «ум» (νοῦς), так и «тело» (σῶμα) верующего постепенно обновляются, помогая человеку исполнить то, что не удалось исполнить Адаму: «Познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим 12, 2). В одной фразе: «Тот же самый я умом (νοῦ) моим служу закону Божию» (Рим 7, 25).²⁰

Так вот, драма заключается в том, что «ум» (νοῦς) хочет поступать правильно, но не имеет сил для этого, потому что тело влечется в другую сторону. Поэтому Павел говорит о «теле греховном» (σῶμα τῆς ἁμαρτίας) (Рим 6, 6), о желаниях «смертного тела» [или тела, обреченного смерти] (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι) (Рим 6, 12), о страстях греховных, действующих «в членах на-

²⁰ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 73–74.

ших» (ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν) (Рим 7, 5), о «теле смерти» (τοῦ σώματος τοῦ θανάτου) (Рим 7, 24) и т. д. Сам по себе νοῦς недостаточен для того, чтобы освободить человека от сил греха, главенствующих над σῶμα. Это драматически выражено в Рим 7, 15: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю». Как мы увидим, «ум» (νοῦς) нуждается в дополнительном познании, чтобы властвовать над «телом» (σῶμα) и понудить его к обновлению.

Кроме «ума» (νοῦς), другим фундаментальным антропологическим понятием у св. Павла служит «сердце» (καρδία). Оно представляет то место в человеке, откуда проистекают эмоции, мысли и воления. Это наиболее внутреннее, что есть в каждом человеке. Когнитивное преобразование личности проходит через сердце. Этот термин употребляется в разных значениях. Так, среди множества примеров, послушание, любовь и мир должны идти от сердца: «Благодарение Богу, что вы, быв прежде рабами греха, от сердца (ἐκ καρδίας) стали послушны тому образу учения, которому предали себя» (Рим 6, 17; см. также Рим 10, 9–10); «любовь Божия излилась в сердца наши (ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν) Духом Святым, данным нам» (Рим 5, 5); «и мир Божий, который превыше всякого ума (ἢ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν), соблюдает сердца ваши (τὰς καρδίας ὑμῶν)» (Флп 4, 7; Кол 3, 15).²¹

Крейг Кинер²² привлекает внимание к другой характеристике обновления ума и сердца: к употреблению глаголов «мыслить», или «чувствовать» (φρονεῖν), и «судить», или «рассуждать» (σωφρονεῖν). В Рим 12, 2 св. Павел призывает верующих: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего» (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς), чтобы постигать волю Божию – благую, угодную и совершенную». Далее, в Рим 12, 3–6 употребляется глагол «судить», или «рассуждать» (σωφρονεῖν), что подразумевает способность обновленного ума признать, что каждому верующему было поручено через веру приносить различные дары благодати в Теле Христовом (Рим 12, 3.6). Речь не о том, чтобы думать о себе более, нежели должно думать; напротив, речь о том, чтобы думать о себе согласно здравому рассуждению, по мере веры, какую каждому Бог уделил (μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’

²¹ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 74–75.

²² C. S. Keener, *The Mind of the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 2016) 719.

ὁ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστω ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως).

Другое ключевое слово, употребляемое, когда мы говорим о преображении ума и сердца, — слово «мыслить» (φρονεῖν). Рассмотрим проблемы совместного житья Еводии и Синтихии в общине филиппийцев (Флп 4, 2–3). Павел призывает их «мыслить то же о Господе» (φρονεῖν ἐν κυρίῳ) (Флп 4, 2), или иметь «те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Тоῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) (Флп 2, 5) (Флп 1, 7; 2, 2.5; 3, 15.19; 4, 2.10). Этот глагол, как следует из Флп 2, 2, подразумевает выработку одинаковой ментальной структуры: иметь одни и те же мысли, одну и ту же любовь, быть помазанными Духом, иметь одинаковые чувствования со Христом (Рим 12, 16; 15, 5; 1 Кор 1, 10; 2 Кор 13, 11; Флп 1, 27; 4, 2). Такое единство христиан в чувствованиях (Флп 2, 5) означает следование примеру служения и смирения Иисуса, который не считал себя равным Богу (Флп 3, 6–8). В Флп 3, 15 говорится, что верующие должны разделять одни и те же чувствования, сосредоточенные в наградах «вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп 3, 10–11.14.20.21).²³

Это преобразование «ума» (νοῦς) и «сердца» (καρδιά) возможно, только если верующий примет благие вести, возвещаемые апостолом Павлом (Рим 1, 16–17; 10, 14–17). Обратим внимание на то, что эти благие вести аналогичны достижению «славы Божией» в Рим 3, 23–25а.²⁴ Иисус предоставляет верующему но-

²³ Это контрастирует с тем, как поступают враги креста Христова (Флп 3, 18), для которых Павел в 3, 19 предназначает слово κοιλία (желудок, чрево), то есть образ, указывающий на удовольствия (Рим 16, 18; 1 Кор 6, 13). Иначе говоря, эти враги ищут только удовольствий: чревоугодия и всего того, что предстает на пирах знати. В отличие от верующих, которые чают жизни на небесах (Флп 3, 20–21), эти «звери» будут погублены вместе с их земными тщаниями и материальными пристрастиями (Флп 3, 19). Как и в Рим 12, 2, апостол в 1 Кор 2, 9–10 и Кол 3, 2 указывает на то, что подлинно верующий в Иисуса живет не для удовлетворения своих животных страстей, а для света вечного упования и награды во Христе. Более подробно см. Keener, *The Mind of the Spirit*, 719.

²⁴ «Потому что все согрешили и лишены славы Божией (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), получая оправдание даром (δικαιούμενοι δωρεάν), по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру».

вую точку отсчета: не грех, а дар оправдания Божия во Христе. Тело, направляемое обновленным умом (νοῦς) (Рим 12, 2–3), может употребляться во благо (Рим 12, 1; 6, 13).²⁵ Единственное знание, способное освободить человека и побудить его изменить поведение, есть знание евангелия Христова (Рим 1, 16–17; Рим 10, 14–17).²⁶ Но для обновления ума требуется много большее, чем просто услышать благую весть. Чтобы «обновиться духом ума» (Еф 4, 23), верующий постепенно обретает «ум Христов» (1 Кор 2, 16). Чтобы оценить всю важность это утверждения, вспомним Рим 11, 34: «Кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?». Ответ дан в 1 Кор 2, 15–16: «Мы имеем ум Христов» (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν). В этих текстах говорится о том, что недостижимость познания Бога может быть преодолена верующими, познавшими Бога через откровения (ἀλεθάλυψεν) Христа и Духа (1 Кор 2, 10). В 2 Кор 4, 6 Павел замечает, что познание славы Божией (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ) совершается в лице Иисуса Христа (ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ). Иначе говоря, верующий способен постепенно узнавать ум Христов, тайны Божии, и подступаться к божественной славе через откровения Христа. Другой парадигматический текст о такого рода познании — Флп 3, 2–21, где апостол провозглашает, что через познание «Христа Иисуса, Господа моего» (διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου) он все почитает тщетой. Речь идет о познании Христа и тайны славы, сокрытой с давних времен от всех народов (Рим 9, 23).

²⁵ Точно так же, как в иных обстоятельствах оно может быть приведено ко греху (Рим 1, 24; 6, 12–13; 7, 24).

²⁶ В этом месте важно заметить, что Павел не противится желаниям [дух и плоть могут испытывать желания: Гал 5, 17; 1 Тим 3, 1] или усладительным чувствам [1 Кор 7, 5, 7; 2 Кор 7, 5; 11, 28; 1 Фес 3, 1–5]. Идеал Павла не в упразднении желаний, он даже говорит о них в позитивном тоне в Флп 1, 23 и 1 Фес 2, 17. Павел также не выступает против сексуального желания в браке (1 Кор 7, 9) или наслаждения пищей (Рим 14, 2–3, 6; 1 Кор 9, 4; Кол 2, 16). Мысль Павла обращена к новому творению, начало которому положил Мессия и в котором дурные побуждения человека будут уничтожены в конце времен. К тому же это была одна из самых распространенных идей в раввинистическом мире той эпохи (*Пиркей де Рабби Элиезер* 3, 2; *Берешит Рабба* 48, 11:89, 1; *Дварим Рабба* 2, 30; *Когелет Рабба* 2,1). Для Павла грех и зло уже побеждены с пришествием Мессии Иисуса. Ныне наступило время, когда всецелый человек, как единство, претворяется в образ Христа Распятого, дабы отразить божественную славу.

Или, в еще более выразительных строках из Кол 1, 27: «Благоволил Бог показать (γνωρίσαι), какое богатство славы в тайне сей (τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου) для язычников, которая есть Христос в вас (ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν), упование славы (ἡ ἐλπίς τῆς δόξης)».

Такова мудрость, явленная в спасительной тайне Божией (Рим 11, 30–34), кульминация которой достигается на кресте (1 Кор 1, 17–25; 2, 1–5). Сердцевина божественной мудрости и того, что означает разделить ум Христов (1 Кор 2, 16), есть спасительное измерение креста. Более того, эта божественная мудрость есть не что иное, как эсхатологическая мудрость (1 Кор 2, 6–10). Она не принадлежит нашему времени (1 Кор 2, 6). В эсхатологическую эпоху правители века сего обратятся в ничто (1 Кор 2, 6), потому что они лишены вечной мудрости, и доказательство тому — то, что они распяли самого честного и славного Господа, истинного Царя (1 Кор 2, 8). Объект божественной мудрости есть вечная слава и преобразование верующих в будущем веке (1 Кор 2, 7), то есть то, что «приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2, 9).

На практике иметь ум Христов (Рим 8, 10; Гал 2, 29) означает: моральное укрепление благодаря действию «ума» (νοῦς) и «сердца» (καρδιά); теоцентричный и христоцентричный образ мыслей; следование побуждениям Духа, приводящего к познанию Христа через откровения и видения; опыт познания божественной мудрости; проявление благодатных даров Духа — дара говорения языками, дара пророчеств, изъяснений и исцелений (1 Кор 14, 13. 26–28).

1.4. В чем выражается преобразование субъекта, согласно модели традиционной иудейской апокалиптики?

Итак, что можно сказать о визионерском опыте св. Павла? Вернемся к опыту вознесения апостола ради обретения особых откровений (2 Кор 12, 1–12). Мы можем заключить, что опыт св. Павла на «третьем небе» (τρίτος οὐρανός) (2 Кор 12, 2) или в «раю» (παράδεισος) (2 Кор 12, 4), где сам апостол называет себя «человеком во Христе» (ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ), выражает полное преобразование его личности. Он обретает «духовное тело» (σῶμα πνευματικόν), способное иметь ум Христов, принять действие

Духа, отражать уже теперь славу Христову (второй Адам), и все это окончательно явится при воскресении мертвых. Что определяет антропологию св. Павла, так это открытость человека преобразующему действию Духа ради обретения «духовного тела» (σῶμα πνευματικόν). В этом смысле преобразование человека в славный образ Христа есть то, что идентифицирует верующего. Центральный момент преобразования — слава Господа, а осуществляется оно через принятие Иисуса как Мессии, Духа как того, кто свершает новое творение, а также подает откровения (апокалипсис) и благодатные дары, переживаемые субъектом. В конечном счете, эта метаморфоза верующего отразится в новом способе вступать в отношения с людьми и проявится даже в его теле²⁷ — в той мере, в какой второй Адам отражает

²⁷ Нельзя забывать и другой термин, важный для понимания антропологии св. Павла: «плоть» (σάρξ). Начнем с того, что слово σάρξ Павел употребляет в своих посланиях 91 раз. Иногда оно имеет нейтральный смысл, как в Рим 1, 14: «Не возбужу ли ревность в *сродниках* моих по плоти (τῆν σάρκα) и не спасу ли некоторых из них?». Нейтральный характер термина σάρξ присутствует также в других текстах: 1 Кор 6, 16; 15, 39; Еф 5, 29.31; 2 Кор 7, 1; Кол 2, 1. Это обязывает переводчика внимательно следить за контекстом. Так, в 1 Кор 6, 16 σάρξ употребляется в цитате из Быт 2, 24 b: «Два будут одна плоть» (εἷς σάρκα μία). Однако чаще всего σάρξ соотносится со слабостью, хотя всякий раз перевод опять-таки должен сверяться с контекстом, чтобы не извратить значение. Например, в 1 Кор 15, 50 апостол связывает термин σάρξ с тленностью или разрушением (ἢ φθώρα), с тем, что «плоть и кровь (σάρξ καὶ αἷμα) не могут наследовать Царствия Божия». Эта слабость σάρξ разъясняется также в Гал 4, 13–14 как немощь, не помешавшая Павлу проповедовать верующим Галатии (Рим 6, 19; 2 Кор 4, 11; 7, 5). Помешанная в σάρξ немощь может быть понята как противостояние Богу (Гал 1, 16), Христу, живущему в верующем (Гал 2, 20), или жизни в Господе (Флп 16). В некоторых случаях слабость, характерная для σάρξ, толкуется как нравственная испорченность. Так, в Рим 8, 8 сказано: «Живущие по плоти (ἐν σαρκί) Богу угодить не могут» (Рим 3, 20; 8, 3; Гал 2, 16; 1 Кор 1, 29). Дело в том, что σάρξ можно понять и как ту сферу, где грех действует в человеке как некая внешняя сила. Например, в Рим 7, 5: «Ибо, когда мы жили по плоти (ἐν τῇ σαρκί), тогда страсти греховные, *обнаруживаемые* законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти» (Рим 7, 18. 25). Эта негативная сила, или грех, действующий в σάρξ, противопоставляется Духу, который своим действием животворит человека. Так, в Рим 8, 6 читаем: «Помышления плотские суть смерть (τῆς σαρκὸς θάνατος), а помышления духовные — жизнь и мир» (Рим 2, 28; Гал 3, 3; 5, 16–17; Флп 3, 3). Вообще говоря, σάρξ взаимоотноима с источ-

сияние Христа. В этом контексте очень важно иметь в виду, что опыт преображения в «духовное тело» переживается через видения или откровения, воспринимаемые как происходящие в «раю» или на «третьем небе», то есть когда сам Христос «открывает себя» как небесная реальность (божественная слава), которая вторгается в этот мир. Иначе говоря, опыт св. Павла легче понять, если поместить его в контекст апокалиптических течений эпохи.

Пережитая Павлом метаморфоза интерпретировалась по-разному и подвергалась различным влияниям, особенно платоновского типа, которые сформировали христианскую духовность Востока. Не существует линии преемственности между преображением верующего, как его понимает св. Павел (с его имплицитной антропологией) и различными воззрениями Отцов Церкви. Скорее можно говорить о разных способах понимания преображения, которые сближаются и питают друг друга, формируя богатую и разнообразную восточно-христианскую духовность.²⁸ Далее, во второй части этой главы, мы остановимся на феномене, который представляется нам особенно важным в этих сливающихся и взаимно пересекающихся друг друга путях: каким образом преображение начинает пониматься не как событие внешнего опыта (в традиционной иудейской апокалиптике), а как переживание, которое совершается внутри субъекта. Эту вторую часть мы открываем кратким рассмотрением интерпретации фигуры посредника у св. Павла

ником тления и враждебности Богу: «Плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим 8, 7) (см. также Рим 13, 14; Гал 5, 24; 6, 8). Человек превращается в поле битвы, где в зависимости от его убеждений и действий он может быть определен либо как живущий «по плоти» (*κατὰ σάρκα*), либо как живущий «по духу» (*κατὰ πνεῦμα*) (Рим 8, 5; 1 Кор 1, 26; 2 Кор 1, 17; 5, 16; Гал 4, 23.29).

²⁸ Иллюстрацией к тому факту, что эта эволюция в понимании преображения не следует какому-то линейному образцу, могут служить два примера. В *Страстях святых Перпетуи и Фелицитаты* — тексте, созданном примерно в середине III в., — Перпетуя видит сон, где она вступает в некое лучезарное место и созерцает в нем бесконечный свет, а также несчетное множество ангелов, поющих «Свят» (4. 2). Второй пример — монах Пахомий, который однажды, будучи в экстазе, поднялся на небеса и видел Христа. Тот объяснил Пахомию некоторые притчи, сидя на престоле (*Житие Пахомия* 86). Более подробно см. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004) 78.

(Христос) и Филона Александрийского (Мудрость, Логос). Это введение откроет нам доступ к пониманию того, как именно в части позднейшей христианской традиции интериоризуется опыт преображения.

2.1 От опыта св. Павла к православному духовности: МОНОТЕИЗМ И ПОСРЕДНИКИ

В качестве отправного пункта для изучения фигуры посредника — как у Павла, так и у Филона Александрийского — нужно упомянуть об исповедании веры (*shema*), определявшем иудея во времена Иисуса. Во Втор 6, 4 оно выражено так: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть». Это монотеистическое исповедание по-разному объяснялось у разных авторов. Например, Иосиф Флавий так определяет *shema* для язычников: «Сам Он [Бог], по словам законодателя, — нерожденный, вечно неизменный, превосходящий красотой всякое смертное существо, ведомый нам по Его действию, но непостижимый в своей сущности... Он проявляет себя в своих действиях и благодеяниях и более очевиден, чем что бы то ни было, но вид Его и величие нам недоступны, ибо всякое даже самое драгоценное вещество, взятое для создания Его образа, недостойно, всякое искусство в своих средствах изображения бессильно. Ни о чем подобном мы и не помышляем, и само изображение есть для нас грех» (*Против Апиона* 2. 167б 190–191). Филон Александрийский, в свою очередь, будет так говорить о *shema*: «Запечатлеем его в глубине сердец наших как первую и самую святую из заповедей, чтобы познать и почтить единого Бога, который превыше всего, и не позволим даже мысли о существовании множества разнообразных богов коснуться когда-либо слуха человека, который правит своей жизнью, ища истину в чистоте и благодати» (*De Dec.* 65).²⁹ Для св. Павла *shema*,

²⁹ В этой работе, если не указано иное, используется следующий перевод *De Dec.*: Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. V. Особенность *shema* привлекала также внимание окружающего римского мира. Так, поэт Ювенал в начале II в. насмехается над иудеями, говоря: «Лишь к облакам их молитвы идут и к небесному своду» (*Satiras*, 14, 97). Тацит тоже не молчит, когда предоставляется случай критически высказаться о

или единственность Бога, есть элемент, неотъемлемый от его веры (1 Кор 1, 1; Гал 1, 1; Рим 1, 17–20). Бог Един. Тем не менее, это утверждение принимает особый оттенок из-за признания Иисуса Мессией. Имеет смысл привлечь к рассмотрению анализ 1 Кор 8, 3–6, выполненный К. Флетчер-Луи.³⁰ Контекст евангельской цитаты составляет полемика, связанная с тем, позволительно или нет есть пищу, которая предлагалась идолам в языческих храмах. Текст гласит: «Но кто любит Бога, тому дано знание от Него. Итак об употреблении в пищу идоложертвенного мы знаем, что идол в мире ничто, и что нет иного Бога, кроме Единого (οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς). Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов (θεοί) и господ много (κύριοι),

- a) но у нас один Бог (εἷς θεὸς) Отец (ὁ πατήρ),
- b) из Которого все (ἐξ οὗ τὰ πάντα), и
- c) мы для Него (ἡμεῖς εἰς αὐτόν),
- d) и один Господь (εἷς κύριος) Иисус Христос,
- e) Которым все (δι' οὗ τὰ πάντα),
- f) и мы Им (ἡμεῖς δι' αὐτοῦ)» (1 Кор 8, 6).

Флетчер-Луи справедливо утверждает, что 1 Кор 8, 6 — это переработка греческой версии *shema* [ἄκουε Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν] (Втор 6, 4), где Павел говорит о Едином (εἷς) Боге, таинственно «разделенном» надвое: на Бога Отца (ὁ πατήρ) и Господа Иисуса Христа (κύριος). Как видно из *shema* у Павла, это единство божественной природы не препятствует тому, что оба Лица выполняют разные функции. В этом смысле о κύριος играет, по существу, роль посредника между тварным человеком и Богом. Эта посредническая роль в Кол 1, 15–16 выражается в указании на то, что Иисус есть «образ» Бога невидимого (ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) и в то же время — рожденный прежде всякой твари, «ибо Им (ἐν αὐτῷ) создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невиди-

монотеистическом учении иудеев: «Иудеи же верят в единое божественное начало, постигаемое только разумом, высшее, вечное, непреходящее, не поддающееся изображению, и считают безумцами всех, кто делает себе богов из тлена, по человеческому образу и подобию. Поэтому ни в городах у них, ни тем более в храмах нет никаких кумиров, и они не ставят статуи ни в угоду царям, ни во славу цезарей (*Hist.* 5.5.4).

³⁰ Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism*, 9–11.

мое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им (δι' αὐτοῦ) и для Него (εἰς αὐτὸν) создано». Этот текст ясно дает понять, что Бог — единственный Творец (Рим 1, 25; 8, 19—22; 1 Кор 11, 9; Кол 1, 23; Еф 3, 9) и что Господь Иисус Христос — Его посредник. Иисус Христос есть истинный образ Бога (2 Кор 4, 4) и образец нового творения (Рим 8, 29; 1 Кор 15, 49; 2 Кор 3, 18), Коего Бог наделил Своей славой (καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα) (1 Пет 1, 21). В Евр 1, 4 не только говорится о том, что Бог «веки сотворил» чрез Сына (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας), но что Сын, помимо того, что Он есть сияние славы Божией (ὃς ὡν ἀπαύγασμα τῆς δόξης), держит всё словом силы Своей (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ).

Фигура посредника, однако, не только не составляет оригинальной черты христианства, но является фундаментальной для значительной части иудаизма эпохи Второго Храма. Филону Александрийскому идея посредника между Богом и людьми необходима по причине предельной трансцендентности Бога, покоящегося в Своей абсолютной простоте. «Нетварный не имеет ничего общего с какой бы то ни было тварной вещью и за пределами им всем, так что даже самый изощренный и быстрый ум оказывается короток, чтобы постигнуть Его, и признает свою немощь» (*De Somn.* I, 84). Бог не объёмлется ничем, но пребывает вне всего, не переставая от этого наполнять мир Своим собственным бытием (*De posteritate Caini* 14).³¹ Так, для души человеческой оказывается особенно благотворным понять, что «Бог не постижим никакой тварью, и увидеть именно то, что Он невидим» (*De Post.* 14). В итоге Филон Александрийский дает нам совет: «Не думай, что Тот, Кто есть, Кто поистине существует, постижим для какого бы то ни было человека. Ибо нет в нас самих такого органа, коим могли бы мы представить Его себе: ни чувствами, поскольку у Него нечувственная природа; ни умом» (*De mutat.* 7).³²

³¹ В этой работе мы следуем, если не указан иной источник, следующему переводу *De Post.*: Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. II.

³² В этой работе, если не указан иной источник, мы следуем переводу *De Mut.*: Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. III. Идея абсолютной трансцендентности Бога присутствует у подавляющего большинства Отцов Церкви. Климент Александрийский определяет Бога как «Незримого (ὁ ἄβρατος), который зрит всё, не содержимого ни в чем (ἀχφρητος), который содержит в Себе всё, Кто не нуждается ни в чем и в Ком нужда-

Посредник между Богом и творением получает у Филона разные имена: Логос, Мудрость, старейший из ангелов, Архангел, Начало, Имя Божие, Первородный Бога, Образ Божий, Видящий, Израиль, небесный Адам (*Quaestiones et Solutiones in Genesin* 2.62; *De agricultura* 51; *De fuga et inventione* 109; *De confusione linguarum* 147; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 86). Так, философ говорит, что все сотворенное Отцом «Он уступил Логосу Своему, верховному посланнику и первому в священноначалии», кто обладает «особым правом, располагаясь в середине, обозначать границу между тварью и Творцом». Пребывая между Богом и людьми, «этот Логос, с одной стороны, молится пред Бессмертным о роде смертных, а с другой стороны, служит посланником от Верховного к Его подданным» (*Quis rerum divinarum heres sit* 205).³³ Эта промежуточная позиция Логоса имеет следствием то, что Он не есть «ни нетварный, как Бог, ни

ются все, и через Кого обладают бытием; непостижимого (ἀκατάλητος), вечного, нетленного, нетварного» (*Strom.* VI.5.1–3). В другом месте Климент говорит, что «Единый неразделен, потому что бесконечен — не в отношении Его непостижимости, но в отношении Его бытия. Он безмерен и беспределен. И потому нет у Него ни формы, ни имени» (*Strom.* V.12.1). Подобно Филону Александрийскому, Климент считает, что познать Бога невозможно ни слухом, ни любым другим органом. Ибо «если кто надеется познать все вещи чувствами, тот сильно удалился от истины» (*Strom.* V.1.3). В этой работе, если не указан иной источник, мы следуем переводу *Stromat.* A. Roberts and, J. Donaldson, *Ante-Nicene Fathers. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria* (New York: Charles Scribner's Sons, 1913). Ориген, со своей стороны, признает, что Бог есть свет, но такой свет, который не может созерцаться телесными очами наподобие воспринимаемого света (*De Principiis* I. 1.1). И какое знание о Боге мы ни могли бы обрести — «будь то через восприятие или размышление, — мы должны верить, что Он во всех отношениях намного превышает все то, что мы могли бы узнать о Нем» (*De Principiis* I. 1.5). Это объясняет, почему «Бога нельзя мыслить как телесное существо, или как существующее в теле, но как существо несмешанной умной природы, не принимающей в Себя никакого добавления, так что Его нельзя мыслить как имеющего в Себе нечто *большее* или *меньшее*, и Он вездесущ (Μωάς)» (*De Principiis* I. 1.6). Более подробно см. D. Carabine, *The Unknown God, Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters, 1995) 28–32.

³³ Мы приводим текст *Rer. Div.* по следующему изданию: Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol III.

тварный, как вы [люди], но промежуточный между двумя крайностями, как залог их обоих» (*Rer. Div.* 206).

То самое, что св. Павел говорит о Христе (1 Кор 8, 6; Кол 1, 15–16; Евр 1, 1–4), Филон скажет о Логосе: Бог сотворил мир Логосом. Любопытно заметить, что, по мнению философа, Логос как слово являет себя зримо, на манер света. «Отсюда, в то время как слово смертных *слышится*... слова Бога *видны* так же, как виден свет, ибо сказано, что «весь народ видел... звук (Исх 20, 18)» (*De Migr.* 47–48). Итак, Логос видим, как свет, что вновь напоминает нам некоторые утверждения св. Павла, связывающие Христа со светоносной божественной славой: 2 Кор 3, 18; 4, 6; 8, 23. И так же, как св. Павел в речах о Христе (Кол 1, 15–16), Филон тоже будет утверждать, что Логос есть «связь, соединяющая все вещи, объединяющая и охватывающая все части, не позволяя им разъединиться и распасться» (*De fuga et inventione* 112). Будучи посредником, Он есть образец, или «точный образ», согласно которому был задуман чувственный мир (*De opificio mundi*, 36).³⁴

Среди различных имен, указанных Филоном для посредника, помимо имени Логоса, имеется Мудрость. Для Философа она — супруга Бога, Отец и Мать людей, дочь Бога. Важный текст, где Мудрость описывается как супруга Бога и мать видимого мира, с пояснением, что не следует понимать эту метафору в антропоморфном смысле, гласит следующее: «Скажем без обиняков и с полным основанием, что Художник, создавший сей мир, есть в то же время Отец тварного, поскольку его мать — мудрость Творца, с коей Бог соединился, но не по-человечески, и породил творение. Приняв в себя божественное семя, по завершении родовых мук мудрость родила единственного возлюбленного чувственного сына, то есть этот мир, который мы видим» (*De Ebrietatis* 30).³⁵ В общем и целом употребление понятий Логоса и Мудрости у Филона варьируется в зависимости от функции посредника. Так, Логос теснее связан с архетипическим миром идей, тогда как Мудрость — с посредничеством этих идей в мире людей.

³⁴ На протяжении этой работы, если не указано иное, мы следуем переводу *De Opif.*: Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. I.

³⁵ На протяжении этой работы, если не указан другой источник, мы следуем переводу *De Ebr.*: Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. II.

Когда мы исследуем фигуру посредника у св. Павла (Христос) или у Филона Александрийского (Логос), мы обнаруживаем явные совпадения. Они говорят об иудаизме, где Бог понимается как запредельный всякому познанию и всему сонму небесных существ (ангелам, силам, началам и т.д.), среди которых важнейшее — сам посредник, стоящий между божеством и людьми. Это космологическое совпадение, которое, как мы увидим в главе четвертой, выражается преимущественно в культе Иерусалимского храма, отражено также в высокой оценке визионерского опыта и откровений у обоих авторов. Тем не менее, и как мы увидим, начиная со следующего раздела, между их антропологическими основаниями пролегает глубокое различие. Иначе говоря, св. Павел и Филон Александрийский по-разному отвечают на вопрос о восприимчивости этого религиозного опыта. Если для св. Павла речь идет о любой личности, которая, будучи побуждаема Духом, принимает «духовное тело», то для Филона речь идет главным образом об одном аспекте личности — об «уме» (*νοῦς*), который и является персонажем видений небесных реальностей. Дело в том, что для философа телесное, понятое как то, что движется и меняется, не способно достигнуть неизменного. Это различие, как будет показано в дальнейшем, будет фундаментальным в процессе интериоризации религиозного опыта в первоначальном христианстве.

2.2. ОПЫТ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ВЕРУЮЩЕГО У ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

В первой части этой работы мы видели, как опыт преображения верующего у св. Павла вписывается в традиционную иудейскую апокалиптику. Филон Александрийский находится в точке перехода, где преображение субъекта хотя и может совершаться в небесных сферах, однако затрагивает лишь «ум» (*νοῦς*), оставляющий позади мир чувств. Переход от одного типа преображающего опыта к другому можно оценить в *De Opif.* 70, где философ говорит об «уме» (*νοῦς*) как деятеле, совершающем небесное странствие: оно ведет его ввысь, как будто он — крылатое существо, которое пролетает сначала сквозь воздух, затем сквозь эфир и, наконец, достигает небесных круговых путей. Там *νοῦς* становится свидетелем и участником танца планет и

звезд в ритме совершенной музыки. Так вои́с проходит в любви путем Мудрости, «оставляя позади любую субстанцию, постижимую чувствами», и оттуда устремляясь к тому, что постигается только умом.³⁶ О каких реальностях идет речь, когда упоминается «постижимое умом»? Скорее всего, это образцы и формы чувственных вещей, которые ум видел на земле. Это опыт вызывает в нем экстаз такой силы, что он чувствует себя приведенным ко «встрече с самим Великим Царем».

Драгош Джулея указывает на то,³⁷ что в этом опыте, который совершается в космосе подобно опыту св. Павла, восхищенного до «третьего неба» (τρίτος οὐρανός) (2 Кор 12, 2) или «рая»

³⁶ В *De Opif.* 16–19 читаем: «Ведь Бог, поскольку Он Бог, заранее предусмотрел, что не получилось бы хорошего подражания без хорошего образца и что не могла обойтись без [соответствующего] примера ни одна из чувственных [сущностей], не будучи уподоблена первообразной и умопостигаемой идее. Пожелав сотворить сей видимый мир, прежде Он стал создавать умопостигаемый, чтобы, воспользовавшись им как бестелесным и боговиднейшим образцом, создать [затем] телесный, юнейшее изображение старшего, долженствующий охватить в себе столько чувственных родов, сколько в том умопостигаемых. (17) Утверждать же или подразумевать, что мир, составленный из идей, [пребывает] в каком-то месте, — нельзя. А как он образовался, мы сможем уразуметь, рассмотрев один пример из доступных нам. Когда строится город по великой любви к почестям царя или какого-то правителя, присваивающего себе единоличную власть и вместе с тем блистательного умом и желающего приумножить свое счастье, обычно бывает так, что Приходит сведущий человек, обученный зодческому искусству, и, рассмотрев, какие преимущества [для строительства] предоставляет климат и рельеф, вначале в уме рисует едва ли не все части того города, который собирается строить: святилища, гимнасии, пританеи, места собраний, порты, верфи, улицы, укрепления, основания домов и общественных зданий. (18) Затем, запечатлев, словно на воске, в своей душе образ каждой из частей, он воздвигает умопостигаемый город. Посредством присущего ему воображения воссоздав его очертания и еще отчетливее представив детали, он, подобно хорошему ремесленнику, взирая на образец, начинает затем возводить город из камня и дерева, соотнося каждую из чувственных сущностей с умными идеями. (19) Подобно тому следует полагать и о Боге, Который, задумав основать Свой великий град вначале замыслил его прообразы, из которых составил умопостигаемый мир, Он и стал создавать затем чувственный, пользуясь первым как образцом».

³⁷ Giulea, “The Noetic Turn in Jewish Thought,” 23–28.32–43.

(παράδεισος) (2 Кор 12, 4),³⁸ Филон Александрийский различает схватываемое чувствами и постигаемое интеллектом. Филон проводит различие между ноэтическим (интеллектуальным и незримым) и эстетическим (чувственным, воспринимаемым, зримым). Поэтому только νοῦς, ум, обладает эпистемологической способностью постигать неосязаемый мир божественных реальностей, ангелов, душ или божественной славы. Вот как Филон описывает интеллект: «Чем интеллект является для души, тем глаз — для тела. Как первый, так и второй зрят: интеллект — вещи умопостигаемые, глаз — чувственные» (*De Opif.* 53). Другой пример этого важного различия между ноэтическим и чувственным находим в том месте, где Филон замечает: Моисей понял, что «всё схватываемое чувствами подвержено возникновению и изменению и никогда не пребывает в одном и том же состоянии». То же, что вечно и незримо, напротив, постигается только интеллектом (*De Opif.* 12). Дело в том, что тело вкупе с неразумной частью души есть всего лишь место, где заключается разумная душа — «святой образ всех образов, более всего подобная божеству» (*De fuga et inventione* 69; *De specialibus legibus* I, 329; *De Opif.* I, 37).³⁹

Итак, в соответствии с замечанием Джулеи,⁴⁰ хотя Филон допускает возможность восхождения в самую высь, к божественному и незримому миру, это доступно только уму, νοῦς. Именно νοῦς выступает субъектом этого религиозного опыта.

³⁸ Пример перехода у Филона содержится в сочинении *De plantatione* 23–24, где Филон ссылается на внешний опыт: «Поэтому говорится в священных оракулах, что упорствующие в ненасытном поиске мудрости и знаний были призваны ввысь. Ибо по Божию промыслению те, которых коснулось Его дыхание, призваны к Божеству в высотах. Действительно, если иногда деревья, и даже с корнями, поднимаются бурями и ураганами на воздух, и тяжело нагруженные суда исторгаются из середины моря, как если бы они были легчайшими предметами, и озера с реками вздымаются вверх, и поток оставляет пустым лоно земли, когда мощные вихри затягивают его в себя, — было бы странным, если бы ум, будучи легчайшим, не подхватывался бы и не уносился ввысь, к самым отдаленным высотам, природою Божественного духа, всемогущего и торжествующего над всем, что остается внизу. И прежде всего это касается ума подлинного философа». В настоящей работе, если не указано иное, перевод *De Plant.* взят из следующего издания: Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. II.

³⁹ Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 59.

⁴⁰ Giulea, “The Noetic Turn in Jewish Thought,” 23–28; 32–43.

Так, Моисей молит Бога: «Открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя (Исх 33, 13). Да не буду познавать Тебя чрез небо, землю, воду, воздух и вообще любую тварь [то есть познавать чувствами]; да не увижу Облик Твой лишь отраженным в чем-то ином, вне Тебя, Боже. Ведь формы, отраженные в творениях, разрушаются, тогда как в Нетварном они пребывают неизменными, прочными и вечными» (*Legum allegoriae* III, 101).⁴¹ Дело в том, что ум человека должен отречься от чувственного мира, ибо «по причине чувственности интеллект, обращаясь в ее раба, покидает Бога — Отца вселенной, и отрекается от силы и мудрости Божией — Матери всех вещей, и смешивается, и становится одно с чувственностью, и разрушается в ней, так что оба делаются “одна плоть” и одно переживание. В самом деле, когда высшее, например, интеллект соединяется с низшим, то есть чувственностью, оно разрушается, подчиняясь порядку низшего — “плоти” и причины страстей, то есть чувственности. Когда же, наоборот, низшее, чувственность, поднимается к высшему, то есть интеллекту, оно уже не будет плотью, но оба станут умом» (*Leg. All.* II, 49–50). В силу этого отказа от чувственного мира и возвышения ума к небесным реальностям и совершается преобразование субъекта, «когда пророческий ум, вдохновленный и наполненный Богом, без всякого смешения с чем-либо связанным с двойственностью, делается единством. Тогда он приближается к Богу, оставив позади всё смертное, и таким образом люди становятся ближними Богу и подлинно божественными» (*Quaest. Ex.* 2. 29).

При всем том, считает Филон Александрийский, есть нечто, что остается недоступным для визионера: сущность Бога. В некий момент небесного странствия визионер останавливается, потому что «очи ума его раскрылись, и он совершенно отчетливо видит, что вовлечен в погоню за трудноуловимой добычей — постоянно ускользающей от своих преследователей, всегда удаленной от них на большое расстояние и оставляющей их бесконечно далеко позади» (*De Post.* 18). Та же идея встречается в *De Migr.* 134, где осуждается наше неразумие, если мы не считаем себя ничего не знающими, «так как есть лишь один мудрый, и это Бог». Бог «неизречен, немислим и непостижим» (*De*

⁴¹ В данной работе, если не указан иной источник, мы следуем переводу *Leg. All.*: Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. I.

Mutat. 15), ничто не может считаться подобным Богу (*Leg. All.* 21, 1). Несмотря на непознаваемость сущности Бога, Он может, однако, познаваться через свои силы. Ибо «все, что следует за Богом, человеком хорошим может быть постигнуто, но Сам Он единственный для понимания недоступен; но недоступен именно для понимания через прямое и непосредственное приближение — ибо таким образом можно было бы узнать о том, каков Он, — а для понимания через [наблюдение] сил, следующих за Ним и сопутствующих Ему, доступен, ибо они не сущность Его открывают, но из совершаемых Им [вещей] позволяют заключить о Его существовании» (*De Post.* 169). Среди этих сил самая важная — Логос: он служит своего рода «экраном» между трансцендентным божественным миром и миром чувственным.⁴² Логос имеет множество имен, он есть образ Бога, или видение Бога. В этом смысле философ пишет в *Rer. Div.* 205–206: «Отец всяческих предоставил Слову Своему, а также своему главному посланнику, который превыше всех старшинством и рангом, право занимать пограничное положение между творениями и Творцом. Бессмертный, он заступаетея и молит за угнетенных смертных, в то время как служит послом верховного правителя и его подданными. Он славится этим правом, говоря: “Я же стоял между Господом и между вами” (Втор 5, 5), то есть “я ни нетварен, как Бог, ни тварен, как вы, но нахожусь на полпути между обеими крайностями, как залог того и другого”».

Говоря вообще, момент перехода у Филона Александрийского заключается отчасти, как и у св. Павла, в возможности действительно вознестись на небеса. Различие же состоит в том, что субъект этого опыта — «ум» (*νοῦς*): отрешаясь от чувственного мира, он способен подняться к миру идей, содержащихся в Логосе — посреднике между людьми и Богом. Путь к интериоризации религиозного опыта в одном из его вариантов был расчищен. Это ясно показано у Климента Александрийского — христианского философа и теолога II в. Вглядимся в то, как понимал религиозный опыт Климент Александрийский, а вслед за ним и другие Отцы Церкви.

⁴² R. Radice, “Philo’s Theology and Theory of Creation,” in: A. Kamesar, ed., *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 136.

2.3. От Филона к Отцам восточной Церкви

Среди авторов, повлиявших на Климента Александрийского, нужно назвать Филона,⁴³ Иустина,⁴⁴ Ириней Лионского⁴⁵ и некоторых гностических авторов, например, Василида и Валентина. Большинство из этих авторов использует один общий источник — неоплатоническую философию. Однако одна из оригинальных черт Климента Александрийского состоит в признании того, что христианство есть путь прогрессирующего совершенствования. Так, он выстраивает свои литературные труды по модели восхождения. *Протреник* (*Prot.*) и *Педагог* (*Paed.*) соответствуют начальным состояниям верующего. Восемь книг *Стромат* (*Strom.*) относятся к разным ступеням совершенства христианина, который посвящает себя эзотерическому познанию. Его вершиной становится различение первых начал: Христа, а через него — Бога. Св. Павел тоже признает идею духовного продвижения, когда дает советы о том, как превзойти младенческое знание и научиться говорить (ἐλάλουν), мыслить (ἐφρόνουν) и рассуждать (ἐλογιζόμεν), как положено мужу (ἀνήρ) (1 Кор 13, 11). Помимо прочего, св. Павел советует практиковать милосердную и долготерпеливую любовь, кото-

⁴³ У Филона Климент Александрийский научился тому, как соединять платонизм с библейской экзегезой и библейской мыслью. Влияние Филона сказывается также в том, как именно Климент, неизменно адаптируясь к христианской перспективе, понимает Моисея: как человека, обретшего гнозис и в этом качестве служащего образцом для любого христианина-гностика. Труды Филона, на которые более всего опирается Климент, — это *De Post.*, *De Vit. Mos.*, и *De virtutibus (De vir.)*. Подробнее см. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 124. По этой теме особенно полезна работа: J. L. Van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis* (Leiden: Brill, 1988).

⁴⁴ Подобно Иустину, Климент верил, что всецелая мудрость заключена во Христе. В этом смысле как Ветхий Завет, так и греческая философия служат нам детоводителями ко Христу (*Strom.* I.28.3; I.29.1): Russell, *The Doctrine of Deification*, 124.

⁴⁵ От Ириней идет различие между «образом» и «подобием»; та идея, что божественное вочеловечилось, чтобы человеческое смогло обожиться; и та идея, что падение Адама было не столь глубоким, потому что он был не более чем младенцем; поэтому цель христиан — продвигаться от адамиического несовершенства к совершенству. Более подробно см. Russell, *The Doctrine of Deification*, 124.

рая не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит (1 Кор 13, 4–7).

Климент считает, что обращение – исходный пункт на пути духовного продвижения. Этот исходный пункт обусловлен падшей природой человека, что проявляется в первую очередь в утрате мыслительных качеств.⁴⁶ Дело в том, что наши нравственные дефекты, помимо прочего, объясняются невежеством и человеческой немощью; то и другое – последствия неповиновения Адама (*Strom.* II.15.1–4). Живущий во грехе человек поступает так потому, что, как он думает, грех порождает же-

⁴⁶ Евагрий Понтийский в IV в. тоже считал, что неведение Бога есть «болезнь души» (*Capítulos Gnósticos* II. 8). Когда ум отделяется от Бога, он заблуждается, потому что перестает действовать согласно естественному назначению. По словам Марка Подвижника, тоже в IV в., ум затемняется, ослепляется, заблуждается и приводит к тому, что человек живет в мире мрака (*A Nicolás* 3,10). Исаак Сирий в VII в. считал, что Адам до грехопадения знал чувственные вещи с духовной стороны, то есть знал их отношение к Творцу (Рим 1, 20). Умственное зло для Адама заключалось в неведении Бога и в усмотрении сущих независимо от Него. Они схватываются нами уже не духовно, а плотски, только в их чувственной видимости. Духовные очи Адама закрылись, а вместо них открылись плотские очи. Дело в том, что страсти «пленают ум» (*Discursos Ascéticos* 85), ввергая его в невежество, рассеянность и забвение Бога. Отдалившись от Бога, человек живет в мороке, в бреде, ибо всякое сущее обретает свой смысл, ценность и реальность в Боге – начале и конце, альфе и омеге любой твари. Так в падшем человеке культ творений вытесняет собою поклонение Богу. Отныне человек видит в твари цель и приписывает ей смысл и ценность самой по себе, вместо того, чтобы опознавать их в Боге. Падшее познание человека, стало быть, представляет собой всего лишь иллюзорные проекции его сознания, потерпевшего крах. В том же VII в. Максим Исповедник, говоря о болезни Адама, замечает, что она «заключалась в неведении Того, Кто является причиной человека». В самом деле, «что здоровье и болезнь в отношении к живому телу... то познание и неведение в отношении к духу» (*Cuestiones a Talasio*, Prologo). Св. Симеон Новый Богослов в X в. говорил: «Вместо божественного и духовного познания человек обрел познание плотское. В самом деле, когда ослепли очи его души, и он отпал от непреходящей жизни, он начал смотреть телесными очами» (*Catequesis* XV, 14–15). «Как может разумная душа быть здоровой, когда она больна в своей способности к познанию?» – спрашивал Григорий Палама в XIV в. (*Triadas* II, 3.17).

ланное наслаждение. Его побуждаемый неведением ум воображает удовольствие от осуществления желания, которое гнездится в душе как нечто благое (*Strom.* I.1.1–2). Таким образом, наши нравственные дефекты оказываются следствием ущербного познания, человеческой конституции, дурной окружающей среды, нашей свободной воли или всех этих элементов в совокупности. Как напоминает П. Каравитес,⁴⁷ для Климента Александрийского дурные качества, *kakaia*, суть проявления неведения Истины Божией. Но, возможно, самое губительное следствие этого связано с нашей свободой. Действительно, зло, невежество и немощь губят нашу свободу, подталкивая нас к ошибочным суждениям. Процесс преобразования, в противоположность неведению, начинается, с точки зрения Климента Александрийского, «через познание», обретаемое в чистоте «страстей души».⁴⁸ Для Климента страсть есть «превосходящее

⁴⁷ P. Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria* (Leiden: Brill, 1999).

⁴⁸ Другими словами, падший ум характеризуется господством страстей и желаний, которые его затемняют. Страсти, или, вернее, энергии сами по себе не дурны; их позитивное или негативное значение определяется тем, как с ними управляются. Сходным образом в мышлении Павла страсти или желания не дурны по своей внутренней сути. Например, в 1 Фес 2, 17 Павел признает: «Мы же, братия, быв разлучены с вами на короткое время лицом, а не сердцем (οὐ καρδίᾳ), тем с большим желанием (ἐν πολλῇ ἐπιθυσίᾳ) старались увидеть лице ваше». Точно так же, как ὅμοια (или всецелый человек) может быть дурным или благим в зависимости от того, как отвечает на действие Духа, так для ранних Отцов оценка страстей, или энергий, зависела от повиновения или неповиновения действию Бога. С другой стороны, во многих местах Павел высказывается отрицательно о страстях или желаниях. Например, выше мы уже упомянули длинный список страстей — последствий идолатрии, осуждаемых Павлом (Рим 1, 27). Страсти и желания, поработанные грехом, ведут к гибели человека. Поэтому св. Павел признается: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим 7, 15–17). Для св. Павла пришествие Мессии означает, что дурные побуждения человека будут уничтожены в конце времен (*Песикта де Рав Кахана* 3,2; *Берешит Рабба* 48,11; 89,1; *Шмот Рабба* 46,4; *Дварим Рабба* 2,30; *Когелет Рабба* 2,1). В восточном христианстве принцип будет тем же, но мысль здесь более утончена в сравнении с мыслью св. Павла, ибо являет рефлексию, более внимательную к каждой из страстей (или каждому из бесов), преобладающих в субъекте. Например,

всякую разумную меру стремление души к чему-нибудь или желание, выходящее за границы рассудка и не контролируемое им. Следовательно, страсти — это противоестественные движения души, которые вышли из под контроля разума» (*Strom.* II.13.1). Таким образом, очищаясь от страстей, человек оставляет «душевные страсти, дабы соединиться, насколько это возможно, с благим Божественным Провидением, благодаря... долготерпению и всепрощению праведного и неправедного» (*Strom.* VII.86.5).⁴⁹ На этом первом этапе гностик «ненавидит неупорядоченные телесные страсти, которые увлекают в пути наслаждения, и с презрением отстраняется от всего, что создает и питает плоть» (*Strom.* VII.79.5–6). Для Климента только Христос, воплощенный Логос, «совершенно свободен от стра-

для Климента Александрийского, в его писаниях, сексуальные страсти обладают особой важностью. По мнению богослова, не всякое сексуальное желание дурно, а лишь то, которое противоречит заповедям и закону Божию. Брак сам по себе честен, при условии следования срединным путем; признание получает сексуальность, но не сладострастие (*Paed.* II.95.2–3). Приведем другой пример, связанный с тщеславием, именуемым также суетностью или самонадеянностью. Это важная страсть, которой Отцы Церкви посвятили множество размышлений. Так, Иоанн Кассиан в IV в. замечает: «Старцы очень хорошо описывают природу этого недуга, сравнивая его с луковицей: сняв один слой, мы тотчас обнаруживаем под ним другой, и чем больше слоев снимаем, тем больше их находим» (*Institutiones sepositivas*, XI, 4). В свою очередь, Евагрий Понтийский признает, что «трудно избежать тщеславия, ибо то, что ты делаешь, дабы избавиться от него, превращается для тебя в новый источник тщеславия» (*О деятельной жизни*, 30). Но эта же страсть, дурная сама по себе, может принять форму добродетели, когда человек признает, что по природе стремится к славе, но единственное, что придает этому стремлению смысл, — это соединение с божественной славой. Именно это имеет в виду в VI в. св. Иоанн Лествичник, когда говорит, что «душа наша по природе любит славу, но это должна быть слава небесная, не земная» (*Лествица* XXVI, 141). В этом смысле сам св. Павел указывает это направление, говоря, что хвалится во Иисусе Христе, но предостерегая против опасности хвалиться вне Бога (Флп 3, 3; Гал 6, 14). Такое же значение имеет следующая фраза: «Хвалящийся хвалился Господом» (1 Кор 1, 31; 2 Кор 10, 17). Более подробно см. J. C. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Sígueme, 2016) 215–220.

⁴⁹ Русский перевод Стромат цитируется по переводу Е. Афонасина [Климент Александрийский. Строматы (СПб: Изд-во Олега Абышко, 2003, в 3-х томах)].

стей» (*Strom.* VI.9.1). Тем не менее, совершенный христианин, достигнув *apatheia*, становится словно бог, свободный от всех нужд и желаний: «Гностик подвержен только тем страстям, которые необходимы для поддержания тела, таким как голод, жажда и им подобное» (*Strom.* VI.9.1). Обуздание страстей делает нас сынами Всевышнего и совершенными христианами, по божественному подобию: «Бог не имеет ни нужд, ни страстей, следовательно, Он не является воздержным в собственном смысле этого слова, ибо Он не впадает ни в какое искушение, которое должен был бы преодолевать. Наша же природа, волнуемая страстями, нуждается в воздержности. Именно через эту воздержность, научившись довольствоваться малым, она старается своей предрасположенностью возвыситься до природы божественной. Ибо человек добродетельный довольствуется малым. Он пребывает на грани, отделяющей природу бессмертную от смертной. Нужды человека происходят от физического тела и рождены вместе с ним, однако воздержность с помощью рассудка учит его сводить эти нужды к минимуму» (*Strom.* II.18.9). Иначе говоря, «истинный гностик... подражая Богу, насколько это возможно, не пренебрегая ничем из того, что может усилить это подобие... воздержан, постоянен, старается жить праведно, господствует над своими страстями, делится с другими тем, что имеет, по мере сил распространяя вокруг себя добро и словом и делом» (*Strom.* II.19.1).

Затем, став свободным от страстей или безразличным к ним, гностик обретает способность погрузиться в безмерность Христа и оттуда продвигаться в святости к опустошению. Следуя этим путем, мы так или иначе достигнем восприятия Всевышнего, не ведая, что Он есть, но зная, что не есть Он: «В Своем величии Он относится ко всему в равной мере и всему Отец. Никакая часть не может быть о Нем *сказана*, поскольку единое неделимо, а поэтому также и неопределимо, если мы понимаем это последнее не как что-то немислимое дискурсивно, но как неизмеримое и не имеющее пределов, а потому бесформенное и безымянное. Именуя Бога некоторыми именами, например, говоря, что он есть Единое, или Благо, или Ум, или Самосушее, или Отец, или Бог, или Творец, или Господь, мы делаем это не в собственном смысле слова. Затрудняясь выразить собственное Его Имя, мы используем наиболее хорошие из них, чтобы рассудок не блуждал среди всех остальных и имел в них опору.

При этом, ни одно из этих имен не выражает Бога, но они все в совокупности показывают силы Всемогущего» (*Strom.* V.12.1). Так гностик постепенно восходит по различным ступеням эзотерического познания, достигая вершины в познании первых начал, то есть Бога и Христа.

Наравне с Филоном Александрийским и св. Павлом Климент, сознавая непостижимость Бога, подчеркивает существование посредника — Христа: «Бог, будучи невыразимым, не может стать предметом научного познания, Сын же есть мудрость, наука, истина и все тому подобное, а поэтому доступен для научного знания и описания» (*Strom.* IV.156).⁵⁰ Идея Сына, как умного посредника Отца, выражается по-разному. Сын есть печать Славы Божией и научает нас истине о Боге (*Strom.* VII.58); Логос есть образ (*Strom.* V.94), мышление (*Strom.* V.16) и Лик Бога (*Paed.* I.7); Он есть свет, в котором мы можем созерцать Бога; Он являет природу Отца (*Strom.* V.34) и подражает Богу (*Strom.* II.136); Он — посредник не только познания, но и силы Отца; Он есть сила Божия (*Strom.* VII.7), длань Господа (*Prot.* 120), раб Божий (*Paed.* III.2), орудие Бога (*Prot.* 6); Сын есть посредник познания и силы между Богом и человеком (*Paed.* III.39).

Отцы Церкви, как и Климент, дают много советов об этом продвижении к истинному познанию Логоса и победе над страстями: благодать послушания, раскаяние, пост, упражнение в добродетелях, непрерывная молитва, борьба с помыслами, телесная аскеза, молчание, одиночество, «памятование о смерти», сокрушение, смирение и т.д. Мы находимся в религиозном контексте, где конкретная и определенная аскетическая практика связана с господством над страстями и стяжанием истинного знания — необходимыми условиями преображения верующего.

Среди этих практик для христианского Востока особенно важна непрерывная молитва как средство установления контроля над желаниями и страстями. Слова самого Христа указывают в этом направлении: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Мф 26, 41; Мк 14, 38; Лк 22, 40.46). Со своей стороны, св. Павел советует: «Непрестанно молитесь»

⁵⁰ Цит. по: E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957) 38–44.

(1 Фес 5, 17). Правда, Павел хотя и советует непрестанно молиться, однако его совет не сопровождается разъяснением, которое помогло бы верующему в его практике. Эту задачу выполнят Отцы Церкви. Климент описывает гностика как человека, который непрестанно и непрерывно пребывает в присутствии Бога в познании, жизни и благодарном духе (*Strom.* VI.7.1). Гностик поддерживает «непрерывную беседу с Богом в познании, жизни, действии благодати» (VI.7.2). В конечном счете Климент понимает молитву как постоянное пребывание в присутствии Бога.⁵¹

Но хотя непрерывная молитва — действенное средство в борьбе со страстями и в стяжании подлинного познания, в христианстве признаются и другие типы молитвы, еще более совершенные. Основанием для них опять-таки служит учение св. Павла, но в свернутой форме. Оно состоит в следующих фразах: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (1 Кор 8, 2), ибо для обретения совершенного знания Бога всякое знание будет упразднено. Отцы Церкви приведут этот опыт к плодотворному диалогу с идеями платонизма. Климент Александрийский призывает человека обрести опыт непознаваемости Бога, подобно тому, как Моисей проник в темный божественный свет на Синае или как св. Павел услышал неизреченные слова на третьем небе, или в раю. Так душа совершенного христианина, «божественная и святая», своим собственным светом приводит его к более продвинутому состоянию. В них восстанавливается чистота сердца, дабы оно обратилось к месту венчания, месту успокоения, месту научения созерцанию Бога лицом к лицу, в истинном познании и постижении (*Strom.* VI.10.5). При этом человек со-

⁵¹ Хотя традиционная Иисусова молитва («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного») еще не определилась, другие авторы — например, св. Исихий Синаит — признают в V в.: «Если точно хочешь постыдить стужающие тебе помыслы, безмолвствовать в душевном мире, свободно трезвиться (бодрствовать) сердцем: то Иисусова молитва да соединится с дыханием твоим» (Главы о трезвении 94; 182). С другой стороны, св. Иоанн Лествичник в VI в. советует «отгонять приходящие помыслы при самом их появлении» одним словом [например, «Иисус»] (*Лествица* 28, 19). Непрерывная молитва — самое действенное средство в распоряжении людей, без которого они остались бы беззащитными перед страстями и желаниями.

зерцает умопостигаемый мир уже не чувственными очами, но очами ума, данными ему Отцом.

Поколением позже Ориген прибегнет к аллегорическому толкованию восхождения Моисея на Синай, чтобы разъяснить этот опыт: «Согласно аналогии, будет, пожалуй, сказано, что достоверное знание о Боге, постигнутое умом, подготовленным к этому своею превосходящею чистотой, есть зримая слава Бога. Поэтому ум очищенный и, ради точного созерцания Бога, поднявшийся над всем материальным, боготворится в том, что он созерцает» (Комментарий на Евангелие Иоанна 32.27. 33 8–9). Евагрий Понтийский обращается к Клименту Александрийскому и Платону, чтобы определить наиболее совершенный тип молитвы, именуемый «восхождением ума к Богу» (Добротолюбие, *О молитве* 36). Здесь вновь идет речь об отрешении от чувств и понятий, чтобы подняться к божественной молитве: «Хочешь молиться? Тогда оставь позади вещи мира сего и живи на небесах — не созерцательно, а в ангельском делании и в божественном познании» (Добротолюбие, *О молитве* 142). Григорий Нисский (IV в.) говорит в связи с восхождением Моисея на Синай и восхождением Иисуса на Фавор: «Что же означает тем, что Моисей пребывает во мраке, и в нем только видит Бога? ... Ум же, простираясь далее, с большею и совершеннейшею всегда внимательностью, углубляясь в уразумение истинно постижимого, чем паче приближается к созерцанию, тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества. Ибо оставив все видимое, не только, что восприимлет чувство, но и что видит, кажется, разум, непрестанно идет к более внутреннему, пока пытливостью разума не проникнет в незримое и непостижимое, и там не увидит Бога. Ибо в этом истинное познание искомого; в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком, объято отовсюду непостижимостью» (*Жизнь Моисея*, II. 163–164). Исаак Сирий позднее назовет эту молитву «духовной», так как для нее характерно отсутствие какого бы то ни было возбуждения со стороны ума: «Так же и у нас, когда ум становится способным воспринять будущие благословения, он забывает о самом себе и обо всех вещах мира сего, и больше нет в нем никакого движения».

«Духовная молитва» подразумевает схождение ума в состояние мира и покоя. На этом уровне нет ни мыслей, ни эмоций,

ни даже ощущения легчайшего движения души от чего-либо. Климент Александрийский описывает это, говоря, что человек принимает видение Бога не отражательно, а в запредельной ясности и чистоте. Речь идет о нерасторжимом единении с Богом (*Strom.* VII. 3.5). Далее, тот же Исаак Сирий пишет: «Иногда сию, так называемую духовную молитву в одном месте называют путем, а в другом — ведением и инде — умным видением... Для предметов будущего века нет подлинного и истинного названия, есть же о них одно простое ведение, которое выше всякого наименования и всякого составного начала, образа, цвета, очертания и всех слагаемых имен. Поэтому когда душевное ведение возносится из видимого мира, тогда отцы в означение оногo употребляют какие хотят названия, так как точных именованнй оному никто не знает. Но чтобы утвердить на сем ведении душевные помышления, употребляют они наименования и притчи, по изречению святого Дионисия, который говорит, что ради чувств употребляем притчи, слоги, приличные имена и речения. Когда же действием Духа душа подвигнута к Божественному, тогда излишни для нас и чувства, и их деятельность, равно как излишни силы духовные душе, когда она, по непостижимому единству, соделывается подобною Божеству и в своих движениях озаряется лучом высшего света».

Помимо «духовной молитвы», Исаак Сирий вслед за Евангелием говорит о «созерцании», или «видении», Бога. В этом состоянии душа созерцает не сущность Бога, а темное облако Его Славы: «Это наставление дано Отцами, а именно: когда ум святых обретает *ипостасное видение*, тогда толща тела удаляется, и видение становится духовным. Но *ипостасное видение* принадлежит первоначальному человеку. А от этого ипостасного видения человек движется и возносится к тому, что называется цельным знанием, то есть любовью к Богу». Глубинное антропологическое движение ведет к единению души и духа в сердце через устранение всякой страсти, желания или образа, чтобы достигнуть светоносного присутствия Бога в человеке. Поэтому отрешение есть единение с Богом, которое чувственно выражается в причастности божественному свету, явленному Христом на горе Фавор во время Его преображения. Св. Макарий разъясняет эту мысль в следующем тексте: «Приходит, наконец, благодать и совлекает все покрывало, так что душа, соделавшись уже чистою... всегда уже чисто и чистыми очами

созерцает славу истинного света и истинное солнце правды, воссиявшее в самом сердце» (*Hom. XVII. 3*).⁵² Ибо, по убеждению св. Макария, «христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама небесного, новое рождение, чада Духа Святого, светоносные братья Христовы, подобные Отцу своему духовному и светоносному Адаму» (*Hom. XVI. 8*). Закончим словами Симеона Нового Богослова – игумена монастыря св. Мамаса в Константинополе: «Ты благоволил показать мне горе, на небесах, отверзшихся, Лице Свое, как солнце, без образа и вида. Впрочем, и тогда Ты не дал мне познать, кто Ты был... (Я) все искал, и искал со слезами увидеть Тебя. Когда наконец, подавленный печалию и скорбию, я забыл всецело и себя самого, и мир весь, и все, что в мире, не держа на уме совершенно ничего из всего видимого; тогда опять явился Ты, невидимый, неосязаемый, неуловимый. Я чувствовал тогда, что Ты очищал ум мой, открывал пространнее очи души моей и давал мне видеть славу Твою обильнее, и что Сам Ты увеличиваешься паче и паче и блистанием паче и паче расширяешься... Таким образом, о Владыка, мне казалось, что Ты, недвижимый, – грядешь, неизменяемый – увеличиваешься, не имеющий образа – приемлешь образ... Ты сиял чрезмерно и, как мне казалось, явился весь во мне всем, видевшем добре».

Выводы

Преображающий опыт св. Павла встраивается в контекст классической иудейской апокалиптики. Субъект, переживающий откровения и видения, испытывает их в «духовном теле». Оно одушевлено Духом и выразит себя в полноте, которая наступит в конце времен, когда оно, словно зеркало, отразит славу Божию в образе Христа. Этот опыт захватывает всего человека и приводит его через небесное странствие в «рай», или «на третье небо». Другой вариант – когда само божество являет себя, как бы открывая врата или окна небесных реальностей. Столетием позже мы обнаруживаем, что часть восточнохристианской тра-

⁵² На протяжении этой работы, если не указано иное, Беседы св. Макария Египетского цитируются по изданию: *Преп. Макарий Великий. Духовные беседы, послания и слова* (Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2004).

диции понимает религиозный опыт верующего как переживаемый внутри субъекта, в той мере, в какой тот освобождается от страстей сердца и устремляется к светоносному и славному познанию и созерцанию умом Логоса-Христа. Что может объяснить эту заметную эволюцию в понимании преобразования верующего? Прежде всего, следует заметить, как мы и поступили в этой главе, что развитие религиозного опыта в первоначальном христианстве – сложный феномен, и путь этого развития не единообразен. Так, видения и откровения того типа, о котором говорит св. Павел, будут продолжаться; примером тому служат *Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты* 4, 2, а также переживания монаха Пахомия (*Житие Пахомия* 86). При всем том мы также признаем ту эволюцию, которая совершалась в христианстве от апокалиптического опыта св. Павла к интериоризации; в частности, мы видим это у Климента Александрийского и позднее. Как было показано в этой главе, неоплатоническое влияние через Филона Александрийского имело фундаментальное значение. Субъект, переживающий религиозный опыт, понимается здесь уже не через его «духовное тело», а через его «ум». В христианском опыте местом духовного опыта служит сердце. Говоря вообще, Макарий Египетский в IV в. хорошо разъясняет эту динамику энергий в Беседе XVIII, когда упоминает о сердце как о малом сосуде: «Там есть змии, там есть львы, там есть ядоносные звери, там все сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти; но там также и Бог, там Ангелы, там жизнь и царство, там свет и Апостолы, там сокровища благодати, там есть все».

Но если это различие оказывается фундаментальным при объяснении интериоризации религиозного опыта в первоначальном христианстве, будет полезным также дополнить эти выводы, оглядываясь на первую главу. Помимо явных филоновских и неоплатонических влияний на первых Отцов, имеется фундаментальный фактор, стоящий за этим феноменом и делающий его возможным. Здесь реализуется в основе своей христологическая модель – христология, которую мы охарактеризовали как «видение Бога». В евангелиях Христос выступает субъектом разнообразных видений или откровений, как, например, при крещении и преображении. Суть в том, что Иисус – не только субъект откровений в духе традиционной иудейской апокалиптики, но и в то же время объект или содержание этих

откровений. Иисус — не только тот, кто видит Бога, но и тот, кто одновременно отождествляется с божеством. Этот феномен аналогически воспроизводится в верующем. Конечно, верующий никогда не отождествится со славой или зримым образом Бога: дистанция между Богом и Его творением непреодолима. Тем не менее, соединяясь со Христом и следуя, по способу «*communicatio idiomatum*» (общения свойств), традиционной богословской номенклатуре, верующий постепенно обретает причастность к божественным и человеческим атрибутам Христа. Так религиозный феномен перемещается из пространства вне верующего внутрь него — туда, где Христос преображает его Своим человечеством и божеством. Видение славы Божией отныне будет совершаться не в «раю» или «на третьем небе», а в сердце человека, одолевшего страсти и поднявшегося за пределы чувственного мира.

АДАМИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ВИДЕНИЕ БОГА: ОТ ПАДЕНИЯ К ИСКУПЛЕНИЮ¹

ВВЕДЕНИЕ

В иудейском и христианском мире сформировались богатые традиции толкования текста первых глав Книги Бытия. В этих главах наиболее ярко выражается изначальное непосредственное отношение человека к Богу. Определяющим для первой пары людей было их бытие с Богом, что проявлялось в их облачениях, сиявших светом славы, в питавшей их пище, которой служило само присутствие Бога, и в способности к пророчеству, то есть к познанию божественных мыслей и языка. Эта непосредственность, выражавшая образ и подобие, по которым они были сотворены, утрачивается вследствие неповиновения первых людей. С того времени человек более не будет облачен в свет и славу Бога, его пищей не будет божественное сияние, а пророческое знание не будет ему врождено. Человеку предстоит жить под властью греха и непрестанного лжемыслия, а идолопоклонство и безнравственные поступки будут очевиднейшим проявлением этой деградации. Только через покаяние, то есть очищение тела и духа, человек с помощью благодати Божией сможет вновь обрести утраченное подобие. Этот процесс восстановления по-разному описывается в синоптических евангелиях, где Иисус назван вторым Адамом.

Настоящая статья представляет собой попытку проанализировать каждый из этих элементов, опираясь, главным образом, на различные версии *Жития Адама и Евы*, другие ранние апокрифы и синоптические евангелия. Будут использоваться и другие, позднейшие апокрифы и раввинистическая литература, но не в качестве основных источников статьи.

¹ Перевод с испанского выполнен Галиной Владимировной Вдовиной.

1. ПАДЕНИЕ ПЕРВОЙ ПАРЫ ЛЮДЕЙ:
УТРАТА БОЖЕСТВЕННОЙ СЛАВЫ И ВИДЕНИЯ БОГА

Когда подстрекаемая змеем Ева увидела, что древо познания добра и зла было «хорошо для пищи, приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание, она взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт 3:6). С этого момента была утрачена близость с божеством, то есть прямое общение с Богом, выраженное в сияющих одеждах, пище и пророческом знании Адама и Евы. В противоположность этим протологическим качествам, их глаза открылись (Быт 3:7), чтобы узреть собственную наготу: хрупкость жизни, лишенной всякого владения при рождении и смерти (Иов 1:21; Еккл 5:14; Ос 2:5). С библейской точки зрения, нагота описывается, помимо этого, как насильственное лишение одежд, минимальной заботы, власти и помощи (Ис 58:7; Иез 18:7, 16; Ам 2:16). Именно поэтому Адам, услышав глас Бога в раю, испугался и скрылся (Быт 3:10).² С другой стороны, нагота, согласно иудейским и христианским мистическим преданиям, выражается в утрате божественной славы, покрывавшей человека либо как одеждами, либо как их сияющим блеском. В армянской версии *Жития Адама и Евы* (44, 20) говорится, что Ева, вкусив от плода, увидела, что «обнажена от славы, в которую была одета».³ Тогда, испугавшись, она принялась плакать, упрекая змея: «Что ты сделал со мною?».⁴ Это

² T. Garcia-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación* (Estella: Verbo Divino, 2017) 116–117.

³ В греческой версии выражение «обнажена от славы, в которую была одета», стоящее в армянском переводе, заменено на «обнажена от правды (δικαιοσύνης), в которую была одета (20, 1). Разъяснением служит стих Пс 16:15, где мы читаем: «В правде буду взирать на лице Твое». G. A. Anderson and M. E. Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (Atlanta: SBL, 1999) 58E.

⁴ Точно так же, согласно *Пиркей де Рабби Элиезер* 14 и 20, когда первые люди вкусили от плодов древа, покрывавшее их «облако славы» сошло с них. В *Берешит Рабба* 12, 6 упоминается о том, что после грехопадения человека от него был отнят его «блеск» (с опорой на Иов 14:20). В «Книге откровений Климента» говорится, что после вкушения смертельного плода они «были совлечены своей славы и остались наги от облакавшего их света» (5, 3). А в *Хагига Бавли* 12а сказано, что, по мнению некоторых раввинов, первое, что утратили Адам и Ева после грехопадения, был драгоценный первичный свет, тотчас отнятый у них Богом. Лишившись божественного

обвинение повторится далее из уст Адама, когда женщина будет вторично обманута дьяволом. В латинской версии *Жития Адама и Евы* первый человек громко восклицает: «Увы тебе, дьявол! Почему выступаешь ты против нас? Какое тебе до нас дело? Что мы сделали тебе, что ты столь упорно преследуешь нас?» (11, 2). Тогда дьявол начинает упрекать Адама за свою судьбу в повествовании, известном в различных версиях.⁵ В связи с этим он подчеркивает, что «когда Бог вдохнул в тебя дух жизни, и твои *лицо и подобие* (est vultus et similitudo) были сотворены по образу Божию, Михаил привел тебя и сделал так, чтобы тебе поклонялись в присутствии Бога (13, 2) [...] Тогда Михаил созвал всех ангелов и сказал: “Поклонитесь образу Господню, ибо так приказал Господь”» (4, 1). А дьявол тогда отказался поклониться, потому что считал Адама ниже и младше себя. Такое поведение привело к тому, что многие ангелы последовали его примеру, и это разгневало Бога, изгнавшего их из рая (14, 3–16, 1). В латинской версии *Жития Адама и Евы* особенно интересно упоминание о лице Адама, сотворенном по образу Божию и потому призванного быть объектом поклонения для ангелов. Более того, после этого эмоционального диалога между дьяволом и Адамом, первый человек обратился к Богу с мольбой удалить от него врага и дать ему, Адаму, «славу, которую тот утратил» (da mihi gloriam eius, quam ipse perdidit) (17, 1). Взаимосвязь между славой и Адамом обнаруживается также в литературе Кумранской общины, где ее членам обещается прощение всех грехов, наследование «всей славы Адама и изобилие дней» (1QH 4, 14–15 [17, 14–15]). В *Дамасском документе* община описывается как «подлинный Израиль», как исполняющие Завет «ради жизни вечной и всей славы Адама» (3, 20). Как бы то ни было, изгнание первых людей из Рая означало утрату непосредственной близости с Богом, отраженной в славе, которую божество разделяло с ними.

Итак, грехопадение человека стало драмой фундаментального изменения, выразившегося в утрате богоподобия. Поже-

ственной славы, покрывавшей их наподобие сияющих одежд, первая пара утратила близость с Богом, составлявшую их онтологическое отличие.

⁵ *Евангелие Варфоломея* 4:53–54; *Пещера сокровищ* 1–7; славянская версия Третьей книги Варуха; Коран, Сура XV (аяты 26/27 – 35/36) и Сура VII (аяты 10/11 – 12/13).

лав сравняться с Богом,⁶ первая пара потеряла дары, в коих выразилась эта особая близость с божеством.⁷ Непосредственное

⁶ Важно заметить, что это желание быть как боги воспроизводит греховное рассуждение Сатаны, которое, согласно некоторым более поздним традициям, навлекло на него немилость в глаза божества. В самом деле, именно об этом идет речь в славянском апокрифе *Сказание о сотворении и падении ангелов*, где говорится, что на четвертый день сотворения мира, когда Бог сотворил солнце, луну и звезды, — в этот самый день Сатанаил, или Сатана [эти имена употребляются без различия] отпал от своей славы. Весь эпизод связан с ошибочным образом мыслей этого небесного существа: «И увидел Сатанаил, как прекрасны небо и земля, и подумал: поставлю себе престол на облаках и буду как Всевышний. И те, кто от рода моего [ангелы], будут прославлять меня. И поставил он престол в вышине, на облаках, и привел [ангелов], и стал начальником ангельского воинства. И увидел Бог противника своего и послал архангела Михаила к Сатанаилу, и велел ему свергнуть Сатану. Тогда Михаил приблизился к Сатане и увидел в нем такое великое божество, что задрожал и не смог смотреть на него. И пришел Михаил к Богу и сказал ему: “Боже, велико в нем божество (или слава).” Бог же взял у него [Сатаны] божество и сказал [Михаилу]: “Иди и свергни Сатану.” И пошел Михаил, и увидел Сатану, как если бы он был человеком, и ударил его скипетром, и [разбил] престол, и Сатана свергся со всеми его силами; и взял Бог от него божество, и забрал **ѿ** [окончание имени Сатанаил, указывающее на его божественность], и дал ангелам и архангелам». Другой, похожий славянский источник повествует о происхождении Сатаны и его падении. О происхождении: «Когда сошел Бог и ступил по водам, увидел Он птицу, которая плавала, словно утка. И сказал Бог: Кто ты? Птица ответила: “Я от того, что внизу.” “А я кто?” Птица сказала: “От того, что сверху.” И сказал ей Бог: “Дай мне от того, что внизу.” Тогда утка нырнула в воду и принесла Богу ил [игра слов: ил по-славянски звучит так же, как божественное окончание ангельских имен по-еврейски: Рафаил, Михаил]. И взял Бог ил и разбросал его по сторонам, творя землю, осушая реки и источники. И взял Бог птицу, и нарек ее Сатанаил: ты будешь для Меня воителем над небесными силами. И всего было двенадцать ангелов, каждый со своим начальником». Падение Сатанаила описывается в здесь очень близко к тому тексту, который мы рассмотрели в начале: «И задумал Сатанаил сам спуститься на землю и поставить себе престол на светилах, “и буду как Всевышний, и прославят меня подвластные мне”». Далее повторяется коллизия между Богом, Михаилом и Сатаной, с последующим сотворением бесов, обитающих в Аду, на земле и в воздухе.

⁷ В *Житии и учении святого Григория*, армянском тексте V в., говорится, что божественный образ, утраченный первыми людьми, подразумевал «различение, разумение, понимание, узнавание и созерцание всех даров Божиих» (264). В этом же тексте добавляется, что Бог «собственнолично

присутствие божества, или непрерывное видение Бога, проявляется в Его словах из Второй книги Еноха, написанной, вероятно, в I в. н.э.: «И сделал так, что распахнулись небеса [перед Адамом], дабы он узрел ангелов, певших победную песнь. И свет, не дающий теней, навсегда разлился в Раю» (11, 72).⁸ Иначе говоря, онтологическое изменение, вызванное неповиновением первых людей, повлекло за собой утрату *светоносного видения Бога*.⁹

сотворил человека и вложил в него жизнь вдоханием мудрости, постижения, разумения и чувствования; и сотворенный, открыв глаза, смог узнать Творца и стать для Него родным, близким, сознающим и передающим творящее благоволение Божие». Важно отметить, что в этом тексте «открыть глаза» означает узнать непосредственное присутствие Бога. Более подробно см.: M. E. Stone, *Adam and Eve in the Armenian Traditions, Fifth Through Seventeenth Centuries* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013) 220.

⁸ В апокрифе *Договор Адама с Сатаной* (версия В) Сатана жалуется на то, что был изгнан из светлой райской жизни и восклицает: «О мой светлейший свет!». В том же тексте праотец жалуется, спрашивая себя: «Увижу ли снова твое сияние и твой немеркнущий свет, и узрю ли красоту Рая?». A. Kulik and S. Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2016) 97.

⁹ В *Откровении Авраама*, когда патриарх восходит на последнее небо, он видит «великий неопиcуемый свет», и в свете множество фигур как бы огненных и вида мужского, непрестанно движущихся и постоянно меняющих свой облик» (14–15). Этот свет напоминает нам свет, описываемый в *Договоре Адама с Сатаной* (версия В), где Адам говорит, помимо прочего, о светоносной райской жизни, о светлейшем свете и о немеркнущем свете. Вернемся к *Откровению Авраама*: когда тот наконец поднимается на высшее небо, вплоть до Меркавы, то дает впечатляющее описание, основанное на Иез 1: «У престола увидел я четырех поющих огненных животных. Выглядели они одинаково: каждое из них имело четыре лица. Лица их выглядели так: лицо льва, человека, тельца и орла. Четыре главы, и у каждого животного по шесть крыльев: одна пара выходила из их плеч, другая пара — из их ребер, и еще одна пара — из середины туловища, и они закрывали свои лица теми крыльями, которые выходили из плеч» (18, 3–5). Тогда некий святой глас воззвал к Аврааму (19, 1) и наставил его о тайнах вселенной, ее природном порядке и ее истории. Далее Аврааму предстоит участвовать в литургии ангелов и произнести вместе с Иоилем божественные имена (17, 8–10). В общих чертах Авраам вновь обрел то адамическое состояние в саду Эдема, которое, согласно некоторым традициям, позволяло ему пребывать в свете божественного присутствия и наслаждаться им. S. Salvado, “Apocalipsis de Abrahán,” in: A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI (Madrid: Cristiandad, 2009).

Другой способ выразить онтологическое изменение первых людей, утративших способность отражать божественную славу своими одеждами и светоносным видением Бога, — изменение их пищи после изгнания из райского сада. Перемена пищи означает не только это онтологическое изменение, но и к тому же начало новой, покаянной жизни. Рассмотрим далее этот второй элемент.

2. ПАДЕНИЕ ПЕРВЫХ ЛЮДЕЙ: ПЕРЕМЕНА ПИЩИ КАК ШАГ ОТ ВИДЕНИЯ БОГА К ПОКАЯННОЙ ЖИЗНИ

Как мы сказали, очень важным символом, подчеркивающим глубину утраты богоподобия первыми людьми, служит пища. Действительно, мы знаем, что в книге Бытия проводится различие между пищей людей и пищей зверей. Человек может вкушать от любых плодов рая без необходимости трудиться (Быт 2, 16) и от всякого растения на поверхности земли, дающего семена [главным образом имеется в виду хлеб] (Быт 1, 29). Звери, напротив, питаются просто травой (Быт 1, 30). *Книга Юбилеев* описывает пребывание в раю, указывая на то, что в течение первых семи лет Адам и Ева жили в райском саду, обрабатывая и храня его, заботясь о том, чтобы ни птицы, ни звери и ни другие животные не проникли в него и не ели его плодов (3, 15–16). В некоторых апокрифических источниках питание в райском саду принимает мистические свойства. В армянской версии *Жития Адама и Евы* — Ева сравнивает райскую пищу с пищей от земли, восклицая: «Бог предназначил эту растительную пищу для зверей, чтобы они могли питаться от земли; наша же пища — та, которую вкушают ангелы» (4, 2).¹⁰ Во Второй книге Еноха тоже сравниваются эти два вида пищи, когда допотопному герою на земле, после его возвращения из небесного странствия, предлагается поесть, чтобы затем он мог пойти благословить свой дом, своих детей и домашних. Енох отвечает неожиданно: «Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей, и вострепетал я, не услаждает меня пища, и

¹⁰ В славянском апокрифе *Об Эдеме* имеется любопытное описание значения слова «Эдем»: «пища благоуханная и благоприятная».

не хочется мне ничего из земных блюд» (14, 2–4).¹¹ Вернемся к

¹¹ Эта идея будет все более подробно разрабатываться в раввинистической литературе. Говоря об ангельском состоянии, которое праведник примет в грядущем веке, Рав обычно замечал: «В грядущем веке не будет ни еды, ни питья, ни деторождения, ни ремесел, ни торговли, ни ревности, ни ненависти или состязания. Праведники воссядут с венцами на главах своих и будут питаться сиянием Шхины, согласно сказанному: “Они видели Бога, и ели и пили” (Исх 24, 11)» (*Бавли Брахот* 17а). Тот же стих Исх 24, 11 («Они видели Бога, и ели и пили») комментируется в *Ваикра Рабба*. Из мнений раввинов для нас важно мнение Рабби Йоханана, заметившего, что Моисей и старцы «действительно питались согласно сказанному: “В светлом взоре царя – жизнь”» (Прит 16, 15). Что касается Моисея и видения Бога как небесной пищи, упомянем также *Шмот Рабба* 45, 5, где читаем: «Рабби Хошайя Раббах сказал: Он [Моисей] поступил хорошо, когда спрятал свое лицо. Святой, да будет он благословен, сказал ему: Я пришел явить тебе свое лицо, и ты почтил меня и скрыл свое лицо. Воистину! Пребудешь со мной на горе сорок дней и сорок ночей без еды и питья, потому что будешь питаться сиянием Шхины, согласно сказанному: “Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним” (Исх 34, 29). Но “Надав и Авиуд раскрыли головы свои и вкушали глазами сияние Шхины”». В этом тексте питаться сиянием Шхины – нечто позитивное. Что отличает Надава и Авиуда от Моисея, так это уважение, проявленное теми и другими к божественной почести. Связь между этой пищей и сиянием Шхины применительно к Моисею и ангелам описывается в другом тексте *Шмот Рабба* 47, 7: «Для Моисея было хорошо поститься 120 дней, когда он получил Тору. Как питался Моисей? От сияния Шхины, согласно сказанному: “Ты питаешь [в синод пер. «живишь»] все сие”» [Неем 9, 6]. В *Хейхалот Раббати* читаем: «Счастливо око напитавшееся, узревшее чудный свет Престола Божия, его удивительное и чарующее зрелище» (8, 3). В *Берешит Рабба* 2, 2 читаем: «Рабби Абаху говорит... твари верхнего мира и твари нижнего мира были сотворены в одно и то же мгновение, но твари высшего мира питались сиянием Шхины, тогда как твари нижнего мира не ели, пока не приложили к этому усилий». В последнем тексте, который нужно упомянуть, говорится об особой пище ангелов; это *ПРЕ* 48, 3, где читаем: «Рабби Хагай от имени Рабби Исаака говорит: Написано... “Ты питаешь все сие” (Неем 9, 6). Ты – пища всего. Ангелы не едят и не пьют и не ведают смерти. Почему? Потому что видят образ Моей Славы и питаются сиянием Шхины. Потому что, хотя Я сказал, что они не видят Моей Славы, как сказал Рабби Исаак, они видят как бы сквозь покров. “В светлом взоре царя – жизнь,” “Ты, Господи, един... Ты питаешь все сие”». В *Бавли Бава Батра* 10а читаем: «“Пробудившись, буду насыщаться образом Твоим” (Пс 17, 15). Рабби Нахман бен Исаак сказал: Мудры те, кто держал глаза пробужденными от сна нынешнего века; в грядущую эру Святой, да будет он благословен, насытит их сия-

армянской версии *Жития Адама и Евы*. После изгнания из Рая Ева говорит супругу: «Встанем, принесем сорокадневное покаяние, — быть может, Господь смилуется над нами и даст нам пищу лучшую, чем пища зверей, а то как бы нам не стать как они» (4, 3).¹² Действительно, одним из самых отчаянных бедствий, пережитых первыми людьми после изгнания из Эдема, стал голод, который вполне можно интерпретировать как отсутствие видения Бога. И в 2, 2 женщина жалуется Адаму, что голодна, и просит его найти какую-нибудь пищу, чтобы они могли *жить*: ведь после того, как дьявол вторично обманул ее, она говорит мужу, что отныне ее пищей будут лишь травы, ибо она не заслуживает *пищи жизни* (18, 1b).

Итак, после изгнания из Эдемского сада первые люди утратили пищу, которую вкушали в Раю.¹³ Бог осуждает их на то, чтобы питаться полевой травой (Быт 3, 18). Так что пища, которую принимает человек после изгнания из Эдема, подразумевает утрату созерцания Бога и превращение в животное состояние, связанное с питанием полевой травой. Г. Андерсон¹⁴ напоминает, что эта перемена пищи напоминает историю царя Навуходоносора, который после того, как впал в немилость у Бога, был отлучен от людей и обитал с полевыми зверями (Дан 4, 22, 29–30). В этом изгнании, как это произошло и с Адамом, трава, которой кормится скот, стала его пищей (Дан 4, 25, 31–35). Параллель между Адамом и Навуходоносором в Би-

нием Шхины». В *Бавли Сота* 49а читаем: «Рабби Иуда бен Хийя сказал: Любого мудреца, изучающего Тору в трудных обстоятельствах, молитва будет услышана, ибо сказано... “И даст вам Господь хлеб в горести и воду в нужде; и Учитель твой уже не будет скрываться” (Ис. 30, 20). Рабби Абаху сказал: Они утолят его сиянием Шхины, ибо сказано: “И глаза твои будут видеть Учителя твоего (в синод. пер. «учителей твоих»)” (Ис. 30, 20)».

¹² В *Таргуме Неофити* на Быт 3, 18 Адам, осознав ту онтологическую потерю, которую представляет пища зверей, обращается к Богу: «Буду ли я привязан к кормушке, словно скот?».

¹³ Обратим внимание на то, что для змея наказание тоже заключалось в изменении пищи. Так, в греческой версии *Жития Адама и Евы* Бог осуждает его: «Ты будешь лишен пищи, которую ел, и будешь питаться прахом (χοῦς) во все дни жизни твоей» (26, 2).

¹⁴ G. A. Anderson, “The Penitence Narrative in the life of Adam and Eve,” in: G. A. Anderson et al, *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (Leiden: Brill, 2000) 13–15, 140–145.

блии любопытна: оба были рождены стать царями, оба, однако, утратили милость Бога и были изгнаны из своих почетных жилищ. Навуходоносора, которого Бог сделал своим орудием, чтобы покарать свой народ — Израиль, но который превысил свои полномочия, Бог обвиняет такими суровыми словами:

Тебе говорят, царь Навуходоносор: царство отошло от тебя! И отлучат тебя от людей, и будет обитание твое с полевыми зверями; травую будут кормить тебя, как вола, и семь времен пройдут над тобою, доколе познаешь, что Всевышний владычествует над царством человеческим и дает его, кому хочет! (Дан 4, 28–29).¹⁵

Как было сказано выше, в армянской версии *Жития Адама и Евы* это новое человеческое состояние, представленное переменной пищи, принимается Евой как покаянная жизнь (4, 3). Но во время покаяния на берегу Тигра она вновь была обманута змеем. И тогда, упав лицом на землю, она предалась отчаянию и не шевелилась в течение трех дней (17, 3). По их истечении она сказала Адаму: «Смотри, я пойду на восток и останусь там, и пока не умру, будут мне травы пищей, ибо я больше не заслуживаю пищи жизни» (18b). Покаяние и пост станут общими элементами многих апокрифических текстов, где они служат средством очищения тела и души человека от страстей, дабы таким образом он вновь обрел богоподобие, по образу Адама.¹⁶

¹⁵ Интерпретацию этого онтологического изменения, подобного тому, что претерпел Адам, как наказания Навуходоносора находим у св. Ефрема Сирина, который пишет: «В этом царе Бог представил Адама: после того, как он прогневал Бога тем, как осуществлял свою царскую власть, Бог лишил его этой власти. В гневе Праведный забросил его туда, где жили дикие звери. Там обитал он на дикой земле, и лишь когда раскаялся, вернулся к прежней жизни и к царствованию. Благословен будь тот, кто научил нас покаянию, дабы могли мы вернуться в рай» (*Гимны о Рае* 13, 6). Более подробно см. G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection. Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001) 140–154.

¹⁶ Пример этого мы находим в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, который представляет собой развитие сюжета Быт 41, 45. 50–52. Этот текст представляет величайший интерес, так как показывает полное преобразование личности (Асенет), переходящей от идолатрии к вере в истинного Бога. Асенет, дочь египетского жреца Пентефрея, была предназначена в жены Иосифу — любимому сыну Иакова. Асенет, которой тогда исполнилось 18 лет, и она была очень красива (1, 6) живет в высокой башне с десятью великолепными покоем. Вначале она отказывается от этого бра-

3. ГРЕХОПАДЕНИЕ ПЕРВЫХ ЛЮДЕЙ: УТРАТА БОГОВОДОХНОВЕННОГО, ИЛИ ПРОРОЧЕСКОГО, ЗНАНИЯ

Итак, перемена пищи первых людей подразумевает принятие животного состояния и возможность искупления в той мере, в какой оно станет средством покаяния. Человек утратил способность питаться самим божественным присутствием. И это не единственное, что выражает потеря богоподобия первыми людьми, когда они были изгнаны из Эдемского сада. С утратой видения Бога первая пара людей лишилась и способности к адекватному познанию. Дело в том, что, когда человек перестает находиться в присутствии Бога, его духовное разумение ослабе-

ка, считая, что жених недостойн ее высокого рождения и красоты. Однако вскоре, увидев Иосифа, она поняла, что перед ней сын Божий. После этого небесного видения для девушки начинается период покаяния, то есть телесного и духовного очищения. В сокрушении своем она восклицает: «куда убегу я и где я сокроюсь, когда видит он все потаенное и ничему от него не укрыться, ибо свет великий в нем сущий?» (6, 6). «И заплакала она громким и горьким плачем и отвратилась от богов своих, коих почитала, и мерзостны сделались ей все идолы, — и стала она ждать вечера» (9, 2). Это отречение от идолатрии сопровождается строгим постом: «И хлеба она не ела и воды не пила. И настала ночь, и все уснули в доме, а она одна бодрствовала» (10, 1). Она оделась в черное, посыпала голову золой, стонала, рыдала и плакала, а в конце концов «схватила Асенет всех богов своих, какие были у нее в чертоге, золотых и серебряных, а было их не счесть, разбила на мелкие кусочки и бросила всех идолов египетских из выходящего на север окна горницы своей — нищим и попрошайкам» (10, 12). Отказавшись от идолатрии, Асенет принимает Бога истинного — Того, Кто даровал дыхание жизни всякому созданию, незримое вынес на свет, сотворил сущее и видимое из невидимого и не сущего, высоко поднял небо, основав его как твердь, и основал землю на водах (12, 1). *Иосиф и Асенет* / Пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской, М. С. Касьян, В. В. Пислякова, А. И. Шмаиной-Великановой // *Arbor mundi: Международный журнал по теории и истории мировой культуры* 17 (2010) С. 92–131. Пища играет важную роль также в другом апокрифе того же времени — в *Откровении Авраама*, где герой готовится к небесному странствию и в том числе воздерживается от любой пищи и вина. Его пища — уже не плоды земные, но созерцание и слушание ангела Иоила (12, 3). Благодаря этой небесной пище Авраам не только поднимется к Престолу Божию, но и получит обетование о том, что преобразится, надев одежды Славы, некогда утраченные ангелом Азазелем (*Отк. Авр.* 13,12).

вает.¹⁷ Истинное познание — это постоянное присутствие Бога. В третьей главе Книги Бытия змей, самый хитрый из зверей в Эдемском саду, соблазняет женщину, говоря ей, что она сможет обрести мудрость независимо от Бога: «Знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт 3, 5). Человек захотел обрести мудрость, поставив в центр себя, пожелав стать как Бог, не признавая даров и могущества Бога. Согласно Второй книге Еноха, человек не ведал, что был сотворен Премудростью Божией (11, 57) — единственной советчицей божества (11, 85).¹⁸ Истинная мудрость — та, которую утратила первая пара людей, — имеет лишь одну цель: с благодарностью всматриваться в действия Бога, продиктованные любовью.¹⁹ Филон Александрийский согласился бы с этими утверждениями. Действительно, для него мудрость, или познание в Раю прежде неповиновения, уподобляется созерцательной жизни. Фактически грех Адама состоял не в желании обладать божественной мудростью, а в том, что он не взращивал ее должным образом. В самом деле, когда Адам взращивал мудрость в Раю, он заботился о ней, как если бы она была райскими древами, наслаждался их бессмертными и благотворными плодами, которые и его должны были сделать бессмертным. Когда же Адам был изгнан из места мудрости, он жил противоположным образом — в неведении, которое заразило и его тело, и его ослепленный ум; и пища не удовлет-

¹⁷ В славянском апокрифе *Рай в Эдеме* упоминается, что богоподобие Адама и Евы подразумевало в них способность различать добро и зло; однако они поддались искушению зла.

¹⁸ A. Santos Otero, “Libro de los secretos de Enoch,” in: A. Diez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 2009) 4.180.

¹⁹ Любопытный текст, связанный с этой темой, — Иов 15, 7–8. С одной стороны, здесь, как и в Книге Бытия, главный персонаж (Иов) обвиняется в дерзком желании обрести мудрость, которая зависит от Бога: «Разве ты первым человеком родился и прежде холмов создан? Разве совет Божий ты слышал и привлек к себе премудрость?». Другие ветхозаветные тексты, осуждающие то, что в них называется дерзостью, то есть желание обрести мудрость человеческими средствами, — Иез 28 и 1 Царств 2, 2–3. В этом втором тексте говорится: «Нет столь святого, как Господь; ибо нет другого, кроме Тебя; и нет твердыни, как Бог наш. Не умножайте речей надменных; дерзкие слова да не исходят из уст ваших; ибо Господь есть Бог ведения, и дела у Него взвешены». Более подробно об этих традициях см. P. Thacher Lanfer, *Remembering Eden* (Oxford: Oxford University Press, 2012) 80–91.

воряла его, и он потерял самого себя и принял жалкую смерть (*Quaestiones et Solutiones in Genesin* 1, 56). Тот же образ пищи использован философом в сочинении *De Sacrificiis Abelis et Caini* (78–79), где изучение классиков литературы и поэзии, сколь бы ни были они ценными, сравнивается со старой пищей (Лев 26, 10): она непереносима в сравнении с сиянием мудрости, обретенной внезапно и непредвиденно, как захватывающий дар Бога. Филон Александрийский заключает: «Тот, кто учится у Бога (общается с Ним, посещает уроки Его – назови это как хочешь), уже не может быть руководим и наставляем людьми». ²⁰

Желание обрести мудрость независимо от Бога подразумевает также утрату пророческого дара. Чтобы понять этот аспект, мы должны обратить внимание на ряд греческих синонимов, свидетельствовавших в древности о таком состоянии ума, которое в некоторых случаях открывало прямой доступ к божественному познанию: ὄναρ, ὄραμα, ὄψις, φάσμα, φάντασμα, φαντασία, ἀλοχάλυψις, ἐλιφανής, ὀπτασία, ὄρασις, μανία, ἐνθεος, ἐνθουσιασμός и т. д. Платон, например, высоко ценил состояние μανία, потому что через него поэты, прозорливцы и жрицы могли оказывать ценнейшие услуги: «Прорицательница в Дельфах и жрицы в Додоне в состоянии неистовства сделали много хорошего для Эллады – и отдельным лицам и всему народу, а будучи в здравом рассудке, – мало или вовсе ничего» (*Федр* 244b). ²¹ Дело в том, что человек в состоянии μανία превращался в посредника божества и передавал послания, которые в обычном состоянии ума не был способен ни узнать, ни, следовательно, передать. В библейской традиции мы обнаруживаем такое же понимание пророчества как одержимости человека божественным знанием, которой невозможно сопротивляться. Так, есть много примеров пророков, одержимых Духом, под действием которого они утрачивают свои обычные умственные свойства. Например, Осия порицает Израиль, когда говорит: «Глуп прорицатель, безумен выдающий себя за вдохновенного!» (Ос 9, 7). Со своей стороны, Михей сопоставляет себя, исполненного духа Господня, дарующего ему способность иметь видения и откры-

²⁰ J. M. Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, Vol. I. (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976).

²¹ Русский перевод А.Н. Егунова в: *Платон*. Собр. Соч. в четырех томах (М.: Мысль, 1993) 2.153.

вения, с ложными пророками, которые не имеют ни видений, ни откровений; со стыдом гадателей, с бесчестием прозорливцев. Иезекииль замечает, что «дух поднял меня и перенес меня в Халдею, к переселенцам, в видении, Духом Божиим. И отошло от меня видение, которое я видел. И я пересказал переселенцам все слова Господа, которые Он открыл мне» (Иез 11, 24–25). Иезекииль прекрасно иллюстрирует тот факт, что пророк сознает себя, в своих интеллектуальных способностях, исполненным силы Божией: «Сын человеческий! Все слова Мои, которые буду говорить тебе, прими сердцем твоим и выслушай ушами твоими; встань и пойди к переселенным, к сынам народа твоего, и говори к ним, и скажи им: Так говорит Господь Бог! — будут ли они слушать, или не будут» (Иез 3, 10–11).²²

Филон Александрийский, со своей стороны, использует термин ἀνάμνησις, говоря о собственном пророческом опыте:²³ «Иногда, подходя к делу с пустыми руками, я вдруг оказывался полон мыслей, которые падали, словно дождь, посеянные невидимо сверху, — вплоть до того, что, охваченный Божественным вдохновением, я забывался, и все для меня становилось неузнаваемым: место, присутствующие, я сам, то, что я говорил и что записывал. Дело в том, что я обрел способность к выражению, новые мысли, наслаждение ясностью, острейшее зрение, отчетливое постижение вещей, как если бы это было итогом яснейшего зрелища, увиденного очами» (*De migratione Abrahami* 35).²⁴ Иосиф, видимо, знал предания, в которых упоминалось о пророческом даре Адама. В *Ant. I. 70* он пишет, что для того, чтобы знания Адама «не были забыты — ввиду того, что Адам предсказал погибель отчасти от силы огня, отчасти же вследствие огромного количества воды», — были воздвигнуты «два столба, один кирпичный, другой каменный», и на обоих были записаны открытия Адама.²⁵

²² J. R. Levison, “Prophetic Inspiration in Pseudo-Philo’s ‘Liber Antiquitatum Biblicarum,’” *The Jewish Quarterly Review* 85 (1995) 301–303.

²³ D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 147.

²⁴ Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, 2.211.

²⁵ Что касается адамических преданий, некоторые из них представлены в одном славянском апокрифе, где подтверждается этот пророческий дар Адама до потери им близости с Богом. В *Сотворении Адама* Господь являет первому человеку в снах то, что произойдет в будущем, через пять тысяч

Вообще говоря, мы можем заключить, что после акта непослушания мужчина и женщина не только утратили прямое и светоносное видение Бога, питавшее их в Эдемском саду и делавшее их причастниками божественного знания, но и потеряли способность отражать божественную славу. Некоторые мистические направления представляли антропологию, которая определялась до грехопадения прямым видением Бога. Таким образом, мы являемся свидетелями того, как после изгнания из Эдема происходит фундаментальное онтологическое изменение в человеческом существе. Определявшая человека антропологическая парадигма видения Бога радикально трансформируется. Грехопадение подразумевает, что человек становится частью мира зверей, а покаяние приобретает фундаментальную значимость как средство очищения тела и ума. Это мир, где первые люди оказываются во власти греха, или Сатаны. Далее мы рассмотрим значение этой перемены антропологической парадигмы.

пятьсот лет: как Распятый умрет и воскреснет, как вознесется на небо, как Петр отправится в Рим, а Павел будет учить людей в Дамаске, проповедуя им воскресение. Тогда Адам пробудился ото сна и вострепетал в великом страхе от этого знания будущего. Но потом, когда Господь объяснил Адаму, что это ради него Он должен сойти на землю, быть распят и воскреснуть на третий день, Он предупреждает Адама, чтобы тот никому не говорил об этом видении, пока не сможет узреть Его в Раю сидящим одесную Отца. Тот же мотив повторяется в другом апокрифе, известном под названием *Адам Семичастный*, где говорится, что как только «Христос сотворил Адама... из праха и вдохнул в него дыхание жизни, Он сказал ему: “Благослови, Господи!” И Адам встал и сказал: “Благословенно царство Отца и Сына и Святого Духа ныне и присно и во веки веков!”... И то был первый пророк на земле. И они сказали, что после того, как дух жизни был вдохнут в него, Бог сказал Адаму: “Что ты видел?” Он поднялся и сказал: “Господи, я видел тебя распятым в Иерусалиме, над моей главой, и апостола Петра распятым вниз головой в Риме, и Павла обезглавленного”». Продолжая ту же традицию – и как последний пример, – славянский апокриф *Море Тивериадское* гласит: «Когда Бог вложил Святого Духа в Адама, то спросил его: “Что ты видел во сне?” И Адам ответил: “Видел я Господа в Иерусалиме, распятого на кресте, и апостола Петра висящего вниз головой, и апостола Павла в Дамаске”». Kulik and Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition*, 47, 84.

4. ПАДЕНИЕ ПЕРВЫХ ЛЮДЕЙ: ПОД ВЛАСТЬЮ САТАНЫ И ИДОЛАТРИИ

Падение Адама и Евы заключалось в утрате той непосредственной близости с Богом, которая подразумевала видение Бога, отраженное в одежде, в сиянии, в пище и в пророческом знании. С момента грехопадения и уже вне пределов Эдемского сада мужчина и женщина будут обладать ущербной мудростью, слишком сосредоточенной на собственной ограниченности (Быт 3, 7) (понимаемой как нагота) и постоянно обманываемой. Ущербность рассудка Евы, а затем и Адама проявляется не только в том, как они разговаривают со змием (Быт 3, 1–5), но и в том, как Сатана будет вновь и вновь обманывать их потомков.²⁶ Челове-

²⁶ В славянском апокрифе *О ковчеге* [Kulik and Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition*, 239–250] жена Ноя оказывается обманутой так же, как и Ева. Вспомним о том, что в повествовании книги Бытия и вообще в иудейской литературе Ной предстает как второй Адам. Когда он родился, его отец изрек пророчество: «Он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при *возделывании* земли, которую проклял Господь» (Быт 5, 29). Из этого пророчества угадывается, что Ной восстановит гармонию, которая некогда, до грехопадения, существовала между землей и человеком. Кроме того, Ной характеризуется, наподобие Адама, как человек «праведный и непорочный», который «ходил пред Богом» (Быт 6, 9). В 4Q534 Col. I говорится, что Ной будет ведать все «тайны людей и всех живущих», что намекает на мудрость Адама в момент наречения имен всякому живому существу. Важно также отметить, как в *1 Енох* 106–107 описывается рождение Ноя: «Глаза его как лучи солнечные, и открыл он глаза, и вслед за тем осветился весь дом». Здесь содержится намек на предания о светоносности Адама. Имеются также явные параллели между рассказами о сотворении мира и о потопе: в обоих случаях воды покрывают поверхность земли, пока она не выступит наружу (Быт 1, 2; 7, 18.19.20.24). В Быт 1, 2 Дух Божий носился над поверхностью вод, и так же голубь улетал от ковчега и возвращался, пока не нашел клочок суши, где смог приземлиться (Быт 8, 9). Как первой паре людей, так и Ною Бог велит плодиться и размножаться и наполнять землю (Быт 1, 28; 9, 1.7). Более подробно см. Garcia-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén*, 166–167. Возвращаясь к апокрифу *О ковчеге*, мы видим, что Сатана, побуждаемый ненавистью, подозревает, что Бог хочет использовать Ноя для преодоления зла, господствующего в творении, и подсказывает его жене: «Узнай, куда идет твой муж». Подобно Еве из Быт 3, 2–3, жена Ноя отвечает: «Мой муж силен, так что я не могу этого узнать». И как дьявол дал вкусить от плода Еве, так же он поступает и с женой Ноя: «Вон там есть одно растение, в реке, которая разделяется вокруг дерева. Возьми от него несколько цветов, и смешай с мукой, и дай пить мужу, и он откроет тебе все». Жена Ноя так и делает. Когда ее муж выпил три чаши, он

ский разум, утративший видение Бога, настолько поврежден, что с трудом различает добро и зло.²⁷ Человек настолько беззащитен перед Сатаной, что тот может обмануть его, выдав себя за светосное существо. Любопытный пример этого мы находим в армянской версии *Жития Адама и Евы* (9, 1–2), где после покаяния Евы, по завершении восемнадцати дней сокрушения, Сатана принял вид херувима в сияющем одеянии и явился на берег Тигра, чтобы обмануть Еву. Ее слезы падали на одежды и достигали земли. Сатана сказал ей: «Выйди из воды и отдохни, ибо Господь внял твоему покаянию, твоему и мужа твоего, Адама». Затем он добавит: «Бог послал меня к тебе, чтобы ты шла следом за мной и чтобы дать тебе ту пищу, из-за которой ты приносишь покаяние» (9, 4). Похожее повествование содержится и в грузинской версии, только там говорится не о херувимском обличье, а о том, что дьявол сменил одежды, чтобы обмануть женщину ангельским видом. Он приблизился к Еве в реке Тигр и остался стоять на берегу. В этой версии Сатана рыдал, и его лживые слезы падали на его одежды, а с них стекали на землю. И тогда он сказал Еве: «Выйди из воды, где ты стоишь, и перестаньте сокрушаться, ибо Бог услышал твоё покаяние и покаяние мужа твоего» (9, 4).²⁸ Излишне говорить, что в обеих версиях обманутая женщина прекращает справедливое покаяние, чтобы затем, поняв, что попала в ловушку, еще более впасть в отчаяние.

Другой пример этой способности Сатаны обманывать че-

возвеселился, и жена, следуя наставлениям дьявола, начала улеживать его, чтобы выведать его тайные планы. Так Ной и признается жене: «Бог послал ко мне ангела своего, который сказал мне: “Хочу потопить всю землю”. И приказал мне построить ковчег и войти в него вместе с тобой, с моими детьми и с моими женами». Узнав о замысле Бога, дьявол разбил ковчег, над которым трудился Ной, и вынудил его начать работу заново.

²⁷ Когда Бог дал Адаму возможность получить прощение после неповиновения, Адам неверно понял ситуацию и отказался от прощения. Эту оригинальную интерпретацию мы находим в армянском тексте *История и учение Святого Григория*: «Бог, желая быть снисходительным (к Адаму) и простить его, хотел вновь привлечь его к Себе – так, чтобы доброта Божия привела его к покаянию. Однако они не образумились, но вели себя жалко, оправдываясь друг перед другом. И тогда Бог свершил суд и вынес приговор: они заплатят и вновь обратятся в прах, ибо праведен суд Божий над творящими зло». Stone, *Adam and Eve in the Armenian Traditions*, 232.

²⁸ Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 11E.

ловека под видом добра находим в иудейском апокрифе конца I в. н.э. *Откровении Авраама*, где в 23-ей главе Сатана появляется в виде ангела в момент соблазнения женщины: «И стоял за деревом: как бы змей, но с руками и ногами как у человека, и с крыльями на спине: шесть с правой стороны и шесть с левой подобно херувиму». Эта человеческая слабость — возможность быть обманутым Сатаной — выражается также в Новом Завете, когда Павел предупреждает свою общину в Коринфе, чтобы не дала обмануть себя подобно Еве: «Но боюсь, чтобы, как змий хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились [φθαρῆ τὰ νοῦματα ὑμῶν], *уклонившись* от простоты во Христе» (2 Кор 11, 3). Неспособность человека различать добро и зло — результат первого грехопадения. Иначе говоря, первые люди оказались во власти Греха. Это весьма любопытным образом иллюстрирует это славянская версия *Жития Адама и Евы*: здесь говорится о договоре между человеком и Сатаной, согласнo которому человек принадлежит Сатане.

В славянской версии *Жития Адама и Евы* говорится о том, как после изгнания из Рая Адам безуспешно пытается обрабатывать землю. Мешал ему дьявол, говоривший: «Земля — моя, а Боговы небеса и сад Эдемский» (33–34.2). И сказал Адаму, что, если тот хочет обрабатывать землю, он должен признать, что принадлежит дьяволу. Адам подумал, что вернуться в Эдем невозможно, и согласился подписать написанный от руки договор (33–34.6), где указал: «Кто бы ни был господин земли, я и дети мои принадлежим ему» (33–34.10).²⁹

²⁹ Другой пример той же мысли находим в упомянутом выше славянском апокрифе *Море Тивериадское*. В нем повествуется о том, как после изгнания из Эдемского сада у первых людей помрачился ум, и это позволило Сатане обмануть Адама под видимостью добра. Именно этим объясняется причина, по которой человек оказался под властью Греха. Так, когда враг человека «услышал, как Адам сокрушается и стонет о своих грехах», он отправился к нему и сказал: «Адам, я принес тебе радостную весть. Бог хочет простить вас». Но этот обман, столь обрадовавший Адама, повлек за собой, в качестве ответной меры, требование дать дьяволу составленное от руки письменное обязательство, которым в виде клятвы подтверждался долг первого человека, его жены и всего рода его. Другой апокриф, тоже славянский, где говорится об этом соглашении, — *Договор Адама с Сатаной* (версия В). В нем Адам сокрушается об утрате божественного света, которым он наслаждался в Раю, а Сатана предлагает ему вернуть этот свет при условии, что Адам своей рукой напишет договор, гласящий, что и он,

Для апостола Павла господство греха над человеком выражается, помимо прочего, в том факте, что человек прилепился к мудрости мира сего, которая есть безумие для Бога: «Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (1 Кор 1, 19–20). Это особенно верно в отношении язычников, не ведающих Бога. Этим объясняется, что до проповеди Павла они поклонялись ложным богам (Гал 4, 8), влекомые дурными желаниями, как поступают не знающие Бога (1 Фес 4, 5).³⁰ И это говорится не

и его жена, и дети их принадлежат ему, Сатане. Этот договор, результат обмана, заключал в себе, однако, ту уловку, что Адам отдавал себя тому, кому принадлежит свет. Так или иначе, Сатана взял у Адама договор и спрятал его в реке Иордан под камнем – в том месте, где потом принял крещение Иисус. Подробнее об этом тексте см. Kulik and Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition*, 97.

³⁰ Пример тому – главы 1–8 *Откровения Авраама*, восходящие к Быт 11, 31–12, 3 и 15, 7. А. Орлов привлекает внимание к тому факту, что позиция Авраама как образцового праведника противопоставляется идолатрии его отца, особенно тому, как тот изготавливает антропоморфные изображения Бога. Более подробно см. А. Orlov, “Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham,” *Journal of Biblical Literature* 127.1 (2008) 53–70. В этом произведении описывается, как патриарх обнаружил тщету тех идолов, которых изготавливал его отец – Фара. Так, однажды он увидел, что один из каменных идолов, именуемый Марумат, упал к ногам другого идола, железного, по имени Након. С помощью отца Авраам сумел поднять Марумат, но у идола все равно отвалилась голова, и пришлось придумать ему заново высеченную голову (1). Похожий эпизод случится позднее, когда осел, влекший повозку, нагруженную пятью идолами, бросился бежать и опрокинул трех из них, которые разбились, и остались два. Это нанесло серьезный удар по продажам, которые должен был провести Авраам от имени своего отца Фары. «И вот, Марумат упал, – размышляет Авраам, – и не мог подняться в своем храме, ни я в одиночку не смог сдвинуть его, пока не пришел мой отец, и мы вдвоем не подняли его, но у него отвалилась голова, а мы не смогли предупредить этого» (3, 2–4). Вопросы следовали один за другим в сердце Авраама. Задумавшись более глубоко, он спрашивал себя: как может Марумат, бог с каменной головой, спасти человека или тем более услышать его молитву и исполнить ее? (3, 5). Авраам признает, что именно его отец, человек, создал богов, благословение которых приносит несчастье и власть которых тщетна. Тогда он спрашивает себя: «Как же может быть помощником отцу моему им созданное – изготовленные им идолы?» (6, 2). Тогда Авраам обращает ум свой к чистоте и мысли свои усмиряет пред Богом (6,3). Так Авраам начинает поиски Бога Творца вселенной – не идолов, выдуман-

только о язычниках, поклонявшихся множеству идолов, но и об иудеях, молившихся у подножия горы Синай золотому тельцу, а не истинному Богу (Иер 2, 5–6; Пс 105, 20; Прем 13, 1–9). Это человеческое «безумие» повинно в том, что люди «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим [в том числе тельцу], и пресмыкающимся» (Рим 1, 23). Иначе говоря, утрата видения Бога и последующее помрачение познавательной способности первых людей приведут к тому, что будет считаться матерью всех грехов: к идолатрии.³¹

Помраченное сознание человека — следствие утраты близости с Богом — сделало возможным возникновение идолопо-

ных людьми. И так Бог являет себя ему в теофании речения: «Бога богов и Творца ищешь ты в глубине сердца твоего. Это я. Удались от отца твоего Фары и выйди из дома твоего, чтобы не умереть тебе за грехи дома отца твоего (8, 2)... Я есмь Бог Всемогущий, сущий прежде мира, сотворивший в начале видимый мир. Я есмь щит твой и помощник твой» (9, 2). См. S. Alvarado, “Apocalipsis de Abrahán,” in: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI. Помимо *Откровения Авраама*, другой подходящий пример содержится в апокрифе *Сказание о Мелхиседеке*. Согласно этому апокрифу, Мелхиседек был сыном женщины по имени Салем и царя Мелхи, и был у него брат по имени Мелхи. И вот однажды отец, поклонявшийся идолам, попросил сына своего Мелхиседека пойти в стадо и привести семь тельцов, чтобы принести их в жертву богам. Пока юноша шел за ними, посетил его божественный помысел. Подняв очи к небу, увидел он солнце, и луну, и звезды. Тогда размышлял он в сердце своем и говорил себе: «Если некто сотворил небо, землю, море и звезды, то Ему надлежит приносить жертвы — Творцу всего этого. Знаки небесные явны для меня, ибо Творец почитает на них — нетленный, бессмертный, единый Бог на небе и на земле, ведающий помыслы сердца. Он есть Бог истинный. Ему должно приносить жертвы». Эта мысль подвигла юного Мелхиседека поговорить с отцом и привести ему доводы о бесполезности жертвоприношения идолам. Реакция отца была обратной рассуждению сына: он разгневался и пригрозил, что убьет сына, если тот не приведет животных для жертвоприношения.

³¹ В *Истории и учении св. Григория* объясняется, что такое ложные боги в глазах Бога: «Они были сотворены по неразумию, глупости и низости человека, и вот, Я (Бог) вижу вас, как через ваши заблуждения поклоняетесь камням и дереву, изображениям, сделанным вами по невежеству вашему, ибо они не слышат и не говорят, не двигаются и не имеют дыхания в устах. Вы оставили Бога живого, Творца неба и земли, и поклоняетесь бездыханным и безгласным камням, которые ничтожны» (284). Более подробно см. Stone, *Adam and Eve in the Armenian Traditions*, 232.

клонства, потому что человек не знает истинного Бога, являющего себя через творение. Именно таково одно из обвинений св. Павла в адрес язычников, которые, осуетившись в мудрствованиях своих (подобно первым людям, претендовавшим на мудрость: Рим 1, 21), не сумели узнать истинного Бога. «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих (το νοούμενα καθορεύσαι), и омрачилось несмысленное их сердце» (Рим 1, 20–21).³² Удалившись от Бога, человек неизбежно «зачал неправду, был чреват злобою и родил себе ложь» (Пс 7, 15). Видя творение так, как если бы Бог отсутствовал в нем, тогда как Он присутствует во всем и наполняет все, человек бредит и являет в себе неразумие. Отсюда берет начало целый ряд этически порицаемых поступков, проистекающих из надменности и невежества: «Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоположенным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение» (Рим 1, 26–27). И добавляет: «И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму (εἰς ἀδόξικον νοῦν) — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства...» (Рим 1, 28–29). Равным образом и в книге Бытия, утратив знание Бога, люди начали конфликтовать между собой: так, Адам и Ева обвиняют друг друга в неповиновении (Быт 3, 12–13), а Каин убивает брата своего Авеля (Быт 4, 8). Когда в армянской версии *Жития Адама и Евы* Адам покидает Эдем, слова Бога звучат как предостережение: «Когда выйдешь из Эдемского сада, храни

³² Присутствие Бога в творении, с точки зрения верующего, прекрасно выражено св. Климентом Римским: «Небеса, по Его распоряжению движущиеся, в мире повинуются Ему; и день и ночь совершают определенное им течение, не препятствуя друг другу. Солнце, луна и лики звезд, по Его велению, согласно, без малейшего уклонения проникают на назначенные им пути... Времена года — весна, лето, осень и зима мирно сменяются одни другими. Определенные ветры, каждый в свое время, беспрепятственно совершают свое служение».

себя от клеветы, от блуда, от прелюбодеяния, от сребролюбия, от скупости и от всех грехов» (44, 4).

Оказавшись во власти греха, человек полностью явил смысл онтологического изменения, произошедшего с Адамом после изгнания из Эдемского сада. Утратив видение Бога, человек впал в невежество и идолопоклонство (при этом считая себя мудрым). Это повлекло за собой конкретные этические последствия, извратившие его отношения с себе подобными и с творением. Покаянной жизни, при всей ее важности, недостаточно для искупления павшего человека. Согласно христианской традиции, спасение приходит от руки Христа, который, будучи вторым Адамом, восстанавливает адамическую антропологию видения Бога.

5. ИИСУС КАК ВТОРОЙ АДАМ И ВИДЕНИЕ БОГА

Представление об Иисусе как о втором Адаме, сосредоточившем в себе историю первого человека, присутствует не только в богословии св. Павла. Оно также присутствует, пусть не столь явно, и в синоптических евангелиях. Далее мы рассмотрим два места, особенно значимых для нашей темы: крещение Иисуса и его преображение. Из них мы увидим, что благодаря Иисусу видение Бога восстанавливается заново.

5.1. ИИСУС КАК НОВЫЙ АДАМ В ПОВЕСТВОВАНИИ О КРЕЩЕНИИ

Адамическая христология — один из первых евангельских ответов на образ падения первых людей. Иисус показан не только как представитель искупленного Израиля, но и как второй Адам, открывающий новое творение. Крещение и последующие искушения Иисуса описываются в тексте, который мы могли бы назвать прологом к Евангелию Марка (Мк 1, 1–3). Версия Марка строга, но полна значений; сочетаясь между собой, они образуют сложнейшую картину. Рассмотрим далее различные элементы, из которых складывается адамическое понимание крещения Иисуса.

а) Река Иордан: место покаяния и явления славы Божией

В Мк 1, 5–6 говорится, что к Иоанну Крестителю пришла вся Иудея и все жители Иерусалима, и крестились в реке Иордан,

«исповедовав свои грехи» (ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν). Подобно Адаму и Еве из латинской версии *Жития Адама и Евы*, пришедшим к реке Тигр ради покаяния в своих грехах (9, 1–2), народ израильский спускается к Иордану, чтобы исповедаться в грехах. Когда появляется Иисус (Мк 1, 9), он тоже подходит к Иоанну Крестителю, чтобы принять крещение. Однако нигде не сказано, что он покался в грехах. Таким образом, Марк оказывается зачинателем древней традиции, признававшей Христа безгрешным человеком. Криспин Флетчер-Луи указывает на то, что уже св. Павлу было известно это верование, когда, например, во 2 Кор 5, 21 говорится, что «не знавшего греха (τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν) Он [Бог] сделал для нас жертвою за грех». В Рим 8, 3 апостол признает, что Бог послал Сына своего «в подобии плоти греховной (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας)». Тогда, с одной стороны, Иисус как Мессия представляет в себе Израиль и принимает крещение от Иоанна Крестителя, а с другой стороны, признается подобным Адаму до его изгнания из Рая, то есть человеком безгрешным.

Река Иордан в контексте крещения ассоциируется с видениями пророка Иезекииля, когда, как в сцене с Иисусом, «отверзлись небеса» при реке Ховар (Иез 1, 1).³³ В поздних иудейских толкованиях видений Иезекииля будет говориться о реке Ховар как о зеркале, отражающем небесные реальности, то есть славу Божию и все, что окружает Божественную Колесницу — Меркаву.³⁴ Это представление о доступности небесных реальностей

³³ Ориген указывает на следующую параллель между Иез 1, 1 («И было в тридцатый год, в четвертый месяц, в пятый день месяца, когда я находился среди переселенцев при реке Ховаре, отверзлись небеса») и повествованием о крещении Иисуса: «в тридцатый год» соответствует возрасту Христа (Лк 3, 23), который совпадал с возрастом пророка Иезекииля (*Hom. Ez.* 1. 4. 5–9). Более подробно см. A. R. Christman, *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great* (Leiden: Brill, 2005) 25. В свою очередь, св. Иероним в своем *Толковании на Иезекииля* сравнивает небеса, разверстые у реки Ховар, с небесами над Иорданом при крещении Иисуса. См. T. S. Schenk, *St Jerome. Commentary on Ezekiel* (New York: Newman Press, 2017) 17.

³⁴ «Пока Иезекииль смотрел [на реку], Бог отверз семь небесных сфер, и он увидел Силу. Они произнесли следующую притчу. Что напоминает эта ситуация? Человека, который отправился к цирюльнику подстричь волосы, и там ему дали зеркало, чтобы посмотреть на себя. Пока человек смотрелся в зеркало, по улице проехал Царь. Он увидел Царя и его людей

для пророка прилагалось также и к Адаму во Второй книге Еноха, когда Бог говорит: «Так же я сделал, чтобы отверзлись небеса [Адаму] настежь, дабы он увидел ангелов, певших победную песнь. И свет без тени навсегда разлился в Раю» (11, 72). Что касается Иисуса, предания, связывающие его крещение со светоносным явлением Славы Божией, возникли очень рано. Так, Иустин Мученик в своем *Разговоре с Трифоном Иудеем* (88, 3) пишет: «Когда Иисус пришел к реке Иордан, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь возгорелся в Иордане». В *Книгах Сивилл* (VII, 82–85) читаем: «Воду на чистый огонь прольешь и скажешь при этом: “Твой Отец Тебя создал как Слово, Отче. Я птицу быструю выпустил с вестью — о Слове Слово, крещенье влагой Твое окропив — огонь, из какого Ты вышел”». Упомянем также «Проповедь Павла», которую цитирует Псевдо-Киприан: «Когда Иисус был крещен, показался огонь над водами».³⁵

Будучи ассоциированным с огнем, мотив света присутствовал и в раннехристианских интерпретациях крещения. Подобное предание встречается и в манускриптах *Vetus Latina*. В одном из них, т. н. *Codex Vercellensis*, предшествующем Вульгате, добавлена следующая фраза: «Великий свет разлился над водой» (*lumen ingens circumfulsit de aqua*). Второй, восходящий к VI в., — это *Codex Sangermanensis*, где добавлена следующая фраза: «Великий свет блистал от воды» (*lumen magnum fulgebat de aqua*).³⁶ С другой стороны, в неортодоксальном *Евангелии эбионитов* говорится, что при крещении Иисуса великий свет разлился вокруг места крещения. Ефрем Сирийский в своем *Тол-*

проходящими через городские врата. Цирюльник развернул его и сказал: “Повернись и посмотри на Царя.” Он же сказал: “Я уже видел его в зеркале.” Точно так же Иезекииль стоял на берегу реки Ховар и смотрел на воду, и семь небесных сфер разверзлись над ним, и он увидел славу Божию, и хаййот, и ангелов, и силы, и серафимов, и крылатых, собравшихся вокруг Меркавы. Они пересекли небеса, и Иезекииль увидел их в воде. Как написано, “в реке Ховар” (Иез 1, 1)». D. J. Halperin, *Faces of the Chariot: Development of Rabbinic Exegesis of Ezekiel's Vision of the Divine Chariot* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 265.

³⁵ A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 5.677.

³⁶ A. Jülicher, *Itala: Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1938–1963) 1.14.

ковании на *Диатессарон* пишет, что при крещении Иисуса появился над водами «блистающий свет».³⁷

Стало быть, река Иордан символизирует не только покаяние народа Израильского, напоминающее покаяние Адама и Евы у реки Тигр, но и непосредственное явление божественной славы при крещении Иисуса, как была явлена она Адаму в Эдемском саду. И если это верно в отношении реки, то же самое можно сказать и об одеждах Иисуса во время крещения. Несмотря на то, что они не упоминаются ни в синоптических евангелиях, ни в Евангелии от Иоанна, св. Павел дает понять, что ему известна соответствующая традиция. Так, апостол говорит в Гал 3, 27: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись (Χριστὸν ἐνεδύσασθε)». Однако позднее эти предания будут развиваться более открыто; так, Ефрем Сирий в *Гимне на Богоявление* (12, 1) говорит, что в крещении Иисуса Адам вновь обрел ту славу, которая существовала между деревьями Эдема. Ибо «Он [Иисус] спустился и принял [одежды] от воды, облекся в них и поднялся, украшенный ими. Будь Он благословен, имевший милосердие ко всем».³⁸

³⁷ С. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on the Diatessaron* (Oxford: Oxford University Press, 1993) 85.

³⁸ Любопытно отметить, что все эти визионерские элементы, присутствующие в Иез и в позднейших толкованиях на крещение Иисуса, обнаруживаются также в славянском *Откровении Авраама*, датированном II в. В отличие от Иезекииля, Авраам при восхождении видит «великий свет, который невозможно описать», а в свете множество фигур как бы огненных и видом похожих на мужей, которые ходили в нем и непрестанно меняли облик (15, 4–5). Этот свет напоминает нам описанный в другом славянском апокрифе, о котором речь шла выше а именно в *Договоре Адама с Сатаной* (версия В). Здесь Адам говорит о светлой жизни в Раю, о ярчайшем свете, о негаснущем свете, помимо прочих свойств. Когда, наконец, Авраам восходит в самую высь, к меркаве, он дает ей впечатляющее описание, основанное на Иез 1: «У подножия престола увидел я четыре поющих огненных созданий. Видом они были одинаковы; каждое из них имело четыре лица. Вид их лиц был таков: лицо льва, человека, тельца и орла. Четыре головы; и у каждого животного было по шесть крыльев: одна пара выходила из плеч, другая пара — из ребер, и третья пара — из середины тела. И они покрывали лица свои крыльями, которые выходили из их плеч» (18, 3–5). Там, в вышине, Аврааму будет обещано, что он преобразится в одеждах Славы, некогда утраченных ангелом Азazelем (13,12). Далее Авраам примет участие в ангельской литургии и вместе с Иаилом произнесет бож-

И вновь мы не можем быть уверены в том, что эти древние предания, связанные с огнем, светом и блестящими одеждами Иисуса при крещении, уже были известны авторам евангелий. В чем мы можем быть уверены, так это в том, что крещение Иисуса очень рано было истолковано как явление славы Божией в Иез 1, 27–28. Отголоски подобных традиций мы находим в описании славного явления Адама до грехопадения в *Житии Адама и Евы* и в позднейших источниках – *Таргуме Псевдо-Иоанфана* на Быт 3, 21; *Берешит Рабба* 20, 12; *Второй Книге Варуха* 4, 16; Книге откровений Климента 3, 4; 4, 2; *Пирке де Равви Элиезер* 14, 20; *Песни о жемчужине* из *Деяний апостола Фомы* или как явление райского света во Второй книге Еноха или в славянском апокрифе *Договор Адама с Сатаной*.

b) Отверстые небеса и явление славы Божией

В синоптических евангелиях говорится, что после крещения, выходя из воды, Иисус увидел отверстые небеса. То, что небеса разверзлись, уже помещает нас в контекст визионерского опыта по типу ветхозаветных откровений. Отверстые небеса напоминают об общении между божественными сферами и человеком (Иез 63, 15 – 64, 4; 24, 17–20) и как бы предвещают разрыв храмовой завесы, отделявшей Бога от людей (Мк 15, 38–39). Этот образ также отсылает нас к прославлению Иисуса, если мы сравним его с инициацией Левия, описанного в *Завещании Левия*: «Небеса разверзнутся, и из Храма Славы сойдет на него святость с голосом Отцовым, словно голос Авраама к Исааку. И прольется на него слава Всевышнего, и Дух знания и Святости почует на нем [в воде]» (18, 6–7).³⁹ Нужно подчеркнуть, что намеренный

ственные имена (17, 8–10). В целом, Авраам вернул себе то состояние, которым Адам обладал в Эдеме и в котором, согласно некоторым преданиям, он должен был жить в раю и наслаждаться светоносным присутствием Бога. Вот как это описывается в месте, уже цитированном выше, из Второй Книги Еноха 11, 72, когда Бог говорит об Адаме: «Так же я сделал, чтобы отверзлись небеса [Адаму] настечь, дабы он увидел ангелов, певших победную песнь. И свет без тени навсегда разлился в Раю» (11, 72).

³⁹ В армянском *Поучении св. Григория* эта связь между крещением и прославлением Иисуса тоже выражается языком Евангелия Иоанна: «И Он сам сказал Отцу: “Час настал, Отче, прославь Сына Твоего.” Тогда послышался глас с неба: “Я прославил Тебя и вновь прославлю.” А обратился Он

переход у Матфея от Марковского «σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς» («отверзлись Ему небеса») к «ἠνεώχθησαν οἱ οὐρανοί» («разверзающиеся небеса») (Мф 3, 16) вновь напоминает визионерский опыт Меркавы у пророка Иезекииля (Иез 1, 1). Следует заметить, между тем, что в повествованиях Иезекииля и Матфея глагол «видеть» или «созерцать» важен не просто для выражения опыта (Иез 1, 1.3 // Мф 3, 16), но для его контекстуализации в визионерском опыте апокалиптического характера. То, что этот визионерский опыт связан со славой Божией и отсылает к опыту Иезекииля, становится еще очевиднее, когда мы констатируем, что этот образ присутствует не только в рассказе о крещении, но и в Ин 1, 51; Деян 7, 56; 10, 11 и Откр 4, 1; 19, 11. Кроме того, связь между отверстыми небесами и созерцанием славы Божией подкрепляется тем, что завеса в храме разорвалась сразу после смерти Иисуса: «И завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу (καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ’ ἄνωθεν ἕως κάτω). Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он, та́к возгласив, испустил дух, сказал: истинно Человек Сей был Сын Божий» (Мк 15, 38–39). Имеет смысл отметить две важные детали, связывающие этот факт с крещением, особенно в том, что касается явления славы Божией. Во-первых, завеса в храме раздралась сверху донизу, давая понять, что речь идет о событии высшего божественного происхождения. Во-вторых, Иосиф Флавий в *Иудейской войне* называет храмовую завесу представлением небес. Эти два факта плюс признание римским солдатом божественности Иисуса намекают нам о явлении славы Божией, которая свершается в процессе распятия.⁴⁰ Иначе говоря, непо-

к Отцу не потому, что искал укрытия, и не потому, что не имел славы Отчей, а для того, чтобы твари могли услышать и укрепиться в Сыне. Точно так же Сын, стоя среди нас, явил миру Отца и Духа, как Отец воскликнул о Единородном Сыне: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Я пошлю Духа Моего на Него.” И это было явлено, когда Дух сошел и почил на Нем; как Он сам сказал о Духе Святом: “Он прославит Меня”». Более подробно см. R. W. Thompson, *The Teaching of St. Gregory: An Early Armenian Catechism* (Cambridge: Harvard University Press, 1970) 93.

⁴⁰ Свершение окончательной божественной теофании среди страданий на кресте, в противоположность блистательным видениям меркавы, присутствует также в коптском апокрифе II–III вв., весьма популярном у монахов-пустынников, в *Завещании Иова*. В этом апокрифе Иов предстает как Царь

средственная близость к Богу и его славе, утраченная после изгнания из Эдемского сада, восстанавливается теперь в Иисусе.

востока, который, обратившись к истинному Богу, должен был претерпеть всяческие кары, неизменно являя неколебимую верность Богу. Так, когда Иов переносит с образцовым мужеством утрату своего состояния и любимых людей, его посещают некоторые из старых друзей. Один из них, Виллад, царь востока, задается вопросом о том, не помутился ли ум Иова: «Вот, мы, будучи в добром здравии, теперь смущены [...] Так не будем гневаться, напротив, будем терпеливыми с ним и попробуем узнать, в каком он состоянии. Не стал ли он безумным? Не вспоминает ли он богатство, которое его окружало? Не мог ли он среди столького страдания обезуметь в разуме своем? Вот и мы, будучи сильны, чувствуем ярость, вспоминая его великую славу прежде. Нет никого, кто выдержал бы такое испытание, не испытывая ненависти» (35, 4–5). Читатель или слушатель не может не спрашивать себя, кто из двух находится в здравом уме – Иов или Виллад. Ситуация иронична, потому что тот, кто спрашивает о душевном здравии, Виллад, сам не может освободиться от страстей – ярости и ненависти. С другой стороны, Иов, имеющий доступ к истинному небесному знанию, обретает мир, утешение и покой. Дело в том, что Иов – единственный из всех персонажей, кто имел опыт видения Бога среди всех своих страданий: «Умолкните! Я скажу вам сейчас о моем престоле. Мой престол утвержден в вышних, там, где начало всех вещей. Его слава и красота пребывают среди святых Царства. Вы спрашиваете о царстве здесь, внизу, на земле. Я же говорю вам, что мой престол – на небесах. Его слава и красота – в Царстве небесном Отца. Мой престол утвержден в том, что превыше естества. Его слава и красота находятся одесную Отца моего. Мой престол вечен. Его слава и красота не имеют ущерба» (33, 2–3). Это знание Иова особенно важно потому, что отождествляется со знанием Христа, который в кенозисе не старался удерживать божественный облик, но, напротив, приняв зрак раба и уподобившись людям, уничижил Себя, быв послушным до смерти, и смерти крестной (Флп 2, 5–7). Точно так же Иов, будучи могучим и богатым царем, лишается всего и принимает болезни, скорби и поношение, зная, что истинный престол – на небесах. Поэтому не случайно этот апокриф заканчивается видением божественного света, как это было в Эдемском саду. Действительно, в конце разговора между Иовом и его бывшими друзьями Бог явится в облаке света. И вновь Иов предстанет как Иисус, на сей раз – как первосвященник, чья жертва искупительна для нас: «И когда Бог закончил говорить со мною, Господь сказал Елифазу: “Ты и твои друзья согрешили в том, что вы не говорили истины о Моем рабе Иове. Поэтому поднимитесь и побудите его принести искупительную жертву за вас, чтобы ваши грехи могли быть прощены; ибо если бы не он, Я уничтожил бы вас”» (42, 3–6). Иов же вновь обрел богоподобие, непосредственную близость к Богу и, наконец, истинное познание.

с) *Небесный глас и реальная идентичность Иисуса как второго Адама*

Небесный глас, провозгласивший: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мк 1, 11), известен раввинам под именем *бат коль* (Дочери Гласа) и составляет часть богоявления, наподобие 3 Цар 19, 11–13. С другой стороны, в некоторых позднейших раввинистических текстах *бат коль* будет ассоциироваться с Духом,⁴¹ о котором идет речь в Песн 2, 12.⁴² Содержание этого гласа определяет, кто такой Иисус и эта традиция проясняется обращением к Пс 2, 7 и Ис 42, 1–2. Первый текст – царский псалом усыновления; после помазания Давида Бог родил его как Сына Божия согласно Пс 2, 7. Вспомним, что Адам был помещен в Эдем, чтобы «владычествовать», или «править» (Быт 1, 26), и чтобы «завоевать», «обладать» (Быт 1, 28). Как в первом случае (Чис 24, 19; 3 Цар 5, 4; Пс 71, 8; 109, 2), так и во втором (Нав 18, 1; 2 Цар 8, 11; Пс 8, 6–7) эти термины употребляются в военном контексте и прилагаются к вождям Израиля в связи с Землей обетованной. Как мы помним во Второй книге Еноха Бог поставил Адама царем над землей.⁴³ Все это означает, что *бат коль* подразумевает признание Иисуса царем.

⁴¹ В *Бавли Брахот* 3а говорится следующее: «Рабби Иосиф сказал... Я услышал божественный глас, воркующий, как у голубя, произнесший: “Горе детям, ибо за их грехи Я разрушил дом Мой, и сжег храм Мой, и отправил их в изгнание среди народов мира”».

⁴² В тексте Песни Песней говорится: «Цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей». В *Таргуме на Песнь Песней* читаем: «Моисей и Аарон, сравнимые с пальмовыми ветвями, явились, чтобы совершить чудеса в земле Египетской. Пришло время умереть первенцам, и глас Духа Святого, возвещающий искупление, о коем Я говорил Аврааму, ты уже услышал, по слову Моему: “Более того, Я буду судить тех, кому они служат, и после того они выйдут с большими богатствами.” Теперь хочу сделать то, что обещал ему в Моем Слове». Более подробно см. P. S. Alexander, *The Targum of Canticles, Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (Collegeville: Liturgical Press, 2003) 108.

⁴³ В *Таргуме Неофити* на Быт 3, 22 Бог восклицает: «Взгляните на первого Адама, которого Я сотворил и который единственный в мире, как Я – единственный в вышних». В *Бавли Хагига* 13б читаем, что «царь диких зверей – лев; царь домашнего скота – бык; царь птиц – орел; а человек вознесен над ними. Святой вознесен над ними всеми, как и над всей землей и над всей вселенной». В славянском апокрифе «Слово Адама к Ла-

Далее, второй текст (Ис 42, 1–2) дополняет представление об Иисусе как о царе. Основное выражение здесь — ἐν σοὶ εὐδόκησα, что можно перевести как «в Котором Мое благоволение». В контексте Ис 42, 1–2, это благоволение подразумевает идентификацию Иисуса как страдающего раба, которого Бог поддерживает и который принесет справедливость всем народам. В этом смысле Иисус предстает как тот, кто до конца осуществит дело невыполненное первым Адамом как царем: послушание и верность Богу вплоть до смерти. Эта идея выражается в одном из древнейших христианских гимнов, сохранившихся благодаря св. Павлу: Флп 2, 6–8. В этом гимне присутствует явная отсылка к Адаму в употреблении слова μορφῆ для описания божественности Иисуса. Второй Адам, как первый Адам до грехопадения, имел в себе «образ» (εἰκόν) Божий и «подобие» Божие (Быт 1, 26). По признанию Джеймса Данна⁴⁴, εἰκόν и μορφῆ могут быть поняты как синонимы. Различие, однако, состоит в том, что Христос, этот Небесный Адам (Рим 5, 14; 8, 29; 1 Кор 15, 49; 2 Кор 3, 18; 4, 4; Кол 3, 10), принял вид раба, уничивив Себя Самого будучи «послушным даже до смерти, и смерти крестной».

Он [Иисус], будучи образом Божиим (ὄς ἐν μορφῆ θεοῦ),
не почитал хищением быть равным Богу; но уничивил
Себя Самого,
приняв образ раба (μορφὴν δούλου λαβών),
сделавшись подобным человекам
и по виду став как человек; смирил Себя,
быв послушным даже до смерти (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι
θανάτου),
и смерти крестной (Флп 2, 6–8).

Таким образом, глас с неба определяет, кто есть Иисус (Сын Божий, Царь Израиля, Помазанник, которого поддерживает Бог, страдающий раб), какова его миссия (принести справедливость Израилю и всем народам) и как Он ее осуществит (через смиренное страдание и послушание).

зарю в Аду» первый человек стонет, что был поставлен царем над всеми творениями Божьими незадолго до того, как согрешил и был изгнан из Эдема.

⁴⁴ J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: S.C.M. Press, 1989) 115.

d) Крещение Иисуса: Дух и новое творение

Когда послышался глас, и небеса разверзлись, на Иисуса сошел Дух в виде голубя (Мк 1, 9). Не следует здесь упускать из виду связь с видением Иезекииля, которая прослеживается в том, как Дух почиет на Иисусе. В Мф 3, 16 говорится, что Дух Божий сходил, как голубь, и «ниспущался на Него» [Иисуса] (ἐλ' αὐτόν), подобно тому, как в Иез 2, 2 Дух вошел в пророка (ἐλ' ἐμὲ). Эта аналогия вновь сближает повествование о крещении с видением Славы Божией великим пророком Израиля. Описание Духа в виде голубя отсылает к нескольким ветхозаветным и раввинистическим текстам. М. Перес Фернандес⁴⁵ напоминает о том, что в Песне Песней мы находим описание любовной игры между любящим и его возлюбленной (Песн 1, 7; 2, 10–14; 3, 1–4). Возлюбленная, которая, вполне возможно, представляет Израиль, описывается как голубка (Песн 2, 14; 5, 2). В контексте крещения Иисуса голубка может символизировать выражение любви между Отцом и Сыном (как символом Израиля). В Ос 11, 11 голубь намекает на народ Израильский, которого Бог принял, дабы его освободить и защитить. В крещении Бог под видом голубя принимает Мессию как персонализацию Израиля, чтобы дать ему прибежище. Голубь также может символизировать творящий Дух из Быт 1, 2, который спускается на воды, чтобы сотворить жизнь. В Быт 1, 2 говорится не о голубе, а о том, что «Дух Божий носился над водою»; а в раввинистических текстах — например, в *Хагиге Бавли* 15а, — указывается, что Дух в виде голубя носился над водою в момент творения.⁴⁶ Похожая версия обнаруживается в *Берешит Рабба* 2, 4, где говорится о Духе, реющим над водами наподобие птицы. Этот космологический образ голубя окажет большое влияние на последующие

⁴⁵ М. Peréz Fernández, *Textos Fuente y Contextuales de la Narrativa Evangélica* (Estella: Verbo Divino, 2008) 159–176.

⁴⁶ «Наши раввины учили... одной истории о рабби Иошуа бен Ханания, который сидел на вершине храмовой горы, и Бен Зома увидел его, но не встал перед ним. Иошуа спросил его: “Откуда и куда, Бен Зома?” Бен Зома сказал ему: “Я созерцал пространство над верхними и нижними водами, и вот, между ними лишь три пальца, как было сказано: Дух Божий носился над поверхностью вод, как голубь, летающий над своими птенцами, не касаясь их.” Рабби Иошуа сказал своим ученикам: “Бен Зома еще находится снаружи”».

тексты,⁴⁷ которые хотя и написаны позже Евангелия от Марка, но вполне могут отражать более древние предания.⁴⁸ Если это так, то в евангелиях голубь нисходит на Иисуса или реет над Ним во время крещения, как это делал Святой Дух в момент творения мира.⁴⁹ Не забудем и о том, что в Быт 8, 8–12 голубь, трижды вылетавший из ковчега, сыграл роль вестника об окон-

⁴⁷ В *Одах Соломона* 23, 1–9 крещение Иисуса понимается как космологическое событие, сравнимое с действиями Бога над первичными водами. Как отмечает С. Ладерман, «разделение вод знаменует конец хаоса и отделение бездны, представляющей преисподнюю». В тексте читаем: «Парила голубка над главою нашего Господа Мессии, ибо был Он главою ее, / и пела она над Ним, и услышан был глас ее. / Затем убоялись живущие, и обеспокоились чужестранцы. / Птица же стала взлетать, и всякая тварь ползучая подохла в норе своей. / И отверзались и захлопывались бездны, и искали Господа они, подобно готовым родить. / Но не был Он отдан им на съедение, ведь Он не принадлежал им. / Но пропасти погрузились в печать Господню, и погибли они в той мысли, с которой оставались от начала. / Ибо от начала пребывали в трудах они, и концом их тяжкого труда была жизнь. / И все они, пребывавшие в лишениях, погибли, ибо неспособны были они сказать такое слово, чтобы суметь остаться». Более подробно см. S. Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art: God's Blueprint of Creation* (Leiden: Brill, 2013) 16.

⁴⁸ Эта идея связи между крещением Иисуса и его космологической соотнесенностью с творением выражена также в «Поучении св. Григория», где читаем: «И потому Он сделал так, что первая земля возникла из вод по Его велению, и воды оплодотворили все растения, гады, дикие животные, звери и птицы; и свежестью вод они были рассеяны по всей земле; и так же крещением. Он сделал зеленым рождающее чрево вод, очистив водами и обновив дряхлую и изношенную материю земли, ослабленную грехом и лишённую благодати Духа. Тогда незримый Дух вновь отверз чрево зримыми водами, приготовив новое рождение потомства для возрождения источника, чтобы облечь его во все одеяния света при рождении заново». Более подробно см. Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, 89.

⁴⁹ Кирилл Александрийский считал, что, утратив образ Божий, Адам утратил и Духа. Поэтому восстановление образа тесно связывается с обретением Духа подобно тому, как это происходит в крещении Христа. Так «человеческая природа восстанавливается от своего прежнего состояния... в состояние бесстрастия». Подробнее см. K. McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996) 221. У Псевдо-Макария мы тоже обнаруживаем связь между образом Божиим, которым обладал Адам, и Святым Духом. Так, в Бес. II.12.6 читаем: «С тех пор как Адам утратил собственный образ, а с ним и образ небесный, тогда, имея в себе небесный образ, имел ли он также и Святого Духа?». G. A. Maloney, *The*

чании потопа и, стало быть, о начале нового творения. Подобным же образом и Иисус утверждает себя как новый Адам – прототип нового творения.

е) Повествование об искушениях: Иисус как новый Адам и небесная пища

Характеристика Иисуса как нового Адама подчеркивается и в повествовании следующем за описанием его крещения, в котором говорится об искушениях Иисуса в пустыне (Мк 1, 12–13). Пустыня – это место обитания бесов и зверей (2 Вар. 10, 8), место, где состоится последняя битва между сынами света и сынами тьмы (1QS VIII, 12–15), место испытаний и искушений (Юб. 17, 17), место, где Бог особо охраняет своих сынов (Таргум Псевдо-Ионофана на Втор 31, 10). Иисус был помазан Духом, а тот уводит (ἐκβάλλει) его в пустыню, где Иисус провел сорок дней и был искушаем Сатаной. Матфей указывает время точнее: «сорок дней и сорок ночей» (Мф 4, 1). Сорок дней и ночей, проведенные Иисусом в пустыне, напоминают о том же промежутке времени, в течение которого Моисей постился, поднявшись на гору Синай (Исх 34, 28), или о том, как Илия, подкрепившись, сорок дней и ночей шел до горы Хорив, спасаясь бегством от преследователей, отступившихся от Яхве. Иисус вновь представляет историю Израиля, на сей раз в образе Моисея и Илии – именно тех, кто будет позже участвовать в сцене преображения. Тем не менее, в этом тексте Иисус в первую очередь являет в себе второго Адама.

Интересно, что как и в *Житии Адама и Евы*, так и в повествованиях об искушениях у Матфея и Луки, Сатана представлен с божественными атрибутами. Среди множества примеров, приведенных в *Житии Адама и Евы*, вспомним славянскую версию, где дьявол, чтобы ввести в искушение первых людей, «принял вид ангела и приблизился в сияющих одеждах и с ангельскими песнопениями, как это сделал бы ангел» (18–20). В Мф 4, 8–9 Сатана не принимает ангельского вида, но ведет себя как божество. Действительно, Сатана приводит Иисуса на вершину горы – место, традиционно ассоциируемое с престолом сла-

Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter Pseudo-Macarius (New York: Paulist Press, 1992) 97.

вы Божией,⁵⁰ — чтобы соблазнить его, показав ему «все царства мира и славу их», и говорит Иисусу: «Всё это дам Тебе, если, пав, поклонись мне (ἐάν πεσὼν προσκυνήσῃς μοί)». Версия Евангелия от Луки еще более радикальна; здесь Сатана говорит: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их (τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν), ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее» (Лк 4, 6). Это похоже на то, как если бы автор этого евангелия знал какие-то предания, признававшие власть Сатаны над землей и людьми как об этом свидетельствуют некоторые позднейшие апокрифы — например, *Море Тивериадское* или *Договор Адама с Сатаной*. В этом смысле любопытно отметить, что фактически поведение Сатаны очень напоминает здесь поведение Бога, когда Он показывал Моисею землю обетованную с вершины горы Нево, с той только разницей, что Сатана ведет себя как «бог», который не карает, а, напротив, готов дать Иисусу все царства в обмен на простираие и поклонение. Так, во Втор 34, 1—4 читаем: «И взошел Моисей с равнин Моавитских на гору Нево, на вершину Фасги, что против Иерихона, и показал ему Господь всю землю Галаад до самого Дана, и всю [землю] Неффалимову, и [всю] землю Ефремову и Манассиину, и всю землю Иудину, даже до самого западного моря, и полуденную страну и равнину долины Иерихона, город Пальм, до Сигора. И сказал ему Господь: вот земля, о которой Я клялся Аврааму, Исааку и Иакову, говоря: “Семени твоему дам ее”; Я дал тебе увидеть ее глазами твоими, но в нее ты не войдешь».

Примечательно, что Сатана не только ведет себя как бог, но и намеревается через это искушение извратить первоначальное

⁵⁰ В горах Бог давал свои откровения, как в эпизоде на Синае, где встретились Бог и Моисей. Кроме того, горы, согласно библейскому представлению, служили точкой отсчета для сторон света. Так, в Пс 125, 1 читаем: «Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек». Я уже ранее отмечал, что «на вершинах гор брали начало реки — источники плодородия. Этот священный мотив, присутствующий в библейском мире, становился зачатком различных образов и обетований эсхатологического толка» (Ам 9, 13; Иоил 4, 18; Иез 47, 1—12). Особый случай — Книга пророка Даниила, где Даниил видит, как подле престола Божия «выходила огненная река» (Дан 7, 9) — образ, который повторяется во Второй Книге Еноха 14, 15; Откр 22, 1—4). Подробнее об этом см. T. Garcia-Huidobro, *La Carta a los Hebreos. Una visión desde las teologías del templo* (Salamanca: Sígueme, 2014) 23—24.

желание Бога, когда Он, сотворив человека по своему образу, потребовал от ангелов поклониться ему. Мы узнаем об этой истории например из грузинской версии *Жития Адама и Евы* где Сатана говорит Адаму следующие слова: «Когда Бог вдохнул в тебя дух свой, ты принял подобие образа Божия. Тогда явился Михаил и велел тебе пасть ниц пред Богом. Бог же сказал Михаилу: “Смотри, я сотворил Адама по подобию образа Моего.” Тогда Михаил созвал всех ангелов, и Бог сказал им: “Придите и падите ниц пред богом, мною сотворенным.” Михаил простерся первым и позвал меня, сказав: “Ты тоже пади ниц перед Адамом.” Я ответил ему: “Уйди отсюда, Михаил. Я не паду ниц перед тем, кто младше меня. На самом деле я был господином раньше него, и было бы уместным, чтобы он пал ниц предо мною”» (13, 2 – 14, 3).

В свете этих традиций становится ясно, что в евангелиях Сатана притязает на то, чтобы извратить первоначальный порядок, который был установлен Богом и которому он не подчинился. Теперь Сын Божий должен поклониться ему и почитать его.

После того, как Иисус выдержал все искушения, он, подобно Адаму, вновь обитает среди диких зверей (ἦν μετὰ τῶν θηρίων), и ангелы служат ему (οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ) (Мк 1, 13). Оба события важны для признания адамической природы Иисуса. В Быт 2, 19 говорится, что Бог «образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и будет имя ей». Это подразумевает признание иерархии на земле и гармонии между живыми существами и первочеловеком. Тот же Иосиф Флавий рассказывает о гармонии, царившей между всеми живыми созданиями в Эдемском саду, поскольку все говорили на одном языке (*Иудейские древности* I, 1, 4). В *Книге Юбилеев* повествуется о том, что, когда Адам и Ева были изгнаны из рая, «заключились уста всех зверей, и скота, и птиц, и того, что ходит (ногами), и того, что движется, так что они не могли более говорить, ибо до сего все они говорили между собою одними устами и одним языком» (3, 28). Одолев Сатану, Иисус восстанавливает утраченную гармонию с животными, исполняя пророческие обетования Ос 2, 20; Ис 11, 2–9; Иез 34, 25. Как признавал Дж. Иеремиас,⁵¹ «рай

⁵¹ J. Jeremias, *New Testament Theology* (London: S.C.M. Press, 1971) 69–70.

был восстановлен, время спасения пришло: таково значение ἤν μετὰ τῶν θηρίων. Так как искушение было преодолено, и Сатана побежден, врата Рая открылись вновь».

Примечательно также что и ангелы приступили и «служили Ему» (διηκόνουν αὐτῷ) (Мф 4, 11; Мк 1, 13). Служение ангелов эсхатологически отменяет здесь изначальное неповиновение Сатаны и его ангелов, которые отказались поклоняться Адаму в вышних. Это предельно ясно подчеркивается в Послании к евреям, где сказано, что, когда воскресший Иисус взойдет на небеса (или в небесный храм) после своей жертвенной смерти (Евр 1, 3b–4), «поклонятся Ему все Ангелы Божии» (προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ) (1,6).

Глагол, определяющий поведение ангелов в евангелиях, διακονέω, тоже достоин нашего внимания, ибо, он подразумевает застольное служение. Иначе говоря, Иисус, подобно первому Адаму, здесь понимается как питаемый ангельской пищей. Мы уже сталкивались с этим выше, когда после изгнания из Рая Ева жаловалась, что отныне ее пищей будет не пища ангелов, а травы для зверей (*Житие Адама и Евы* 4, 2). То, что Иисус вновь обретает небесную пищу, приносимую ангелами, явствует также из первого искушения, предложенного Сатаной: «Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мф 4, 3). Ответ Иисуса указывает на природу подлинной небесной пищи, намекая на Втор 8, 3: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих». Иисус возвращает адамическое состояние непосредственной близости к Богу, представленное небесной пищей.⁵²

⁵² В обращении Асенет, о котором повествует *Апокриф об Иосифе и Асенет*, небесная пища тоже играет важную роль. Когда небесный человек священнического вида и во всем подобный Иосифу приблизился к ней и позвал ее по имени, он велел ей надеть «ризу льняную новую, ненадеванную и нарядную» и препоясать стан свой «новым двойным поясом» ее девичества (14, 13). В этом преображении не может отсутствовать небесная пища, представленная как хлеб жизни, чаша бессмертия и помазание нетления (14, 17). Здесь пища, питье и помазание суть надлежащие средства, ведущие к познанию истинного Бога, а значит, жизни. Обращается на себя внимание и то, что один из упомянутых видов пищи — «хлеб жизни»: то самое выражение, которым в Евангелии Иоанна обозначается Иисус. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* именно хлеб жизни (и чаша бессмертия) отличают иудея, поклоняющегося истинному Богу, от язычника.

С христологической точки зрения важно то, что Иисус, будучи

Чаша бессмертия и хлеб жизни представляют пищу живых, тех, кто ведаёт истинного Бога: народ Израиля. На это указывает Иосиф: «Не подобает мужу благочестивому, кто устами своими благословляет Бога Живого и ест благословенный хлеб жизни, и пьёт благословенную чашу бессмертия, и помазывается благословенным помазанием нетления, целовать жену чужеземную, которая устами своими благословляет идолов мертвых и глухих и ест со стола их хлеб удушения, и пьёт от возлияния их чашу коварства, и помазывается помазанием погибели» (8, 5). Помимо этой пищи, явившийся Асенет ангел Михаил даст ей вкусить пищи, связанной с тайнами божества: это мед, «сделан он пчелами раю радости из росы роз жизни, что в раю Божиим. И все ангелы Божий едят от этого сота, и все избранные Бога, и все сыны Всевышнего, ибо это сот жизни, и всякий, кто ест от него, не умрет вовеки.» И простер Человек свою правую руку, и отломил малую часть от сота, и ел сам, а остаток ее вложил рукой своей в уста Асенет» (16, 7–15). Мед тесно связан с манной, которой питался народ во время странствия в пустыне и которая имела медовый вкус (Исх 16, 4–5.11–15.31). Та и другая пища описываются подобными небесной росе, белыми, как снег, заключающими в себе дыхание жизни (16, 4 / Исх 16, 31), и называются пищей ангелов (Пс 77, 25 (LXX) и Прем 16, 20–21). В других преданиях мед или манна соотносятся с премудростью и Торой (LXX Пс 18, 11; 118, 103; Сир 24, 19–20). В *Пиркей Авот* 5, 6 говорится, что «десять сущностей было сотворено накануне субботы в сумерках: уста земли (Чис 16, 32), устье колодца (снабжавшего израильтян водой в пустыне), уста ослицы (Чис 22, 28), радуга (Быт 9, 13), манна, посох Моше (Исх 4, 17), «Шамир»...». В *Трг. Пс.-Ион.* на Исх 16, 15 манна определяется как «хлеб, хранимый для вас (Израиля) с начала небес, а теперь Господь дает его вам в пищу». В *Б. Хаг.* 12 б читаем: «“И поставил их Бог на тверди небесной” (Быт 1, 17). “Твердь небесная” – то место, где находятся мельничные колеса и мелют манну для праведных, как сказано: “Он повелел облакам свыше и отверз двери неба, и ождил на них манну в пищу, и хлеб небесный дал им” (Пс 78, 23–24) и т.д. “Жилище” относится к тому месту, где построены [небесный] Иерусалим, Храм и Алтарь, и Михаил, великий князь, стоит и подносит дар, как сказано: “Я построил храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе во веки” (3 Цар 8, 13). И откуда выводится, что названо небо? Потому что написано: “Призри с небес и посмотри из жилища святыни Твоей и славы Твоей” (Ис 63, 15)». Манна – совершенная пища, которой не тронул человеческий грех и которая означает возвращение в Эдем. Поэтому мед, как и манна, отождествляется со словом ангела Михаила, посетившего Асенет, и поэтому же через его слово сот с медом появился в комнате девушки. Иначе говоря, медовый сот представляет духовную пищу, которая преобразит женщину: ведь сделан он пчелами раю, и всякий, кто ест от него, не умрет вовеки («Иосиф и Асенет» 16, 8–9).

вторым Адамом, не только получает пищу от ангелов, но и сам станет пищей небесной, то есть непосредственным присутствием Бога, для верующих. Так, для св. Павла Евхаристия тоже обладает мистико-преобразующим действием. Через вкушение крови и тела Христова верующий соединяется с Ним: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор 10, 16). Здесь применяется тот же принцип, что и при отказе от пищи, посвященной богам: «Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской» (1 Кор 10, 21). Понимание Евхаристии как небесной пищи сохраняет у Павла связь с четвертым евангелием, где через плоть и кровь Христа христианин телесно соединяется с Ним (Ин 6, 51–56) и где Иисус сравнивается с манной — пищей ангелов, сошедшей с небес: «Истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин 6, 32–33).

г) Иисус как пророк по типу Адама

Наконец, упомянем последнее адамическое свойство, принятое Иисусом сразу после возвращения из пустыни в Галилею, чтобы начать свое публичное служение: дар пророчества. В самом деле, первое, что делает Иисус, — пророчествует о том, что «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1, 15). Как замечает Дейвид Аунис⁵³ это пророчество оказывается более содержательным, если дополнить его теми наставлениями, которые Иисус дает своим ученикам, отправляя их проповедовать, согласно Мф 10, 7–8а: «Проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте». Иисус был настолько уверен в божественном содержании пророчества, что сказал: «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силу» (Мк 9, 1).

⁵³ D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 172–173.

Еще одно из пророчеств, запечатлевших публичное служение Иисуса, касается будущего разрушения Иерусалимского храма. В Ин 2, 19 читаем: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». Язык двойственных смыслов, столь характерный для Евангелия от Иоанна, напоминает нам, что Иисус говорит как о храме, так и о своей смерти и воскресении. То, что Иисус пророчествовал о разрушении храма, во всяком случае, засвидетельствовано в Мк 13, 2, где Учитель восклицает, видя восхищение одного из учеников красотой святилища: «Видишь сии великие здания? всё это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне». И это не считая многочисленных свидетельств разных людей, упоминавших о пророчестве во время суда и перед распятым Иисусом (Мк 14, 58; Мф 26, 61; Мк 15, 29b–30; Мф 27, 40; Деян 6, 13–14).⁵⁴ Наконец, следуя Дейвиду Ауни, вспомним пророчества Иисуса о собственной смерти: Мк 8, 31; 9, 31; 10, 33–34 и параллельные места. Среди них наиболее полон фрагмент Мк 10, 33–34: «Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет». Вероятно, упоминание о трех днях, после которых Он воскреснет, представляет собой добавление *ex eventu* (после свершившегося события); но то, что Иисус предсказал свою насильственную смерть и последующее воскресение, выглядит вполне достоверным.⁵⁵

е) Заключительные мысли о крещении Иисуса

Подробный анализ крещения Иисуса позволяет нам заключить, что в Иисусе находят выражение те качества, которые определяли Адама до неповиновения. Слава Божия отражается в реке Иордан через свет, огонь или одежды Иисуса. В этом смысле небесные реалии вновь становятся непосредственно близкими, как это было изначально в Эдемском саду. Подобно Адаму, Иисус предстает как Царь — но такой Царь, который будет послушен Богу вплоть до смерти. В силу этого, и в противоположность судьбе павшего Адама, звери полевые и ангелы служат Иисусу.

⁵⁴ Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 173–174.

⁵⁵ Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 178.

Это подразумевает, что небесная пища вновь будет питать второго Адама. Более того, Иисус, подобно первоначальному Адаму, вновь обретает доступ к божественному знанию через пророчества, характерные для его будущего публичного служения.

Однако в этом втором Адаме появляется и новый элемент. В повествовании о крещении Иисус предстает не только как субъект визионерской деятельности, но и как само богоявление. Иначе говоря, Иисус является как созерцателем теофании, так и его воплощением. Как говорит Эндрю Честер, «Иисус не только видит, как мир и общество преобразаются Богом; Он также видит преобразенным самого себя и свой человеческий статус».⁵⁶ Быть может, именно этот элемент выступает на передний план, когда мы думаем о небесной пище. Иисус не только принимает пищу от ангелов, но и сам затем превратится в «хлеб жизни», который будет питать всех верующих в него. Иисус таким образом не только восстанавливает адамическую антропологию «непосредственного видения» Бога, но и сам воплощает это качество.

В подтверждение выводов из проведенного анализа рассмотрим еще один текст, относящийся к этой теме: преобразование Иисуса. Мы опять-таки сосредоточимся на адамических элементах повествования, оставив за скобками все то, что не ведет к этой цели.

5.2. ИИСУС КАК НОВЫЙ АДАМ В ПОВЕСТВОВАНИИ О ПРЕОБРАЖЕНИИ

Преобразование Иисуса может быть понято как богоявление. Это подтверждается тем фактом, что после пережитого опыта, когда Иисус и его спутники спустились с горы, Он велел Петру, Иакову и Иоанну никому не рассказывать о том, «что видели» (ἃ εἶδον) (Мк 9, 9). Лука, в свою очередь, тоже добавляет новые визионерские элементы к пережитому опыту, подчеркивая, что происшедшее случилось в тот момент, когда Иисус молился (ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτόν) (Лк 9, 29), что ученики узрели его [Иисуса] славу (εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ) (Лк 9, 32) и что Моисей и Илия явились в славе (Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας, οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ) (9, 30–31). Этот визионерский опыт явно отсылает к

⁵⁶ A. Chester, *Messiah and Exaltation Jewish messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 95.

Исх 24, 1–2. 9–18⁵⁷ и к Исх 34, 29–35.⁵⁸ Параллели между рассказом Марка и книгой Исхода важны: в обоих повествованиях говорится о высокой горе (Исх 24, 12.15–18; Мк 9, 2), о нисходящем и покрывающем ее облаке (Исх 24, 15–18; Мк 9, 7), о голосе, который слышится с горы (Исх 24, 16; Мк 9, 7), о том, что центральные фигуры начинают излучать свет (Исх 24, 29–30; Мк 9, 2–3); о том, что свидетели преображения испытывают страх (Исх 34, 30; Мк 9, 6); событие происходит по истечении шести дней (Исх 24, 16; Мк 9, 2), и упоминается избранная

⁵⁷ Исх 24, 1–2: «И Моисею сказал Он: взойди к Господу ты и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и поклонитесь [Господу] издали; Моисей один пусть приблизится к Господу, а они пусть не приближаются, и народ пусть не восходит с ним». Исх 24, 9–18: «Потом взошел Моисей и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и видели [место стояния] Бога Израилева; и под ногами Его нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное. И Он не простер руки Своей на избранных из сынов Израилевых: они видели [место] Бога, и ели и пили. И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их. И встал Моисей с Иисусом, служителем своим, и пошел Моисей на гору Божию, а старейшинам сказал: оставайтесь здесь, доколе мы не возвратимся к вам; вот Аарон и Ор с вами; кто будет иметь дело, пусть приходит к ним. И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору, и слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядующий. Моисей вступил в средину облака и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей».

⁵⁸ Исх 34, 29–35: «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. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лице его сияет, и боялись подойти к нему. И призвал их Моисей, и пришли к нему Аарон и все начальники общества, и разговаривал Моисей с ними. После сего приблизились [к нему] все сыны Израилевы, и он заповедал им все, что говорил ему Господь на горе Синае. И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лице свое покрывало. Когда же входил Моисей пред лице Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало, доколе не выходил; а выйдя пересказывал сынам Израилевым все, что заповедано было [ему от Господа]. И видели сыны Израилевы, что сияет лице Моисеево, и Моисей опять полагал покрывало на лице свое, доколе не входил говорить с Ним».

группа лиц (Исх 24, 1; Мк 9, 2). Эти сходства были очень рано подмечены Отцами Церкви.⁵⁹

Далее мы рассмотрим также особые элементы этого видения, указывающие на роль Иисуса как второго Адама.

а) Гора как место богоявления

Как известно, преображение свершается, когда Иисус берет с собою Петра, Иакова и Иоанна — отдельно от остальных учеников — и приводит их на высокую гору. Мотив горы немедленно отсылает нас к Исх 24, 12, где Бог говорит Моисею: «Взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их». Но в этом символе заключено намного больше. Как уже было сказано выше в связи с повествованием о крещении Иисуса, и как мы теперь объясним подробнее, гора понимается в некоторых древних традициях как место, где происходили богоявления. Уже в Исх 24, 16–18 говорится, что «слава Господня осенила гору Синай». В этом смысле именно здесь находится престол славы Божией. В *1 Енох* 18, 6–8 сказано, что, когда герой направлялся к югу, он увидел семь гор, изобиловавших драгоценными камнями, и средняя гора была самой высокой и касалась неба, «как престол Бога» (см. также *1 Енох* 24, 3). Это отождествление горы и престола Божия будет важным в дальнейшем,

⁵⁹ Эти сходства были также отмечены первыми Отцами. Например, Евсевий указывает в своих *Доказательствах в пользу Евангелия* 3, 2: «Когда Моисей сошел с горы, лицо его было словно полно славы, ибо написано: “Когда сходил Моисей с горы... то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему.” Точно так же, но в более величественной форме говорится о том, как наш Спаситель возвел учеников «на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет». W. J. Ferrar, *The Proof of the Gospel: Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920) 1.107. В свою очередь, Ефрем Сирий в «Гимнах о Церкви» 36, 5–6, размышляя над преображением Иисуса, говорит: «Сияние Моисея было дано ему извне и этим отличается от света Христа, блиставшего от материнской утробы, при крещении, а затем на вершине горы». S. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World of St. Ephrem* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992) 71.

когда божественный глас назовет Иисуса своим Сыном, используя формулировки известные из 2 Цар 7, 14 («Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном») и Пс 2, 7 («Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя»). Та же связь между горой и престолом Божиим присутствует и у Иезекииля Трагика, в сочинении которого именуемое как *Экзагоге* Моисей, поднявшись на Синай, восседает на престол. В самом деле, согласно этому тексту, когда Моисей поднялся на гору Синай, он увидел огромный престол и сидящего на нем человека с благородным лицом, который в одной руке держал скипетр, а другой манил Моисея к себе. Затем он пригласил Моисея сесть на престол, а сам сошел с него и вручил пророку венец.⁶⁰

b) Метаморфоза Иисуса как отражение божественной славы в адамическом мире

Метаморфоза Иисуса на вершине горы составляет кульминацию события Преображения. Глагол в пассивном залоге «μετεμορφώθη», употребляемый как Марком, так и Матфеем, означает «быть преображенным», или «переменить форму на...». Морна Хукер⁶¹ замечает, что этот же глагол использует св. Павел в Рим 12, 2 и в 2 Кор 3, 18, причем во втором случае для обозначения христиан: «Открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа». В Евангелии от Марка преображение выражается в том, что «одежды Его [Иисуса] сделались блистающими, весьма белыми... как на земле белильщик не может выбелить» (Мк 9, 3), а Матфей упоминает не только белые одежды, но и свет, исходящий от Его лица: «И просияло лице

⁶⁰ Одно из возражений против такой интерпретации воцарения Иисуса, подобно Моисею, на вершине горы опирается на тот факт, что Моисей все время стоит и ни разу не упоминается сидящим. Но сам Бог описывается как «стоящий» во Втор 5, 31, когда он говорит Моисею: «А ты здесь останься со Мною, и Я изреку тебе все заповеди и постановления и законы». Более подробно см. С. А. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Leiden: Brill, 1988) 31. Другой пример, мы находим во Второй книге Еноха, где герою дается обет что он вечно будет стоять перед лицом Бога, хотя в то же самое время ему предлагается сесть рядом с божеством.

⁶¹ Hooker, "What Doest Thou Here, Elijah?" 60.

Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф 17, 2). Наконец, в Евангелии Луки «вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк 9, 29). Блистающая белизна одежд Иисуса отсылает нас к различным образам, говорящим о славе Божией. Первый образ дан в Пс 103, 1–2, где упоминаются светоносные одежды Бога: «Ты облечен славою и величием; Ты одеваешься светом, как ризою». Одевание Ветхого днями [указание на Бога] в Дан 7, 9 «было бело, как снег». В *Книге стражей* Енох описывает одежды славы Бога, говоря, что «одежда Его была блестящее, чем само солнце, и белее чистого снега» (1 Енох 14, 30). Преображение, следовательно, выражает связь с откровением славы Божией, которую отражает Иисус через свои одежды.

Помимо одежд, версии Матфея и Луки упоминают о сияющем лице Иисуса. Любопытно, что и в 1 Енох 14, 21 слава Бога отражается не только в Его одеждах, но и в лице «Славном и Величественном», созерцать вид которого не мог ни один человек. Ибо «пламень пылающего огня был вокруг Него, и великий огонь находился пред Ним, и никто не мог к Нему приблизиться из тех, которые находились около Него». Во Второй книге Еноха тоже говорится о лице Господа, когда герой рассказывает о своих приключениях на небесах: «Я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет» (2 Енох 13, 5–6). Так что, по-видимому, не только одежды, но и преображенный лик Иисуса отражал славу лица самого Бога.

Метаморфоза Иисуса приводит к тому, что он отражает в себе славу Божию. В контексте преображения самая очевидная параллель этому – опыт Моисея, лицо которого тоже испускало лучи славы Божией, когда он сошел с Синая. Вокруг этого опыта Моисея сложилась богатая традиция интерпретации. Нам важно упомянуть некоторые примеры и посмотреть, как преображение Моисея являет его как второго Адама, затем оценив, исходя из этого, адамическое преображение Иисуса. Но прежде чем указать на черты сходства между преображением Моисея и Иисуса, нужно сказать несколько слов об облаке, «осеняющем их» [Иисуса и его учеников] (Мк 9, 7). То же самое произошло и с Моисеем: согласно Исх 24, 15–18, когда он поднялся на гору,

она была скрыта в облаке (славы Божией) в течение шести дней. Эта же связь между облаком и божественной славой упоминается в 2 Мак 2, 8, где говорится, что «явится слава Господня и облако». Так что не случайно Матфей называет его «облаком светлым» (νεφέλη φωτεινή) (Мф 17, 5).

с) Преображенный Моисей как второй Адам

В этом пункте неизбежно приходится упомянуть многочисленные библейские и внебиблейские тексты, связанные с преображением Моисея на горе Синай. В Сир 44, 23–45, 5 говорится, что Бог, дав Моисею закон, показал ему «от славы своей» (45, 3), ибо «дал ему лицом к лицу заповеди» (45, 5). При этой встрече Бог «сподобил его слышать голос Его, ввел его во мглу» (45, 4). Это визионерский опыт сопровождался также преображением Моисея, поскольку Бог «сравнил его в славе со святыми и возвеличил его делами на страх врагам» (45, 2), «дал ему священство в народе» и сделал его посредником между Богом и его народом (45, 7). В 4Q377 Fr. I col. II, строки 9–11 образ народа противопоставляется Моисею. Если народ трепещет и пребывает вдали от славы Божией и Его величественных громов, то Моисей пребывал с Богом в облаке, где был «освящен и говорил устами своими, словно ангел, ибо существовал ли посланец, подобный ему, человек настолько же праведный?». В этом тексте преображение Моисея выглядит ангельским, что подтверждает и выражение «стоять прямо».⁶²

В *Экзагоге* Иезекииля Трагика Моисей созерцает на вершине горы Синай нечто вроде престола – такого огромного, что он касался облаков небесных. На престоле сидел человек с благородным лицом. В одной руке он держал скипетр, а второй манил Моисея к себе. Тогда тот приблизился и встал перед престолом. Бог взял скипетр и пригласил Моисея сесть на престол, затем вручил ему венец, а сам сошел с престола. Моисей оглядел всю землю вокруг, все, что находилось ниже земли и выше неба. К ногам его падало множество звезд, и были они неисчислимы. Мимо него проходило некое воинство.⁶³ Со своей

⁶² *Авот де Рабби Натан* А 12,2; 37,2; *Берешит Рабба* 8,11; 14,3; *Бавли Хаггага* 16а; Филон Александрийский, *De somniis*, 221–230.

⁶³ С. Holliday, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (4 vols; Atlanta: Scholars, 1989) 2.363–365.

стороны, Филон Александрийский комментирует в различных текстах преобразование Моисея. Мы находим такие описания, например, в *De vita Moisis* 1. 155–158,⁶⁴ в *Quaestiones et Solutiones in Exodum* 2.29,⁶⁵ 2.40,⁶⁶ 2.52,⁶⁷ и в *De Virtutibus* 76.⁶⁸

⁶⁴ «Кроме того, сказано, что он (Моисей) проник во мрак, где находился Бог, то есть в нематериальную, невидимую, бестелесную и изначальную сущность существующего. Так он познал то, что скрыто от нашего человеческого естества». Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría* (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976) 4.42.

⁶⁵ «То, что “только Моисей поднялся,” говорится естественно. Потому что пророческая душа одухотворяется божественно и наполняется Богом, и становится как бы единством, не смешиваясь ни с чем, что может соотноситься с двойственностью. Кто пришел к природе единства, тот пришел к близости Богу, к тесному отношению с Ним, так как поднялся ввысь и оставил позади все смертные стихии, претворившись в божественное, став близким Богу и подлинно божественным». R. Marcus, *Philo, Questions and Answers on Exodus* (Cambridge: Harvard University Press, 1963) 70.

⁶⁶ «Каково значение слов “взойди ко Мне на гору и будь там”? Это означает, что святая душа обожествляется не тем, что восходит в воздух, в эфир или в небо, которое превыше всего, но обожествляется, когда восходит в область превыше небес, по ту сторону мира, где нет никакого места, а есть только Бог. Он есть Тот, кто определяет постоянство в изменчивости, говоря: “Будь там,” являя отсутствие места и неизменность божественного жилища». Marcus, *Philo, Questions and Answers on Exodus*, 82–83.

⁶⁷ «Каково значение слов “Сделай по тому образцу, какой показан тебе на горе, скинию и сосуды”? Таково, что любая чувственная вещь имеет началом образец умопостигаемой природы, как показывает Писание во многих местах, помимо приведенного. Превосходным образом она представлена как наставница вещей бестелесных и изначальных, которые никто не сотворил и не породил, кроме не сотворенного и не рожденного Бога. Поэтому было надлежащим и достойным явить умному человеку умопостигаемые формы вещей и меры всех вещей, сообразно с которыми был сотворен мир. По этим причинам только пророк был призван и взошел ввысь, чтобы род смертных не был лишен нетленного видения и чтобы не рассыпаться и не разглашаться перед толпой эти божественные и святые сущности. Моисей был взят на вершину горы, взошел туда, куда никто не восходил. Плотное и густое облако покрыло все вокруг, скрывая окрестный вид – не для того, чтобы природа невидимых вещей не была усмотрена телесными очами, но потому, что множество символов умопостигаемых вещей описаны через ясное видение очей так, как совершается постижение в образах». Marcus, *Philo, Questions and Answers on Exodus*, 99–100.

⁶⁸ «...от смертного существования к бессмертной жизни и заметил, что постепенно овладевает всех свойств, составлявших его облик. Тело его

Преображение Моисея составляет базовый элемент самаритянских преданий, хотя их трудно датировать. В Самаритянском тексте *Мемар Марка*⁶⁹ часто встречается выражение «Моисей был одет в свет», параллельное выражению «быть одетым или увенчанным именем» Божиим, что означает преобразование в божественное состояние.⁷⁰ Моисей назван князем или помощником Бога, ему поручена миссия на земле и доверены божественные тайны, которые суть жизнь для людей. При богоявлении на Синае, согласно самаритянским преданиям, облако на вершине горы было завесой, поистине отделившей видимый мир от невидимого. Когда Моисей вступает в облако, он действительно входит в небесный мир, где реальность предстает уже не в ущербном виде, как на земле.⁷¹ Как уверяет нас *Мемар Марка* 6, 3, образ Божий каким то образом запечатлелся в Моисее, когда он сошел с небес.⁷² В том же тексте упоминается, что на небесах Моисею дали вкусить ангельской пищи.⁷³ И в этом же тексте сказано, что весь этот опыт возложил на Моисея роль посредника.⁷⁴ В самом деле, восходя на Нево, Моисей время от времени оглядывается на оставшийся внизу народ, словно заботливая мать, оставившая детей. Когда

изменилось, отрастил что-то вроде раковины, как у устрицы, а душа, умиротворенная, начала свое странствие». Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, 5.27.

⁶⁹ Самаритянская книга *Мемар Марка* составлена между III и IV вв. на арамейском языке философом-самаритянином по имени Маркос. Она представляет собой мидраш Торы в шести книгах и начинается с повествования о неопалимой купине, а завершается смертью Моисея. Таким образом, в центре стоит фигура Моисея — согласно самаритянской традиции, единственного существовавшего пророка.

⁷⁰ J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord* (Tübingen, Mohr Siebeck, 1985) 92.

⁷¹ J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans* (London: SCM Press, 1964) 181.

⁷² «Образ Его (Бога) обитал в нем. Сколь грозен он для всех тех, кто видел его; никто не мог смотреть ему в лицо!». MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, 167.

⁷³ «Ему принесли пищу ангельскую, усадили за стол с ангелами, и он ел от их хлеба». MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, 400–401.

⁷⁴ «Великий пророк Моисей поднялся на гору Нево торжественно, увенчанный светом; и великое множество ангелов собралось, дабы познаться с ним». MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, 217–222.

Моисей вступил в облако, ангелы возрадовались, а израильтяне опечалились.⁷⁵

Более поздний автор, Псевдо-Филон, тоже пишет о преображении Моисея после его встречи с Богом. «Когда Моисей взошел на гору Синай, он был омыт светом»: светом, который превосходил яркостью свет солнца, луны и звезд. Из-за этой славы израильтяне не смогли узнать его, когда он спустился вниз (*Библейские древности* 12, 1). Перед смертью Моисей взошел на Нево /Абарим, и «вид его сделался славен, и умер он во славе, по слову Божию» (*Библейские древности* 19, 16).

В этих очевидных параллелях между преобразованиями Иисуса и Моисея для нас в этом исследовании важно то, что все эти качества приложимы также к Адаму до грехопадения. В этом смысле Моисей предстает как второй Адам. Мы уже упоминали о том, что в армянской версии *Жития Адама и Евы* (44, 20) первые люди были одеты в славу. В латинской версии того же текста говорится, что Бог даровал Адаму дыхание жизни, и его лицо и подобие (*est vultus et similitudo*) приняли образ Божий. Благодаря этому Михаил представил его как живую икону Бога перед остальными ангелами, чтобы они поклонились ему в присутствии Бога (13, 2), и сказал: «Поклонитесь образу Господа, как повелел Господь» (14, 1). В самаритянской *Мемар Марка* 5, 4 говорится, что Моисей «был облачен в облик, который имел Адам в Эдемском саду. Его лицо излучало свет вплоть до дня его смерти».⁷⁶ Как мы уже упомянули выше, позднейшая раввинистическая литература говорит об Адаме как облаченном в славу Божию. *Пирке де Рабби Элиезер* 14 повествует о том, что «облако славы» покрывало первую пару людей. В *Берешит Рабба* 12, 6, также намекается на светоносность первого человека. «Книга откровений Климента» указывает, что до грехопадения первые люди были облачены в славу и божественный свет (5, 3). Нечто подобное читаем и в *Хагига Бавли* 12а, где говорится, что до изгнания из рая человек обладал драгоценным изначальным светом. Итак, Адам понимается как образ Божией славы, которую потом отразит и Моисей.

Понимание Моисея как второго Адама подкрепляется тем соображением, что повествование о творении имеет открытый

⁷⁵ MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, 219.

⁷⁶ MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, 400–401.

финал: оно достигает кульминации в даровании Торы на Синае. В этом смысле очевидны параллели между Быт 1–3 и рассказом книги Исхода. В Исходе сказано, что «слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака» (Исх 24, 16). Тогда Бог дал Моисею наставления о том, как обустроить его Святилище, которое имеет ту же структуру, что и творение, описываемое в первой главе Книги Бытия: «семь речений» (подобно семи дням творения) завершаются повелением соблюдать субботу в день седьмой.⁷⁷ В обоих случаях – в книге Бытия и в книге Исхода – суббота освящается как день отдыха: выражение вечного завета между Богом и его народом (Исх 31, 16). Любопытно вспомнить текст *3 Вар* 4, 2–8, подтверждающий эту связь между Быт 1–3 и Исх 24–31. Здесь говорится о том, что Бог задумал храм тогда же, когда замыслил рай, и впоследствии явил этот замысел Аврааму, а после него Моисею на Синае. Исходя из этого, становится понятной вся полнота значения, придаваемого преображению Моисея на Синае. Как мы уже знаем, Моисей, получив закон, спускается с горы с лицом, излучающим свет после встречи с Богом (Исх 34, 29–35). Этот адамический мотив будет все полнее разворачиваться в межзаветной литературе.⁷⁸

Метаморфоза Моисея на Синае при которой он становится вторым Адамом поможет нам прояснить рассказ о преображении Иисуса. Стало быть, настало время вернуться к этому повествованию.

⁷⁷ Будущее построение храма предстает, следовательно, как завершение творческого деяния Бога и как символ сотворения мира.

⁷⁸ Связь между светоносностью Адама и Моисея эксплицируется в *Дварим Рабба* 11, 3: «Адам сказал Моисею: “Я превосхожу тебя, ибо я был сотворен по образу Божию. Почему так?” Сказано: “И сотворил Бог человека по образу Своему” (Быт 1, 27). Моисей ответил ему: Я намного превосхожу тебя, потому что данная тебе честь была отнята у тебя, согласно сказанному: “Но человек в чести не пребудет” (Пс 48, 13). И вдобавок сияние лица, которое Бог дал мне, все еще пребывает во мне. Почему так? Потому что сказано: “Зрение его не притупилось, и крепость в нем не истощилась”».

d) *Иисус как второй Адам в повествовании о преображении*

Вышеизложенные предания о преображении Моисея, способном отразить божественную славу, указывают на то, что преображение одежд и лица Иисуса в синоптических евангелиях отсылает нас не просто к Моисею как таковому, но к Моисею как второму Адаму. Своими одеждами и блистающим ликом Иисус так же отражает божественную славу, как ее отражал Адам в Эдемском саду. В этом контексте мы понимаем параллели между Адамом, Моисеем и Иисусом, чьи состояния вызывают поклонение или страх, подобно богоявлениям. Случай Адама парадигматичен, потому что, как мы знаем, Михаил поставил его пред ангелами и воскликнул: «Поклонитесь образу Господню, как повелел Господь!» (латинская версия *Жития Адама и Евы* 14, 1). Однако ответ небесных существ неоднозначен. В то время как часть ангелов повиновалась, Сатана и некоторые из его последователей отказались поклониться образу Божию, сославшись на то, что он младше, чем они. За это Сатана и остальные восставшие ангелы были лишены славы и низвергнуты с небес (латинская версия *Жития Адама и Евы* 16, 1–2). Став «вторым Адамом», Моисей вроде бы перевернул эту судьбу, ибо, когда он сходил с горы Синай, «лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним» (Исх 34, 29), и «Аарон и все сыны Израилевы... боялись подойти к нему» (Исх 34, 30). Страх израильтян есть знак благоговения, вызванного божественной теофанией.⁷⁹ Нечто подобное произошло и с уче-

⁷⁹ Среди многочисленных примеров, подтверждающих связь между страхом, поклонением и богоявлением, рассмотрим Быт 3, 8, где первая пара людей, явив непослушание и нарушив божественное веление, слышит глас Бога и прячется, объясняя позднее свое поведение так: «Голос Твой я услышал в раю, и убоялся» (Быт 3, 10). В Дан 8, 17–18: «И он (Михаил) подошел к тому месту, где я стоял, и когда он пришел, я ужаснулся и пал на лице мое... И когда он говорил со мною, я без чувств лежал лицом моим на земле; но он прикоснулся ко мне и поставил меня на место мое». В Иез 2, 1, когда визионер наконец встречает славу Божию, он «пал на лице свое». В Дан 10, 9–11: «И услышал я глас слов его; и как только услышал глас слов его, в оцепенении пал я на лице мое и лежал лицом к земле. Но вот, коснулась меня рука и поставила меня на колени мои и на длани рук моих. И сказал он мне: «Даниил, муж желаний! вникни в слова, которые я скажу тебе, и стань прямо на ноги твои; ибо к тебе я послан ныне». Когда он сказал мне эти слова, я встал с трепетом». В Первой Книге Еноха 14,

никами Иисуса, которые также «были в страхе» (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο) (Мк 9, 6) от зрелища преображения. Матфей более подробно, чем Марк, повествует об этом аспекте теофании, описывая, как «ученики пали на лица свои и очень испугались» (οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα) (Мф 17, 6).

Именно в этом теофаническом контексте мы слышим глас Бога: «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте» (Мк 9, 7). Первая часть речения (Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) отсылает нас к рассказу о крещении, где Иисус признается Царем Израиля, что намекает на Псалом о воцарении (Пс 2, 7). Вторая часть — «Его слушайте!» — отождествляет фигуру Иисуса с пророком вроде Моисея, обещанным во Втор 18, 15,⁸⁰ и с ангелом Господним из Исх 23, 20–22.⁸¹

Проведенный анализ показывает, что в рассказе о преобра-

9–14 говорится, что, когда визионер приходит в небесный храм, он стал «устрашать меня... И я вступил в тот дом, который был горяч как огонь и холоден как лёд; не было в нём ни веселия, ни жизни — страх покрыл меня и трепет объял меня. И так как я был потрясён и трепетал, то упал на своё лицо». Во Второй книге Еноха герой рассказывает о том, как увидел славный лик Бога: «Страшно и претрудно стоять перед лицом царя земного, пугающе, ибо воля царя — смерть, и воля царя — жизнь. Каково же стать перед лицом Царя Небесного — Царя воинств неба и земли!» (2 Енох 13, 10). В Апокрифе об Иосифе и Асенет, читаем, как героиня распознает в облике Иосифа божественные черты. Иосиф предстал в ее доме, как бы сойдя с небес, блистающий, как солнце (6, 5), в великолепии, являющем черты царя (царский жезл) и первосвященника (белый хитон, пурпурная риза златотканого виссона, на голове его был золотой венец, кругом венца двенадцать отборных камней, а поверх двенадцати камней — двенадцать золотых лучей) (5, 5–6). Увидев все это, девушка пришла в смятение, как если бы оказалась лицом к лицу с божественным видением (6, 1), признав в Иосифе сына Божия (6, 6). Более подробно о страхе как человеческой реакции на теофанию см. J. C. Vanderkam, *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Leiden: Brill, 2000) 343.

⁸⁰ «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте».

⁸¹ «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела [Моего] хранить тебя на пути и вести тебя в то место, которое Я приготовил [тебе]; блюди себя пред лицом Его и слушай гласа Его; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо имя Мое в Нем... Если ты будешь слушать гласа Его и исполнять все, что скажу [тебе], то врагом буду врагов твоих и противником противников твоих».

жении противопоставление Иисуса и Моисея имеет фундаментальное значение; но его смысл станет гораздо богаче, если рассматривать Моисея как второго Адама. Иисус описывается во всем его блистании как образ славы Божией, коим некогда был Адам. Эта адамическая черта Иисуса в повествовании о преображении акцентируется, если принять во внимание пророческий характер, который повествование обретает в конце. Иисус как пророк способен предсказать свое воскресение и связать его с преобразованием. И действительно, сходя с горы с Петром, Иаковом и Иоанном, Иисус «не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых» (μὴ δεῖν ἂ ἐῖδόν διηγήσωνται) (Мк 9, 9). Мы видим, что подобно Адаму в Эдемском саду, Иисус теперь имеет доступ к божественному знанию.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Для человека в Эдемском саду определяющим фактором его состояния была его непосредственная близость к Богу. Разнообразные иудейские и христианские предания выражают эту идею в символах блистающих славой одежд, небесной пищи и пророчества. Во всех этих источниках то, что определяет человека, сотворенного по образу и подобию Бога, дается в созерцании Бога и близости к Нему. Когда в результате грехопадения богоподобие утрачивается, человек попадает под власть греха, что проявляется по-разному: ум человека ограничивается и постоянно подвергается воздействию злоумышлений Сатаны; распространяется идолопоклонство как выражение человеческой «оглушенности», неспособности созерцать присутствие Божие в творении; и вследствие всего этого человек дает себя соблазнить страстям, которые лишают добродетельности его моральные поступки.

Иисус предстает как второй Адам. В опыте крещения и преобразования Он отражает славу Божию, принимает небесную пищу от ангелов (после искушений) и возвращает себе дар пророчества, то есть божественного знания. Но со времен первоначального христианства было вполне ясно, что Иисус есть нечто гораздо большее, чем второй Адам. В самом деле, уже Павел утверждает, что Бог сотворил всё через Христа (Кол 1, 15–20),

и то же самое подчеркивается в Прологе к Евангелию Иоанна (Ин 1, 1–3) и в Евр 1, 2. Если первому Адаму дана была власть над Эдемским садом, то Иисусу будет дана власть надо всем (1 Кор 15, 27; Еф 1, 20–22). Более того, жертвоприношение Иисуса, которое «Он совершил... однажды, принеся в жертву Себя Самого» (Евр 7, 27), сделало излишней любую другую искупительную жертву.

Подобно второму Адаму, Иисус не только восстанавливает антропологию непосредственной близости к Богу и созерцания Бога, но и сам становится объектом богоявления. Иисус – не просто свидетель славы Божией, но, согласно краткой формуле св. Павла, «есть образ Бога невидимого» (Кол 1, 15). Иначе говоря, Иисус есть и субъект и объект видения Бога. Эта заключенная в евангелиях христология окажется впоследствии определяющей для признания «*communicatio idiomatum*» («общения свойств»), то есть взаимопроникновения божественных и человеческих атрибутов. Как человек, Иисус есть субъект видения Бога при крещении и преображении. В то же время, будучи Богом, Он есть объект указанных видений. Приближаясь ко Христу и веруя в Него, человек становится участником этих богочеловеческих атрибутов. Так обновление человеческого бытия предстает как второе творение, на сей раз осуществляемое Христом через это общение свойств, происходящее внутри каждой личности. Говоря словами св. Афанасия Александрийского, «будучи Богом, [Слово] воплотилось, и, будучи плотью, обожило плоть».⁸²

⁸² N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2001) 172–174.

Андрей Орлов

Кавод на Горе:
Иисус как Божья Слава
в евангельских рассказах о Преображении¹

Предисловие

Целью настоящего исследования является попытка по-новому взглянуть на евангельскую историю Преображения Иисуса через призму ранних иудейских преданий о так называемых «двух владычествах на небесах». Так как подобные предания не известны широкому кругу отечественных читателей, мы должны сначала кратко обсудить их природу, значение и корни их возникновения.

Здесь необходимо отметить, что само выражение «два владычества» или «две власти» берет свое начало из поздних иудейских преданий о высшем ангеле Метатроне, получивших свое развитие в раввинистических произведениях и литературе Хейхалот. В одной из версий этого предания, приводимой в трактате *Хагига* Вавилонского Талмуда, говорится о четырех раввинах «вошедших в небесный Сад». Согласно преданию, один из них – Элиша бен Абуя, также известный под именем Ахер («Другой»), увидел в небесах Метатрона, сидящего на престоле подобно Божьей Славе из видения пророка Иезекииля. Пораженный этим видением, он произнес: «Возможно, упаси Господи, существуют два владычества на небесах».²

Эта раввинистическая история, в которой внезапно появляется небесное существо, принимаемое за Бога, в конце 20-го

¹ Перевод с английского языка выполнен Ириной Дмитриевной Колбутовой.

² I. Epstein, *The Babylonian Talmud. Hagiga* (London: Soncino, 1935–1952), 15a.

столетия породила несколько теорий, через призму которых ученые пытались понять ранние христологические концепции, в которых Иисус постепенно начинает обретать статус божественной личности.

В связи с их предполагаемой значимостью для исследования процесса формирования ранней христологии, раввинистические предания о двух владычествах на небесах становятся, таким образом, особенно в последние десятилетия предметом глубоких и разносторонних научных дискуссий. Основание для подобного рода дискуссий в современной литературе было положено инновационным фундаментальным исследованием Алана Сигала «Два Владычества на Небесах», содержащим множество интересных гипотез, получивших дальнейшее обсуждение и развитие.³ Размышляя над сущностью раввинистических споров о двух властях, или владычествах, Сигал высказывает предположение, что «основной еретической идеей в них понималось утверждение о том, что некое ангельское или гипостазированное небесное существо было равно Богу».⁴

Сигал последовательно обосновывал идею о древнем происхождении подобного рода концептуальных представлений, высказывая предположение, что их можно отнести к «категории самой ранней ереси, возникшей (если считать Филона Александрийского источником, заслуживающим доверия) еще до времени Христа, которая затем стала одной из основных раввинистических интерпретаций христианства».⁵ Во многих частях

³ A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977).

⁴ Segal, *Two Powers in Heaven*, x.

⁵ Segal, *Two Powers in Heaven*, ix. Сигал высказывал мнение о том, что, «повидимому, даже в самой христианской среде засвидетельствованы споры о “двух владычествах”», а также о том, что «терминология, используемая в спорах о “двух владычествах,” приобрела особое значение в процессе борьбы церкви за чистоту христологических воззрений». Segal, *Two Powers in Heaven*, 215. Согласно мнению этого исследователя, «у нас есть все основания полагать, что еретическое представление о “двух владычествах” обнаруживается в некоторых христианских богословских концепциях I в. н. э.». Segal, *Two Powers in Heaven*, 218. И тем не менее, Сигал высказывает сомнения о правомочности применения терминологии «двух владычеств» по отношению к ранним христианским богословским построениям, допуская, что «возможно, применение выражения “два владычества” анах-

своего исследования Сигал приводил доводы в пользу древнего происхождения подобного рода преданий, заявляя, что «изучение источников, не входящих в число раввинистических текстов, позволяет нам прийти к выводу о том, что возникновение этих преданий датируется периодом ранее первого века н.э.»⁶

Настаивая на ранней датировке появления споров о двух владычествах, Сигал придерживался мнения о важной роли подобного рода споров для нашего восприятия возникновения и развития ранних христологических концепций. Он считал, что «связь между такого рода преданиями об ангельских посредниках и развитием христианства имеет достаточно большое значение для возможности более полного и глубокого изучения и понимания процесса формирования христологических концепций по сравнению с существующими на данный момент исследованиями в этой области».⁷

Здесь следует отметить, что подобной гипотезе было суждено привлечь внимание и других важных современных исследователей, изучающих проблемы раннего иудаизма и происхождения христианства.⁸

ронично по отношению к богословской мысли I в.». Segal, *Two Powers in Heaven*, 215.

⁶ Segal, *Two Powers in Heaven*, x.

⁷ Segal, *Two Powers in Heaven*, 208. В другом месте своей книги Сигал отмечает, что, «помимо очевидного значения подобного рода сведений для понимания путей формирования раввинистического движения, данная работа может быть плодотворно использована историками, изучающими возникновение христианства, в двух существенных областях исследования: (1) изучении формирования христологии и (2) понимании истоков гностицизма. В том, что касается христологии, в раввинистических текстах содержится информация, подтверждающая библейские основания для формирования христологических концепций». Segal, *Two Powers in Heaven*, x.

⁸ J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1991) 158; D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 128–47; idem, “Two Powers in Heaven; Or, The Making of a Heresy,” in: *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (ed. H. Najman and J.H. Newman; Leiden: Brill, 2004) 331–70; idem, “Beyond Judaism: Metatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism,” *JSJ* 41 (2010) 323–365; J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (London: SCM, 1991) 228–9; A. Goshen-Gottstein, “Jewish-Christian Relations and Rabbinic Literature – Shifting Scholarly and

Один из таких ученых, также признающий важную роль концепции двух владычеств для правильного понимания ранних иудейских и христианских текстов, — Дэниел Боярин. Согласно его мнению, «существует достаточное количество сведений (отчасти обнаруженных Сигалом) о том, что в I в. н.э. многие иудейские религиозные мыслители (а, возможно, и большинство из них) придерживались бинитарного учения о Боге».⁹ Также как и Сигал, полагававший, что предания о двух владычествах восходят к дохристианскому периоду, Боярин отстаивает идею о том, что возникновение концепции второго и независимого божественного действующего лица можно обнаружить уже в тексте Ветхого Завета.¹⁰

Кроме того, в научную дискуссию с творческим наследием Сигала был вовлечен и еще один выдающийся ученый нашего

Relational Paradigms: The Case of Two Powers,” in: *Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature* (ed. M. Poorthuis, J. J. Schwartz, and J. Turner; JCPs, 17; Leiden: Brill, 2009) 15–44; L. W. Hurtado, *One God, One Lord* (Philadelphia: Fortress, 1988); J. F. McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context* (Urbana: University of Illinois Press, 2012); J. F. McGrath and J. Truex, “Early Jewish and Christian Monotheism: A Select Bibliography,” in: *Early Jewish and Christian Monotheism* (ed. L. T. Stuckenbruck and W. E. S. North; JSNTSS, 263; London: T&T Clark 2004) 235–42; E. Osborn, *The Emergence of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 24–29; J. Painter, *The Quest for the Messiah* (2nd ed.; Nashville: Abingdon, 1993) 225; A. Schremer, “Midrash, Theology, and History: Two Powers in Heaven Revisited,” *JSJ* 39 (2008) 230–254; idem, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2010); S. Scott, “The Binitarian Nature of the Book of Similitudes,” *JSP* 18 (2008) 55–78; M. S. Smith, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (FAT, 57; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 294; L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT, 2.70; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995); Y. Y. Tepler, *Birkat HaMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World* (TSAJ, 120; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 345; R. M. M. Tuschling, *Angels and Orthodoxy: A Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian* (STAC, 40; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 104–105; S. G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians* (Minneapolis: Fortress, 1995) 79; M. de Jonge, *God’s Final Envoy: Early Christology and Jesus’ Own View of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 141.

⁹ Boyarin, “Two Powers in Heaven; Or Making,” 334.

¹⁰ Boyarin, “Two Powers in Heaven; Or Making,” 339–340.

времени — Лэрри Хартадо. Используя некоторые из идей Сигалла в своей знаменитой книге о ранних христианских богослужебных обычаях, Хартадо приходит к выводу о том, что

несмотря на отсутствие в реальности иудейских источников I в, в которых содержались бы явные сведения о том, что думали иудейские религиозные лидеры о христианских религиозных обычаях, по-видимому, существуют все основания полагать, что их отношение к христианам было, возможно, очень похожим на отношение, нашедшее свое отражение в более поздних иудейских источниках, в которых очевидным образом отрицается культовое почитание Христа как представляющее собой образец почитания «двух владычеств на небесах», иначе говоря, почитание двух богов.¹¹

Некоторые другие исследователи тоже придерживаются подобного рода воззрений, отмечая, что сведения о раввинистических спорах о двух владычествах могли бы пролить свет на наше понимание возникновения ранних христологических учений. Джеймс Давила фактически подводит итоги подобного рода чаяний различных ученых, отмечая, что предания о двух владычествах, связанные с фигурой Метатрона, «возможно, могли бы способствовать более глубокому пониманию возникновения почитания Иисуса».¹²

В то время как, по мнению одних ученых, правильная интерпретация преданий о двух владычествах могла бы сыграть важную роль в процессе изучения понимания формирований ранних христологических концепций, другие исследователи высказывают скептицизм относительно ценности этих поздних раввинистических концепций для интерпретации ранних христологических представлений. Джеймс Мак-Грат обобщает подобного рода сомнения в своей недавно опубликованной книге «Единый истинный Бог», где он выражает сбалансированную и тонкую критику по поводу связи вышеупомянутых раввинистических споров с ранними христологическими концепциями. Он указывает «на наличие всех оснований предпо-

¹¹ Hurtado, *One God, One Lord*, 1–2.

¹² J. R. Davila, “Of Methodology, Monotheism and Metatron: Introductory Reflections on Divine Mediators and the Origins of the Worship of Jesus,” in: *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (ed. C.C. Newman et al.; Leiden: Brill, 1999) 16.

ложить, что некоторые представления, которые были позднее осуждены как ересь двух владычеств, по-видимому, не вызывали споров и не являлись ересью в первом веке нашей эры». ¹³ В заключении своего исследования, Мак-Грат подчеркивает, что «интерпретация ранних иудейских и христианских источников в свете поздних преданий о “двух владычествах,” представляется таким образом анахронизмом». ¹⁴

Разумеется, можно в полной мере согласиться с Мак-Гратом в том, что прямолинейное применение поздних раввинистических традиций к интерпретации идей, существовавших в религиозной среде христиан и иудеев периода Второго Храма, представляется проблематичным. Однако с методологической точки зрения сам термин «два владычества» может быть полезен при анализе возникновения и развития бинитарных концепций, относящихся к области ранней христианской и иудейской ангеологии и пневматологии. Подобного рода терминология представляется особенно полезной для изучения ранних иудейских и христианских рассказов о богоявлениях, в которых Бог часто появляется вместе со вторым посредническим персонажем, нередко парадоксальным образом обретающим божественные атрибуты. В этом отношении понятие «второго владычества» позволяет нам анализировать атрибуты и функции новой посреднической фигуры, не наделяя это действующее лицо исключительным божественным статусом.

Более того, подобного рода предания могут быть очень полезными для интерпретации самых ранних христологических концепций, в особенности тех из них, где прослеживается внезапное и парадоксальное наделение Иисуса различными функциями и атрибутами Бога.

Здесь следует отметить, что в современных дискуссиях об уместности применения преданий о двух владычествах в изучении происхождения ранних христианских и иудейских концепций внимание исследователей зачастую концентрируется исключительно на «полемической» природе преданий о двух владычествах. Подобный аспект, разумеется, играет очень важную роль в более поздних раввинистических источниках и текстах, относящихся в традиции Хейхалот, где второе влады-

¹³ McGrath, *The Only True God*, 71.

¹⁴ McGrath, *The Only True God*, 95–96.

чество, в виде высшего ангела Метатрона, полемически противопоставлено первому владычеству, представленному фигурой Бога. Исследователи нередко придают слишком большое значение подобного рода полемическому противостоянию между двумя владычествами, используя его в качестве основания для интерпретации противоборства между приверженцами христианского вероучения и их оппонентами. В такого рода исследованиях ученые нередко упускают из вида существование и, таким образом, ценность иных аспектов связи между двумя владычествами, вместо этого обращая внимание исключительно на конфликт их взаимодействия.

И тем не менее, уже Алан Сигал в своем исследовании, оказавшем большое влияние на представления ученых об этом предмете, размышлял над природой взаимоотношений двух владыществ, как гармонично взаимодействующих друг с другом, так и противостоящих друг другу, отмечая, что «ранние последователи этого еретического учения верили в существование двух гармонично дополнявших друг друга владыществ, в то время как только о более поздних еретиках можно утверждать, что они верили в присутствие двух противостоявших друг другу владыществ на небесах».¹⁵ Внимание Сигала к мотиву двух гармонично дополняющих друг друга владыществ очень важно для целей нашего исследования ранних христианских текстов именно потому, что мотив именно такого взаимодействия, по видимому, играл главную роль в процессе формирования божественной идентичности Иисуса.

В то время как в рассказах о двух противостоящих друг другу владычествах второе владычество зачастую представлено разоблаченным и поверженным, в версиях историй о гармонично дополняющих друг друга владычествах соответствующая сила выглядит целостной и возвышенной. В этом отношении совершенно не случайным представляется тот факт, что во множестве текстов Нового Завета, в том числе рассказах о Крещении и Преображении Иисуса, его возвышенный статус становится очевидным через утверждающее акустическое присутствие Бога, который своим небесным Гласом объявляет об особых отличительных признаках этой посреднической фигуры. Принимая во внимание вышеуказанные обстоятельства, можно от-

¹⁵ Segal, *Two Powers in Heaven*, x.

метить, что тщательное исследование ранних рассказов о гармонично дополняющих друг друга владычествах в том виде, как они представлены в древних иудейских и христианских источниках, могло бы уникальным образом способствовать нашему более глубокому пониманию процесса формирования ранней христологии. Иными словами, подобного рода свидетельства могли бы предоставить нам важное методологическое обоснование, позволяющее проследить зачатки процесса формирования новой божественной фигуры.

Важно отметить, что в ранних рассказах о явлениях дополняющих друг друга двух владычеств, так же, как и в более поздних повествованиях о противостоящих друг другу подобных персонажах, эти события часто разворачиваются в контексте совершенно особого теофанического образного строя. Ранее в научных дискуссиях, посвященных данному предмету, подобного рода теофанические отличительные признаки в основном не принимались во внимание большинством исследователей. Как отмечалось ранее, Алан Сигал высказал предположение о том, что основанием для раввинистических сомнений и различных способов выражения несогласия, сопровождавших восприятие преданий о двух владычествах, служил тот факт, что второе владычество представлялось в качестве существа, равноценного Богу.¹⁶ Допуская подобного рода взаимоотношения владычеств, исследователи, тем не менее, почти не обращали внимания на теофаническую символику, посредством которой формировалась идея о таком тождестве божественных персонажей в различных ранних и поздних преданиях о двух владычествах. Тем не менее, представляется совершенно бесспорным тот факт, что арсенал средств выражения, использованных для утверждения такого рода тождества, был связан с особым образным строем богоявлений, применявшимся авторами текстов для описаний соответствующих посреднических фигур. В подобной эстетике оба владычества часто наделялись схожими теофаническими атрибутами и функциями. Более того, теофанические отличительные признаки, благодаря которым второе владычество зачастую было введено в сферу пребывания Бога, нередко сами служили одновременно и пределами, разграничивающими функции и статус обоих владычеств, ука-

¹⁶ Segal, *Two Powers in Heaven*, x.

зывая на их соответствующие места в божественной иерархии бытия. Подобного рода соответствия особо заметны в тех повествованиях, где оба владычества появляются вместе. Как это обычно бывает в описаниях таких «совместных богоявлений», каждое из владычеств становится ассоциируемым с особым теофаническим образным строем, посредством которого авторы текстов стремятся подчеркнуть особый статус одного из владычеств, одновременно отделяя его от другого владычества, тем самым показывая, что оно превосходит другое владычество своим местом в небесной иерархии. Очень часто внезапные, а порой не очень различимые, изменения в наборе и качествах теофанических атрибутов соответствующих владычеств (когда второе владычество вдруг обретает отличительные признаки, формально прежде относящиеся к первому владычеству) используются намеренно ради обозначения вечно меняющегося статуса этой новой посреднической фигуры, парадоксальным образом предопределенной для дальнейшего продвижения в сферу пребывания Бога. При этом Бог как бы уступает место своему новому «любимцу», в форме библейского патриарха или пророка. В некоторых случаях такой процесс «освобождения божественного пространства», наделенного особыми теофаническими отличительными признаками, представляется еще более радикальным. В некоторых рассказах первое владычество совершенно лишается своего видимого человеческим глазом визуального аспекта в описании зрительно воспринимаемой теофании, обретая теперь только невидимый звуковой способ существования. Такого рода эволюция манифестаций двух владычеств прослеживается в ранних христианских рассказах, в которых Бог представлен своим невидимым Гласом, в то время как Иисус обретает антропоморфные отличительные признаки, ранее принадлежавшие Богу в его явлениях в виде Божьей Славы. Возвышение нового владычества происходит в тот момент, когда первое владычество предоставляет визуальное символическое пространство новому хранителю зрительно воспринимаемого богоявления, принимая на себя исключительно акустический способ явления своему творению. Подобного рода теофаническая эволюция, или можно сказать революция, имеет важнейшее значение для формирования ранних христологических учений. В целях лучшего понимания такого рода христологических тенденций нам следует теперь обратиться к

исследованию евангельских историй о Крещении и Преображении Иисуса, в которых два владычества представлены являющимися одновременно, но в своих особых теофанических «одеяниях».

ВВЕДЕНИЕ

Уже в самых ранних христианских источниках, сохранившихся в собрании Посланий апостола Павла, можно обнаружить богатую коллекцию слов и выражений, связанных с понятием «славы». Исследователи текстов Нового Завета отмечали, что «в Посланиях, приписываемых авторству апостола Павла, греческое слово δόξα (“слава”) в различных формах используется девяносто шесть раз».¹⁷ Кроме этого, в этом собрании обнаруживается еще один характерный признак, относящийся к целям нашего исследования, состоящий в склонности к перенесению атрибутов и функций Божьей Славы на фигуру Иисуса. Подобную тенденцию можно наблюдать как в сочинениях, достоверно принадлежащих авторству апостола Павла, так и в текстах приписываемых ему традицией. В этих источниках мы можем наблюдать тенденцию к неуклонному собиранию особых отличительных признаков в личности Иисуса Христа, свидетельствующих о принятии им атрибутов божественности, которые в Ветхом Завете ассоциируются только исключительно с Богом.¹⁸

¹⁷ С. С. Newman, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (NovTSup., 69; Leiden: Brill, 1992) 3. Размышляя над тем, каким образом слова δόξα использовалась в посланиях Павла, Джордж Генри Бубайер утверждает, что «тело сияющей славы (δόξα), разумеется, представляло собой форму, которой, согласно представлениям членов ранней Церкви, обладал Христос на небесах». G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story* (Edinburgh: T&T Clark, 1942) 19.

¹⁸ Заново проанализировав роль понятия δόξα в текстах Нового Завета, Ч. А. Андерсон Скотт показывает, что «во многих местах Нового Завета это слово (возможно, наряду со словом σιχνή) использовалось для обозначения иудейской концепции *Шехины*, сияния, изливающегося из Бога, которое можно увидеть, хотя Сам Бог при этом является невидим, и это сияние означает место Его пребывания. В Таргумах слово *Шехина* обычно заменяет слово “Бог” в древнееврейском тексте». С. А. А. Scott, *Christianity According to St Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927) 268.

Так, в тексте 1 Кор. 2:8 Христос назван «Господом Славы» (ὁ κύριος τῆς δόξης), а в Послании к Ефессянам 1:17 утверждается, что «Бог Господа нашего Иисуса Христа» (ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) — это «Отец Славы» (ὁ πατὴρ τῆς δόξης), и таким образом автор данного текста опять проводит параллель между Иисусом и понятием δόξα.¹⁹ Алан Сигал отмечает, что для апостола Павла особая роль Христа в его отношении к Богу выражена посредством его причастности к Господней Славе, концепции, выраженной «хорошо известным техническим термином, использовавшимся для обозначения явления Бога в антропоморфном облике, явление, которое сопровождало членов общины Израиля в их странствиях по пустыне, а также явилось Моисею на горе Синай (Исх. 23–34) и членам общины во время их пребывания в Вавилонском плену (Иез. 1:26)».²⁰

В самом деле, в собрании Посланий апостола Павла описания ключевых событий в жизни Иисуса наполнены терминологией, связанной с понятием Божьей Славы. К примеру, в этих текстах говорится о том, что Слава воскресила Иисуса из мертвых (ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης, Рим. 6:4; ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ, 1 Тим. 3:16),²¹ а также что в качестве воскресшего и вознесенного Господа, Иисус обладал «телом Славы» (σῶμα τῆς δόξης, Фил. 3:21). Соответственно, будущее пришествие Иисуса часто представляется как откровение Славы (φανερωθήσεθε ἐν δόξῃ, Кол. 3:4; ἐπιφάνειαν τῆς δόξης, Тит. 2:13), во время которого грешники будут подвергнуты суду, а верующие преобразуются в новое состояние (οἵτινες δίκην

¹⁹ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 4. По поводу тех же самых текстов Скотт отмечает, что «в Первом послании к Коринфянам 2:8 обнаруживается его обозначение как “Господа Славы,” а в Послании к Ефессянам 1:17 о Боге говорится как об “Отце Славы.” Сопоставив эти обозначения с текстами из Послания Иакова 2:1 (“наш Господь Иисус Христос, который есть Слава”) и Первого послания Петра 4:14 (“Дух Славы и Бога”), трудно не прийти к выводу о том, что и для Св. Павла также понятие Славы служило эквивалентом обозначения Христа». Scott, *Christianity According to St Paul*, 268.

²⁰ A. F. Segal, “‘Two Powers in Heaven’ and Early Christian Trinitarian Thinking,” in: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (ed. S. T. Davis, D. Kendall, and G. O’Collins; Oxford: Oxford University Press, 1999) 73–95 at 73.

²¹ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 4.

τίσουςιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις, 2 Фесс. 1:9–10)».²² Кэри Ньюман указывает на тот факт, что, согласно авторам собрания Посланий Павла, «Слава узаконила новый завет, установленный посредством жизни, смерти и воскресения Иисуса (ἡ διακονία ... ἐν δόξῃ, 2 Кор. 3:8, 9)»,²³ и «эта Слава отмечена эсхатологическими характерными признаками (ὑπερβαλλούσης δόξης, 2 Кор. 3:10)».²⁴

Еще один важный аспект вышеупомянутых тенденций — это роль Иисуса как посредника Славы. Ньюман отмечает, что, согласно апостолу Павлу, Иисус являет Славу верующим и служит посредником между ней и ими (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ, 2 Кор. 4:6). Благодаря спасительным деяниям Иисуса изначально скрытая Слава становится известной всем народам (γνωρίση τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ, Рим. 9:23; γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τοῦτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Кол. 1:27a)».²⁵ Ньюман высказывает предположение о том, что проповедуемая апостолом Павлом благая весть о смерти, воскресении и будущем пришествии Иисуса — это «"благая весть Славы" (τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, 2 Кор. 4:4; τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης, 1 Тим. 1:11)».²⁶

Более того, рассказы Павла о его собственном мистическом опыте изобилуют словами и выражениями, связанными с понятием Славы. Развивая гипотезы Алана Сигала,²⁷ Эндрю Честер отмечает, что «выражение "Слава Господа" во 2 Кор. 3:18, использованное как по отношению ко Христу, так и связанное с техническим термином *Кавод* (антропоморфным обликом Бога в библейских описаниях видений), служит указанием на представление Иисуса в тексте 12-й главы Второго послания к

²² Newman, *Paul's Glory-Christology*, 4–5.

²³ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 5.

²⁴ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 5.

²⁵ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 5.

²⁶ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 5.

²⁷ См. Segal, *Paul the Convert*, 34–71; idem, "Paul and the Beginning of Jewish Mysticism," in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (ed. J. Collins and M. Fishbane; Albany: SUNY Press, 1995) 95–122; idem, "Paul's Thinking about Resurrection in its Jewish Context," *NTS* 44 (1998) 400–419.

Коринфянам как образа Славы Бога в небесном мире».²⁸ В восприятии Павла встреча с Божьей Славой в форме Христа становится, таким образом, сотериологическим событием. Ньюман высказывает предположение о том, что «Павел определяет эсхатологическую цель спасения как обретение Славы вознесенного Христа (οὗς δὲ ἐδικαίωσεν, τοὺτους καὶ ἐδόξασεν, Рим. 8:30; εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 2 Фесс. 2:14)».²⁹

Принимая во внимание подобного рода соответствия, исследователи нередко отмечали, что в собрании Посланий апостола Павла и других текстах Нового Завета понятие δόξα (слава) представляет собой христологический термин, функционирующий в качестве синонима других ключевых христологических терминов, таких как εἰκών (образ) и μορφή (форма).³⁰ В самом деле, разнообразие использования в Посланиях апостола Павла терминов, связанных с понятием славы, применяющихся по отношению к Иисусу, действительно поражает при чтении этих текстов. Подобного рода перенесение различных функций и атрибутов Божьей Славы на новую фигуру, определяющую такими отличительными признаками себя и принимающую подобные эпитеты по отношению к себе, однако не представляется совершенным новшеством, поскольку подобная стратегия уже использовалась в различных ранних иудейских преданиях для создания образов вознесенных персонажей, таких, как Сын Человеческий, Енох, Иаков и Моисей. Более того, намёки, свидетельствующие о знакомстве христианских авторов с этими иудейскими преданиями, можно обнаружить и в раннехристианских текстах. Подобная тенденция предполагает одновременное сокрытие Бога посредством невидимого Гласа и откровение его видимой Славы в Его Избраннике. Большинство исследователей почему-то не склонно замечать соответствия между этими двумя взаимосвязанными процессами, а именно, дарованием Иисусу видимых для человеческого глаза атрибутов Божьей Славы и параллельным с этим процес-

²⁸ A. Chester, *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT, 207; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 81–82.

²⁹ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 5.

³⁰ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 7.

сом, сокрытием Бога Отца в его теперь невидимом, аудиальном, аспекте. Тем не менее, уже в собрании Посланий апостола Павла, где в первый раз понятие Божей Славы переносится на Иисуса, можно обнаружить ранние истоки подобных тенденций. В этих самых ранних христианских письменных источниках можно также обнаружить постоянно повторяющиеся утверждения о невидимой природе Бога.³¹ Уже в Посланиях Павла наделение Иисуса божественной формой сопоставляется с мотивом сокрытости Бога посредством парадоксального утверждения, содержащегося в Послании к Колоссянам, где Иисус назван образом невидимого Бога.³²

Соответствие между наделением Иисуса уникальными видимыми атрибутами Бога и сокрытием Бога в своем невидимом аудиальном аспекте проявлено еще отчетливее в текстах синоптических Евангелий. В этих источниках представлены описания двух важнейших богоявлений, связанных с Крещением и Преображением Иисуса, в которых Бог является только как невидимый, звучащий с небес Божий Глас. Эти два теофанические события в земной жизни Иисуса очень важны для нашего исследования, поскольку они являются «двойными богоявлениями», в которых Бог появляется вместе со Своим Избранником. События Крещения и Преображения Иисуса таким образом становятся двумя ключевыми моментами в синоптических Евангелиях, где атрибуты Славы Бога переносятся на фигуру Иисуса.

³¹ Рим. 1:20; Кол. 1:15; 1 Тим. 1:17.

³² Честер высказывает предположение о том, что «с момента возникновения христианства в нем присутствовало явно выраженное мистическое течение, оказавшее глубокое влияние на процесс формирования ранней (и очень “высокой”) христологии. Иначе говоря, Христос воспринимался преобразованным в своем способе существования и его внешнем проявлении; с этого времени он был не просто человеческим существом, но тем, кто преобразовал эту человеческую форму, и, по крайней мере в некоторых случаях, являясь пребывающим вместе с Богом в небесном мире, и обладая скорее небесной формой и небесным телом. В самом деле, Христос рассматривался как отражение славы и явления самого Бога, таким образом представляя невидимого Бога в видимом облике». Chester, *Messiah and Exaltation*, 92. См. также J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (London: SCM, 1975) 62–65; L. E. Keck, “The Spirit and the Dove,” *NTS* 17 (1970–71) 41–67; Rowland, *The Open Heaven*, 358–363.

В этом отношении представляется совершенно не случайным тот факт, что описания мест, где совершаются данные события, одно из которых происходит на реке, а другое на горе, перекликаются с двумя важнейшими географическими местоположениями, служащими сценой для манифестации Божией Славы (*Кавод*) в Ветхом Завете, а именно, видения Иезекииля при реке Ховаре и встречи Моисея с Божьей Славой на горе Синай. Тот факт, что рассказы и о Преображении, и о Крещении Иисуса содержат символические отсылки к видению Иезекииля и мистическому опыту встречи с Богом Моисея, явно свидетельствует о намеренном выборе авторами Евангелий мест, где происходили эти события.

Принимая во внимание многоаспектную природу теофанических преданий, содержащихся в текстах Нового Завета, а также существование огромного количества научной литературы, посвященной их исследованию, нам необходимо будет установить разумные пределы наших дальнейших изысканий, которые будут посвящены только некоторым ключевым текстам Нового Завета, где наделение Иисуса теофаническими атрибутами представлено совершающимся одновременно с событием явления Бога.³³ Два важнейших отличительных при-

³³ Алан Сигал допускал возможность существования в некоторых христианских течениях концепции двух владычеств на небесах. Он отмечал, что «среди всех религиозных течений в Палестине I в. христианство новозаветного периода наиболее документировано, вызывает больше всего споров и чаще всего исследуется. Но даже при этих обстоятельствах мы не можем с уверенностью утверждать чего-либо определенного об истоках христианских учений. Подобный недостаток твердого знания ... более всего препятствует изучению истории концепции “двух владычеств,” так как многие учения, признанные еретическими раввинами второго века н.э., были, в конечном счете, связаны с апостольским восприятием фигуры Иисуса. При этом ошибочным было бы представление о христианстве как о некоем унифицированном социальном движении, члены которого придерживались строго сформулированных богословских взглядов, даже на самых ранних стадиях формирования христианского вероучения. Самое большее, что мы можем утверждать, так это то, что в некоторых христианских течениях концепция “двух владычеств” представлялась весьма приемлемой и соответствовавшей их религиозным взглядам. Проблема взаимоотношений между подобными преданиями об ангельских посредниках и христианством представляется достаточно существенной для более глубокого и полного исследования этого вопроса в контексте изучения воз-

мера таких «двойных богоявлений» можно обнаружить в уже упоминавшихся синоптических рассказах о Крещении и Преображении Иисуса, где «два владычества» появляются в виде двух удивительно отличных друг от друга манифестаций. Нам следует начать изучение теофанических преданий в Новом Завете с рассмотрения евангельского рассказа о Преображении, где сопоставление визуальных и аудиальных элементов, в их применении к соответствующим фигурам «владычеств», представлено с большой степенью ясности.³⁴

КАВОД НА ГОРЕ: РАССКАЗЫ О ПРЕОБРАЖЕНИИ³⁵

Как упоминалось ранее, уже в собрании Посланий апостола Павла некоторые отличительные признаки, ассоциирующиеся

никновения христологических учений, чем все то, что было сделано до сих пор». Segal, *Two Powers in Heaven*, 205.

³⁴ Ранее исследователи уже признавали множество аспектов теофанического образного строя, представленного в рассказах о Преображении. В этой связи, Ульрих Луц говорит о сложности «интерпретации рассказов о Преображении, ибо они сплетены из множества различных возможных ассоциаций и реминисценций библейских и других иудейских текстов, однако не существует единого герменевтического ключа, с помощью которого можно было бы распутать все загадки этой истории. В ней постоянно повторяются отдельные утверждения, не вписывающиеся ни в какой определенный контекст и не оправдывающие ожиданий, или соответствующих некоторым из этих контекстов и ожиданий. Таким образом, создается впечатление, что рассказ о Преображении намеренно отмечен “многообразием смыслов”». U. Luz, *Matthew 8–20* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001) 395. В свете вышесказанного, Луц говорит о том, что рассказ о Преображении следует рассматривать как «поливалентную» историю, допускающую несколько различных способов интерпретации. Luz, *Matthew 8–20*, 397.

³⁵ Исследователи ранее обсуждали связи между рассказом о Преображении и концепцией двух владычеств на небесах. Уже Алан Сигал в своем новаторском исследовании *Two Powers in Heaven* подметил подобного рода связь, высказывая предположение о том, что «концепцию “двух владычеств” можно обнаружить в синоптических Евангелиях. К примеру, исследователи нередко приводили историю явления Бога на Синае, наряду с текстом Дан. 7:9, в качестве подтверждения своих предположений о создании на основании данных историй рассказов о Преображении в синоптических Евангелиях, что особо бросается в глаза в версии текста из Еванге-

в Ветхом Завете только исключительно с событиями явления Божьей Славы, впервые парадоксальным образом стали применяться по отношению к фигуре Иисуса. Подобного рода перенесение атрибутов Славы на главного героя христианской веры также находит свое выражение в кратких упоминаниях этой концепции в синоптических Евангелиях. Так, в текстах Евангелий от Марка (Мк. 8:34) и Матфея (Мф. 16:27) говорится о том, что Сын Человеческий придет «во славе Отца своего», и это предание, в слегка видоизмененном виде, отражено также и в Евангелии от Луки, где повествуется, что он придет «во славе Отца» (Лк. 9:26).

Подобного рода перенесение видимых для человеческого глаза божественных атрибутов на Иисуса Христа также сопровождается глубокими изменениями в отношении теофанического облика Бога. Как и в упомянутых выше иудейских преданиях, в данном случае изменение теофанического образа «второго владычества» осуществляется одновременно с удалением видимого, антропоморфного аспекта Бога, и вместо этого — представление его как невидимого, звучащего с небес Гласа.³⁶ Подобного рода символические изменения можно рассматривать как две разнонаправленные тенденции, состоящие,

лия от Луки». Segal, *Two Powers in Heaven*, 209. На этот предмет см. также F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (London: SCM Press, 1967) 383; J. G. Davies, *He Ascended into Heaven: A Study in the History of Doctrine* (London: Lutherworth, 1958) 25, 185; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts und Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT, 26; Munich: Kösel, 1971) 64, 191.

³⁶ Размышляя над мотивом явления Бога как Гласа, Джон Макгакин отмечает, что «тонкими редакторскими поправками, приведшими к удалению мотива сияющего лица, превращению двух ангелов завета в пророков Моисея и Илию, перемещению причины возникновения у учеников священного страха с богоявления в облаке на появление пророков, введению исправления ошибки Петра посредством покровительственного оправдания и, наконец, введению заново теофанических слов Бога в данном случае в форме *бат коля* ради привлечения нашего внимания исключительно к Иисусу — посредством всех этих редакторских переработок, автор Евангелия от Марка в сущности удаляет из данного рассказа все оставшиеся до него следы пророческой христологии и совершенно отчетливо приводит нас к формированию новой христологической концепции». J. A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (New York: Edwin Mellen, 1986) 18.

во-первых, в «аудиализации» первого владычества, представленного Отцом, и, во-вторых, «визуализации» второго владычества, представленного Сыном.³⁷ В контексте раннего христианского учения значение этих двух концептуальных тенденций оказывается определяющим для ранних этапов развития христологических концепций.

Сокрытие Бога в его невидимом, звуковом аспекте предоставило уникальную возможность для построения учения, которое можно было бы обозначить как «Христологию Славы или *Кавода*», в котором «второе явление», представленное фигурой второго владычества или Второго Лица, почти сразу же получает в свое распоряжение богатое наследие древнего теофанического предания, отраженного в Ветхом Завете и иудейских псевдоэпиграфах, в которых Бог традиционно представлялся как Божья Слава, или *Кавод*. Такого рода внезапная передача Богом своего великого «визуального» наследия новому хранителю, была, по-видимому, необычным и неожиданным событием, не обойденным вниманием экспертов. Некоторые исследователи ранних христианских преданий и прежде размышляли над странным отсутствием видимого появления Бога Отца в текстах Нового Завета. К примеру, Карл Дэвис отмечает

³⁷ Эндрю Диармен подчеркивает, что «анти-антропоморфические тенденции обнаруживаются со своей очевидностью в сочинениях Филона Александрийского, сообщавшего от лица многих своих единомышленников, что “Бог не обладает человеческой формой, так же как и человеческое тело не создано по Божьему образу.” Эта тенденция продолжается и в Новом Завете, где его авторы заявляют, что никто на самом деле не может увидеть Бога (представляющего собой “дух”), и что Бог невидим или закрыт завесой от человеческих глаз (Ин. 1: 18; 4: 24; 1 Тим. 6: 16; Кол. 1: 15). Разумеется, в иудаизме II в. не наблюдалось намерения отрицать значимость ветхозаветных описаний Божьих откровений в антропоморфном облике, однако присутствовавшие в них антропоморфные аспекты интерпретировались в духовном или в высшей степени символическом смысле. Новозаветные авторы, очевидно, принимали эти характерные признаки описаний богоявлений, но при этом они развивали свои идеи, заново интерпретируя мотивы Божьего присутствия в христологическом смысле». J. A. Dearman, “Theophany, Anthropomorphism, and the *Imago Dei*: Some Observations about the Incarnation in Light of the Old Testament,” in: *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God* (ed. S. T. Davis, D. Kendall, and G. O’Collins; Oxford: Oxford University Press, 2004) 43.

тот факт, что «если не рассматривать отдельно фигуру Иисуса, сама идея теофании Бога почти исчезает в Новом Завете. Это более не пришествие Бога, а пришествие Христа. Бог не являет себя в зримом облике в период Нового Завета, а являет себя только Христос ... и Бог Отец уже не являет себя в зримом облике никому из людей во время жизни Иисуса».³⁸

Одним из самых удивительных отличительных признаков ранних христианских свидетельств представляется тот факт, что, в отличие от ранних иудейских рассказов о «двух владычествах», где Бог все еще присутствует в виде образа, воспринимаемого человеческим глазом во время передачи атрибутов своей славы второму владычеству, в текстах Нового Завета Бог внезапно и полностью переходит в состояние присутствия только в своем невидимом звуковом аспекте.

Следует напомнить, что в манифестациях двух владычеств, представленных в Книге пророка Даниила, Енохической *Книге образов* и *Эксагоге* Иезекииля Трагика, второе владычество всегда пребывает в подчинении у одновременно появляющегося и занимающего доминирующую позицию первого владычества, присутствующего там обязательно в зримом облике. В этих эпизодах первое владычество по-прежнему все еще наделено более возвышенными атрибутами Славы (*Кавод*), что служит указанием на «вторичный» характер сходных отличительных признаков второго владычества, таким способом свидетельствуя о его подчинении Богу. В этих ранних иудейских текстах Бог, таким образом, представлен все еще в соответствии с древним преданием о зримом божественном присутствии, в то время как в текстах Нового Завета, где первое владычество внезапно и полностью переходит в состояние невидимого аудиального аспекта, его древнее наследие видимого для человеческого глаза образа с этого момента безусловно передается в распоряжение второму владычеству. Отныне и на все времена самые характерные атрибуты, присущие в Ветхом Завете только самому Богу, предоставляются новому хранителю этого теофанического наследия, а именно главному герою христианского предания.

Выдающиеся исследователи христологии Нового Завета

³⁸ C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology* (JSNTSS, 129; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 165.

зачастую не уделяли должного внимания этой фундаментальной смене парадигм, которая, тем не менее, проявляется почти в каждом из ранних христианской богоявлений. Несмотря на тот факт, что похожие сочетания концепций можно также обнаружить в ранних иудейских сочинениях, таких как *Откровение Авраама* и *Лествица Иакова*, вполне возможно, что строгое разграничение между акустическим и визуальным аспектами в отношении двух соответствующих владычеств изначально возникло в христианской среде, и такой концептуальный поворот был принят в контексте иудейской апокалиптики только позднее, во II в. н.э., возможно, под влиянием христианских богословских концепций.³⁹

Смена парадигмы подобного рода, когда древнее теофаническое наследие в мановение ока переходит к главному герою христианского предания, представляет собой уникальное явление, кардинально изменившее траекторию развития раннего христианского богословия. Несмотря на то, что Бог нередко представлен как Божий Глас в Ветхом Завете и до-христианских иудейских псевдоэпиграфах, подобная тенденция не засвидетельствована в контексте ранних до-христианских «двойных богоявлений». В этом смысле не представляется случайным тот факт, что во всех до-христианских иудейских рассказах о двух владычествах их авторы всегда стремились представить Бога, наделенным своими особыми визуальными атрибутами Славы (*Кавод*), таким образом постоянно указывая на то, что Бог все еще является полным «хозяином» визуальной традиции богоявлений, поскольку его видимые атрибуты по-прежнему превосходят те, что относятся ко второму владычеству.

Теперь нам следует приступить к подробному изучению такого рода парадоксальной передаче атрибутов, приводящей к формированию концепции, уже ранее обозначенной в нашем исследовании как «Христология Славы». В нашем дальнейшем анализе данной темы будет предпринята попытка рассмотреть различные способы и стратегии, посредством которых видимые для человеческого глаза атрибуты Бога были переданы Иисусу.

³⁹ О возможности христианского влияния в *Откровении Авраама* см. А. А. Orlov, “The Messianic Scapegoat in the Apocalypse of Abraham,” in: idem, *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism* (Albany: SUNY, 2015) 104, 126.

Нам следует начать с изучения теофанических концепций в том виде, как они представлены в синоптических рассказах о Преображении. В ходе рассмотрения зримого явления Иисуса в изложении события Преображения нам следует обратить особое внимание на отличительные признаки концепции Славы (*Кавод*), которые можно обнаружить в процессе зримых изменений облика Иисуса, а также их сходство с ранними библейскими и внебиблейскими иудейскими теофаническими преданиями. Несмотря на то, что наш анализ будет преимущественно основан на версии рассказа о Преображении, содержащейся в Евангелии от Марка, нам следует принять во внимание также отличительные теофанические признаки, нашедшие свое отражение в Евангелиях от Матфея и Луки. В тексте Евангелия от Марка 9:2–10 представлено следующее изложение события Преображения:

И по прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, и возвел на гору высокую особо их одних, и преобразился пред ними: одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить. И явился им Илия с Моисеем; и беседовали с Иисусом. При сем Петр сказал Иисусу: «Равви! Хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: Тебе одну, Моисею одну, и одну Илию». Ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе. И явилось облако, осеняющее их, и из облака исшел глас, глаголющий: «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте!» И внезапно посмотревши вокруг, никого более с собою не видели, кроме одного Иисуса. Когда же сходили они с горы, Он не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых. И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: воскреснуть из мертвых.

В Евангелии от Матфея 17:1–9 содержатся некоторые дополнительные важные теофанические подробности, в том числе мотив светоносного лица Иисуса:

По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних. И преобразился пред ними: и просияло лицо Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: «Господи! Хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илию». Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте!»

И услышавши ученики пали на лица свои и очень испугались. Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: «Встаньте и не бойтесь». Возведши же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса. И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: «Никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых».

Версия, изложенная в Евангелии от Матфея интересна тем, что Иисус называет этот мистический эпизод «видением» (ὄρασις), словом, отсутствующим в Евангелии от Марка. Принимая во внимание подобного рода использование этого термина, исследователи ранее высказывали предположения о том, что автор Евангелия от Матфея усиливает тенденцию к привнесению в событие Преображения апокалиптического аспекта, называя его «видением».⁴⁰

В Евангелии от Луки повторяются некоторые отличительные теофанические признаки, использовавшиеся в Евангелии от Матфея, в том числе тема изменения лица Иисуса.⁴¹ Автор Евангелия от Луки также добавляет некоторые уникальные аудиальные детали, утверждая, что все происходящее на горе было молитвенным опытом, и что Преображение Иисуса произошло в то время, когда он молился.⁴² Молитвенная практика Иисуса представляет собой интересную параллель к ответу Бога, прозвучавшему из облака.⁴³ В тексте Евангелия от Луки 9:28–36 представлено следующее изложение события Преображения:

⁴⁰ Lee, *Jesus' Transfiguration*, 103.

⁴¹ На этот предмет см. F. Neiryneck, “Minor Agreements: Matthew—Luke in the Transfiguration Story,” in: *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker: Festschrift Josef Schmid* (ed. P. Hoffmann, N. Brox, and W. Pesch; Freiburg: Herder, 1973) 253–266.

⁴² Джозеф Фицмайер отмечает, что, «как и в других текстах этого Евангелия, описание молящегося Иисуса предшествует наступлению важного события». J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX* (AB, 28; Garden City, NY: Doubleday, 1981) 798.

⁴³ В своей оценке функции молитвы в Евангелии от Луки, Джон Хейл утверждает, что, «несмотря на тот факт, что, во время совершения Иисусом молитвы, облик его лица изменился, как об этом говорится в Евангелии от Луки 9:29, подобное преобразование не следует воспринимать в качестве продолжения описания самого события молитвы. Это не было частью своего рода молитвенного мистического опыта, так же, как и не было ответом на неявно озвученное прошение Иисуса. Скорее это было преобразование, совершенное Богом извне в ответ на молитву Иисуса. Такая интер-

После сих слов, дней через восемь, взяв Петра, Иоанна и Иакова, вошел Он на гору помолиться. И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею. И вот, два мужа беседовали с Ним, которые были Моисей и Илия: явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме. Петр же и бывшие с ним отягчены были сном; но пробудившись увидели славу Его, и двух мужей, стоявших с Ним. И когда они отходили от Него, сказал Петр Иисусу: «Наставник! Хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи, одну Тебе, одну Моисею и одну Илию» — не зная, что говорил. Когда же он говорил это, явилось облако и осенило их; и устрашились, когда вошли в облако. И был из облака глас, глаголющий: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный; Его слушайте!» Когда был глас сей, остался Иисус один. И они умолчали и никому не говорили в те дни о том, что видели.

Важной особенностью этого описания представляется подчеркивание его автором того факта, что ученики увидели его (Иисуса) славу (εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ), а также то, что Моисей и Илия были «явившимися во славе» (οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ). Подобного рода внезапное появление термина δόξα, которое мы обнаруживаем в версии истории Преображения, изложенной в Евангелии от Луки, имеет непосредственное отношение к предмету нашего исследования. Размышляя над подобного рода терминологией, связанной с понятием Славы, Джозеф Фицмайер отмечает, что «в Евангелии от Луки говорится о трех избранных учениках, которые «увидели славу Его» (ст. 32). Таким образом, автор этого Евангелия представляет данное событие как особое видение такого аспекта фигуры Иисуса, который отсутствует в других синоптических Евангелиях».⁴⁴

Даже беглый взгляд на вышеупомянутые изложения события Преображения в синоптических Евангелиях служит подтверждением того факта, что они представляют собой описания «двойного богоявления», поскольку в каждом из них читатель

претагия молитвы согласуется с концепцией автора Евангелия от Луки, согласно которой важные события совершаются в контексте произнесения молитвы Иисусом и ответом на нее, дарованным Богом (Лк. 3:21; 5:16; 6:12; 9:18, 28; 11:1; 22:41; 23:46) и в качестве свидетельства его открытости Божьему замыслу». J. P. Heil, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36* (AnBib, 144; Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000) 77.

⁴⁴ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, 795.

обнаруживает две теофанические манифестации, явным образом различающиеся и отделенные друг от друга через применение к описанию каждого из них соответствующего символического языка.⁴⁵ В то время как одно из этих явлений представлено с помощью особых визуальных отличительных признаков парадигмы Славы (*Кавод*) и относится к фигуре Иисуса, другое появляется в совершенно ином, аудиальном, аспекте, выраженном через звучание Божьего гласа, при котором наблюдается стремление авторов текстов тщательно избегать описания зримого образа Бога. Прежде чем приступить к подробному анализу природы этих двух богоявлений и соответствующих им отличительных признаков, нам следует кратко рассмотреть порядок появления двух владычеств в рассказе о Преображении.

Порядок появления двух владычеств

Существуют поразительные различия между порядком появления соответствующих владычеств в «гомогенных» визуальных богоявлениях (где оба владычества представлены в их воспринимаемых человеческим глазом обликах), которые можно обнаружить в Книге пророка Даниила, Енохической *Книге образов* и *Эксагоге*, и порядком их появления в смешанных (визуальных/слуховых) версиях богоявлений, нашедших свое отражение в *Откровении Авраама* и *Лествице Иакова*. В повествованиях о чисто визуальных теофаниях первое владычество, представляющее там Бога, появляется первым, а за ним следует явление второго владычества. Однако в версиях историй о двух владычествах, где они представлены соответственно в разных аспектах (визуальном и аудиальном), порядок их появления в повествовании совершенно иной. При описании такого типа

⁴⁵ В своем анализе особенностей структуры богоявлений в Евангелии от Марка, Адела Ярбро Коллинз показывает, что «первый эпизод этого сверхъестественного события состоит из двух частей: Преображения Иисуса и появления Илии и Моисея (ст. 2с-4). Второе удивительное событие также составлено из двух частей: явления облака и гласа из облака (ст. 7). В промежутке представлена человеческая реакция: предложение Петра о создании трех куц и страх трех учеников (ст. 5—6)». А. Yarbrow Collins, *Mark: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007) 419—420.

богоявлений, второе владычество, наделенное зримыми атрибутами, предстает взору читателя первым, и только затем следует аудиальное явление первого владычества представленного в виде гипостазированного Гласа Божьего. Как уже отмечалось ранее в нашем анализе *Откровения Авраама* и *Лествицы Иакова*, Глас Божий играет важную роль в этих текстах, как в процессе утверждения уникальной роли второго владычества, так и в установлении его подчиненного положения по отношению к первому владычеству.

В зримой/слуховой версии концепции двух владычеств, представленной в историях Преображения и Крещения, прослеживается именно такой порядок появления «двух владычеств». Так, во всех евангельских текстах зримое явление преобразованного Иисуса описывается сначала, и только затем в повествовании приходит черед появления выраженного в звуке «первого владычества», совершающегося как откровение Божьего Гласа.⁴⁶ Как мы уже выяснили ранее в нашем исследовании, подобная концепция оказала влияние не только на иудейские «двойные богоявления», такие, как *Откровение Авраама* и *Лествица Иакова*, но также и на их более поздние раввинистические или относящиеся к традиции *Хейхалот* аналоги, такие как *Бавли Хагига* 15а и Третья книга Еноха.

Порядок появления владычеств в «двойных богоявлениях» тесно связан с установлением иерархических взаимоотношений между соответствующими фигурами владычеств. Принимая во внимание подобную связь, вполне можно предположить, что в чисто визуальных версиях явления двух владычеств, где оба они наделены похожими, воспринимаемыми человеческим глазом, отличительными признаками, мотив появления первого владычества первым, за которым следует явление второго владычества, возможно, использован намеренно, ради подчеркивания

⁴⁶ Подобного рода последовательность появлений первого и второго владычеств прослеживается также в интерпретации события Преображения во Втором послании Петра, содержащем фразы из Евангелий от Матфея и Луки. В Первом послании Петра 1:16–17 можно обнаружить такое рассуждение: «Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но бывши очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велепной славы принесся к Нему такой глас: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благословение”».

главенства первого владычества в визуальной иерархии богоявления. Следовательно, первенство в порядке появления, по-видимому, играет важнейшую роль в сопряженных зримых теофаниях, так как в них оба «владычества» появляются в похожем виде, а именно, как антропоморфные существа. В такого рода ситуации, где потенциально возможно неверное восприятие смысла видения, порядок появления владычеств определяет их статус. Более того, первое владычество не только появляется сначала, но оно также обычно наделено более возвышенными зримыми атрибутами, в том числе Божьим Престолом. Как отмечалось ранее в нашем исследовании преданий, связанных с фигурой Метатрона, мотив «восседания на небесах» становится важным отличительным признаком власти и могущества, с помощью которого подчеркивается уникальный «божественный» статус обладателя этого отличительного атрибута.

С другой стороны, в смешанных визуально-аудиальных иудейских и христианских версиях «двойных богоявлений», где первое владычество появляется позднее второго, иерархические взаимоотношения выражаются другим способом, а именно, посредством произнесения слов первым владычеством о втором владычестве в конце истории. Подобный окончательный вердикт способен либо принизить и подчинить второе владычество, как в *Бавли Хагига* 15а и Третьей книге Еноха, либо поставить его в равные иерархические взаимоотношения с первым владычеством посредством концепции сыновства (в случае с Иисусом), наделения его Божьим Именем (в случае с Иаоилом) или Божьим Образом (в случае с Адамом и Иаковом). Такого рода взаимосвязанные тенденции получают свое явное выражение и в изречениях Бога, произнесенных в конце христианских историй о Крещении и Преображении Иисуса.

Мотивы истории МОИСЕЯ в РАССКАЗЕ О ПРЕОБРАЖЕНИИ

В целях более глубокого изучения теофанических признаков, обретаемых «вторым владычеством» христианской традиции в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях, необходимо установить их возможные корни в предшествующих библейских и внебиблейских теофанических преданиях. Эти концептуальные истоки, возможно, проявляются не только

в отличительных признаках главного символического центра этого богоявления, а именно, фигуре преображенного Иисуса, но также и в характерных действиях и реакциях созерцателей этого важнейшего видения, и даже в особом месте действия и времени совершения этого события. Следовательно, подробный анализ реакции созерцателей и других персонажей, присутствовавших при этом богоявлении, наряду с особыми деталями их внешнего вида и поведения, возможно, предоставит нам важную информацию об истинной природе этого события и его концептуальных истоках. В этом смысле, даже при первом, поверхностном, рассмотрении описаний Преображения нам со всей очевидностью открывается присутствие мотивов, связанных с темой встречи Моисея с Божьей Славой (*Кавод*) на Горе Синай.

Представляется совершенно не случайным тот факт, что в ходе формирования своей «Христологии Славы» ранние христианские авторы предпочитали полагаться на сведения об этом парадигматическом богоявлении, описываемом в Ветхом Завете.⁴⁷ Подобно тому как рассказы о Крещении отмечены явно выраженными аллюзиями на видение Иезекииля, явление Божьей Славы на Синае ее выдающемуся созерцателю, сыну Амрама, стало теофаническим образцом для формирования «Христологии *Кавода*» в евангельских рассказах о Преображении. Многочисленные древние и современные толкователи этих евангельских рассказов уже и прежде отмечали присутствие в них явных и скрытых аллюзий на видение Моисея.⁴⁸ Древние

⁴⁷ Исследователи уже и ранее отмечали, что евангельский рассказ о Преображении строится на целой когорте библейских и внебиблейских теофанических мотивов, в том числе заимствованных из образного строя, связанного с откровениями Иезекииля, Даниила и Еноха. На этот предмет см. Rowland and Morray-Jones, *The Mystery of God*, 106.

⁴⁸ См. W. D. Davies and D. C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1991) 2.686–7; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster, 1980) 47; C. A. Evans, *Mark 8:27–16:20* (WBC, 34B; Nashville, TN: Thomas Nelson, 2001) 34; L. A. Huizenga, *The New Isaac: Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew* (NovTSup, 131; Leiden: Brill, 2009) 211; Lee, *Jesus' Transfiguration*, 17–22; M. D. Litwa, *Jesus Deus: The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God* (Minneapolis: Fortress, 2014) 123;

христианские экзегеты, такие, как Иринея Лионский,⁴⁹ Евсевий Кесарийский,⁵⁰ Ефрем Сирийский⁵¹ и многие другие, обращали внимание на такого рода связи между этими двумя теофаническими событиями.⁵² В контексте библейских исследований но-

J. Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Edinburgh: T&T Clark, 1992) 81–83; C. Moss, “The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation,” *BibInt* 12 (2004) 72–73; Yarbro Collins, *Mark*, 416–417; A. Yarbro Collins, J. J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 131.

⁴⁹ В сочинении Иринея *Опровержение ересей* 4.20.9 говорится следующее: «И Само Слово являлось и говорило с Моисеем, “как говорит человек с другом своим.” Но Моисей желал ясно видеть говорящего с ним, и ему было сказано: “стань на высоком месте скалы, и Я покрою тебя рукою Моею. Когда же пройдет Моя слава, то увидишь Мой зад, а лица Моего ты не увидишь, ибо человек не увидит лица Моего и будет жить.” Здесь указывается и то, и другое: и что человеку невозможно видеть Бога, и что, по премудрости Божией, человек в последние времена увидит Бога на высоте скалы, т.е. по пришествии Его, как человека. И поэтому Он лицом к лицу беседовал с ним на высоте горы, в присутствии также Илии, как повествует Евангелие, и, наконец, исполнил древнее обещание». Перевод П. Преображенского. Св. Иринея Лионский, *Творения*. (Москва: «Молодая гвардия», 1996; репринт издания 1900 г.), С. 374; Irenaeus. *Adversus Haereses* in: *The Ante-Nicene Fathers* (ed. A. Roberts and J. Donaldson; Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 5.446.

⁵⁰ В своем *Доказательстве в пользу Евангелия* 3:2 Евсевий приводит следующее предание: «И также когда Моисей спустился с горы, его лицо было исполнено славы: “Когда ходил Моисей с горы, то не знал, что лицо его стало сиять оттого, что Он говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет.” Тем же путем, только более величественным, Спаситель привел Своих учеников “на гору высокую, и преобразился пред ними, и просияло лицо Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет”». W. J. Ferrar, *The Proof of the Gospel: Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea* (2 vols.; London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920) 1.107.

⁵¹ Размышляя над смыслом Преображения Иисуса, Ефрем в своих *Гимнах о церкви* 36:5–6 сообщает, что «сияние, в которое был облачен Моисей, покрывало его снаружи, и в этом отношении оно отличалось от света Христа, сиявшего изнутри во чреве, при Крещении и на вершине горы». S. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World of St. Ephrem* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1992) 71.

⁵² D. C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993) 243.

вого времени уже Давид Фридрих Штраус отмечал существенные моменты сходства между рассказами о Преображении Иисуса в синоптических Евангелиях и мистическим опытом Моисея на Синае, представленном в Ветхом Завете, обращая особое внимание на библейские предания, нашедшие свое отражение в текстах Исх. 24:1–2, 9–18 и Исх. 34:29–35.⁵³ Со времени публикации новаторского исследования Штрауса такого рода параллели обычно отмечались, с добавлением новых наблюдений, различными современными учеными.

Использование теофанических мотивов, связанных с историей Моисея, в Евангелиях от Марка, Матфея и Луки представляет собой сложную и многоаспектную проблему, поскольку вопрос о восприятии подобных преданий в синоптических Евангелиях вызывает многочисленные научные дискуссии. По мнению некоторых исследователей, аллюзии на историю Моисея, по-видимому, присутствуют в наиболее явно выраженной форме в Евангелии от Матфея,⁵⁴ однако следует заметить, что

⁵³ Marcus, *The Way of the Lord*, 82; D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined* (Philadelphia: Fortress, 1972) 544–545.

⁵⁴ Эллисон подчеркивает, что «среди изменений, сделанных автором Евангелия от Матфея относительно текста Евангелия от Марка, выделяются следующие: Моисей был наделен честью быть упомянутым прежде Илии; была добавлена фраза “и просияло лицо Его как солнце”; облако было охарактеризовано как “светлое” (*photeine*); была добавлена фраза “в Котором Мое благоволение,” а также изменен порядок слов в словосочетании *akouete autou*. Исследователи высказывают различные предположения для объяснения этих изменений, однако я бы просто порекомендовал одно решение для все этих проблем: автор Евангелия от Матфея изменил текст Евангелия от Марка с целью приблизить данный рассказ к истории Моисея. Так, получатель Закона теперь появляется в повествовании сначала, а Илии не отдается никого смыслового предпочтения. Понятия “Лица” и “солнца” напоминают о внебиблейских преданиях, согласно которым лицо Моисея (ср. Исх. 34:29) сияло подобно солнцу (Филон, *О жизни Моисея* 2:70; 2 Кор. 3:7–18; *Библейские древности* 12:1; *Сифре на Книгу Чисел* § 140; *Бавли Бава Батра* 75а; *Дварим Рабба* 11 (207с); эти образы связаны с представлением о путешествии Моисея на Синае в мир, где пребывает свет солнца (*Библейские древности* 12; ср. 2 *Вар.* 59:11). Определение *photeine* содержит аллюзию на понятие Шехины, сопровождавшей Израиль и Моисея в пустыне, так как в этом предании сияние Моисея ассоциируется со славой Шехины. Благодаря цитированию текста Иса. 42:1 (“к Которому благоволит душа Моя”) Иисус воспринимается в качестве *ebed YHWH*, фигуры, ассоциирующейся с личностью Моисея.

уже в Евангелии от Марка можно увидеть влияние визионерского опыта Моисея на формирование евангельской интерпретации Преображения. Автор Евангелия от Марка, тем не менее, не упоминает некоторые относящиеся к образу Моисея детали, присутствующие в Евангелиях от Матфея и Луки, в том числе мотив преображенного лица Иисуса. В связи с этим, исследователи ранее высказывали предположение о том, что автор Евангелия от Марка, возможно, сознательно избегал аллюзий на историю Моисея в его полемике против ранней «пророческой христологии»,⁵⁵ приверженцы которой пытались представить Иисуса пророком, подобным Моисею.⁵⁶ Тем не менее, как

Наконец, изменение порядка слов в словосочетании *autou akouete* усиливает аллюзию на версию Септуагинты текста Второзакония 18:15 (*autou akouesthe*), в котором говорится о пророке, подобном Моисею (ср. Тертуллиан, *Против Маркиона* 4:22)». Allison, *New Moses*, 244.

⁵⁵ Один из сторонников подобной точки зрения, Джон Макгакин высказывает предположение, что «факт сознательного отсутствия упоминания света Шехины на лице Иисуса в Евангелии от Марка, а также выбор его автора в пользу описания Преображения Иисуса как полной метаморфозы (с использованием удивительного греческого термина эллинистического периода, очень редко встречающегося в Новом Завете и означающего радикальную духовную трансформацию) свидетельствует о том, что в своей версии данной истории этот автор стремился удалить любые явные намеки на откровение на Синае, и что причиной такого решения было, по моему мнению, главным образом его стремление удалить аналогию между Моисеем и Иисусом из центра внимания читателя вместе с присущей этой аналогии пророческой христологией». McGuckin, *The Transfiguration of Christ*, 15. В другом месте своего исследования Макгакин высказывает предположение, что «удалив мотив сияющего лица Иисуса, автор Евангелия от Марка сознательно убрал христологическую типологию, связанную с аналогией Иисуса и Моисея, из своего повествования. Его целью было именно избежать использования такого рода пророческой христологии из своего рассказа о Преображении и, несмотря на сохранение им архетипа Синая в качестве структурообразующей формы, он меняет изначальную богословскую концепцию, где этот архетип присутствовал в первую очередь». McGuckin, *The Transfiguration of Christ*, 66–67.

⁵⁶ На этот предмет см. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1963) 36–37; M. Goulder, “Elijah with Moses, or a Rift in the Pre-Markan Lute,” in: *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole* (ed. D.G. Horrell and C. M. Tuckett; Leiden: Brill, 2000) 193–208; T. Hägerland, *Jesus and the Forgiveness of Sins: An Aspect of His Prophetic Mission* (SNTSMS, 150; Cambridge: Cambridge University Press, 2011) 217–218; W. Kraus, “Die Bedeutung von

указывает Уильям Дэвис и Дейл Эллисон, «несмотря на то, что автор Евангелия от Марка ... по-видимому, не выделял особо мотивы, связанные с историей Моисея, в описании Преображения, унаследованное им предание было главным образом сформировано на основе представлений о событиях на Синае»,⁵⁷ так что мы можем и в данном случае наблюдать множество параллелей между текстами Мк. 9:2–8 и Исх. 24 и Исх. 34.⁵⁸

Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet,” *ZNW* 90 (1999) 153–76; Lierman, *The New Testament Moses*, 271–86; Meeks, *The Prophet-King*, 45–6, 87–99; G. Vermes, *Jesus the Jew: A Historian’s Reading of the Gospels* (Philadelphia: Fortress, 1981) 97.

⁵⁷ Davies and Allison, *Matthew*, 2.686–7. В отношении подобного рода ответов Адела Ярбро Коллинз высказывает мнение, что «евангельские рассказы о Преображении напоминают о жанре теофании в Ветхом Завете и особенно о жанрах эллинистических и римских эпифаний и метаморфоз. Близость к библейской теофании особенно отчетливо проявляется при сравнении Преображения с рассказом о богоявлении на Горе Синай ... Несмотря на различие использования схожего мотива, в обоих текстах упоминается период времени в “шесть дней”; содержится описание облака на горе, обозначающего присутствие Божье; наблюдается пребывание Моисея на горе; и в обоих рассказах приводится речь Бога на горе. Упоминание о речи Бога в тексте Книги Исхода содержится в стихах 25:1–31:18. В этой речи говорится о построении “шатра,” или “скинии” в пустыне, а также о находившихся там предметах и совершавшихся там ритуалах». Yarbro Collins, *Mark*, 416–417.

⁵⁸ Размышляя над возможными параллелями между рассказами в Книге Исхода и Евангелии от Марка, исследователи отмечают, что «в обоих из них (i) упоминается одно и то же место действия: высокая гора (Исх. 24.12, 15–18; 34.3; Мк. 9.2); (ii) в обоих рассказах присутствует облако, спускающееся на гору и покрывающее ее (Исх. 24.15–18; 34.5; Мк. 9.7); (iii) из облака исходит глас Божий (Исх. 24.16; Мк. 9.7); (iv) центральные фигуры, Иисус и Моисей, обретают светоносные черты (Исх. 34.29–30, 35; Мк. 9.2–3); (v) люди, наблюдающие светоносность центральной фигуры, пугаются (Исх. 34.30; Мк. 9.6); (vi) событие происходит “спустя шесть дней” (Исх. 24.16; Мк. 9.2); и (vii) упоминается избранная группа из трех человек (Исх. 24.1; Мк. 9.2)». Davies and Allison, *Matthew*, 2.686–7. Далее, объясняя мотив появления Моисея и Илии в рассказе о Преображении, Дэвис и Эллисон отмечают, что только эти два персонажа, каждый из которых «беседовал с преображенным Иисусом, — ветхозаветные действующие лица, о которых сообщается, что они разговаривали с Богом на Горе Синай, так что их появление на горе в Новом Завете, возможно, служит цели вызвать в уме читателей воспоминание о Горе Синай». Davies and Allison, *Matthew*, 2.686–7. Некоторые другие исследователи также обраща-

Воспоминания о явлении Бога Моисею на Синае обнаруживаются в еще более явном виде в версии Преображения, отраженной в Евангелии от Матфея.⁵⁹ Такое изобилие аллюзий на историю Моисея в Евангелии от Матфея побудило некоторых

ют внимание на присутствие мотивов, связанных с образом Горы Синай, отмечая, что «в рассказе о Преображении присутствует множество деталей, приводящих ученых к выводу о том, что в этом эпизоде предполагается некоторого рода типологическая связь с текстами Исх. 24 и 33–34, содержащими описание восхождения Моисея на гору, где он встречает Бога, а затем спускается с нее с сияющим лицом ... совершенно явными представляются следующие параллели между рассказами из Евангелия от Марка (9:2–8) и Книги Исхода: (1) упоминание о “шести днях” (Мк. 9:2; Исх. 24:16), (2) образ облака, покрывающего гору (Мк. 9:7; Исх. 24:16), (3) Божий Глас, исходящий из облака (Мк. 9:7; Исх. 24:16), (4) три сопровождающих лица (Мк. 9:2; Исх. 24:1, 9), (5) преобразование внешности героя (Мк. 9:3; Исх. 34:30), и (6) испуг присутствующих там людей (Мк. 9:6; Исх. 34:30)». Evans, *Mark 8:27–16:20*, 34.

⁵⁹ В своем недавно опубликованном исследовании Леруа Хейзенга, размышляя об этих прежних научных предположениях, отмечает, что «в основном интерпретация события Преображения в Евангелии от Матфея сводится, в частности, к рассмотрению очевидно присутствующих на переднем плане мотивов откровения на Синае, а также трактовке Иисуса как нового Моисея. Для подтверждения своих взглядов исследователи приводят множество наблюдений в этой области. Фраза “по прошествии дней шести” (Мф. 17:1), по-видимому, служит напоминанием о тексте Исх. 24:15–18, где говорится о Шехине, покрывавшей Синай в течение шести дней (Исх. 24:16). Так же, как и Иисуса в Евангелии от Матфея, Моисея сопровождают три адепта, названные по имени (Мф. 17:1; Исх. 24:1, 9). Описание горы в тексте Мф. 17:1, возможно, перекликается с описанием Синая. Подобно Моисею, Иисус в Евангелии от Матфея становится сияющим (Мф. 17:2; Исх. 34:29–35). Сияние Иисуса и Моисея пугает окружающих людей (Мф. 17:6; Исх. 34:29–30). В тексте Мф. 17:3 представлены образы Моисея и Илии, и оба эти пророка говорили с Богом на Синае (ср. 3 Цар. 19:8–19). Описание облака в Мф. 17:5, возможно, служит аллюзией на образы Моисея и Синая (Исх. 19:16; 24:15–18; 34:5), а также облако служило, разумеется, основным отличительным признаком предания о странствиях в пустыне (Исх. 13:21–22; 33:7–11; 40:34–38; Числ. 9:15–23). Как в тексте Мф. 17:5, так и Исх. 24:16 присутствует один и тот же мотив звучания Божьего Гласа, исходящего из облака. Слово ἑλισσιάζω, использованное в тексте Мф. 17:5, обнаруживается также в Исх. 40:35. Наконец, последние два слова из речи, произнесенной небесным гласом в Мф. 17:5, ἄχοῦετε αὐτοῦ, возможно, служат аллюзией на Втор. 18:15, а именно, слова Моисея о грядущем эсхатологическом пророке». Huizenga, *The New Isaac*, 211.

исследователей высказать предположение о том, что автор этого Евангелия стремился представить Иисуса как «нового Моисея». Один из сторонников этой идеи, Дейл Эллисон, считает, что в Евангелии от Матфея основной темой, «служит утверждение статуса Иисуса как нового Моисея, а тексты Исх. 24 и 34, вероятно, оказали наибольшее влияние на автора этого Евангелия». Размышляя над мотивом сияющего лица Иисуса в Евангелии от Матфея, Эллисон утверждает, что «автор этого Евангелия модифицировал текст Евангелия от Марка ради особой цели формирования образа Иисуса как нового Моисея». ⁶⁰

В научных дискуссиях об Иисусе как «новом Моисее» зачастую не совсем ясно, о каких «Моисеевых» преданиях идет речь, а именно: о тех ли традициях, в которых Моисей изображается «пророком», и которые можно обнаружить в библейских рассказах, или же о других представлениях, нашедших свое отражение во внебиблейских источниках, таких, как *Эксагоге* Иезекииля Трагика и сочинения Филона Александрийского, в которых о сыне Амрама часто повествуется как о небесном существе? В этих более поздних до-христианских внебиблейских источниках, содержащих сведения о Моисее, мистический опыт встречи Моисея с Богом нередко интерпретируется в новом контексте концепции двух владычеств. Более того, в этих текстах, реинтерпретирующих библейские истории о встрече Моисея с Богом, пророк сам зачастую становится обожествленным «вторым владычеством». ⁶¹

⁶⁰ Davies and Allison, *Matthew*, 2.685–686.

⁶¹ В этом отношении Ярл Фоссум высказывает предположение, что «несмотря на вполне справедливое замечание исследователей о необходимости интерпретации синоптических рассказов о “преображении” Иисуса, имея в виду историю Моисея, обычно приводимые цитаты текстов из Книги Исхода не могут служить достаточным объяснением текста Евангелия от Марка 9:2–8, так же как и других параллельных мест из Евангелий». J. Fossum, “Ascensio, Metamorphosis: The ‘Transfiguration’ of Jesus in the Synoptic Gospels,” in: Fossum, *The Image of the Invisible God*, 76. О мотиве вознесения Моисея см. R. Bauckham, “Moses as ‘God’ in Philo of Alexandria: A Precedent for Christology?” in: *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology: Essays in Honor of Max Turner* (ed. I. H. Marshall et al.; Grand Rapids: Eerdmans, 2012) 246–65; G. W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God* (JSOTSS, 57; Sheffield: JSOT Press, 1988) 155–78; A. Graupner and M. Wolter (ed.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (BZAW, 372; Berlin: de Gruyter, 2007); D. A. Hagner, “The Vision of God in Philo and John:

В научных дискуссиях, посвященных обсуждению проблемы Иисуса как «нового Моисея», эти важные свидетельства внебиблейских источников, содержащих концепцию двух владычеств, где Моисей представлен не просто как мистик или пророк, а как воплощение Божьей Славы (*Кавод*), нередко игнорируются. Довольно часто современные приверженцы теорий об Иисусе как «новом Моисее» предпочитают полагаться только на библейские свидетельства, в то время как внебиблейские традиции остаются в основном незамеченными или не принимаются во внимание. Тем не менее, осознание сложной и многоаспектной природы влияния истории Моисея на формирование евангельских рассказов о Преображении показывает ограниченность этих упрощенных взглядов, согласно которым целью авторов синоптических Евангелий было представить Иисуса всего лишь преобразенным созерцателем, подобным библейскому Моисею.⁶² Ранее исследователи уже убедительно демонстрировали, что концепция Преображения Иисуса явным образом превосходит библейские образы, связанные с трансформацией сына Амрама. Следует напомнить, что в Ветхом Завете сияющее лицо великого пророка Израиля служит просто отражением Божьей Славы,⁶³ в то время как в рассказе

A Comparative Study," *JETS* 14 (1971) 81–93; W. Helleman, "Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God," *SPhA* 2 (1990) 51–71; C. Holaday, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (Missoula, MT: Scholars, 1977); L. Hurtado, *One Lord, One God: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988) 56–59; J. Lierman, *The New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion* (WUNT, 2.173; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); Meeks, *The Prophet-King*; D. Runia, "God and Man in Philo of Alexandria," *JTS* 39 (1988) 48–75; I. W. Scott, "Is Philo's Moses a Divine Man?" *SPhA* 14 (2002): 87–111; J. W. van Henten, "Moses as Heavenly Messenger in Assumptio Mosis 10:2 and Qumran passages," *JJS* 54 (2003): 216–27.

⁶² Об Иисусе как «новом Моисее» см. Davies and Allison, *Matthew*, 2.696; D.A. Hagner, *Matthew 14–28* (WBC, 33B; Dallas: Word Books, 1995) 492–493; Marcus, *The Way of the Lord*, 80–93; F. Refoulé, "Jésus, nouveau Moïse, ou Pierre, nouveau Grand Pr tre? (Mt 17, 1-9; Mc 9, 2–10)," *RTL* 24 (1993) 145–62.

⁶³ О мотиве светящегося лица Моисея см. M. Haran, "The Shining of Moses's Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography [Exod 34:29–35; Ps 69:32; Hab 3:4]," in: *In the Shelter of Elyon* (ed. W.B. Barrick and J.R. Spencer; JSOTSS, 31; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984) 159–73;

о Преображении, где явление Бога принимает невидимое аудиальное выражение, некоторые отличительные признаки отсутствующей в повествовании Божьей Славы (*Кавод*) перенесены на новое личностное выражение «визуальной» теофании, представленной Иисусом, отныне воспринимаемым как зримое воплощение Божьей Славы. В этом отношении одной из существенных деталей, благодаря которой особо подчеркивается различие между светоносным преобразованием Иисуса и светоносностью лица Моисея, служит порядок появления Бога в соответствующих преданиях. В библейских рассказах лицо Моисея становится излучающим свет только после встречи пророка с Богом. Таким образом, явление Божьей Формы предшествует трансформации лица адепта, которое в подобного рода теофанических концепциях нередко интерпретируется просто как зеркальное отражение Лица Божьей Славы. Напротив, в истории о Преображении светоносная трансформация Иисуса совершается до появления Бога. Таким образом, в данном случае можно наблюдать удивительный контраст не только с библейскими рассказами в Книге Исхода, но и с внебиблейскими источниками, такими, как *Эксагоге*, где первоначальная причина изменения лица Моисея в светоносный облик, исполненный славой, — Божественная Форма, появляется сначала.⁶⁴ На горе Фавор, однако, сам Иисус воспринимается теперь в качестве откровения Божьей Славы, а не в качестве ее исполненного славой «зеркала». В отношении подобного рода концептуальных изменений Адела Ярбро Коллинз отмечает, что

параллели с текстом из Книги Исхода, тем не менее, не помогают понять смысл стиха 2, где сообщается о том, что Иисус преобразился. Далее в Книге Исхода говорится, что, когда Моисей сошел с Горы Синай, его лицо «сияло», или «было прославлено», после беседы с Богом. Уместным было бы предположить, что, аналогичным образом, Иисус преобразился после беседы с двумя небесными существами, облеченными славой Илией и Моисеем. В тексте, одна-

J. Morgenstern, "Moses with the Shining Face," *HUCA* 2 (1925) 1–27; W. Propp, "The Skin of Moses' Face – Transfigured or Disfigured?" *CBO* 49 (1987) 375–386.

⁶⁴ Артур Майкл Ремзи подчеркивает эти различия, отмечая, что, в то время как слава Моисея была отраженным светом, слава Иисуса исходила из него самого. А. М. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (London: Longmans, Green and Co., 1949) 120.

ко, присутствует тот смысл, что преображенное состояние Иисуса представляло собой часть откровения, а не его результат.⁶⁵

Более того, в отличие от рассказа из Книги Исхода, где Бог предстает в виде Божьей Славы (*Кавод*), являясь, таким образом, источником Божественного света на лице Моисея, в истории о Преображении, как нам известно, Бог является не в виде антропоморфной Божьей Славы, а как невидимый Глас с небес. Некоторые из этих различий между двумя метаморфозами, произошедшими с Моисеем и Иисусом, ранее уже обсуждались исследователями. В своей критике гипотезы об Иисусе как новом Моисее, Хейл справедливо отмечает, что против такого рода интерпретации свидетельствует тот факт, что метаморфоза Моисея относится только к его лицу, и оно следует за его беседой с Богом, в то время как Преображение Иисуса происходит не только с его лицом, но и с одеянием, и оно предшествует его встрече с Богом.⁶⁶

Принимая во внимание богатое и многоаспектное наследие иудейских преданий о Моисее в период Второго Храма, состоящее не только из библейских рассказов, но также и внебиблейских источников, нам следует теперь обратиться к рассмотрению некоторых из этих свидетельств, нашедших отражение в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, сочинениях Филона Александрийского и рукописях Кумрана. В некоторых из этих преданий сам Моисей воспринимается теперь как символический центр богоявления, зачастую выступая в роли «второго владычества», наделенного особыми визуально воспринимаемыми атрибутами Бога.

ВНЕБИБЛЕЙСКИЕ ПРЕДАНИЯ О МОИСЕЕ

Джоэл Маркус обращает внимание на три аспекта истории Моисея в ранних иудейских внебиблейских источниках, которые, по его мнению, очень важны для понимания смысла Преображения Иисуса. Это — возведение Моисея на престол, его вознесение на небеса в момент его смерти, а также его обожест-

⁶⁵ Yarbrow Collins, *Mark*, 417.

⁶⁶ Heil, *The Transfiguration of Jesus*, 78–79.

вление.⁶⁷ Все они представляют большой интерес и для нашего исследования, так как в этих внебиблейских преданиях Моисей нередко предстает наделенным атрибутами Божьей Славы.

Возведение Моисея на престол

В отношении мотива возведения Моисея на престол Маркус отмечает, что свидетельство появления этой концепции обнаруживается уже в сочинении *Эксагоге*, написанном иудейским поэтом II в. до н.э. Иезекиилем Трагиком, где Моисей представлен получающим царские регалии от Бога на Синае.⁶⁸ Возвышенный образ Моисея в *Эксагоге* представляет собой один из существенных этапов в формировании его роли в совершенно новой теофанической эстетике.

Во фрагментах драмы *Эксагоге* 67–90, сохранившихся в сочинении Евсевия Кесарийского⁶⁹ *Евангельское приготовление* (*Praeparatio Evangelica*),⁷⁰ говорится следующее:

Моисей: мне было видение великого трона на вершине горы Синай, и оно достигало в высоту до рядов небесного свода. Человек прекрасной внешности сидел на нем, с короной на голове и скипетром в левой руке. Он подал мне знак своей левой рукой, чтобы я приблизился и встал перед его престолом. Он дал мне скипетр и возвел меня на великий престол. Затем он дал мне корону и встал с престола. Я созерцал всю землю вокруг и увидел все, что под землей и над небесами. Множество звезд упало передо мной и я сосчитал их всех. Они прошествовали как будто люди в боевом порядке. Затем я проснулся в страхе.

Иофор: Мой друг, это благой знак от Бога. Дожить бы мне до того дня, когда эти предсказания сбудутся. Ты утвердишься на великом престоле, станешь судьей и предводителем людей. Что же

⁶⁷ Marcus, *The Way of the Lord*, 84.

⁶⁸ Marcus, *The Way of the Lord*, 84.

⁶⁹ В сочинениях Евсевия до нас дошло 17 фрагментов, составляющих 269 строк стихов, написанных ямбическим триметром. К сожалению, рамки нашего исследования не позволяют рассмотреть описание сна Моисея, представленного в *Эксагоге*, в его более широком контексте.

⁷⁰ Существуют несколько изданий греческого текста фрагментов этого произведения, в том числе: А.-М. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (PVTG, 3; Leiden: Brill, 1970), 210; В. Snell, *Tragicorum graecorum fragmenta I* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 288–301; Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54; Holladay, *Fragments*, 362–66.

касается видения всей земли, подземного мира и всего, что над небесами, — это означает, что ты увидишь все, что есть, что было и что будет.⁷¹

Маркус указывает на признаки сходства текста *Эксагоге* с седьмой главой Книги пророка Даниила, служащей основой для развития концепции двух владычеств, так как царские мотивы этого текста теперь явным образом переносятся в контекст истории Моисея. Исследователь подчеркивает, что в сочинении *Эксагоге*, «с его удивительными признаками сходства с видением, представленным в Дан. 7:13–14, 16, восшествие Моисея на Синай ... связано с принятием пророком царских скипетра и короны, а также с возведением его на престол».⁷² Маркус отмечает, что интерпретация Иофором сна Моисея также содержит аллюзию на восшествие пророка на престол, поскольку в нем предсказывается, что «Моисей послужит причиной “возвышения великого престола ... будет управлять и повелевать людьми” (строки 85–86), таким образом интерпретируя восхождение на Синай как наделение Моисея царской властью».⁷³

Подобного рода концепции, отраженные в *Эксагоге*, очень важны для нашего дальнейшего изучения влияния преданий о Моисее на формирование символики Преображения. Как отмечалось ранее в нашем исследовании, в этом раннем тексте, содержащем новую интерпретацию истории Моисея, происходит существенный символический поворот, благодаря внезапному изменению статуса главного героя, превращающего его из созерцателя в объект созерцания. Весьма примечательным также представляется именно сам процесс этого символического перехода в тексте *Эксагоге*, так как подобный сдвиг парадигмы разворачивается прямо на глазах читателей этого сочинения. Следует напомнить, что Моисей в нем сначала видит *Кавод*, а затем сам становится его воплощением. Очень важно также подчеркнуть заложенное в этом символическом перевороте перенесение места действия с земного на небесный план, где теперь, согласно этому повествованию, совершается мистическое общение Моисея с Богом. Размышляя над образом Моисея в *Эксагоге*, Ярл Фоссум отмечает, что «хотя повествование

⁷¹ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54–55.

⁷² Marcus, *The Way of the Lord*, 85

⁷³ Marcus, *The Way of the Lord*, 85

все еще говорит о восхождении на Гору Синай, читателю совершенно ясно, что в данном случае это событие происходит на небесах. Престол “небесного Человека” огромен, достигая до “краев небес.” С этого места Моисей может видеть весь мир. “Звезды,” понимаемые в иудейской религиозной традиции как ангелы, падают ниц, преклоняясь перед Моисеем». ⁷⁴

Важной деталью текста *Эксагоге*, относящейся к изучению рассказа о Преображении, представляется обозначение небесного Человека, чье место занимает Моисей, греческим словом $\phi\omega\varsigma$. Термин $\phi\omega\varsigma/\phi\acute{\omega}\varsigma$ нередко использовался в иудейских теофанических преданиях для обозначения исполненных Славой явлений Бога, а также его антропоморфных «икон», в форме ангелов или перенесенных на небо людей. В такого рода преданиях нередко наблюдается намеренная двусмысленность, основанная на сходстве двух слов, которые, в зависимости от характера ударения, могут обозначать либо «человека» ($\phi\acute{\omega}\varsigma$), либо «свет» ($\phi\omega\varsigma$), таким образом свидетельствуя одновременно и о светоносной, и об антропоморфной природе божественных и ангельских явлений. ⁷⁵

Идентификация великого пророка Израиля с небесной формой в *Эксагоге*, благодаря которому он становится небесным существом, не представляется единичным случаем. Исследователи, изучавшие рассказ о Преображении, нередко указывали на некоторые самаритянские источники, в которых, по-видимому, также как и в *Эксагоге*, утверждается, что Моисей был вознесен в небесные сферы. Несмотря на то что подобные предания сохранились, в основном, в более поздних источниках, они очень похожи на истории, содержащиеся в некоторых ранних иудейских псевдоэпиграфах. Ярл Фоссум привлекает внимание исследователей к одному из таких текстов, датирующемуся III в. н.э., — компиляции гимнов, известной под названием *Дефтер*, которая содержит следующее предание:

⁷⁴ Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 75.

⁷⁵ О преданиях, связанных с термином $\phi\omega\varsigma$, см. G. Quispel, “Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis,” *VC* 34 (1980) 1–13 at 6–7; Fossum, *Name of God*, 280; idem, *Image of the Invisible God*, 16–17; S. N. Bunta, *Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian: On the Roots of a Merkabah Text* (Ph.D. Diss.; Marquette University, 2005) 92ff.

Великий Бог, подобного которому нет! Великое собрание [ангельских существ], равных которым нет! Великий Пророк, подобного которому никогда не появлялось! ... Поистине, он был облачен в такие одежды, в какие никогда царь не облачался. Поистине он был покрыт облаком, а его лицо покрыто светом, так что все народы знали, что Моисей – Верный Служитель Бога.⁷⁶

Тщательно изучив эти самаритянские тексты, Фоссум приходит к выводу, что «нет никаких сомнений, в том, что в них Моисей представлен как небесный царь».⁷⁷

Прославление Моисея в момент его смерти и вознесения на небеса

В своем исследовании Джоэл Маркус обращает внимание на еще одно важное сочетание внебиблейских концепций, отраженных в предании о вознесении Моисея на небеса в момент его смерти. В некоторых версиях этого предания говорится о том, что во время смерти пророка его тело претерпело изменение, обретая огненную и светоносную природу. Более того, в этих рассказах нередко предпринимаются попытки связать метаморфозу, произошедшую с лицом пророка на Синае, с мотивом его окончательного вознесения во славу в момент смерти. Подобного рода соответствия между предварительным частичным и временным прославлением мистика и его будущим полным преобразованием во славу в тот момент, когда он покидает область земного обитания, представляется очень важным для нашего дальнейшего анализа рассказа о Преображении, так как метаморфоза Иисуса на горе зачастую интерпретируется экзегетами как предзнаменование его конечной эсхатологической роли как воплощение Божьей Славы. В отношении подобного рода интерпретации Джоэл Маркус отмечает, что «в Евангелии от Марка рассказ о Преображении не представляет собой конца истории; скорее, он служит указанием на более важное эсхатологическое событие, а именно воскресение Иисуса из мертвых. Царская символика Моисеевых преданий, присутствующая в рассказе о Преображении, служит предзнаменованием возведения Иисуса на престол, которое случится

⁷⁶ Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 73–74.

⁷⁷ Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 74.

после его Воскресения».⁷⁸ Маркус также замечает, что подобно-го рода ассоциация мотива возведения на престол, с мистическим посмертным опытом, впервые обнаруживается в истории Моисея.⁷⁹

Предания о вознесении Моисея во славе в момент его смерти или в процессе его небесного восхождения уходит своими корнями в очень ранние традиции, зародившиеся в иудейской религии задолго до возникновения христианства. Так, мотив вознесения Моисея на небеса в конце его жизни играет важную роль уже в сочинениях Филона Александрийского. В отношении такого рода концепций Уейн Микс отмечает, что

Филон принимает как должное тот факт, что предложение из Книги Второзакония 34:6 «никто не знает места погребения его» означает перенесение Моисея на небеса. Несомненно, такая точка зрения была общепринятой в интеллектуальной среде, к которой принадлежал Филон, так как он вполне буднично заявляет, что и Енох, и «главный пророк (Моисей)», и Илия были удостоены этого вознаграждения.⁸⁰ Конец жизни Моисея был его «вознесением»,⁸¹ «путешествием на небеса», «оставлением смертной жизни ради обретения⁸² бессмертия».⁸³

В сочинении *О жизни Моисея* 2.288–91 мотив оставления Моисеем его земного обитания представлен в следующих выражениях:

Затем пришло время, когда ему пришлось отправиться в путешествие с земли на небо и оставить эту смертную жизнь ради бессмер-

⁷⁸ Marcus, *The Way of the Lord*, 87.

⁷⁹ Marcus, *The Way of the Lord*, 87. Маркус также считает, что «связь между повествованиями о Преображении и Воскресении устанавливается с помощью редакторских поправок путем сопоставления со стихом 9:9–10, а также интересного набора аллюзий на более широкий контекст путем цитирования текстов из Ветхого Завета, в 9:7. В стихе 9:9, представляющем собой редакционную вставку, Иисус, в версии Евангелия от Марка, устанавливает связь между рассказом о Преображении и событием Воскресения, повелев ученикам не говорить никому о том, что они видели на горе, до того дня, когда Сын Человеческий воскреснет из мертвых». Marcus, *The Way of the Lord*, 87–88.

⁸⁰ QG 1.86.

⁸¹ QG 1.86.

⁸² *О жизни Моисея* 2.288–292; *О добродетелях* 53, 72–79.

⁸³ Meeks, *The Prophet-King*, 124.

тия, куда его призвал Отец, изменивший его двойственную природу, состоявшую из души и тела, и превративший ее в одно целое, в единое существо ума, чистого, как солнечный свет, ... ибо когда он уже был готов к вознесению и стоял на самом пределе, чтобы по знамению направить свой путь ввысь на небеса, дух Божий снизошел на него, и он пророчествовал с большой проницательностью, будучи еще живым, о своей собственной смерти.⁸⁴

Анализируя этот текст, исследователи зачастую интерпретируют утверждение о том, что Бог преобразовал природу Моисея в «единое существо ума, чистого, как солнечный свет», как намек на его вознесение во славе.⁸⁵ В текстах Иосифа Флавия, так же как и у Филона, Моисей вновь предстает в той же самой парадигме перенесения в иной мир,⁸⁶ с явными параллелями на вознесение Еноха и Илии. В *Иудейских древностях* 4.326⁸⁷ приводится следующее предание:

Затем он обнял Елезара и Иисуса, и, пока еще говорил с ними, его вдруг окружила туча, и он скрылся в каком-то ущелье. Впрочем, в священных книгах он сам упомянул о своей смерти, из опасения, как бы люди не вздумали утверждать, будто бы он, вследствие осо-

⁸⁴ *Philo* (ed. F. H. Colson and G. H. Whitaker; 10 vols.; LCL; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929–64) 6.593–5.

⁸⁵ Lierman, *The New Testament Moses*, 201.

⁸⁶ J. D. Tabor, “‘Returning to the Divinity’: Josephus’s Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses,” *JBL* 108 (1989) 225–38; C. Begg, “‘Josephus’s Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses,” *JBL* 109 (1990) 691–93.

⁸⁷ Мотив успения Моисея засвидетельствован также в тексте *Иудейских древностей* 3.96–7: «И вот среди евреев возникло разногласие: одни уверяли, что он [Моисей] погиб, будучи растерзан дикими зверями (особенно держались такого мнения все те, кто был враждебно настроен против Моисея), другие же полагали, что он отошел к Господу Богу. Более же разумные, которые не испытывали ни малейшей личной удовлетворенности как от той, так и от другой возможности, оставались довольно равнодушными к этим словопрениям, так как считали вполне справедливым, ввиду безусловной добродетели Моисея, чтобы он был принят Господом Богом на небо, хотя бы он на земле и разделил участь многих людей и был растерзан дикими зверями». Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона* (Москва: Альфа-Книга, 2011), с. 98; H. S. J. Thackeray, *Josephus, Jewish Antiquities* (LCL; Cambridge: Harvard University Press/London: Heinemann, 1967) 3.363.

бенной к нему любви со стороны Господа Бога, был взят прямо на небо.⁸⁸

В то время как у Филона Александрийского и Иосифа Флавия мотив прославления Моисея в момент его пред/посмертного представлен только косвенными намеками, в некоторых произведениях, таких как сочинение Псевдо-Филона *Библейские древности*, можно обнаружить явные указания на возможность такого события. Многие исследователи уже ранее отмечали это важное направление развития данной концепции. Кристиан Руффатто высказывает мнение о том, что «свидетельство Псевдо-Филона превосходит традиционные изложения жизни Моисея, так как в этом источнике несколько раз говорится о светоносной природе Моисея: в момент его первого восхождения на Синай, во время второго восхождения, а также накануне его смерти в Нево».⁸⁹ Описание светоносной природы Моисея накануне его смерти представляется наиболее важным для нашего исследования христианских преданий, в которых светоносное преображение Иисуса на великой горе представлено как предзнаменование его будущего прославления в момент Воскресения.

Руффатто отмечает, что в *Библейских древностях* 19:16 говорится о том, что накануне своей смерти, когда Моисей взойшел на гору Аварим/Нево, его «вид излучал славу; и он умер во славе, согласно слову Господа» (*et mutata est effigies eius in gloria, et mortuus est in gloria secundum os Domini*).⁹⁰ Исследовательни-

⁸⁸ Пер. Г. Г. Генкеля в: Иосиф Флавий, *Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона* (Москва: Альфа-Книга, 2011), с. 165; Thackeray, *Josephus, Jewish Antiquities*, 4.633.

⁸⁹ K. J. Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: Apocalyptic Motifs and the Growth of Visionary Moses Tradition* (Ph.D. diss., Marquette University, 2010)152.

⁹⁰ Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses*, 168. Другие исследователи также отмечали подобного рода тенденции. Так, Джон Лирман указывает на «общение в сочинении Псевдо-Филона о том, что Моисей в самом конце своей жизни “был преисполнен понимания, и его лицо изменилось до состояния славы; и он умер во славе (*et mutata est effigies eius in gloria et mortuus est in gloria; Библейские древности* 19:16),” и эти слова напоминают описание Филона физической трансформации Моисея и процесса наделения его особым видением, совершившимся с Моисеем в момент его последнего пророчества». Lierman, *The New Testament Moses*, 204.

ца указывает на тот факт, что «это утверждение о предсмертной светоносности Моисея отсутствует в тексте 34-ой главы Второзакония»,⁹¹ предположив также, что автор *Библейских древностей* очевидным образом «воспринимал светоносность Моисея как переживание настоящего преобразования в потустороннюю сущность».⁹²

Мотивы перенесения Моисея на небеса и преобразования его тела в светоносную сущность во время его вознесения получили дальнейшее развитие в более поздних источниках, содержащихся в мидрашах. В такого рода преданиях нередко повествуется о пронизанном славой или огнем теле пророка во время его отправления в небесное путешествие. К примеру, в *Дварим Рабба* 11:10 содержится такое предание:

Когда Моисей осознал, что ни одно создание не может спасти его от пути смерти ... Он взял свиток и написал на нем Неизреченное Имя, и не было еще завершено сочинение Книги Песни в тот момент, когда наступила смерть Моисея. В тот час Бог сказал Гавриилу: «Гавриил, пойди и принеси душу Моисея». Он же ответил: «Господин Мира, как я могу свидетельствовать о смерти того, кто равен шестидесяти мириадам, и как я могу вести себя жестоко с тем, кто обладает такими качествами?» Затем [Бог] сказал Михаилу: «Пойди и принеси душу Моисея». Он же ответил: «Господин Мира, я был его учителем, а он — моим учеником, следовательно, я не могу засвидетельствовать его смерть». [Бог] тогда сказал Саммаилу нечестивому: «Пойди и принеси душу Моисея». Тотчас он облачился в гнев, с мечом на поясе обернулся безжалостностью и отправился навстречу Моисею. Когда Саммаил увидел, как Моисей сидит и записывает Неизреченное Имя, и образ его сиял как солнце, и был он подобен ангелу Господа сил, то испугался Саммаил Моисея.

В *Мидраше Гедуллат Моше*⁹³ мотив перенесения Моисея на небеса совпадает с метаморфозой его земного облика, при котором он превращается в огненное существо. В этом тексте Бог повелевает великому ангелу Метатрону доставить Моисея на небо. Метатрон, однако, предупреждает Бога, что пророк не сможет выдержать вида ангелов, «поскольку ангелы — князя огня, в то время как Моисей создан из плоти и крови». Бог по-

⁹¹ Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses*, 168.

⁹² Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses*, 170.

⁹³ Wertheimer, *Batei Midrashot*, 1.27.

этому повелевает Метатрону изменить плоть пророка в огненную стихию.

Всесторонне изучив вышеупомянутые предания и их отношение к рассказам о Преображении, Джоэл Маркус отмечает, что параллелизм между историей восхождения на Синай и посмертным вознесением Моисея на небеса, нередко присутствующий во внебиблейских интерпретациях жизни пророка, «предоставляет, возможно, основание для установления связи в тексте Евангелия от Марка 9:2–10 между событиями на горе и упоминанием о Воскресении, поскольку Воскресение и Вознесение на небеса — связанные между собой концепции, хотя они и восходят к разным истокам, если принять во внимание подход, основанный на истории религий».⁹⁴

Ангельская природа Моисея и его обожествление

Во внебиблейских источниках проявляется еще один важный аспект, относящийся к цели нашего исследования — это предания о превращении Моисея в ангельское существо и его обожествлении. Дарование Моисею уникального небесного статуса и образа нередко совпадает во внебиблейских источниках с наделением его атрибутами небесных существ. К примеру, в *Апокалипсисе животных*, раннем Енохическом сочинении, входившем в так называемую Первую книгу Еноха, и датирующемся II в. до н.э.,⁹⁵ содержится намек на ангельский статус

⁹⁴ Marcus, *The Way of the Lord*, 88.

⁹⁵ В отношении датировки этого текста Дэниел Олсон отмечает, что «судя по фрагментам текста *Апокалипсиса животных* из Кумрана, его *terminus ad quem* должен быть до 100 г. до н.э., однако возможна и более точная датировка, поскольку в этом тексте в аллегорическом виде, по-видимому, представлено правление Иуды Маккавея (90:9), однако ничего не говорится о его смерти (90:12). Основываясь на этих предположениях, большинство ученых сходятся в том, что *Апокалипсис животных* был создан между 165 и 160 г. до н.э., а также в том, что автор этого текста был, возможно, членом или сторонником группы политических реформаторов, представленных в главах 90:6–9, а также поддерживал восстание Маккавеев, когда оно случилось, ожидая, что оно превратится в последнюю битву на земле, в ходе которой произойдет прямое вмешательство Бога в ход человеческой истории и наступление эсхатологического конца (90:9–20). В случае правильности таких предположений, одной из причин публикации *Апокалипсиса животных* было стремление автора стиму-

и образ сына Амрама в контексте загадочного символического рассказа о его встрече с Богом на Синае. В главе 89-ой Первой книге Еноха (1 Ен. 89:36) представлено описание Моисея как персонажа, превратившегося из овцы в человека на Синае. На метафорическом языке автора *Апокалипсиса животных*, где ангелы изображаются антропоморфными, а люди — зооморфными фигурами, переход из состояния животного в состояние «человека» прямо указывает на то, что этот персонаж получил ангельский вид и статус.

Криспин Флетчер-Луи привлекает внимание исследователей к ранее уже упомянутым традициям из сочинения Псевдо-Филона, где также, по-видимому, присутствуют намеки на ангельский статус Моисея. Согласно наблюдению этого исследователя, в тексте *Библейских древностей* 12:1 Псевдо-Филон сообщает, что Моисей взошел на Гору Синай, где он, «омывшись светом, взирать на который было невозможно», превзошел своим сиянием свет солнца, луны и звезд. Из-за сияния славы представители общины Израиля не могли узнать его после того, как он спустился с горы. Флетчер-Луи отмечает, что мотив невозможности для других людей узнать преображенное смертное существо нередко присутствует в некоторых латинских текстах, содержащих похожий на текст *Библейских древностей* 27:10 эпизод, где говорится о том, что Кеназу помогали ангелы.⁹⁶ Флетчер-Луи также указывает на тот факт, что «мотивы видимой трансформации смертного существа и, иногда, невозможности для других людей, вследствие этой трансформации, узнать его, часто присутствуют в текстах, содержащих рассказы о превращении людей в ангеломорфные существа, служащие близкой параллелью к описанию обожествления Моисея в Кумранской рукописи 4Q374».⁹⁷

Упоминание Флетчером-Луи рукописи 4Q374 подводит нас

ликовать читателей на поддержку Маккавейского восстания». D. Olson, *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch: "All Nations Shall be Blessed"* (SVTP, 24; Leiden: Brill, 2013) 85–86. См. также D. Assefa, *L'Apocalypse des animaux (1Hen 85–90): une propagande militaire? Approches narrative, historique-critique, perspectives théologiques* (JSJSS, 120; Leiden: Brill, 2007) 220–232.

⁹⁶ C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002) 416–417.

⁹⁷ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 416–417.

к текстам Кумрана, в которых также нередко встречаются сведения об отличительных признаках Моисея, благодаря которым он воспринимается как ангеломорфное существо. Флетчер-Луи высказывает предположение о том, что в Свитках Мертвого моря традиции, повествующие о божественной или ангеломорфной личности Моисея, зачастую связаны с историей его восхождения на Синай и дарования ему Торы,⁹⁸ отмечая, что, к примеру, «в рукописи 4Q374 фрагм. 2 и 4Q377 особо подчеркивается мотив совершения событий на Синае, хотя при этом не исключается в некотором роде и обретенная ранее Моисеем ангеломорфная сущность, а также в рукописи 4Q374 присутствует утверждение о том, что Моисей стал Богом для фараона в Египте (Исх. 7:1)».⁹⁹ Более того, вполне возможно, что в Свитках Мертвого моря можно обнаружить намеки не только на превращение Моисея в ангельское существо, но также и на его обожествление на Синае. К примеру, в вышеупомянутой рукописи 4Q374, такая аллюзия на обожествление великого пророка, по-видимому, присутствует в утверждении, что «он сделал его подобным Богу¹⁰⁰ над сильными и причиной отступле[ния] (?) для фараона ... и затем он даровал его лицу сияние для них ради исцеления, чтобы они укрепили [свои] сердца снова».¹⁰¹ Еще одна важная деталь этого текста из Кумрана, состоит в том, что мотив сияния исполненного славой лица Моисея, напоминающего божественный свет, по-видимому, предполагает здесь возможность преображения человеческой природы.

Еще одна важная группа преданий, связанных с жизнью Моисея, свидетельствующая об обладании сыном Амрама ангельскими отличительными признаками, — это истории о его чудесных способностях, проявившихся в момент его рождения. Несмотря на достаточно позднюю датировку подобного

⁹⁸ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 149.

⁹⁹ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 149. См. также С. Fletcher-Louis, “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology,” *DSD* 3 (1996) 236–52.

¹⁰⁰ Наделение Моисея титулом «бог» встречается уже в тексте Исх. 7:1: «Смотри, Я поставил тебя Богом фараону». См. также Филон, *О жизни Моисея* 1.155–58: «ибо он [Моисей] был назван богом и царем всего народа».

¹⁰¹ 4Q374 2:6–8. *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (ed. F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar; 2 vols.; Leiden; New York; Köln: Brill, 1997) 2.740–41.

рода историй, полностью сохранившихся только в раввинистических источниках,¹⁰² можно предположить, что эти повествования, по-видимому, уходят своими корнями в концепции до-христианского периода, поскольку они очень напоминают похожие истории о чудесном рождении Ноя, обнаруживаемые в иудейских псевдоэпиграфах и Кумранских рукописях.¹⁰³ Ранее исследователи уже убедительно доказывали, что библейские и внебиблейские традиции о рождении Моисея оказали сильное влияние на повествования о Рождестве Иисуса в синоптических Евангелиях, особенно в Евангелии от Матфея.¹⁰⁴

¹⁰² Флетчер-Луи указывает на «отсутствие каких-либо параллелей в Свитках Мертвого моря между рождением Ноя и рождением Моисея». Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 149.

¹⁰³ Подобные предания можно обнаружить, к примеру, у Псевдо-Филона. Кристин Руффатто отмечает, что «в девятой главе *Библейских древностей* содержится красочное описание рождения и жизни Моисея с использованием подробностей, большинство из которых отсутствует в Ветхом Завете. К числу новых подробностей, добавленных в большом количестве к рассказу из традиционного канонического текста Исх. 1–2, относятся заявление Бога Амраму о том, что Моисей увидит Божий “дом”/небесный храм (9:8) и утверждение о том, что Моисей был рожден обрезанным (он был “рожден в завете Бога и завете плоти” — 9:13). В тексте далее заявляется от том, что Моисей был вскормлен “и обрел славу более всех остальных людей” (*et gloriosus factus est super omnes homines*), и это заявление представляет собой информацию об исключительности Моисея среди человеческих существ и, возможно, содержит намек на будущую светоносность Моисея». Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses*, 154–55. Размышляя над преданием о рождении Моисея обрезанным, содержащимся в *Библейских древностях*, Руффатто подчеркивает, что «по замечанию исследователей, этот случай представляет собой, удивительным образом, единственное упоминание об обрезании во всем тексте *Библейских древностей*. Можно задаться вопросом, почему только Моисей выделен во всем тексте как обрезанный, и почему его автор подчеркнул тот факт, что получатель Закона, был рожден в таком состоянии. Данная мысль вполне может быть утверждением об уникальной ангелоподобной личности Моисея как персонажа, который, подобно ангелам, был рожден в этом состоянии святости. Автор *Библейских древностей* знаком с текстом *Книги Юбилеев*, а в *Юб.* 15:27 проводится связь между понятием обрезания и ангелами, которые были рождены обрезанными (“природа всех ангелов Присутствия и всех ангелов Освящения была такой со дня их сотворения”». Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses*, 155.

¹⁰⁴ См. D. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993).

Более поздние раввинистические истории, похожие на повествования о рождении Ноя в Первой книге Еноха и *Апокрифе книги Бытия*, содержат интересные подробности чудесного рождения великого пророка. Согласно автору *Пиркей де-рабби Элиезер* 48, при рождении Моисея его тело было подобным ангелу Божьему. В *Бавли Сота* 12а сообщается, что в момент его рождения весь дом был наполнен светом. Согласно автору *Дварим Рабба* 11:10, юному пророку исполнился только один день, когда он начал говорить, а в четыре месяца он стал пророчествовать.¹⁰⁵ Эти поздние раввинистические предания об ангелоподобной природе Моисея напоминают об обсуждавшихся ранее преданиях, обнаруживаемых в рукописях Кумрана, где сын Амрама, по-видимому, воспринимался как небесное существо.

Сочетание концепций ангельской природы Моисея и его обожествления можно также найти в сочинениях Филона Александрийского. Ранее исследователи, изучавшие подобного рода предания, были озадачены мотивом обожествления Моисея, так как подобная традиция, с их точки зрения, не согласуется с преобладавшими тогда, по их мнению, воззрениями иудейского монотеизма. Хотя тексты Филона не были предметом нашего рассмотрения в разделе о ранних иудейских преданиях о двух владычествах, однако следует отметить, что исследователи нередко воспринимали некоторые размышления Филона о Логосе и других посреднических фигурах как тесно связанные с такого рода концепциями. Как и в этих ранних преданиях о двух владычествах, мотив возведения на престол второго владычества становится ключевым моментом в создании его уникального образа. Джоэл Маркус отмечает, что в сочинении *О жизни Моисея* 1.158¹⁰⁶ «Филон дает понять, что возведение на

¹⁰⁵ См. также *Шмот Рабба* 1:20 и *Зогар* II.11b.

¹⁰⁶ В сочинении *О жизни Моисея* 1.156–158 говорится: «Ибо если, как говорится в пословице, то, что принадлежит друзьям, — это их общая собственность, а пророк назван другом Бога, то отсюда следует, что ему принадлежит также собственность Бога, насколько это возможно. Ибо Богу принадлежит все, и он не нуждается ни в чем, в то время как хороший человек, хотя ему и не принадлежит ничего в собственном смысле слова, и даже он сам себе не принадлежит, пользуется драгоценными вещами, дарованными Богом, насколько это соответствует его возможностям. И это вполне естественно, ведь он — гражданин мира и, следовательно, не принадлежит ни к какому городу, населенному людьми, что весьма спра-

престол Моисея на Синае предполагает его обожествление».¹⁰⁷ Дейвид Литва недавно опубликовал исследование, в котором он анализирует мотивы обожествления Моисея у Филона. Литва отмечает, что

в своем сочинении *Вопросы и ответы на книгу Исхода*, к примеру, Филон заявляет, что Моисей был «обожествлен» (2.40), «поменял свою природу на божественную» и, таким образом, стал «поистине божественным существом» (2.29). Более того, Филон десять раз называет Моисея «богом» (θεός), в соответствии с текстом Книги Исхода 7:1: «Я [Бог] поставил тебя богом фараону». В сочинении *О жертвах Каина и Авеля*, например, Филон заявляет, что Бог назначил Моисея богом, «поместив всю область телесной сущности и управляющий ей ум в подчинение и служение ему» (§9).¹⁰⁸

Как и в *Эксагоге* и текстах Кумрана, рассуждения Филона о вознесении Моисея нередко помещаются в контекст преданий о восхождении пророка на Гору Синай. Литва отмечает, что «Филон изображает восхождение Моисея на Синай как пред-

ведливо, так как он получил не какой-либо один кусок земли себе в удел, а целый мир. А также не возросла ли его радость от дружбы с Отцом и Создателем вселенной благодаря чести быть признанным наделенным тем же самым титулом? Ибо он был назван богом и царем всего народа и вошел, как нам сообщается, во тьму, где был Бог, т.е. в невидимую, незримую, бестелесную и архетипическую сущность сотворенного мира. Так он созерцал то, что скрыто от взора смертной природы, и самим собой и своей жизнью показал это всем, чтобы можно было увидеть то, что он предъявил нам как хорошо нарисованную картину, прекрасное и богоподобное произведение искусства, образец для всех, кто стремится воспроизвести ее». Colson and Whitaker, *Philo*, 6.357–359.

¹⁰⁷ Marcus, *The Way of the Lord*, 90.

¹⁰⁸ M. D. Litwa, “The Deification of Moses in Philo of Alexandria,” *SPhA* 26 (2014) 1–27 at 1. Обсуждение темы обожествления Моисея у Филона см. в: R. Cox, *By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (BZNW, 145; Berlin: de Gruyter, 2007) 87–140; R. Radice, “Philo’s Theology and Theory of Creation,” in: *The Cambridge Companion to Philo* (ed. A. Kamesar; Cambridge: Cambridge University Press, 2009) 128–29; D. T. Runia, “The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology,” in: *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath* (ed. D. Frede and A. Laks; PA, 89; Leiden: Brill, 2002) 281–312 at 289–99; D. Winston, “Philo’s Conception of the Divine Nature,” in: *Neoplatonism and Jewish Thought* (ed. L. E. Goodman; Albany: SUNY, 1992) 21–42 at 21–23.

варительный опыт обожествления».¹⁰⁹ Тенденция восприятия встречи Моисея с Богом на горе как предварительного опыта, предвосхищающего окончательное и полное обожествление Моисея после смерти, очень важна для нашего анализа рассказа о Преображении, где предварительное обретение Иисусом Божьей Славы на горе также предвосхищает его будущую роль как воплощения Славы (*Кавод*) после его смерти и Воскресения. Размышляя над этим окончательным вознесением Моисея Литва отмечает, что

успение Моисея было его последним путешествием к небесному царству, где он стал постоянным обладателем всех качеств, обретенных в результате трансформаций, испытанным им на Синае (*О жизни Моисея* 2.288). Как и в *Вопросах и ответах на книгу Исхода* 2.29, в данном случае начало путешествия Моисея сопровождается его превращением «в единую природу» и «изменением его сущности, ставшей божественной». Его «уход» из этого мира был «вознесением», в ходе которого он «испытал постепенное освобождение от [материальных] элементов, с которыми была смешана его сущность» (*О добродетелях* 76). Когда Моисей сбросил эту смертную оболочку, Бог соединил его тело и душу в единую сущность, «превратив [его] в одно целое, в единое существо ума (νοῦς), чистого как солнечный свет» (ὁλον δι' ὅλων μεθαρροζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον) (*О жизни Моисея* 2.288; ср. *О добродетелях* 72–79). Важно отметить в данном случае образ сияющего света, поскольку он служит связующим звеном между образом Моисея и преданиями о Божьей Славе. На Синае Моисей увидел Божью Славу (Логос) и причастился к ее сущности. Филон переформулировал эти библейские идеи в философские понятия. Моисей, некогда увидевший облеченный славой Логос (или Ум) Бога, теперь сам был навсегда превращен в сияющую сущность ума (νοῦς).¹¹⁰

Литва также указывает на важную связь между мотивом обожествления Моисея и особым отношением Филона к мистическим преданиям о созерцании Бога. Исследователь отмечает, что

возможно, самыми явными указаниями на обожествление Моисея служат его видение (второго) Бога и последствия этого процесса ... Сущий откликнулся на просьбу Моисея, не открыв ему, однако, своего существа. Вместо этого он открыл ему свой Образ, или Ло-

¹⁰⁹ Litwa, “The Deification of Moses in Philo of Alexandria,” 14–15.

¹¹⁰ Litwa, “The Deification of Moses in Philo of Alexandria,” 20–21.

гос. ... В процессе созерцания Логоса сияние Сушего достигло Моисея, чтобы посредством вторичного сияния Моисей мог созерцать «еще более сияющее (сияние Сушего). В Книге Исхода говорится о том, что Моисей спустился с Горы Синай с сияющим лицом (Исх. 34:29–35). Филон интерпретирует это сияние в выражениях, связанных с понятием красоты: Моисей бы «намного более прекрасен (πολὺ καλλίων) в отношении своей внешности [или лица, ὄψιν], чем в тот момент, когда он отправился [на Гору Синай]». Красота была одним из признаков божественности. Диотима задает вопрос Сократу в «Пире» Платона: «Не говорил ли ты, что все боги ... прекрасны (κάλους)?» (202c). Историк Харакс сообщает, что Ио считалась богиней по причине ее красоты (θεός ἐνομήσθη διὰ τὸ κάλλος). Более того, сияние и красота зачастую открываются в процессе божественной эпифании.¹¹¹

В свете этих традиций исследователи признают ценность свидетельств Филона о мотивах обожествления Моисея и возведения его на престол для понимания рассказа о Преображении Иисуса. Так, в своем комментарии на истолкование Филоном мистического опыта Моисея на Синае, Джозел Маркус отмечает, что «восхождение Моисея на Гору Синай (его восшествие во тьму, где был Бог; ср. Исх. 20:21) интерпретируется Филоном как его возведение на престол (“он был назван ... царем”)¹¹². Далее Маркус высказывает предположение о том, что

связь между испытанным Моисеем на Синае преображением и обретением им Божьего царского достоинства удивительным образом напоминает о том факте, что рассказ о Преображении Иисуса следует сразу же за стихами 8:38–9:1, в которых проводится параллель между грядущим царством Божьим (9:1) и пришествием самого Иисуса как Сына Человеческого (8:38)... следовательно, подобно Моисею, Иисус восходит на гору и там воспринимается в качестве царя, владыки, чье царство причастно царской власти над миром самого Бога.¹¹³

Маркус также обращает внимание на то, что «в этом царском контексте преображение одевания Иисуса, подобно преображению Моисея в некоторых иудейских преданиях, возможно, символизирует облечение героя в царские одежды. Для читателей, хорошо знакомых с текстом Библии, следовательно, одной

¹¹¹ Litwa, “The Deification of Moses in Philo of Alexandria,” 17–18.

¹¹² Marcus, *The Way of the Lord*, 85.

¹¹³ Marcus, *The Way of the Lord*, 86.

из основных функций типологии Моисея в рассказе о Преображении становится обоснование связи между царским достоинством Иисуса и приближением царства Божьего.¹¹⁴ Предположение Маркуса о том, что предание об облачении Иисуса, возможно, восходит к истории Моисея, очень важно для нашего исследования и далее будет рассмотрено более подробно.

Свидетельства продолжения библейских преданий о Моисее в других источниках периода Второго Храма, содержащих рассказы о небесных посредниках

Ранее в нашем исследовании мы уже упоминали о том, что большинство сторонников концепции Иисуса как «нового Моисея», предпочитают ограничиваться в своем сравнительном анализе сходства между образами двух героев библейскими свидетельствами, обнаруживаемыми в Книге Исхода. Только небольшая группа экспертов осмеливается использовать в своих исследованиях внебиблейские предания о Моисее, которые можно найти в рукописях Кумрана, сочинениях Филона, Псевдо-Филона, драме *Эксагоге* и некоторых других ранних иудейских источниках. Однако даже они нередко затрудняются признать иные, почти полностью игнорируемые, «Моисеевы» традиции, очень важные для интерпретации истории Преображения, сохранившиеся и дошедшие до нас не в текстах собственно о Моисее, а за пределами источников, носящих имя этого пророка. Нередко в таких материалах, где прямо не упоминается имя Моисея, а вместо этого говорится о других библейских героях, таких как Енох, Авраам или Иаков, древние «Моисеевы» традиции получают свою новую жизнь. В этих преданиях об иных небесных посредниках мотив сияющего лица Моисея и другие знакомые детали истории сына Амрама нередко продолжают свое существование в своих новых «Моисеевых» типологиях.

К числу произведений такого рода, содержащих знание о преданиях, связанных с образом Моисея, но не говорящих об этом пророке, можно отнести Вторую книгу Еноха – ранний иудейский апокалипсис, уже обсуждавшийся в нашем исследовании. В процессе рассказа о превращении Еноха в высшего ангела, «второе владычество», которое в более позднем иудей-

¹¹⁴ Marcus, *The Way of the Lord*, 87.

ском мистицизме получит имя «Малый Яхве», можно обнаружить присутствие уже знакомых нам мотивов, связанных с историей Моисея. Несмотря на то что главное действующее лицо этого Енохического текста — не Моисей, а седьмой допотопный патриарх, возвышенный образ Еноха создается на основании библейских и внебиблейских преданий о Моисее, подобно тому, как формируется образ Иисуса в рассказе о Преображении. В данном случае мы обнаруживаем интересный образец до-христианской «Моисеевой» типологии. Как и в случае с синоптическими Евангелиями, история возвышения Моисея продолжается теперь в биографии его концептуального соперника, седьмого допотопного патриарха, воспринимаемого как «новый Моисей». Некоторые признаки такой новой трактовки образа Моисея очень важны для нашего дальнейшего анализа рассказа о Преображении. Одной из таких особенностей, относящейся к целям нашего исследования, является тенденция автора Второй книги Еноха описывать антропоморфный образ Бога как Его «Лицо». Подобного рода терминология, возможно, могла бы способствовать более глубокому пониманию смысла символизма сияющего лица Иисуса, упомянутого в некоторых версиях рассказа о Преображении.

Во Второй книге Еноха содержатся две теофанические истории, в которых используется мотив Божьего Лица. Первая из них представлена в тексте 22-ой главы Второй книги Еноха, где описывается встреча седьмого патриарха с Богом в небесном царстве. В главе 39-ой той же книги говорится о том, что седьмой допотопный патриарх поведал о своем теофаническом мистическом опыте своим сыновьям, во время его возвращения на землю, добавив при этом некоторые новые подробности. Несмотря на присутствие в каждом из рассказов ряда перекликающихся мотивов, именно во втором из них проводится наиболее явная параллель между символикой Божьего Лица и его антропоморфной Славой-Кавод.

Ранее я уже высказывал мнение о том, что предания о Моисее оказали решающее влияние на формирование теофанического образного строя, связанного с понятием Божьего Лица (*Паним*) во Второй книге Еноха.¹¹⁵ Представляется совершенно не случайным тот факт, что и в Библии, и во Второй книге

¹¹⁵ См. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 254ff.

Еноха Божье Лицо ассоциируется с символикой света и огня. В библейских описаниях богоявлений образ дыма и огня нередко служит в качестве завесы, защищающей смертных людей от вида непостижимого Божьего образа. И в описаниях явления Бога во Второй книге Еноха читатель легко может распознать этот знакомый теофанический образный строй, ведущий свое происхождение из традиций, содержащихся в библейской Книге Исхода.¹¹⁶

В 39-ой главе Второй книги Еноха, как и в рассказе о Моисее в 33-ей главе Книги Исхода, образ Лица тесно связан с идеей Божьей Славы — *Кавод* и, по-видимому, воспринимается не просто как часть Божьего Тела (Его лицо), а как сияющий фасад Его антропоморфной Формы.¹¹⁷ Подобного рода идентификация Божьего Лица с Божьей Формой/Телом подчеркивается благодаря дополнительной параллели между лицом Еноха и его собственным телом:

Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры..... Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца (*2 Енох* 39:3–6, краткая редакция).¹¹⁸

Связь между понятием Божьего Лица и Божьей Формы в тексте *2 Енох* 39:3–6 предполагает аллюзию на библейское предание, содержащееся в Исх. 33:18–23. Как и в этом библейском тексте, во Второй книге Еноха Божье Лицо (*Паним*) упоминается в связи с исполненной Славой Божьей формой, *Кавод*:

Моисей сказал: «Покажи мне славу твою». И сказал Господь: «Я проведу пред тобою всю славу мою, и провозглашу имя, Господь, пред тобою... но», сказал Он, «лица Моего не можно тебе

¹¹⁶ См. Исх. 19:9; Исх. 19:16–18; Исх. 34:5.

¹¹⁷ Терминология, связанная с понятием Лица как обозначающего весь явленный облик Бога, была известна уже авторам Енохической *Книги Стражей*. Эти термины также, по-видимому, применялись и по отношению к созерцающему Бога мистика не только во Второй книге Еноха, но также и в тексте *Вознесения Исайи* 7:25, где мистик, рассказывающий о своем путешествии по семи небесам, свидетельствует о том, что его «лицо» претерпело процесс преобразования.

¹¹⁸ А. М. Навтанович, «Книга Еноха», *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д. С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3.220–221.

увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». И сказал Господь: «вот место у Меня, стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо».

В этом библейском отрывке мотив запрета взирать на Божье Лицо воспринимается как отсутствие возможности видеть не просто определенную часть Господа, а скорее как невозможность видеть все Его исполненное славой Тело. Сама логика текста, в котором используются такие понятия как Божье Лицо и задняя часть Бога, предполагает, что термин *Паним* в данном случае относится к «фасаду» или передней части Божьей Формы. Использование образа Божьего Лица в Псалмах¹¹⁹ также подтверждает наше предположение о тождественности понятий Лица и антропоморфной формы Господа. К примеру, в Пс. 17:15 понятие Лица Господа тесно связано с идеей о его форме и образе: «А я в правде буду взирать на лицо твое; пробудившись, буду насыщаться образом Твоим».¹²⁰

Авторы ранних Енохических рассказов, по-видимому, творчески развивали эти библейские параллели. Так, тождество Лица и Божьей Формы также, вероятно, предполагается и в контексте Енохической *Книги стражей*, где образ Славы на престоле обозначен при помощи слова Лицо (*gašš*). В 14-ой главе Первой книги Еноха говорится что, «ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица (*gašš*) самого Славного и Величественного».¹²¹

¹¹⁹ О мотиве Лица Бога в псалмах см. S. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament* (Oxford; Oxford University Press, 1983) 49–65; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols; Philadelphia: The Westminster Press, 1967) 2.35–9; M. Fishbane, “Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing,” *JAOS* 103 (1983) 115–21; J. Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (ETS, 25; Leipzig: St. Benno, 1970) 236–7; M. Smith, “‘Seeing God’ in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible,” *CBQ* 50 (1988) 171–83.

¹²⁰ Несмотря на то, что в этом тексте используется другой термин (הַמַּוֹנֶה), его смысл, тем не менее, пронизан отчетливыми антропоморфными коннотациями. Слово הַמַּוֹנֶה можно перевести как «форма», «подобие», «сходство» или «изображение».

¹²¹ Перевод А. В. Смирнова, И. Р. Тантлевский, *Книги Еноха*. (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002), с. 328.

Вполне возможно, что традиции, отраженные в Исх. 33:18–23, Пс. 17:15, *1 Енох* 14 и *2 Енох* 39:3–6, представляют собой единую концептуальную линию, в которой понятие Лица служит своего рода *terminus technicus* для обозначения антропоморфной формы Бога. Несомненно также, что во всех этих произведениях имеется в виду особый способ антропоморфного явления Бога, известный как его *Кавод*.¹²² Возможность такой идентификации рассматриваемых понятий предполагается уже в тексте 33-ей главы Книги Исход, где в ответ на свою просьбу показать ему *Кавод* Господа Моисей слышит, что для него невозможно будет увидеть Божье Лицо.

Более того, антропоморфный фасад визионера в форме патриарха Еноха также обозначается во Второй книге Еноха как «лицо». Из этого текста читатель узнает, что процесс созерцания Божьего Лица имел драматические последствия для «лица» Еноха, т. к. тело его, претерпевая преобразование, облачается в сияние Божьего света. Интересно, что в описании метаморфозы Еноха в тексте 39-ой главы подчеркивается особая параллель между Божьим «Лицом» и «лицом» преображенного патриарха.¹²³ В этом рассказе Еноха о его преображающем мистическом

¹²² В противоположность мнению Вальтера Эйхродта, настаивающего на том, что слово *Паним* никак не связано с понятием *Кавод*; исследователь утверждает, что эти две концепции имеют различное происхождение и никогда не были связаны друг с другом. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2.38.

¹²³ Во *2 Енох* 39:3–6 говорится следующее: «И ныне, чада мои, не от уст моих вещаю вам сейчас, но от уст Господа, пославшего меня к вам. Вы слышите слова мои из уст моих, созданного, подобно вам, человека, я же слышал <слова> из уст Господа, огненных, ибо уста Господа, как печь огненная, и слова его, <как> пламя огненное исходит. Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам, созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки – <руку> равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне – заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца». А. М. Навтанович, «Книга Еноха», *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д.С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3.219–221.

опыте, проводится ряд параллелей, в которых земной Енох сравнивает свое лицо и части своего тела с чертами Лица и Тела Господа. Из этих сравнений связь между Божьей телесностью и ее удивительной копией — телом седьмого допотопного патриарха — становится очевидной. Принимая во внимание эти свидетельства, сохранившиеся во Второй книге Еноха, можно предположить, что образ светоносного лица Иисуса в некоторых версиях рассказа о Преображении является более чем просто аллюзией на библейский мотив излучающего свет лица Моисея, а именно намеком на весь взятый в целом антропоморфный «фасад» второго владычества, в данном случае воспринимаемый как Божий *Кавод*. Далее в нашем исследовании мы более подробно рассмотрим возможность подобного рода интерпретации.

Более того, в описании процесса превращения Еноха в светоносное существо, преображенное пред Божьим Ликом, обнаруживается очень важное свидетельство, служащее еще одним связующим звеном между мотивом трансформации Еноха и рассказами о Моисее. Так, из 37-ой главы Второй книги Еноха читатель узнает о необычной процедуре, которой подверглось лицо Еноха на последней стадии процесса его встречи с Богом. В этом тексте говорится о том, что Господь позвал одного из главных ангелов, чтобы охладить лицо Еноха. Согласно описанию, ангел был «устрашающим и грозным» и как бы охваченным морозом; он был бел как снег, и его руки были холодны как лед. Своими ледяными дланями он затем остудил огненный лик патриарха. Сразу же после этой необычной процедуры Господь поведал Еноху, что, если бы его лицо не было остужено, ни одно человеческое существо не смогло бы взглянуть на него.¹²⁴ Упоминание об опасности, исходящей от светоносного лица Еноха после его встречи с Богом, служит очевидной параллелью к мотиву пронизанному светом лицу Моисея после его мистического опыта на Синае.

Адаптация мотива сияющего лица Моисея, созерцающего Бога, не ограничивается во Второй книге Еноха только описанием встречи с «остужающим» ангелом, а обнаруживается также и в других частях книги. Согласно автору этого славянского псевдоэпиграфа, несмотря на то что лицо Еноха было

¹²⁴ Andersen, "2 Enoch," 1.160.

«остужено» на небесах, оно, по-видимому, сохранило все же свою преобразующую силу и таким образом, что даже могло служить средством прославления других человеческих существ. В 64-ой главе Второй книги Еноха мы узнаем, что по возвращении Еноха на землю люди попросили преобразенного героя благословить их, чтобы они могли быть прославлены пред его лицом.¹²⁵ Данная тема преобразующей силы лица патриарха, возможно, также относится к преданиям о сыне Амрама, так как в одном из Кумранских свитков говорится о том, что лицо Моисея обладало способностью преобразовать сердца членов общины Израиля.¹²⁶

Вышеупомянутые Енохические традиции, с помощью которых знакомые библейские мотивы, связанные с историей Моисея, обретают новое содержание, очень важны для нашего исследования, ибо они позволяют прояснить дополнительные аспекты Моисеевых преданий, используемых в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗА МОИСЕЯ В РАССКАЗЕ О ПРЕОБРАЖЕНИИ

Принимая во внимание рассмотренные ранее библейские и внебиблейские свидетельства, нам следует теперь тщательно и подробно проанализировать отличительные признаки, связанные с историей Моисея, в рассказах о Преображении, сохранившихся в синоптических Евангелиях.

Шесть дней

Повествование о Преображении в Евангелии от Марка начинается с упоминания о том, что по прошествии шести дней Иисус

¹²⁵ См. 2 Енох 64:4 (пространная редакция): «И теперь благослови твоих [сыновей] и весь народ, чтобы мы могли быть прославлены ныне пред твоим лицом». Andersen, “2 Enoch,” 1.190.

¹²⁶ 4Q374 2:6–8: «... и он сделал его подобным Богу над сильными и причиной отступле[ния] (?) для фараона ... и затем он даровал его лицу сияние для них ради исцеления, они укрепили [свои] сердца снова ...» García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2.740–41.

взял своих учеников и отправился с ними на гору.¹²⁷ Исследователи ранее уже отмечали, что ни в одном другом месте этого Евангелия, за исключением рассказа о Страстях, не обнаруживается такого точного указания на время совершения какого-либо события.¹²⁸ Наряду с другими возможными объяснениями этого феномена,¹²⁹ подобного рода хронологические обозначения нередко интерпретировались исследователями как аллюзия на мистический опыт Моисея на Синае.¹³⁰ Так, размышляя над текстом Евангелия от Марка 9:2, где говорится, что «по прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна», Крейг Эванс высказывает предположение о том, что «использование

¹²⁷ Согласно замечанию Ярбро Коллинз, «несмотря на то, что эпифания в Евангелии от Марка представлена как реальное, а не вымышленное событие, она выглядит постановочной в том смысле, что Иисус сам выбирает для нее время и место. Таким образом, это событие можно рассматривать как способ авторизации Иисуса и наставления учеников». Yarbrow Collins, *Mark*, 419.

¹²⁸ Джоэл Маркус указывает на тот факт, что «читатели Евангелия от Марка должны были немедленно отреагировать на такого рода типологию, связанную с Моисеем, с первых четырех слов этого рассказа, “по прошествии дней шести,” в точности соответствующих шести дням, о которых говорится в тексте Исх. 24:16; это сходство выглядит особенно впечатляющим, так как указание точного времени, кроме цикла страстей, очень редки в Евангелии и, они, как правило, очень неопределенные». J. Marcus, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 27; New Haven, CT: Yale University Press, 2009) 1114.

¹²⁹ В своем анализе научных гипотез, касающихся рассказа о Преображении, Ярбро Коллинз отмечает, что «в соответствии со своей теорией о Преображении как переработки изначального рассказа о Воскресении, Велльгаузен высказывает предположение, что упоминание о шести днях имеет отношение к периоду времени между смертью Иисуса и его появлением в Галилее. Другие исследователи выражали мнение, что они напоминают о шести днях между появлением облака на Горе Синай и воззванием Бога к Моисею. Некоторые же полагают, что фраза “по прошествии дней шести” служит эквивалентом к словосочетанию “на седьмой день” и, следовательно, аллюзией на Шаббат. Фостер Маккерли высказывает предположение, что выражение “по прошествии дней шести” — это семитский идиоматический оборот, обозначающий, что ключевое событие, таким образом, представляется произошедшим на седьмой день». Yarbrow Collins, *Mark*, 420.

¹³⁰ О критическом отношении к этой гипотезе см. McGuckin, *The Transfiguration of Christ*, 53.

выражения “по прошествии дней шести,” напоминает нам о тексте Книги Исхода». ¹³¹ Эванс далее отмечает, что «именно после шести дней Бог говорил с Моисеем из облака. Ни одно другое событие в иудейской истории спасения не хранилось в религиозной памяти народа с большим почтением». ¹³²

Избранные спутники

Еще одним очень важным отличительным признаком, обнаруживающимся в первом стихе евангельского рассказа о Преображении и связанным с образом Моисея, служит тот факт, что Иисус взял с собой *трех* учеников. Исследователи нередко рассматривали это особое число избранных спутников как аллюзию на историю Моисея. Объясняя феномен связи рассказа о Преображении с текстом Книги Исхода, А. Д. А. Моузес отмечает, что «в обоих повествованиях содержится идея об избранных спутниках: в тексте 24-ой главы Книги Исхода говорится о том, что Моисей сначала отошел от остального народа, взяв с собой семьдесят старейшин, а также Аарона, Надава и Авиуда (Исх. 24:1, 9), ¹³³ а затем, поднявшись выше, он взял только Иисуса Навина (Исх. 24:13). Описание этого события соответствует (не совпадая во всех деталях) тексту Евангелия от Марка 9:2–3 и параллельным местам, где сообщается, что Иисус взял с собой трех учеников». ¹³⁴ Морна Хукер также убеждена в том, что особое число спутников Иисуса представляет собой аллюзию на историю Моисея, при этом отмечая, что «Моисея сопровождал Иисус Навин, который впоследствии стал его

¹³¹ Evans, *Mark 8:27–16:20*, 35. В тексте Исх. 24:16 говорится: «И слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день воззвал Господь к Моисею из среды облака».

¹³² Evans, *Mark 8:27–16:20*, 35. Подобным образом и А. Д. А. Моузес обращает внимание на необычно точное указание времени в текстах Мк. 9:2 и Мф. 17:1, что напоминает текст Исх. 24:16–17, в котором говорится о том, что в течение шести дней облако покрывало Гору Синай, а на седьмой день Яхве воззвал к Моисею из среды облака. А.Д.А. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (JSNTSS, 122; Sheffield: Academic Press. 1996) 43–44.

¹³³ Исх. 24:1: «И Моисею сказал Он: взойди к Господу ты и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и поклоняйтесь издали».

¹³⁴ Moses, *Matthew's Transfiguration Story*, 43–44.

преемником; Иисус взял с собой трех своих учеников — согласно автору Евангелия от Марка, наиболее преданных ему — и повел их на “высокую гору”».¹³⁵

Заметное отличие от истории Моисея, однако, состоит в том, что, в то время как в повествовании из Книги Исход Моисей и его спутники воспринимаются как группа людей, которым был дарован мистический опыт встречи с Богом, в рассказе о Преображении Иисус не принадлежит к такой группе визионеров, а, напротив, представляет собой теофанический центр самого видения. В связи с такого рода различием между двумя событиями, Чарльз Кранфилд подчеркивает, что, «повидимому, представляется совершенно очевидным тот факт, что то событие, о котором в данном случае идет речь, реальное оно или представленное как видение, было предназначено скорее для учеников, чем для Иисуса И если это действительно было видение и аудиальное откровение, все три ученика получили его».¹³⁶

Мотив горы

Еще одним важным отличительным признаком начального повествования каждой из евангельских историй о Преображении является упоминание горы. Этот мотив вновь заставляет вспомнить об откровениях полученных Моисеем. Так, в тексте Книги Исхода 24:12 сообщается, что Бог позвал пророка подняться на гору, дав ему такое повеление: «Взойди ко Мне на гору, и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их». Далее в тексте стихов 24:15–18 Книги Исхода образ горы появляется вновь:

И взошел Моисей на гору; и покрыло облако гору. И слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день воззвал Господь к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых,

¹³⁵ M. D. Hooker, ““What Doest Thou Here, Elijah?” A Look at St Mark’s Account of the Transfiguration,” in: *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird* (ed. L.D. Hurst and N.T. Wright; Oxford: Clarendon Press, 1987) 59–70 at 60.

¹³⁶ C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to St. Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) 294.

как огонь поядающий. Моисей вступил в средину облака, и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей.

Та же самая тема обнаруживается и в Исх. 34:3: «Но никто не должен восходить с тобою, и никто не должен показываться на всей горе; даже скот, мелкий и крупный, не должен пастись близ горы сей».

Исследователи евангельских повествований о Преображении ранее уже высказывали предположение о том, что образы горы, на которой совершилось Преображение Иисуса, и горы Синай, возможно, связаны между собой. Согласно Морне Хукер, «традиционно принято считать, что место, где совершилось Преображение, — это гора Фавор, и она вряд ли была высокой, однако точное установление места действия не так уж важно, так как гора — это место почитания Бога, место откровения, возможно, также, новый Синай мессианской эпохи».¹³⁷ Некоторые другие ученые тоже выражают уверенность в существовании такого рода связи между горой Преображения и знаменитой горой откровения, дарованного Моисею, отмечая, что в обоих повествованиях (Исх. 24:16 и Мк. 9:2–8 и параллельные места) местом действия служит гора.¹³⁸ Для нашего исследования очень важно отметить, что возвышенное место в рассказе о Преображении, возможно, следует воспринимать не просто как географическое местоположение, но и как мифологическое пространство, представленное в виде горы Божьей Славы (*Кавод*). В своих размышлениях о горе Преображения Адела Ярбро Коллинз обращает внимание на этот более широкий мифологический смысловой контекст, отмечая, что

если данный рассказ возник до создания Евангелия от Марка, на этой стадии развития данного предания не было определенности относительно места положения горы. Даже если весьма маловероятным представляется идентификация ее с Горой Синай, неопределенные признаки этой горы позволяют провести подобного рода аналогии. Более того, выражение «высокая гора» в том культурном контексте, в котором возникло Евангелие от Марка, вызывает ассоциации с мифическим представлением о космической горе или горе как месте пребывания Бога или богов.¹³⁹

¹³⁷ Hooker, “What Doest Thou Here, Elijah?” 60.

¹³⁸ Moses, *Matthew’s Transfiguration Story*, 43–44.

¹³⁹ Yarbro Collins, *Mark*, 421.

Некоторые ученые также высказывали предположение, что гору в данном случае следует воспринимать как небесное пространство или место, близкое к небесам. Размышляя над возможностью подобного рода интерпретации, Саймон Гэтеркоул отмечает, что «некоторые комментаторы объясняют смысл этой горы как своего рода “предместья небес” или “места, расположенного между землей и небом”». ¹⁴⁰

Гора как престол Божьей Славы

Один из отличительных признаков, благодаря которому рассказ о Преображении отличается от рассмотренных ранее иудейских преданий о двух владычествах на небесах, — это отсутствие явного упоминания об обладании вторым владычеством Божьим Престолом, т.е. мотива, играющего заметную роль в Енохической *Книге образов, Эксагоге*, и, возможно, неявным образом присутствующего в Книге пророка Даниила. Тем не менее, такого рода мотив восшествия на престол, по-видимому, все же прослеживается, хотя и не явно, посредством упоминания о горе, на которой совершилось Преображение Иисуса. В этом отношении весьма поучительным представляется то, что в некоторых до-христианских иудейских источниках некоторые горы сами по себе иногда понимаются как Престол Божий.

Следует напомнить, что в тексте Книги Исхода 24:16–18, оказавшем влияние на формирование евангельских рассказов о Преображении, обнаруживается описание явления Божьей Славы (*Кавод*) на горе. Как и в истории Преображения Иисуса, в 24-ой главе Книге Исхода не содержится никаких упоминаний о Божьем Престоле, главном отличительном признаке символики *Кавода*. Таким образом, создается впечатление, что гора сама воспринимается в Книге Исхода как выполняющая подобную функцию. ¹⁴¹

¹⁴⁰ S. J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006) 48.

¹⁴¹ О горе как престоле Бога см. R. E. Clements, *God and Temple: The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1965) 52–54; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972) 57–79; K. Coblenz Bautch, *A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19: “No One Has Seen What I Have Seen”* (JSJSS, 81; Leiden: Brill, 2003) 120–25; R. L. Cohn, “The Mountains

В то время как в Книге Исхода роль горы как Божьего Престола не объясняется открыто, в Енохической *Книге стражей* такое понимание выражено со всей очевидностью. В этом раннем Енохическом сочинении об образе горы Божьего присутствия открыто говорится как о Божьем Престоле. Так, например, в тексте *1 Енох* 18:6–8 содержится следующее описание: «И я пошел далее к югу, который горит день и ночь – туда, где находятся семь гор из драгоценных камней.... Средняя же, достигавшая до неба, как Престол Божий, была из алебастра, и вершина престола из сапфира».¹⁴² Как мы видим, в этом тексте загадочная гора сравнивается с Божьим Престолом и представляется созданной из материала (сапфира), нередко упоминающегося в пророческих и апокалиптических описаниях явления Божьей Славы (*Кавод*).¹⁴³ В своем анализе мотива горы в этом тексте Джордж Никельсбург отмечает, что «ее вершина, расположенная к северо-западу, представляет собой Престол Божий, а ее две стороны, каждая из которых включает в себя по три горы, расположены вдоль осей, протянувшихся с запада на вос-

and Mount Zion,” *Judaism* 26 (1977) 97–115 (98); T. L. Donaldson, *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology* (JSNTSS, 8; Sheffield: JSOT, 1985); T. Eskola, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* (WUNT, 142; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 74–75; F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth* (Leiden: Brill, 1978); Gallusz, *The Throne Motif*, 29, 245; A. M. Rodriguez, “Sanctuary Theology in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts,” *AUSS* 24 (1986) 127–45.

¹⁴² Перевод А. В. Смирнова, И. Р. Тантлевский, *Книги Еноха*. (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002), с. 329.

¹⁴³ Размышляя над такого рода связями, Келли Кобленц Баутч отмечает, что «упоминание о сапфире/лазурите, а также намек на то, что эта гора в каком-то смысле представляет собой престол Бога, напоминает о богоявлениях в Ветхом Завете... в тексте Исх. 24:9–10 предполагается, что нижняя поверхность области обитания Бога была сделана из лазурита. В Иез. 1:26–28 и 10:1 также идет речь о престоле Бога, цвет которого выглядит похожим на лазурит. Описание горы как престола напоминает о видении Исайи в храме, в котором он видит Господа, сидящего на высоком величественном троне (Иса. 6:1). Упоминание лазурита и вершины, подобной престолу Господа, в тексте *1 Енох* 18:8 служит указанием на тот факт, что гора будет местом теофании, где совершится явление Бога, и оно будет видимо для обитателей земли». Coblenz Bauth, *A Study of Geography*, 120–121.

ток и с севера на юг».¹⁴⁴ Более того, исследователи ранее отмечали сходство в описаниях горы-престола в тексте *1 Енох* 18 и Горы Синай. Келли Кобленц Баутч высказывает предположение, что, «по всей вероятности, автор 18-ой главы Первой книги Еноха вполне мог иметь в виду саму Гору Синай в качестве горы Престола Господа».¹⁴⁵

Далее, в тексте *1 Енох* 24:3 вновь появляется мотив горы-престола: «И седьмая гора была между ними; в своей же вышине они все были подобны тронному седалищу, которое было окружено благовонными деревьями».¹⁴⁶ Хотя в вышеупомянутых текстах все еще остается неясным, соотносятся ли действительно эти описания горных престолов с Престолом Яхве, это полностью проясняется в тексте *1 Енох* 25:3, где ангел-толкователь сообщает визионеру, что гора в самом деле служит Божиим Престолом во время нисхождения Бога на землю: «И он отвечал мне говоря: “Эта высокая гора, которую ты видел и вершина которой подобна престолу Господа, есть Его Престол, где воссядет Святый и Великий, Господь Славы, вечный Царь, когда Он сойдет, чтобы посетить землю с милостью”».¹⁴⁷

Принимая во внимание тот факт, что события в этом Енохическом произведении разворачиваются задолго до потопа, можно предположить, что, помимо эсхатологических аллюзий, авторы этого текста также могли иметь в виду будущее откровение на Синае, т.е. событие, которое должно будет совершить-

¹⁴⁴ G. W. F. Nickelsburg, *1 Enoch 1: Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001) 285. В отношении подобного рода образного строя Келли Кобленц Баутч напоминает нам, что «одна очень привлекательная гипотеза относительно назначения гор была предложена Никельсбургом: поскольку средняя гора представляет престол Бога (*1 Енох* 18:8; 25:3), возможно, шесть гор к востоку и к западу – это престолы Божьей свиты. Похожая концепция, возможно, засвидетельствована в более позднем зороастрийском сочинении. Так, Уильямс Джексон, размышляя над образами престолов архангелов вокруг престола Бога в *Бемидбар Рабба* 2, привлекает внимание исследователей к тексту из зороастрийского Большого Бундахишна». Coblentz Bautch, *A Study of Geography*, 114–115.

¹⁴⁵ Coblentz Bautch, *A Study of Geography*, 121.

¹⁴⁶ Перевод А. В. Смирнова, И. Р. Тантлевский, *Книги Еноха*. (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002), с. 332.

¹⁴⁷ Перевод А. В. Смирнова, И. Р. Тантлевский, *Книги Еноха*. (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002), с. 332.

ся спустя несколько поколений после дарования откровения Еноху.¹⁴⁸

На основании вышеупомянутых преданий можно предположить, что подобного рода восприятие горы как престола Божьей Славы (*Кавод*), возможно находит свое отражение также в рассказах о Преображении Иисуса в синоптических Евангелиях. Исследователи ранее высказывали предположение о том, что мотив возведения Иисуса на престол, возможно, скрыто присутствует в рассказе о Преображении. Однако в предшествующих исследованиях подобного рода мотив обычно связывался с мессианской или царской ролью Иисуса,¹⁴⁹ в

¹⁴⁸ Келли Кобленц Баутч указывает на возможность такой интерпретации, отмечая, что, «по-видимому, присутствие Михаила, архангела, отвечающего за народ Израила (*1 Енох* 20:5), и помогающего Еноху в его путешествии к горному престолу Бога (*1 Енох* 24–25), также служит намеком на отождествление этой горы с Синаем». Coblentz-Bautch, *Geography of 1 Enoch*, 124. Исследовательница также считает, что, «принимая во внимание значение Синая в тексте *1 Енох* 1:4, ... а также важную роль юга как места, где сойдет на землю Всевышний (*1 Енох* 77:1), связь между горой в *1 Енох* 18:8, достигающей небес (горой с лазуритовой вершиной, представляющей собой настоящий престол Бога) и Синаем представляется наиболее вероятной интерпретацией. Такое прочтение подтверждается также похожим преданием в тексте *1 Енох* 24–25, содержащим еще больше информации о грядущем богоявлении и новом насаждении Древа Жизни на севере вблизи храма». Coblentz Bautch, *A Study of Geography*, 124–5. О параллелях между образом горы-престола в *1 Енох* 18 и *1 Енох* 24–25 и горой-престолом в Книге Исхода 24 см. также А. Dillmann, *Das Buch Henoch. Übersetzt und erklärt* (Leipzig: Wilhelm Vogel, 1853) 129; А. Lods, *Le livre D'Hénoch: Fragments Grecs, découverts à Akhmîm (Haute-Égypte) publiés avec les variantes du texte éthiopien* (Paris: Ernest Leroux, 1892) 185; Р. Grelot, “La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales,” *RB* 65 (1958) 33–69 at 38–41.

¹⁴⁹ Один из сторонников этой гипотезы, Теренс Дональдсон, высказывает мнение о том, что, «возможно, образ горы в рассказе о Преображении функционирует там в качестве престола». Donaldson, *Jesus on the Mountain*, 147. Он подчеркивает, что в Ветхом Завете «о горе говорится как о месте для престола Яхве (например, Пс. 48:2; ср. Пс. 99:1–5; 146:10; Иер. 8:19), или для помазанного царя (например, Пс. 2:6; ср. Пс. 110:2; 132:11–18). И эта тема была перенесена также на концепцию эсхатологии Сиона: в то время Яхве (Иса. 24:23; 52:7; Иез. 20:33, 40; Мих. 4:6.; Зах. 14:8–11) или мессианский царь (Иез. 17:22–24; 34:23–31; Мих. 5:2–4) будет править на Горе Сион». Donaldson, *Jesus on the Mountain*, 147. Дональдсон также напоминает нам, что «в иудаизме периода Второго Храма гора также воспринималась как место для престола Бога (*Книга Юбилеев* 1:17–29; *1 Енох* 18:8, 24:2–25:6;

то время как теофанический аспект, относящийся к роли Иисуса как воплощению Божьей Славы (*Кавод*), зачастую ускользал от внимания ученых.¹⁵⁰ Тем не менее, наблюдения сторонников идеи о возведении Иисуса на престол в качестве мессии или царя также представляют немалый интерес для нашего исследования, позволяя нам распознать дополнительные библейские аллюзии, присутствующие в евангельских рассказах о Преображении. Одним из таких важных аспектов представляется высказывание Бога «Сей есть Сын Мой», служащее, согласно мнению некоторых исследователей, типичной формулой, произносившейся при возведении на престол царя и напоминающей о текстах 2 Цар. 7:14¹⁵¹ и Пс. 2:7,¹⁵² в которых

Книга Товита 13:11; *Книги Сивилл* 3:716–720) и место, с которого Мессия будет осуществлять свое управление народами (4 *Эзра* 13; 2 *Вар.* 40:1–4; ср. *Псалмы Соломона* 17:23–51)». Donaldson, *Jesus on the Mountain*, 147.

¹⁵⁰ О Преображении как восшествии на престол мессии или царя см. J. Daniélou. “Le symbolisme eschatologique de la Fête des Tabernacles,” *Irénikon* 31 (1958) 19–40; Donaldson, *Jesus on the Mountain*, 146–149; M. Horstmann, *Studien zur Markinischen Christologie: Mk 8.27–9.13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums* (NTAbh, 6; Münster: Aschendorff, 1969) 80–103; Н. Riesenfeld, *Jésus transfiguré: L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur* (Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1947) 292–99; M. Sabbe, “La rédaction du récit de la Transfiguration,” in: *La venue du Messie* (ed. E. Massaux; RechBib, 6; Paris: Desclée de Brouwer, 1962) 65–100. О критике этих гипотез см. R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 495–502; Moses, *Matthew's Transfiguration Story*, 202ff.

¹⁵¹ «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном; и если он согрешит, Я накажу его железом мужей и ударами сынов человеческих».

¹⁵² «Возвещу определение: Господь сказал Мне: “Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя»». Анализируя использование текста Псалма 2:7, Ульрих Луц отмечает, что «рассказ о Преображении напоминает интронизацию. ... Наше предположение представляется наиболее обоснованным в случае рассмотрения Пс. 2:7, намек на который предполагается в сообщении о небесном гласе в ст. 5. Именно этот псалом, происхождение которого прослеживается из ритуала возведения на престол царей Иерусалима, оказал наиболее значительное влияние на формирование христологии Сына Божьего в Новом Завете. В раннем исповедании веры, представленном в Послании к Римлянам 1:3–4, тема “интронизации” Иисуса как Сына Божьего связана с идеей Воскресения (ср. Деян. 13:33–34). В то же время данная концепция предполагает вознесение Иисуса, а также его связь с Божьим духом и Божьей властью». Luz, *Matthew 8–20*, 396.

инаугурация нового монарха часто совпадает с принятием его в качестве Сына Бога.¹⁵³

Кроме того, некоторые отличительные признаки в рассмотренных ранее рассказах о двух владычествах, связанных с фигурой Моисея, также служат намеком на возможность восприятия горы и как Божьего престола, и как престола второго владычества. Так, следует напомнить, что в *Эксагоге* Иезекииля Трагика гора Синай является как Божьим Престолом, так и тронем второго владычества.

В качестве одного из опровержений возможности возведения Иисуса на престол в евангельской истории Преображения может служить аргумент об отсутствии каких-либо упоминаний о том, что он воссел на горе. Однако на это возражение можно ответить, что в библейских описаниях явлений Бога Моисею, Бог также не описывается восседающим на Своем горнем Престоле, а представлен стоящим на Синае. Этот мотив стояния Бога позднее особо подчеркивался в сочинениях Филона и в самаритянских текстах. Чарльз Гишен высказывает предположение о том, что восприятие Бога как «Стоящего» у Филона и авторов самаритянских источников ведет свое происхождение от текста Втор. 5:31, где говорится о том, что Бог повелел Моисею «стоять» рядом с ним во время дарования ему Закона.¹⁵⁴ Присутствие концепции стояния второго владычества во время его пребывания на престоле также обнаруживается в некоторых рассмотренных ранее иудейских преданиях о двух владычествах на небесах. К примеру, во Второй книге Еноха Бог обещает второму владычеству в образе седьмого патриарха, что он будет вечно стоять пред Его Лицом, в то же самое время даруя ему престол с правой стороны от Своего Престола. Подобное сочетание мотивов стояния/сидения можно обнаружить также в *Эксагоге*, где Моисей представлен стоящим (ἑστάθην), а затем сидящим на престоле.¹⁵⁵

¹⁵³ Donaldson, *Jesus on the Mountain*, 146.

¹⁵⁴ C. A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGJU, 42; Leiden: Brill, 1998) 31.

¹⁵⁵ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54.

Мотив тайны

Выбор трех самых надежных учеников Иисуса, ранее уже рассматривавшийся в нашем исследовании, подводит нас к еще одной важной теме рассказа о Преображении, связывающей его с мистическим откровением, дарованным Моисею, а именно, особому подчеркиванию авторами рассказа темы тайны и сокрытия. Ярбро Коллинз обращает внимание исследователей на особый язык, используемый для передачи этого концептуального аспекта в Евангелии от Марка. Мотив избранности очень немногих учеников для этого события усиливает ауру сокрытия в истории Преображения, которая подчеркивается в Евангелии от Марка 9:2 посредством использования фразы «особо их одних» (κατ' ἰδίαν μόνοι).¹⁵⁶

Мотив тайны, выраженный с еще большей степенью интенсивности, появится вновь в заключительных фразах рассказа о Преображении, где Иисус попросит своих учеников¹⁵⁷ не рассказывать никому о том, что они видели.¹⁵⁸ Такое повторение указаний на тайну и сокрытие в начале и конце рассказа о Преображении следует отметить особо, поскольку похожие со-

¹⁵⁶ Yarbrow Collins, *Mark*, 421. Далее в своем исследовании Ярбро Коллинз утверждает, что «в соответствии с темой текста стихов 8:27–10:45 личность Иисуса раскрывается особым способом для трех избранных учеников. Тот факт, что только три ученика видят Преображение, служит указанием на все еще в некоторой степени сохраняющуюся тайну личности Иисуса. Тема сокрытия личности Иисуса в данном случае, так же как и ее откровения, подтверждается неоднозначностью смысла изречения, произнесенного Божим Гласом». Yarbrow Collins, *Mark*, 426.

¹⁵⁷ Рассматривая это предание, Ульрих Луц отмечает, что, «спускаясь с горы, он повелевает им хранить молчание об увиденном ими на горе до его Воскресения. Как и в стихе 16:20, повеление хранить молчание служит цели определить пределы, за которые не могут проникнуть непосвященные. Откровение на горе даруется только трем ученикам, которые, в качестве отдельной группы, противопоставляются остальным людям». Luz, *Matthew 8–20*, 399.

¹⁵⁸ См. Мк. 9:9: «Когда же сходили они с горы, Он не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых». Это предание засвидетельствовано также в Евангелиях от Матфея и от Луки: Мф. 17:9: «И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: “Никому не сказывайте о сем виденном, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых”». Лк. 9:36: «И они умолчали и никому не говорили в те дни о том, что видели».

четания мотивов можно также часто обнаружить в иудейских апокалиптических и мистических источниках, повествующих о богоявлениях «вторых владычеств», включая *Откровение Авраама* и *Сефер Хейхалот*.

Исследователи также нередко связывают подобные мотивы сокрытия тайны с откровением Божьей Славы (*Кавод*). Размышляя о подобных концептуальных связях в Евангелии от Марка Морна Хукер отмечает, что

тема страданий возникает вновь сразу же после рассказа о Преображении, когда Иисус повелевает своим ученикам не говорить никому о том, что они видели, до того времени, когда Сын Человеческий воскреснет из мертвых (9:9). В этом особом повелении хранить тайну предполагается, что видение, дарованное ученикам, содержало сведения о славе, в которую Иисус облечется после Воскресения; это означает, что целью автора Евангелия от Марка было убедить нас в том, что Преображение служит не просто подтверждением мессианского статуса Иисуса, но также и необходимостью в предстоящем ему пути страдания, смерти и воскресения. Сам этот рассказ нередко интерпретируется как исполнение (или предвкушение) обещания, прозвучавшего в стихе 9:1, о пришествии Царства Божьего; однако более вероятным представляется тот факт, что автор Евангелия от Марка рассматривал это событие как предзнаменование содержания содержания стиха 8:38, где говорится о будущей славе Сына Человеческого.¹⁵⁹

Подобного рода атмосфера тайны и сокрытия, в которой совершается откровение Божьей Славы (*Кавод*), очень типична для иудейских апокалиптических и мистических сочинений. В такого рода произведениях явление Божьей Славы на престоле-колеснице нередко ставится в один ряд с самыми высшими тайнами, разглашение которых запрещено.¹⁶⁰ Для нашего исследования также важно отметить, что мотив сокрытия, имеющий отношение к откровению Божьей Славы, можно обнаружить уже в рассказе о явлении Бога Моисею на Синае в

¹⁵⁹ Hooker, "What Doest Thou Here, Elijah?" 59–60.

¹⁶⁰ В *Мишне Хагига* 2:1 обнаруживается следующее утверждение: «Запретная тема на может быть изложена более чем трем людям, так же как и Рассказ о Сотворении – двум, и [глава] о Колеснице – одному единственному, если только это не Мудрец, понимающий свое собственное знание». Н. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992) 212–213.

33-ей главе Книге Исхода,¹⁶¹ где говорится о том, что в ответ на просьбу Моисея к Богу показать ему Божью Славу Бог сообщает великому пророку, что для него будет невозможно увидеть Его Лицо и остаться в живых. Не случайно, что здесь мы обнаруживаем упоминание об исполненном Славой Лице (*Паним*) Бога. И таким же образом в рассказе о Преображении подобная концепция также выражается посредством символизма сияющего лица Иисуса, служащего синонимом для понятия Божьей Славы (*Кавод*).

Преображение Иисуса

Теофанические визуальные признаки достигают своего апогея в описании собственно момента Преображения Иисуса. Концептуальные истоки этой загадочной трансформации остаются предметом дискуссий среди ученых.¹⁶² Некоторые исследователи высказывают мнения о греко-римском происхождении концепции метаморфозы Иисуса. По мнению других, такая символика сформировалась под влиянием иудейских теофанических преданий, в тоже самое время имеющих отношение к греко-римским культурным аспектам. Адела Ярбро Коллинз сформулировала в общих чертах научный консенсус, отметив, что «автор Евангелия от Марка, или его предшественник(и), по-видимому, основывались на эллинистических и римских жанрах эпифании и метаморфозы, однако адаптируя их к библейским преданиям, особенно преданию о богоявлении на

¹⁶¹ В Исх. 33:17–20 говорится следующее: «И сказал Господь Моисею: “И то, о чем ты говорил, Я сделаю; потому что ты приобрел благоволение в очах Моих, и Я знаю тебя по имени.” Моисей сказал: “покажи мне славу Твою.” И сказал Господь: “Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Господь пред тобою; и, кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею.” И потом сказал Он: “лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых”».

¹⁶² Эндрю Честер замечает, что в рассказах о Преображении «ученики удостоились видения Иисуса, обретающего небесную форму. Таким образом, Иисус в данном случае принимает, очевидно, форму ангельского существа, или, скорее, форму существа, принадлежащего небесному миру. Следует отметить также, что обозначение этого видения как “Преображения” не совсем верно; на самом деле, его следовало бы назвать “Трансформацией”». Chester, *Messiah and Exaltation*, 98.

Синае». ¹⁶³ Помимо присутствия мотивов истории мистической встречи Моисея с Богом на Синае, многие исследователи также обнаруживают в Преображении Иисуса отличительные признаки других иудейских теофанических повествований, в том числе рассказа о видении Ветхого Днями в 7-й главе Книги пророка Даниила.

Определение природы и глубины процесса Преображения Иисуса также остается предметом дискуссий среди исследователей. Так Рэмзи подчеркивает тот факт, что «в слове μεταμορφῶθῃ содержится указание на глубокое изменение формы (в противоположность только лишь внешним переменам), но не на сам характер этого изменения». ¹⁶⁴ Принимая во внимание подобного рода терминологические особенности, некоторые исследователи высказывают мнение о том, что посредством использования этого слова, по-видимому, предполагается изменение «формы» Иисуса. Так, по мнению Ярла Фоссума, «использование этого глагола в Евангелии от Марка предполагает, что изменению подверглась форма или тело Иисуса». ¹⁶⁵ Хейл отмечает, что «глагол μεταμορφῶω, использованный в Евангелиях Марка и Матфея для описания “преображения” Иисуса, имеет самый общий смысл “трансформации” или некоторого рода “изменения формы.” Более конкретный смысл этого слова должен устанавливаться из контекста. Так, Преображение Иисуса становится явным через изменение цвета его одеяний в ослепительно белый в Евангелии от Марка 9:3, а также через сияние его лица и обретение белого цвета его одеяниями в Евангелии от Матфея 17:2». ¹⁶⁶

¹⁶³ Yarbro Collins, *Mark*, 419. Джоэл Маркус также указывает на мотивы, связанные с образом Моисея, отметив, что «у Филона, к примеру, встречаются слова *metaballein* (“изменить”) и *metamorphousthai* (“быть трансформированным”), использующиеся также в Евангелии от Марка в стихах 9:2, для описания пророческого вдохновения, которым был охвачен Моисей (*О жизни Моисея* 1.57, 2.280)». Marcus, *Mark* 8–16, 1114.

¹⁶⁴ Ramsey, *The Glory of God*, 114.

¹⁶⁵ Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 82.

¹⁶⁶ Heil, *The Transfiguration of Jesus*, 76. Согласно предположению Джорджа Генри Бубайера, несмотря на тот факт, что в Евангелии от Марка, где только об облачении Иисуса явным образом говорится как о светящихся, использование слова μεταμορφῶθῃ, как полагает исследователь, «вне всякого сомнения, подразумевает изменение всей фигуры Христа. В Еванге-

Более того, в самом выборе особой терминологии авторами Евангелий некоторые исследователи усматривают связь с преданиями о Божьей Славе.¹⁶⁷ Согласно замечанию Морны Хукер, тот же самый термин используется в тексте 2 Кор. 3:18, где Павел говорит о верующих христианах, исполненных славой. Исследовательница отмечает, что «очень интересен сам глагол μεταμορφοῦν, так как он используется в Новом Завете только в этом месте в Евангелиях от Марка и Матфея и в Рим. 12:2 и 2 Кор. 3:18».¹⁶⁸ По мнению Морны Хукер, текст 2 Кор. 3:18 «представляет особый интерес ... поскольку в нем идет речь о христианах, которые с открытым лицом созерцают или служат отражением Славы Господа, преображаясь в тот же образ от славы в славу».¹⁶⁹ Тем не менее, в отличие от текста 3-й главы Второго Послания Коринфянам, содержащего намеки на изменения в антропологии верующих посредством загадочного упоминания концепции образа, в синоптических Евангелиях такое глубинное антропологическое изменение подробно не затрагивается. Вместо этого представлены только «видимые» вещи, так что для созерцателей Преображения Иисуса, особенно в версии рассказа из Евангелия от Марка, метаморфоза Иисуса проявляется, главным образом, посредством некоторых внешних признаков, в том числе изменения одеяний Иисуса. По сравнению с другими авторами синоптических Евангелий, описание этих внешних признаков в Евангелии от Марка носит довольно сдержанный характер. Размышляя над особенностями описания метаморфозы Иисуса, Морна Хукер также замечает, что

утверждение об Иисусе как о «преобразившемся пред ними» служит напоминанием о пропасти между ним и его учениками: он открыл им свою причастность к Божьей Славе, в то время как они были свидетелями его Славы. В отличие от автора Евангелия от Матфея, согласно которому лицо Иисуса сияло подобно солнцу

лиях от Матфея и Луки этот факт представляется еще более ясным, благодаря добавлению информации о том, что его лицо также преобразилось». Woobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, 65.

¹⁶⁷ Так, Бубайер высказывает предположение, что «Иисус был преображен в тело светоносной славы (δόξα), сиявшей с исключительной степенью яркости, хотя только в Евангелии от Луки при описании этого видения используется слово δόξα». Woobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, 65.

¹⁶⁸ Hooker, "What Doest Thou Here, Elijah?" 60.

¹⁶⁹ Hooker, "What Doest Thou Here, Elijah?" 61.

(Мф. 17:2), автор Евангелия от Марка не объясняет, каким способом сам Иисус преобразился: он сообщает только о преобразении его одеяний, ставших белее любой самой белой земной белизны.¹⁷⁰

Исследователи ранее уже отмечали, что в рассказе о Преображении, по-видимому, особо подчеркивается *внешняя* природа изменений, произошедших с Иисусом, видимых для созерцателей этого события, представленных учениками. Согласно замечанию Хейла, «поскольку это событие созерцается учениками, Преображение Иисуса воспринимается скорее как внешнее изменение, чем внутреннее, невидимое для телесного человеческого глаза ... Форма аориста страдательного залога (μετεμορφώθη) служит указанием на тот факт, что физический вид Иисуса подвергся объективному изменению, произведенному извне, Богом (божественный пассивный залог), и не был пережит самим Иисусом как субъективное, внутреннее изменение».¹⁷¹ Хейл обращает внимание на подобный внешний аспект Преображения также в рассказе из Евангелия от Луки, в котором повествуется о преобразении лица Иисуса, отмечая, что посредством использования фразы «вид (τὸ εἶδος) лица Его», а не просто упоминания его «лица», подчеркивается скорее внешняя природа события Преображения.¹⁷² В заключение Хейл высказывает мнение о том, что,

способ представления Преображения Иисуса во всех трех версиях как внешнего изменения, трансформации, совершенной извне вследствие воздействия Бога, не подтверждает такие интерпретации этого события, в которых используются термины «откровение», «раскрытие» или «снятия покрова» с внутренней, постоянно присущей Иисусу Славы или его небесного статуса, которыми он уже обладал. Несмотря на то что Преображение Иисуса совершается на горе, на которую он поднялся вместе с тремя своими учениками, это событие не представляет собой «вознесение» на небеса. Скорее можно сказать, что Иисус временно преобразился в небесное существо в период его пребывания на горе, при этом все же оставаясь на земле.¹⁷³

Как упоминалось ранее в нашем исследовании, глагол

¹⁷⁰ Hooker, "What DoestThou Here, Elijah?" 60.

¹⁷¹ Heil, *The Transfiguration of Jesus*, 76–77.

¹⁷² Heil, *The Transfiguration of Jesus*, 77.

¹⁷³ Heil, *The Transfiguration of Jesus*, 78.

μεταμορφῶ, использованный в Евангелиях от Марка и Матфея, также встречается в некоторых посланиях апостола Павла, таких как 2 Кор. 3:18. В этом тексте Павел предвосхищает метаморфозу, которая должна произойти с верующим христианином, утверждая, что «мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, *преображаемся* (μεταμορφούμεθα) в тот же образ *от славы в славу* (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), как от Господня Духа». К нашему исследованию имеет отношение тот факт, что это редкое слово, используемое для обозначения изменений, в данном случае совпадает с образным строем, сопутствующим понятию Божьей Славы — *Кавод*. Исследователи также отмечали связи не только с текстом 2 Кор. 3, но и с Фил. 2:6–11, где мотив трансформации верующих христиан тоже появляется в контексте символизма, используемого для передачи понятия *Кавод*. В связи с наличием подобного рода связей Ярбро Коллинз отмечает, что «утверждения автора текста, о том, что Иисус “преобразился пред ними,” заставляет вспомнить о жанре эпифании или метаморфозе. Подобное утверждение, возможно, следует понимать в одном из двух смыслов. Один состоит в том, что Иисус пребывал по земле как божественное существо, чья истинная природа на какой-то момент раскрылась в событии Преображения (ср. Фил. 2:6–11). Другой — в том, что Преображение представляло собой временное изменение, произошедшее с Иисусом в тот момент как предвосхищение его прославления после смерти (ср. 1 Кор. 15:43, 49, 51–53). Мотив временного изменения, предвосхищающего окончательное изменение природы героя, представляется типичным для апокалиптических сочинений, но в них он ассоциируется с темой небесного путешествия».¹⁷⁴ Подобные связи служат указанием на тот факт, что терминология, используемая для описания Преображения Иисуса в Евангелиях от Марка и Матфея, напоминает нам о понятиях, встречающихся в других текстах Нового Завета отмеченных образным строем зрительно воспринимаемых богоявлений.

¹⁷⁴ Yarbro Collins, *Mark*, 421.

Облачения Иисуса

В рассказе о Преображении Иисуса в Евангелии от Марка говорится о его ослепительно белых одеяниях. Исследователи ранее уже пытались выявить связи между этим особым отличительным признаком преображенного Иисуса и символикой иудейских библейских богоявлений. Так, объясняя мотив одеяний Иисуса, Дэвис и Эллисон отмечают, что «сверхъестественное сияние одеяний Бога, небесных существ и воскресших праведников представляет собой обычный мотив в библейском предании.... Подобно Богу, который “одевается светом, как ризою” (Пс. 104:2), ассоциирующиеся с Ним существа также должны сиять подобно солнечному свету».¹⁷⁵

Символизм облачений Иисуса напоминает не только о библейских богоявлениях, но также и о соответствующих внебиблейских преданиях, содержащихся в иудейских псевдоэпиграфах.¹⁷⁶ Так, Джон Пол Хейл указывает на связь подобного мотива с отличительными признаками видения Енохом Божьей

¹⁷⁵ Davies and Allison, *Matthew*, 2.697. Саймон Ли подмечает, что подобного рода связи обнаруживаются не только в Евангелии от Марка, но также и в других синоптических Евангелиях, высказывая мнение о том, что «в рассказе о Преображении мотивы сияющего лица Иисуса и его белых одеяний также используются автором Евангелия от Матфея в его интерпретации этого события как апокалиптического “видения” (17:9). В иудейских апокалиптических сочинениях мотивы сияния лица и белых одеяний служат обычно характерными признаками принадлежности героев к небесному миру. К примеру, ангельские существа нередко представлены с сияющими лицами и облаченными в белые одеяния (Дан. 12:3; *1 Енох* 62:15–16; *4 Эзра* 7:97; *2 Вар.* 51:3)». Lee, *Jesus' Transfiguration*, 95.

¹⁷⁶ В отношении этой темы Эндрю Честер подчеркивает, что «в иудейских преданиях о метаморфозах мистиков-созерцателей ... мотив превращения их одежд в пронизанное славой (ангельское) облачение символизирует преобразование их в ангельскую форму (или, по крайней мере, форму существа, всецело принадлежащего небесному миру); так это представлено, к примеру, в текстах *1 Енох* 62:15; *2 Енох* 22:8; *Апокалипсис Софонии* 8:3. В других текстах (к примеру, *1 Енох* 39:14), именно о самом лице особо сообщается, что оно было преображено; в рукописи 4Q491, по-видимому, произносящий речь персонаж испытал опыт преобразования, и вполне можно предположить (но не доказать), что в этом тексте и его лицо, и облачение были преображены. В любом случае следует отметить, что в тех текстах, где основное внимание уделяется мотиву облачения, со всей очевидностью предполагается, что лицо и все тело мистика были преображе-

Славы (*Кавод*) в 14-ой главе Первой книги Еноха, и в особенности в тексте *1 Енох* 14:20, где дается следующее описание одеяний Бога: «И Тот, Кто велик во славе, сидел на нем; одежда Его была ярче, чем само солнце, и белее чистого снега».¹⁷⁷ Размышляя над подобного рода метафорой облачения, Хейл отмечает, что

когда Еноху было даровано небесное видение (*1 Енох* 14:8) «Того, Кто велик во славе», самого Бога, восседающего на престоле, он так охарактеризовал облачение Бога: «одежда Его блестела ярче, чем само солнце, и было белее чистого снега» (14:20). Енох далее сообщает о «лице» Бога, говоря что «ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид самого Славного и Величественного» (14:21). Слова, использованные автором текста Первой книги Еноха 14:20–21, в особенности напоминают описание преображенного Иисуса: «и просияло лицо Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Мф. 17:2). В случае *1 Енох* 14:20 мы имеем еще один пример, помимо Дан. 7:9, описания белых одеяний самого Бога, свидетельствующих о том, что белый цвет — это цвет божественного, небесного облачения.¹⁷⁸

ны, так что он превратился в ангельское или, по крайней мере, небесное существо (как в тексте *2 Еноха* 22:10)». Chester, *Messiah and Exaltation*, 96–7.

¹⁷⁷ Перевод А. В. Смирнова, И.Р. Тантлевский, *Книги Еноха*. (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002), с. 328.

¹⁷⁸ Neil, *The Transfiguration of Jesus*, 86–87. Такого рода параллели были ранее отмечены Кристофером Роулэндом в его богатом идеями исследовании *Открытые небеса*. По мнению Роулэнда, «в тексте *1 Енох* 14:20 речь идет о двух аспектах образа Бога, а именно: его облачении (“одежда Его была ярче, чем само солнце, и белее чистого снега”) и о его лице. Именно эти два мотива и упомянуты в Евангелиях от Матфея 17:2 и Луки 9:29, хотя в Евангелии от Марка нет никаких упоминаний о лице Иисуса. Таким образом, присутствие персонажа с сияющими одеяниями удивительным образом напоминает о двух вышеупомянутых текстах, каждый из которых тесно связан с видением престола-колесницы. Не менее пяти слов использованы как в греческой версии текста *1 Енох* 14:20сл., так и в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях, а именно: солнце, лицо, белый, снег (в некоторых рукописях) и одеяния (это понятие выражено разными греческими словами, а именно, словом *himatia* в Евангелиях и словом *peribolaion* в *1 Енох*). Более того, слово “блистающая” (*exastrapton*) в Евангелии от Луки 9:29 служит напоминанием об использовании слова *astrape* (сверканье молнии) в двух местах текста *1 Енох* 14 (ст. 11 и 17, ср. Иез. 1:4). В самом деле, в описании ангела в Книге пророка Даниила 10:6 о лице его говорится, что оно было как вид молнии». Rowland, *The Open Heaven*, 367.

Исследователи ранее уже указывали на тот факт, что мотив белых одеяний Иисуса напоминает облачение Ветхого Днями в седьмой главе Книги пророка Даниила. Некоторые ученые полагают, что посредством этой метафоры одеяния, важный атрибут Бога таким образом переносится на нового преемника и хранителя теофанического предания. Крейг Эванс отмечает, что «описание Иисуса в Евангелии от Марка напоминает видение Даниила, где представлен “Ветхий Днями,” чье “одеяние было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая шерсть”». ¹⁷⁹ Исследователь далее высказывает предположение о том, что, «возможно, посредством описания подобной трансформации читателю сообщается, что Иисус ... воспринял некоторые отличительные признаки Бога (почти так же, как в случае Моисея, чье лицо сияло светом Божьей Славы). В случае, если эта интерпретация верна, событие Преображения следует понимать как зримое подтверждение претензий Иисуса на то, что он — Сын Человеческий, который придет во Славе своего Отца со святыми ангелами (см. Мк. 8:38; Дан. 7:10)». ¹⁸⁰

Подобным образом и Джон Пол Хейл подчеркивает связь Преображения с видением пророка Даниила, отмечая, что «в тексте седьмой главы этой книги сообщается о том, что во сне (ср. 7:1–2) Даниил созерцал самого Бога как “Ветхого Днями,” восходящего на престол для совершения суда. Одеяние Бога было “как снег белым” (ὡσεὶ χιὼν λευκὸν в редакции Теодотиона), а волосы его были как чистая шерсть. В этом видении сам Бог облачен в белые одеяния, служащие указанием на его Божью Славу и Божье сияние». ¹⁸¹

¹⁷⁹ Evans, *Mark 8:27–16:20*, 36.

¹⁸⁰ Evans, *Mark 8:27–16:20*, 36.

¹⁸¹ Heil, *The Transfiguration of Jesus*, 86. Подобным образом и Морна Хукер в своей интерпретации белых риз Иисуса также обращает особое внимание на символизм облачения Бога в Книге пророка Даниила 7:9, отмечая, что «автор Евангелия от Марка не объясняет, каким образом сам Иисус был преобразен: он упоминает только о преобразении его одеяний, ставших белее любого земного белого цвета. Белый цвет одеяний нередко служит отличительным признаком в апокалиптических сочинениях, содержащих описания места действия и обитателей на небесах, как, к примеру, в Дан. 7:9, и сам автор Евангелия от Марка представляет юношу у гроба на Пасху одетым в белое облачение, возможно, тем самым намекая на то, что он — небесное существо». Hooker, “What Doest Thou Here, Elijah?” 60.

Эти особые связи с Божественными атрибутами Ветхого Днями, очень важны для нашего исследования, так как они напоминают отличительные признаки Сына Человеческого в *Книге образов*, а также образы Иаоила и Метатрона в *Откровении Авраама* и Третьей книге Еноха, где зрительно воспринимаемый облик второго владычества формируется путем перенесения на него свойств Бога, ассоциирующегося с образом Ветхого Днями.¹⁸² В этом отношении интересно отметить, что перенесение символики божественных риз на нового персонажа не представляется случайным, так как с его помощью автор намеревается подчеркнуть зрительно воспринимаемую природу небесного явления.¹⁸³ В тексте Евангелия от Матфея также подчеркивается «зрительный» аспект подобного символизма одеяний благодаря заявлению о том, что облачения Иисуса стали белыми как свет (τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγύετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς).¹⁸⁴

Некоторые сторонники гипотезы образа Иисуса как «нового Моисея», которые ранее предпринимали попытки объяснить все подробности события Преображения Иисуса исключительно посредством его сравнения с ветхозаветными библейскими преданиями о Моисее, нередко сталкивались с проблемами интерпретации небесных одеяний Иисуса. Предание о сверхъестественном одеянии Иисуса играет значительную роль в рассказе о Преображении, однако в библейских историях отсутствуют какие-либо сведения о принятии облачения сыном Амрама. В связи с подобного рода ситуацией Ярл Фоссум отмечает, что «в Пятикнижии ничего не говорится об изменении одеяний

¹⁸² На этот предмет см. Orlov, *Yahoel and Metatron*, 83–85, 200.

¹⁸³ Саймон Гатеркоул подмечает, что «одеяния Иисуса ... белее, чем вся та белизна, которой можно было бы добиться при любой чистке ткани на земле, и, следовательно, они отражают небесную белизну». Gathercole, *The Preexistent Son*, 48.

¹⁸⁴ В своем исследовании мотива сияющих одеяний Ричард Баукхем утверждает, что «он представляет собой обычный отличительный признак, использовавшийся при описании небесных существ, как вполне рядовых, так и весьма значительных обитателей небес. Основная идея, лежащая в основании такого рода описаний, состоит в том, что небеса и их обитатели сияют ярким светом. Этим и объясняется использование в таких описаниях привычного набора образов, передающих представление о сиянии: небесные существа или их облачения, как правило, сверкают как солнце или звезды, мерцают подобно бронзе или драгоценным камням, светятся ярким пламенем как факелы или вспышки света, выглядят ослепительно белыми как снег или чистая шерсть». Bauckham, «The Throne of God and the Worship of Jesus,» 51.

Моисея на Горе Синай. Нам следует принять во внимание возможность того факта, что авторы Евангелий от Матфея и Луки добавили к рассказу о восхождении на гору и Преображении Иисуса из Евангелия от Марка элементы иного внебиблейского предания». ¹⁸⁵ И действительно, в некоторых внебиблейских источниках Моисей зачастую представлен «облаченным» в Божью Славу, Свет и Божье Имя.

Тема облачения пророка в Божье Имя получает свое наиболее полное выражение в самаритянских источниках, в том числе в компиляции, известной как *Мемар Марка*. ¹⁸⁶ Уже из первой главы этого сочинения мы узнаем, что сам Бог поведал великому пророку о том, что он будет одет в Божье Имя. ¹⁸⁷ В некоторых других текстах из *Мемар Марка* также подтверждается присутствие этой удивительной метафоры одевания. ¹⁸⁸ Как отмечает Линда Бельвиль, в самаритянском сочинении *Мемар Марка* «восхождение Моисея на Гору Синай представлено как надевание его одеяниями света, ибо пророк был “увенчан светом” (*Мемар Марка* 2.12) и “облачен в славу” (*Мемар Марка* 4.1). По-

¹⁸⁵ Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 78.

¹⁸⁶ Мотив наделения персонажа Божиим Именем можно обнаружить также в *Самаритянской литургии (Дефтер)*, собрании литургических текстов, в которых представлено восхваление великого пророка, облекшегося в Божье Имя.

¹⁸⁷ В *Мемар Марка* I.1 говорится: «Он сказал: *Моисей, Моисей*, раскрыв ему тайну о том, что он будет наделен пророческим даром и облачен в Божье Имя». J. Macdonald, *Memar Marqah: The Teaching of Marqah* (2 vols.; BZAW, 84; Berlin: Töpelmann, 1963) 2.4.

¹⁸⁸ В тексте *Мемар Марка* I.9 обнаруживается похожее предание: «Я облек тебя Моим Именем». Macdonald, *Memar Marqah*, 2.32. См. также: *Мемар Марка* II.12: «Прославлен великий пророк Моисей, которого Господь облек в Свое Имя Четыре Имени привели его к воде жизни, чтобы он мог быть прославлен и почитаем повсюду: Имя, которым Бог облачил его, Имя, которое Бог открыл ему, Имя, которым Бог прославил его, Имя, которым Бог возвеличил его.... Первое имя, которым открывается Книга Бытия, было тем именем, которым он был облачен и укреплен». Macdonald, *Memar Marqah*, 2.80–81; *Мемар Марка* IV.7: «О Ты, кто короновал меня Твоим светом и возвеличил меня чудесами, почтил меня Твоей славой и защитил меня Твоей рукой, привел меня в Храм Невидимого и облачил меня в Твое Имя, которым Ты сотворил мир, кто открыл для меня Твое великое Имя и научил меня Твоим тайнам». Macdonald, *Memar Marqah*, 2.158.

сле возвращения с Горы Синай (согласно автору *Мемар Марка* 4.4) он “был отмечен присутствием света на его лице”». ¹⁸⁹ Фоссум привлекает внимание к еще одному самаритянскому тексту, в котором сообщается, что «Моисей во время его восхождения на гору был облачен в одеяния, превосходящие своим великолепием царские одежды». ¹⁹⁰

Особо значимым отличительным признаком этих преданий, обнаруживаемых в самаритянских источниках, представляется тот факт, что мотив наделения Моисея Тетраграмматом выражается также и в ритуальном «короновании» его Божьим Именем. ¹⁹¹ Так, в тексте *Мемар Марка* 1:9 представлено описание следующих деяний Бога:

В первый день я сотворил небо и землю; во второй день я распротер в выси небеса; в третий день я приготовил сосуд и собрал в него все виды благих созданий; в четвертый день я установил знамения, распределил времена, завершив деяния моего величия; в пятый день я раскрыл множество чудесных созданий в водах; в шестой день я повелел, чтобы из земли появились многочисленные живые существа; в седьмой день я создал святость. Я упокоился на ней в моей Славе. Я сделал ее моей особой долей. Я прославился в ней. Я утвердил твое имя, а затем также — мое Имя, мое Имя и твое в нем одновременно, ибо я утвердил его, и ты был коронован им. ¹⁹²

¹⁸⁹ L. L. Belleville, *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1–18* (JSNTSS, 52; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 49–50. Джоэл Маркус также подчеркивает, что «в Евангелии от Марка мотив сияющих одеяний Иисуса представлен согласующимся с некоторыми постбиблейскими преданиями, связанными с образом Моисея, поскольку в таких самаритянских текстах, как *Мемар Марка* и собрании литургических текстов *Дефтер*, Моисей предстает облаченным в свет или в одеяния, превосходящие своим великолепием царский наряд». Marcus, *Mark 8–16*, 1115. Маркус далее замечает, что «в одном из текстов из собрания *Дефтер* ... Моисей на Синае представлен покрытым облаком (Cowley, *Liturgy*, 1.40–41), что соответствует тексту Евангелия от Марка 9:7 (“И явилось облако, осеняющее их”) и отличается от рассказа из Книги Исхода, в котором говорится, что облако покрывало гору, а не находящегося на ней человека». Marcus, *Mark 8–16*, 1115.

¹⁹⁰ Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 83.

¹⁹¹ О мотиве венчания персонажа Божьим Именем в позднем иудейском мистицизме см. A. Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1997) 42ff.

¹⁹² Macdonald, *Memar Marqah*, 2.31.

В этом тексте мотиву коронавания Моисея, как в случае с коронаванием Метатрона в Третьей книге Еноха, придан смысл соучастия героя в сотворении мира, так как буквы на обоих головных уборах представлены как демиургические инструменты, элементы Божьего Имени, посредством которых небеса и земля когда-то пришли в существование. Принимая во внимание такого рода образный строй, можно предположить, что мотив облачения демиургическим Божьим Именем, по-видимому, присутствует и в другом сочинении, посвященном Моисею, — *Эксагоге* Иезекииля Трагика. Следует напомнить, что в этом тексте говорится о коронавании Моисея загадочным венцом. Сразу же после коронавания Моисей внезапно обретает способность проникать в тайны творения и даже управлять тварным порядком. В тексте *Эксагоге* 75–80 говорится следующее: «Затем он дал мне корону и встал с престола. Я созерцал всю землю вокруг и увидел все, что под землей и над небесами. Множество звезд упало передо мной, и я сосчитал их всех».¹⁹³ В данном случае коронованному Моисею внезапно открывается доступ ко всем сотворенным мирам, «подземному миру и всему, что над небесами», а звезды преклоняют колени перед адептом, наделенным демиургическими полномочиями.

Важно отметить, что в некоторых самаритянских источниках мотив облачения Моисея в Божье Имя зачастую приводится как параллель к наделению Адама небесным образом. Фоссум высказывает предположение о том,¹⁹⁴ что в тексте *Мемар Марка* облачение Моисея в Божье Имя, по-видимому, интерпретируется как наделение его небесным образом.¹⁹⁵

¹⁹³ Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54.

¹⁹⁴ По мнению Фоссума, «наделение Моисея царскими регалиями и его коронавание, ассоциирующиеся обычно с восшествием на гору Синай, воспринимаются не просто как его воцарение на небесах, но также и как возобновление в нем славы, утраченной Адамом. Мотив обладания этой славой осмысливается как наделение его Божьим Именем, т.е. Божьей природой». Fossun, *Name of God*, 94.

¹⁹⁵ В *Мемар Марка* VI.3 говорится: «Он [Моисей] приблизился к священной темной глубине, где обитало Божество, и он узрел чудеса невидимого: свет, который никто не мог созерцать. Его образ пребывал в нем. Как страшно это для того, кто это созерцает, ибо никто не может устоять пред этим!» Macdonald, *Memar Marqah*, 2.223.

Сияющее лицо Иисуса

Влияние истории мистических встреч Моисея с Богом на Синае выражается с особой силой в рассказах о Преображении в Евангелиях от Матфея и Луки¹⁹⁶ посредством символизма сияющего лица Иисуса.¹⁹⁷ Как упоминалось ранее в нашем исследовании, мотив сияющего лица Иисуса нередко интерпретировался сквозь призму библейской типологии, связанной с фигурой Моисея, в контексте которой прослеживалась тенденция к восприятию Иисуса в качестве «нового Моисея». Тем не менее, подобные концептуальные связи нередко подвергались критике со стороны других исследователей. К примеру, Саймон Ли указывает на тот факт, что в данном случае мотив сияющего лица представляет собой нечто большее, чем просто отголосок отличительного признака образа Моисея, обнаруживаемого в Ветхом Завете. По мнению этого исследователя, «в то время как образ сияющего лица Иисуса в момент Преображения явным образом напоминает читателям о мистическом опыте Моисея во время теофании на Синае, возникают определенные сомнения, действительно ли автор Евангелия от Матфея, упомянув о сияющем лице Иисуса, имел в виду узаконивание его роли как нового Моисея или утверждение его учительского авторитета. Ведь Иисус уже был назначен Богом Его Сыном, о чем сообщается в евангельских историях о Рождестве и Крещении

¹⁹⁶ Отсутствие этого мотива в Евангелии от Марка вызывает споры среди исследователей. По мнению Кранфилда, «принимая во внимание такого рода параллели, удивительно, что в Евангелии от Марка нет упоминания лица Иисуса. Вполне возможно, что, как предположил Стритер, упоминание лица было утрачено при переписывании текста на ранних стадиях его существования, однако, по-видимому, более вероятной версией представляется введение авторами как Евангелия от Матфея, так и Евангелия от Луки, мотива лица Иисуса независимо друг от друга под влиянием текста Книги Исхода 34:29.» Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, 290.

¹⁹⁷ Такое сочетание теофанических мотивов, где отличительные признаки образа Ветхого Днями присутствуют наряду с символизмом сияющего лица, прослеживается в тексте первой главы Книги Откровения. В связи с подобного рода тенденциями Ярбро Коллинз замечает, что «в рассказах о воскресении или явлении людям Иисус не изображается излучающим свет или одетым в белое облачение, однако он представлен подобным образом в сценах эпифании, в том числе в Откр. 1:16, где говорится о том, что лицо Иисуса сияло подобно солнцу». Yarbrow Collins, *Mark*, 422.

(3:1–17), и его учительский авторитет был совершенно очевиден для народа (7:28)».¹⁹⁸ Саймон Ли также указывает на ограниченные рамки библейской типологии, связанной с фигурой Моисея, отмечая, что «подобного рода типология не может быть единственным герменевтическим ключом для понимания христологической концепции в Евангелии от Матфея в целом, и конкретно — в событии Преображения. Вопреки учению о «Моисеевой» христологии, разработанной Дейлом Эллисоном, я полагаю, что автор Евангелия от Матфея воспринимал библейские истории, в том числе и историю Моисея, на основании своего понимания роли и значения Иисуса».¹⁹⁹ При этом следует отметить, что взгляды самого Эллисона, возможно, не столь уж прямолинейны, как их представляет Ли, поскольку этот исследователь вполне отчетливо осознает, что концепция лица Иисуса во многих аспектах превосходит смысловые пределы библейских преданий о Моисее.²⁰⁰ Более того, огромное количество возможных интерпретаций образа лица Иисуса свидетельствует не только о множестве вероятных обладателей такого атрибута, но и о неоднозначном характере самой символики. Так, символ лица можно интерпретировать самыми разнообразными способами, а именно, как часть человеческого или божественного тела, как само исполненное славой тело или как одно из близких к нему понятий, таких как идея Божьего Образа или *Иконина*.

Несмотря на попытки исследователей интерпретировать символизм сияющего лица Иисуса, исходя только из его связи с ветхозаветной символикой светоносного лица Моисея,²⁰¹

¹⁹⁸ Lee, *Jesus' Transfiguration*, 95.

¹⁹⁹ Lee, *Jesus' Transfiguration*, 95.

²⁰⁰ Эллисон указывает на частое использование подобной символики, отмечая, что, «по всей видимости, самым убедительным возражением на интерпретацию рассказа о Преображении на основании истории Моисея было бы следующее утверждение: во множестве историй из древних времен атрибут сияния присущ и другим персонажам, помимо Моисея, так что почему нам следует связывать этот мотив исключительно с образом Моисея? ... принимая во внимание свидетельства подобного рода, можно прийти к выводу, что мотив сияния не следует связывать исключительно только с фигурой Моисея». Allison, *The New Moses: A Matthean Typology*, 246.

²⁰¹ В тексте Исх. 34:29–30 представлено такое предание: «Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Мои-

ученые нередко игнорируют еще одно важное теофаническое измерение иудейских богоявлений, в контексте которого часто культивируется понятие Божьего Лица или *Паним*. Эта тенденция, в рамках которой понятие Божьего Лица (*Паним*) превратилось в технический термин для обозначения Божьей Славы (*Кавод*), уходит своими корнями в библейские теофанические истории, в которых сообщается, что в ответ на просьбу Моисея показать ему Божью Славу Бог говорит пророку, что для него будет невозможно увидеть Его Лицо. Традиция использования слова *Паним* (Лицо) для обозначения образа светоносной Божьей Славы получает свое дальнейшее развитие в Енохических сочинениях. Уже в одном из самых ранних Енохических повествований, *Книге стражей*, понятие Божьего Лица (*Паним*) начинает играть важную роль в описаниях богоявлений. Для нашего исследования важно отметить, что в этих ранних внебиблейских сочинениях упоминание Божьего Лица нередко совпадает (как и в рассказе о Преображении) с символикой ослепительно белых/исполненных славой одеяний. В связи с подобного рода тенденциями Кристофер Роулэнд отмечает, что «в тексте *1 Енох* 14:20 речь идет о двух аспектах Бога, а именно, его облачении (“одежда Его была блестящее, чем само солнце, и белее чистого снега”) и его лице. Именно эти два мотива также упомянуты в Евангелиях от Матфея 17:2 и Луки 9:29, хотя в Евангелии от Марка нет никаких упоминаний о лице Иисуса».²⁰²

Символизм Божьего Лица получает дальнейшее развитие во Второй книге Еноха, где оно воспринимается не как часть Божьего Тела, а как весь внешний вид этой небесной Формы Бога. Более того, понятие *паним* превращается в терминологический аналог другого понятия, игравшего важную роль во многих ранних иудейских рассказах о двух владычествах, а именно — концепции Божьего Образа или *Иконина*. Мы уже обсуждали подобного рода соответствия в ранних преданиях о двух влады-

сея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами от того, что Бог говорил с ним. И увидел Моисей Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему». В Исх. 34:35 обнаруживается похожее предание: «И видели сыны Израилевы, что сияет лицо Моисеево, и Моисей опять полагал покрывало на лицо свое, доколе не входил говорить с Ним».

²⁰² Rowland, *The Open Heaven*, 367.

чествах, связанных с именами Моисея, Еноха и Иакова, в которых понятие *целем* («образ») нередко используется как аналог термина *паним* («лицо»).

Если в рассказах о Преображении в Евангелиях от Матфея и Луки сияющее лицо Иисуса и в самом деле воспринималось как Божий Образ или *Иконин*, этот факт свидетельствует о важной связи евангельских текстов с ранними иудейскими преданиями о двух владычествах. В рассказе о Преображении сияющее лицо Иисуса, возможно, воспринимается также не просто как часть тела «второго владычества», а как обозначение его исполненно-го Славой Образа (*целем* или *иконин*).

Как уже отмечалось, одним из важных отличительных признаков, указывающих на то, что светоносное лицо Иисуса не связано с лицом Моисея, а, скорее, с понятием светоносности Божьего Лица, служит тот факт, что в Евангелиях лицо Иисуса озаряется до появления Бога, в то время как в истории Моисея это происходит после встречи пророка с Богом.

Еще одним аспектом рассказа о Преображении, который отличается от библейских рассказов о светоносном лице Моисея, является библейское восприятие лица пророка как отражения Божьей Славы, своего рода материальное свидетельство, которое выдающийся созерцатель затем приносит с собой в нижний мир как доказательство своей встречи с Богом. В рассказе о Преображении, где Иисус сам является источником нематериального света, такое материальное свидетельство излишне. Ярл Фоссум подчеркивает это отличие истории Преображения от истории Моисея, особо отмечая, что светоносность не сохраняется на лице Иисуса после его схождения с великой горы, где совершилось Преображение.²⁰³

Таким образом, в Книге Исхода и в рассказе о Преображении Иисуса явление исполненного славой лица проявляется в двух разных сферах бытия: в «вышнем» мире — в случае с Ии-

²⁰³ Согласно замечанию Фоссума, «в тексте Мф. 17:2 говорится, что “просияло лицо Его (Иисуса) как солнце,” в то время как в Евангелии от Луки 9:29 сообщается, что “вид лица Его изменился.” В Книге Исхода 34:29–35 утверждается, что лицо Моисея сияло, когда он спустился с Горы Синай. Возникает большое искушение проследить связь между этими текстами, однако следует иметь в виду, что ни в Евангелии от Матфея, ни в Евангелии от Луки не говорится, что Иисус спустился с горы с сияющим лицом». Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 77.

сусом и в нижнем мире — в случае с Моисеем из библейских историй. В такого рода различия можно проследить любопытное переворачивание мотивов светоносных ликов: лицо великого пророка не было пронизано светом на горе, а начало сиять только после того, как он спустился с возвышенности, в то время как лицо Иисуса, сиявшее на горе, прекратило излучать свой свет в нижнем мире после того, как он сошел с горы.²⁰⁴

Еще одним важным теофаническим аспектом, который можно обнаружить в рассказе о Преображении, представляется попытка авторов связать мотив светоносности лица героя с образом солнца. Подобная аналогия напоминает нам о внебиблейских интерпретациях истории Моисея, и особенно тем, как они отражены в сочинении Псевдо-Филона *Библейские Древности*, из которого мы узнаем, что свет лица Моисея превосходил сияние солнца и луны.²⁰⁵ В 12-ой главе этого произведения обнаруживается такое предание: «Моисей сошел вниз. Омывшись светом, взирать на который невозможно, он сошел в мир, где пребывает свет солнца и луны. Свет его лица превосходил сияние солнца и луны, но он не ведал этого».²⁰⁶

²⁰⁴ Ульрих Луц также усматривает это различие, высказывая мнение, что «описание трансформации Моисея в Книге Исхода 34 несколько отличается от сцены Преображения Иисуса. Последствия изменений в облике Моисея все еще видны и после того, как Бог говорил с ним, и они не исчезают мгновенно, в то время как событие Преображения Иисуса совершилось до начала речи Бога, и изменения в облике Иисуса были временными». Luz, *Matthew 8–20*, 396.

²⁰⁵ Размышляя над такого рода преданиями в *Библейских древностях*, Кристин Руффатто подчеркивает, что «согласно автору *Библейских древностей* 12:1, когда Моисей спустился после его небесного пребывания на Синае, его излучающее свет лицо «превосходило своим сиянием солнце и луну» (*vicit lumen faciei sue splendorem solis et lune*). Джейкобсон напоминает нам, что сравнения с солнцем и лунной очень часто встречаются в греческих и латинских текстах, и почти точная параллель к данной фразе обнаруживается в *Исторической Палее*, где о лице Моисея говорится, что оно сияло *ὕπερ τὸν ἥλιον*. Представление о том, что сияние лица Моисея превосходило свет солнца можно найти также в *Ваякпа Рабба* 20:2». Ruffatto, *Visionary Ascents of Moses*, 160.

²⁰⁶ H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation* (2 vols.; AGAJU, 31; Leiden: Brill, 1996) 110. Обсуждение такого рода преданий см. в: Belleville, *Reflections of Glory*, 41.

Такого рода сравнение лица великого пророка и солнца часто встречается также в раввинистических источниках. К примеру, из текста *Бавли Бава Батра* 75а мы узнаем, что «лицо Моисея было подобным солнцу, а лицо Иисуса Навина было подобным луне».²⁰⁷

Ранее мы уже высказывали предположение о том, что символизм лица Иисуса в истории о Преображении, возможно, связан с понятием Божьего Образа или *Иконин*. Подобного рода концептуальная связь очень важна для нашего исследования преданий о двух владычествах на небесах, поскольку, как мы помним из ранних иудейских источников, второе владычество нередко воспринимается как Образ или *Иконин* Бога. Мы уже приводили свидетельства о подобного рода тенденции в преданиях, посвященных истории Адама, в которых первый человек представлялся как Образ Божий. Такое понимание второго владычества предполагается также в рассказах о двух владычествах на небесах, связанных с фигурами Моисея и Иакова, благодаря бытованию там мотивов ангельского поклонения и ангельской враждебности. Также мы узнали о том, что роль второго владычества, как Образа Божьего, тесно связана в ранних иудейских текстах с символизмом лица или *паним*. Подобные аналогии особенно заметны в *Лестнице Иакова*, где концептуальная связь между понятиями образа и лица выражена посредством символизма *иконина* Иакова.²⁰⁸

В случае, если концепция *иконина* и в самом деле стоит за символизмом сияющего лица Иисуса, тогда, возможно, подобного рода образный строй ведет свое происхождение не из преданий, связанных с патриархом Иаковом, а с традициями, главным героем которых был Моисей, и которые, как мы уже убедились, оказали огромное влияние на формирование истории Преображения. В этом отношении следует заметить, что во внебиблейских иудейских источниках образ сияющего лица Моисея нередко переосмысливается как его *иконин* (יקונין).

К примеру, в *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исх. 34:29, в

²⁰⁷ Epstein, *The Babylonian Talmud. Bava Batra*, 75a.

²⁰⁸ Соответствия между понятиями *паним* и *иконин* просматриваются также в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*. На этот предмет см. А. А. Orlov, *The Greatest Mirror: Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha* (Albany: SUNY, 2017) 141–148.

рассказе о сияющем лице Моисея, появляется термин מִן־פְּנֵי־מֹשֶׁה : «Когда Моисей сошел вниз с горы Синай, взяв с собой две скрижали свидетельства в своих руках при его сошествии с горы, Моисей не знал, что сияние от *иконина* его лица было ослепительным из-за сияния Славы Шехины Господа, говорившего с ним». ²⁰⁹ В следующем стихе (34:30) также используются словесные формулы с термином מִן־פְּנֵי־מֹשֶׁה : «Аарон и дети Израиля увидели Моисея, и вот, *иконин* его лица сиял; и они боялись подойти ближе». ²¹⁰ Наконец, в стихах 33–35, где говорится о завесе лица Моисея, его лицо опять связывается с символизмом «образа»:

Когда Моисей закончил говорить с ними, он опустил покрывало на *иконин* его лица. Всякий раз, когда Моисей приходил к Господу, чтобы говорить с ним, он снимал покрывало, которое закрывало *иконин* его лица до тех пор, пока он не уходил. И он выходил и говорил детям Израиля о том, что было ему заповедано. Дети Израиля видели *иконин* Моисея, и что сияние *иконина* лица Моисея было ослепительным. Затем Моисей вновь опускал покрывало на свое лицо до того времени, когда он приходил говорить с ним. ²¹¹

В этих интерпретациях библейских историй о сияющем лице Моисея, отраженных в таргумах, как и в вышеупомянутых преданиях об Иакове, можно наблюдать творческий подход их авторов к идее взаимозаменяемости символизма понятий *паним* и *целем*. Использование термина «образ» в истории о Моисее объясняется в данном случае, как и в других местах, наделением его глубоким антропологическим смыслом, так как вновь обретенная светоносная природа Моисея воспринимается здесь как восстановление изначального образа (*целема*) Адама, также представлявшего собой, согласно некоторым преданиям, светоносную сущность. Связь с образом Адама нередко формулируется в различных внебиблейских описаниях светоносного лица Моисея. Так, в самаритянском сочинении *Мемар Марка* проводятся параллели между мотивом сияющего лица Моисея и светоносной природой образа Адама. Линда Бельвиль отмечает, что в некоторых текстах данной самаритянской компи-

²⁰⁹ *Targum Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Exodus* (ed. M.J. McNamara, R. Hayward, and M. Maher; ArBib, 2; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994) 260.

²¹⁰ McNamara et al., *Targum Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Exodus*, 261.

²¹¹ McNamara et al., *Targum Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Exodus*, 261.

ляции мотив света на лице Моисея связывается с концепцией первоначального света, в который был облачен только что сотворенный Адам, затем утративший этот свет.²¹²

Подобного рода восприятие мотива сияющего лица Моисея как восстановления светоносного образа-целем можно также обнаружить в текстах более поздних мидрашей, в которых проводится вполне очевидная параллель между облеченным славой образом первого человека и сияющим ликом великого пророка.²¹³ Такого рода соответствие можно найти в *Дварим Рабба* 11:3:

Адам сказал Моисею: «Я более велик, чем ты, так как я был сотворен по образу Бога». На каком основании? Ибо сказано: И сотворил Бог человека по образу Своему (Быт. 1:27). Моисей ответил ему: «Я более велик, чем ты, ибо слава, которой ты был наделен, была отнята у тебя, согласно сказанному: Но человек (Адам) в чести не пребудет (Пс. 49:13); а в отношении меня следует сказать, что сияющее лицо, которым Бог наделил меня, все еще пребывает таковым».²¹⁴

Еще один пример этого предания можно обнаружить в *Мидраше Тадше* 4, где мотив сотворения первого человека по образу Божьему сравнивается с обретением светоносности лица пророка: «В начале: “И сотворил Бог человека по образу Своему,” а в пустыне: “Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами”».²¹⁵

²¹² См. Belleville, *Reflections of Glory*, 50.

²¹³ См. Davies and Allison, *Matthew*, 2.705.

²¹⁴ Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 7.173. Ранее я высказывал мнение о том, что уже в тексте рукописи 4Q504 мотив славы Адама и образ исполненного славой лица Моисея были творчески сопоставлены. Образ излучающего свет лица пророка служит в этом тексте в качестве альтернативы утраченной светоносности Адама и нового символа Божьей Славы, еще раз явленной в человеческом теле. На этот предмет см. А. А. Орлов, “Vested with Adam’s glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and the Macarian Homilies,” *Христианский Восток* 4.10 (2006) 498–513.

²¹⁵ A. Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” *HTR* 87 (1994) 183. Линда Бельвиль напоминает, что «в тексте *Мидраша Тадше* 4 мотив славы Моисея ассоциируется с его сотворением по образу Божьему благодаря утверждению, что Бог сотворил человека по своему образу, сначала при сотворении мира, в затем в пустыне». Belleville, *Reflections of Glory*, 65.

Следует отметить, что в более поздних раввинистических источниках нередко говорится о светоносной природе теперь уже *лица* Адама,²¹⁶ и этот отличительный признак, с большой долей вероятности, служит указанием на связь между образами Адама и Моисея. В качестве примера можно привести текст из *Ваикра Рабба* 20.2, где проводится такая скрытая параллель между этими двумя фигурами:

Реш Лакиш, от имени Рабби Шимона бен Менаше сказал: Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило ее своей *сияющей яркостью его лицо!* Тебе не следует удивляться. В обычной жизни, если кто-либо изготавливает подносы, один для себя, а другой для своей семьи, чей будет более красив? Разве не свой собственный? Подобным образом и Адам был сотворен ради служения Святому, будь Он благословен, а солнечный диск ради служения человечеству.²¹⁷

В похожем предании, содержащемся в *Берешит Рабба* 11, в центре внимания автора опять оказываются не светоносные небесные ризы Адама, а его исполненное славой лицо:

Слава Адама не пребывала с ним ночью. Где доказательство? Но Адам не пребудет ночью в славе (Пс. 49:13). Учителя подтвердили: Его слава пребывала с ним, но по окончании Шаббата Он лишил его сияния и изгнал его из Эдемского Сада, как написано, *Изменяешь его лицо, и отсылаешь его* (Иов 14:20).²¹⁸

Ранние корни этих раввинистических традиций можно проследить уже в источниках периода Второго Храма. К примеру, тема превосходства Моисея над Адамом обнаруживается в произведениях Филона. Уейн Микс привлекает внимание исследователей к преданию из сочинения Филона *Вопросы и ответы на книгу Исхода* 2.46, где образ Моисея, восходящего на гору,

²¹⁶ Согласно некоторым иудейским источникам, образ Бога был особым способом отражен в сиянии лица Адама. На этот предмет см. Fossum, *The Name of God*, 94.

²¹⁷ Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 4.252.

²¹⁸ Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 1.81.

идентифицируется с первым человеком,²¹⁹ сотворенным по образу Божьему на седьмой день.²²⁰

Однако призвание пророка — это второе рождение, превосходящее первое.... Ибо он был призван на седьмой день, в этом (отношении) отличаясь от рожденного на земле первого сотворенного человека, так как он был приведен к существованию из земли и обладал телом, в то время как пророк (явился) из эфира и не обладал телом. Следовательно, самое подходящее число, шесть, было назначено рожденному на земле человеку, в то время как рожденному иным способом (была назначена) более высокая природа седмицы.²²¹

Вполне возможно, что упомянутые выше иудейские интерпретации мотива сияющего лица Моисея, как светоносного Образа, могли служить основанием для формирования символизма сияющего лица Иисуса в версиях рассказа о Преображении, представленных в синоптических Евангелиях. Принимая во внимание особый теофанический контекст рассказа о Преображении, с его мотивом недоступности Бога для восприятия человеческим глазом, знаменитое утверждение Павла о Христе как «образе невидимого Бога» предстает теперь в совершенно новом свете.

Илия и Моисей

Одной из важных деталей истории Преображения служит присутствие в этом событии не только Моисея, но и Илии, еще одного выдающегося мистика Ветхого Завета, часто ассоциирующегося там не с «визуальными», а с «аудиальными» богоявлениями.²²² Появление этих двух парадигматических свиде-

²¹⁹ Микс напоминает, что в ранних рассказах о Моисее «его восхождение на Синай воспринималось не только как восшествие на небесный престол, но и как восстановление славы, утраченной Адамом. Моисей, увенчанный как Божим Именем, так и Его Образом, становится в некотором смысле “вторым Адамом,” прототипом нового человечества». Meeks, “Moses as God and King,” 365.

²²⁰ Meeks, “Moses as God and King,” 364–65.

²²¹ Philo, *Questions and Answers on Exodus* (tr. R. Marcus; LCL; Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949) 91–92.

²²² В версии рассказа о Преображении в Евангелии от Луки, по-видимому, еще более укрепляются связи образов Илии и Моисея с теофаническими преданиями благодаря упоминанию о том, что оба они «явились во славе».

телей ветхозаветных богоявлений в рассказе о Преображении не представляется случайным. Морна Хукер высказывает предположение о том, что «связь между Илией и Моисеем, а также их явное соотнесение с Преображением, состоит в том факте, что оба они были участниками теофанических событий, происходивших на горах».²²³ Оба эти персонажа были, по-видимому, намеренно включены в описание события Преображения, для того, чтобы с этого момента они служили свидетелями нового явления Бога, теперь в виде Христа. Как и в Ветхом Завете, где оба пророка были связаны с концепциями Божьей Славы (*Кавод*) и Божьего Имени (*Шем*), ассоциирующимися соответственно со зрительными и аудиальными аспектами богоявлений, в рассказе о Преображении также обнаруживается присутствие этих двух важных свидетелей обеих теофанических парадигм, теперь разворачивающихся в Евангелиях, где второе владычество предстает как исполненная славой Форма, в то время как первое владычество появляется как не имеющий формы Глас Божий.

Как обсуждалось ранее в нашем исследовании, в библейских текстах подчеркивается роль Моисея и Илии как символических представителей двух соперничающих теофанических тенденций: библейские описания встреч Моисея с Богом пронизаны мотивами зрительного восприятия Божества, в то время как история Илии связана с идеологией аудиального богоявления. Таким образом, представляется совершенно не случайным тот факт, что автор Евангелия от Марка переворачивает историческую последовательность персонажей, упомянув сначала Илию, таким образом, возможно, стремясь подчеркнуть приоритет первого владычества, связанного в рассказе о Преображении со слуховой парадигмой богоявления, так как Илия служит ее главным библейским представителем. Рэмзи высказывает предположение о том, что «такой порядок упоминания

О такого рода словоупотреблении см. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, 794–795.

²²³ Hooker, “What Doest Thou Here, Elijah?” 61. Джоэл Маркус также высказывает предположение о том, что «ключом к пониманию символизма появления “Илии и Моисея” на горе, возможно, служит общая для них связь их образов с Горой Синай = Хорив, где оба они встречались с Богом (Исх. 19–24, 34; 3 Цар. 19)». Marcus, *Mark 8–16*, 632.

нения пророков представляется особенностью текста Евангелия от Марка, и он может быть объяснен более важной ролью, которой наделяет его автор этого Евангелия».²²⁴ В Евангелии от Луки, по-видимому, в еще большей степени подчеркивается связь Моисея и Илии с соответствующими теофаническими преданиями посредством утверждения, что оба они явились во славе (Μωϋσῆς καὶ Ἰηλίας, οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ).

Три кущи

Предложение Петра о том, чтобы сделать три кущи для Иисуса, Моисея и Илии, нередко воспринимается исследователями как одно из самых загадочных событий рассказа о Преображении. Исследователями рассматривались бесчисленные гипотезы, пытающиеся объяснить и и контекстуализировать это высказывание Петра. Мотив молчания Иисуса в ответ на предложение ученика, по-видимому, служит цели подчеркнуть проблематичную природу этой инициативы Петра, хотя в этом высказывании его учитель и ставится в один ряд с двумя выдающимися пророками-мистиками Ветхого Завета. Исследователи ранее отмечали, что эти слова Петра и реакция на них Иисуса, возможно, призваны служить свидетельством уникального статуса Иисуса в сравнении с Моисеем и Илией. В своем исследовании предания о трех кущах Джон Макгакин высказывает гипотезу, что

в данном случае предполагается равенство в статусе ... которое автор Евангелия от Марка сознательно отвергает ... и этот мотив был введен ради исправления ошибочного богословия Петра путем подчеркивания уникального особого статуса Иисуса ... благодаря которому Иисус заменил и превзошел всех пророческих предшественников, и так следует понимать смысл фразы: «и внезапно посмотревши вокруг, никого более с собой не видели, кроме одного Иисуса».²²⁵

²²⁴ Ramsey, *The Glory of God*, 114.

²²⁵ McGuckin, *The Transfiguration of Christ*, 17. Другие исследователи отмечали, что во фразе автора Евангелия от Матфея о том, что после того как ученики подняли свои лица, они «никого не увидели, кроме одного Иисуса» (οὐδένα εἶδον εἰ μὴ αὐτὸν Ἰησοῦν μόνον), содержится намек на то, что «Иисус остался на сцене один», чтобы особо подчеркнуть для учеников его особенный статус в сравнении с Моисеем и Илией. M. Kibbe, *Godly*

Принимая во внимание выбор персонажей, включающих двух главных визионеров Ветхого Завета, можно утверждать, что в данном случае предметом обсуждения служит не просто их абстрактный статус, то также и их место и значение в отношении главной теофанической концепции рассказа о Преображении. В подобного рода обстоятельствах Иисус явным образом представляется смысловым центром богоявления, в то время как Моисею и Илии предназначена роль его периферии. Следовательно, предание о трех кушах, возможно, служит цели подчеркнуть уникальный статус Иисуса как символического центра теофанического события Преображения, а также отделить его от фигур главных визионеров Ветхого Завета – Моисея и Илии, представляя их всего лишь как свидетелей теофанических событий. Выбор слова «рабби»²²⁶ при обращении Петра к Иисусу в Евангелии от Марка, возможно, еще более подчеркивает ошибку этого ученика, состоящую в «человеческом» восприя-

Fear or Ungodly Failure? Hebrews 12:18–29 and the Sinai Theophanies (Berlin: Walter de Gruyter, 2016) 104. Об этом см. также: Davies and Allison, *Matthew*, 2.268; Huizenga, *New Isaac*, 233; L. Morris, *The Gospel According to Matthew* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1992) 441; J. Nolland, *The Gospel According to Matthew* (NIGTC, 1; Grand Rapids: Eerdmans, 2005) 705; G. R. Osborne, *Matthew* (ZECNT; Grand Rapids: Zondervan, 2010) 648.

²²⁶ В связи с проблемой использования этого слова Джозел Маркус указывает на то, что «в иудейских источниках слова “Равви” и “Рав” (“великий”) в конечном счете превратились в технические термины для обращения к официальным религиозным учителям и/или законооведам и до сих пор используются в этом качестве. Исследователи иудаизма, тем не менее, расходятся во мнениях относительно того, до какой стадии развития такого значения дошло это слово в новозаветные времена на его пути к смыслу “Равви,” в качестве технического термина как его понимают сейчас. Некоторые исследователи полагают, что оно еще не использовалось в качестве титула, а только в качестве некоего почетного обращения, приблизительно эквивалентного слову “господин.” В качестве подтверждения такой интерпретации приводится текст Евангелия от Матфея 20:33, где слово *rabbouni* из Евангелия от Марка 10:51 переводится как *kyrie* (“господи”). Ранние надписи из Палестины и тот факт, что евреи диаспоры использовали слова “Рав,” “Равви,” и однокоренные слова в общем смысле почетного обращения к влиятельным лицам, которые не были непременно учителями.... Коэн подвел итоги анализа этой ситуации, отметив, что в первые несколько веков нашей эры это слово служило “популярным способом обозначения чьего-либо высокого статуса, и в особенности (но не исключительно), учителя”». Marcus, *Mark 8–16*, 633.

тии Петром уникального статуса «второго владычества», представленного в рассказе о Преображении в виде концепции Божьей Славы (*Кавод*).

Предание о трех кушах, с его тенденцией к подчеркиванию важности главного действующего лица, представшего апостолам видения, служит цели способствовать разграничению различных персонажей в многоступенчатой иерархии этого события, а именно: обычных людей, избранных учеников, Илии и Моисея, преображенного Иисуса и Божьего Гласа. В случае, если в рассказе о Преображении Илия и Моисей и в самом деле представляются небесными существами, как предполагают некоторые исследователи,²²⁷ то тогда мотив их отграничивания от Иисуса в эпизоде о трех кушах можно воспринимать в качестве еще одной важной функции, нередко обнаруживаемой в рассказах о двух владычествах на небесах. Эта функция предполагает особое выделение второго владычества из среды остальных небесных обитателей и одновременное утверждение его уникального статуса по отношению к Богу. Такая процедура нередко описывается в различных преданиях о двух владычествах посредством ритуалов ангельского поклонения и ангельского отвержения. Несмотря на то, что в рассказе о Преображении Илия и Моисей не преклоняют свои колени пред преображенным вторым владычеством, намек на мотив ангельского поклонения, возможно, присутствует в версии этого рассказа в Евангелии от Матфея через упоминание о преклонении учеников. Этот мотив будет рассмотрен далее в нашем исследовании.

Мотив страха

В рассказах о Преображении во всех трех синоптических Евангелиях говорится о страхе учеников, и этот мотив представляет собой важный элемент теофанического контекста события, поскольку чувство страха нередко описывается как частая эмоциональная реакция мистиков, на долю которых выпало встретиться с явлениями Бога или ангелов в ранних иудейских сочинениях.²²⁸ Уже в ранних рассказах из Пятикнижия, при

²²⁷ Luz, *Matthew 8–20*, 396.

²²⁸ О реакции страха как ответ на богоявления см. J. C. VanderKam, *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature*

описании встреч патриархов и пророков с различными манифестациями Бога, содержатся упоминания о страхе, который эти герои испытывали в подобных ситуациях. К примеру, в третьей главе Книги Бытия говорится о том, что сразу же после грехопадения первого человека, он пережил страх при посещении Богом Эдемского Сада. В Книге Бытия тоже сообщается о страхе Авраама, Исаака и Иакова при явлении им Бога или ангелов. Мотив страха визионера также становится особым отличительным признаком в пророческих и апокалиптических текстах Ветхого Завета, в том числе в книгах пророков Иезекииля и Даниила.²²⁹

Мотив страха мистика присутствует и во внебиблейских иудейских сочинениях, включая различные Енохические произведения, представляющие собой одни из самых полных ранних собраний иудейских апокалиптических преданий. Уже из одного из самых ранних произведений о Енохе, *Книги Стражей*, мы узнаем о страхе седьмого патриарха, испытываемом им при приближении к Божьему Присутствию. В главе 14-ой этого раннего Енохического опуса представлена сцена приближения главного героя к загадочному строению, по-видимому, представляющему собой небесный храм, священное обиталище Бога, совершенно особое место, наводящее страх не только на людей, но и на небесных существ. *1 Енох* 14:9–14 дает следующее описание прохождения мистика по этому небесному святилищу:

и я приблизился к одной стене, которая была устроена из кристалловых камней и окружена огненным пламенем; и она стала устрашать меня. И я вошел в огненное пламя, и приблизился к великому

(Leiden: Brill, 2000)343; J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib, 25; Rome: St. Martin's Press, 1965) 22.

²²⁹ К примеру, см. Дан. 8:17–18: «И он подошел к тому месту, где я стоял, и когда он пришел, я ужаснулся и пал на лицо мое; и сказал он мне: “Знай, сын человеческий, что видение относится к концу времени!” И когда он говорил со мною, я без чувств лежал лицом моим на земле; но он прикоснулся ко мне и поставил меня на место мое»; Дан. 10:7–9: «И только один я, Даниил, видел это видение, а бывшие со мною люди не видели этого видения; но сильный страх напал на них и они убежали, чтобы скрыться. И остался я один и смотрел на это великое видение, но во мне не осталось крепости и вид лица моего чрезвычайно изменился, не стало во мне бодрости. И услышал я глас слов его; и как только услышал глас слов его, в оцепенении пал я на лицо мое и лежал лицом к земле».

дому, который был устроен из кристалловых камней; стены этого дома были подобны наборному полу (паркету или мозаике) из кристалловых камней, и почвою его был кристалл, его крыша была подобна пути звезд и молний с огненными херувимами между нею (крышей) и водным небом. Пылающий огонь окружал стены дома, и дверь его горела огнем. И я вступил в тот дом, который был горяч как огонь и холоден как лед; не было в нем ни веселия, ни жизни: страх покрыл меня и трепет объял меня. И так как я был потрясен и трепетал, то упал на свое лицо.²³⁰

В этом тексте очень интересной и значительной деталью представляется замечание о том, что Енох был не просто испуган, во время своего пребывания в горнем мире, но что он был буквально «покрыт страхом». Исследователи ранее уже отмечали необычную интенсивность в этом описании состояния страха. К примеру, Джон Коллинз замечает, что в этом тексте приводятся «тщательно подобранные выражения для передачи состояния ужаса, испытанного Енохом».²³¹ Еще одна исследовательница, Марта Химмельфарб, тоже обращает внимание на силу воздействия Божьего присутствия на мистика, которая, по ее мнению, даже превосходит соответствующий мистический опыт в библейских рассказах о видениях Бога, в том числе в описании видения Иезекииля. Исследовательница отмечает, что «поклонения Иезекииля никогда не сопровождаются мотивом страха; о них говорится каждый раз в одних и тех же выражениях, причем без упоминания о каких-либо чувствах, почти как о ритуальном преклонении перед Божьим величием. В *Книге Стражей*, наоборот, подчеркивается глубина эмоционального переживания мистика в ответ на явление ему Бога».²³²

В целях лучшего понимания влияния истории Моисея на формирование рассказа о Преображении важно отметить также, что мотив страха играет ключевую роль как в библейских, так и во внебиблейских изложениях событий, связанных с фигурой Моисея. Принимая во внимание вышеупомянутые предания, исследователи нередко связывают мотив страха учеников

²³⁰ Перевод А. В. Смирнова, И. Р. Тантлевский, *Книги Еноха*. (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002), с. 327–328.

²³¹ J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 55.

²³² M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993) 16.

Иисуса со страхом представителей общины Израиля при виде сияющего лица Моисея. Так, из текста Исх. 34:30 мы узнаем, что «увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему». Затем в Исх. 34:35 этот мотив появляется вновь: «видели сыны Израилевы, что сияет лицо Моисеево, и Моисей опять полагал покрывало на лицо свое, доколе не входил говорить с Ним».

Возвращаясь к рассказу о Преображении, важно отметить, что реакция страха учеников наступает в различные моменты в описаниях этого события в каждом из синоптических Евангелий. В Евангелии от Луки сообщается, что ученики были испуганы, когда они вошли в облако, из которого позднее раздался Глас Бога.²³³ В Евангелии от Матфея реакция страха наступает даже еще позднее, чем в Евангелии от Луки, после произнесения божественного изречения об уникальной роли Иисуса по отношению к Богу. Исследователи иногда полагают, что «в версии рассказа о Преображении в Евангелии от Матфея именно Божий Глас, а не сияние Иисуса, вызывает страх учеников».²³⁴

Следует особо отметить, что в Евангелии от Марка реакция страха учеников наступает до момента звуковой теофании. Несмотря на невыясненную причину страха в данном случае, а именно, был ли он вызван внезапным появлением Илии и Моисея или метаморфозой Иисуса,²³⁵ ученые нередко интерпретируют эту реакцию как связанную с событием Преобра-

²³³ Дэвис и Эллисон отмечают, что «в Евангелии от Луки мотив сошествия облака представлен в качестве причины страха учеников (Лк. 9:34)». Davies and Allison, *Matthew*, 2.703. Хейзенга также поясняет, что «в тексте Лк. 9:34 три ученика испугались, когда они вошли в облако». Huizenga, *New Isaac*, 218.

²³⁴ Huizenga, *New Isaac*, 211. Дэвис и Эллисон также отмечают, что автор Евангелия от Матфея «представляет реакцию страха со стороны учеников как случившуюся непосредственно после произнесения слов: “Его слушайте.” Именно слово Божье приводит их в трепет». Davies and Allison, *Matthew*, 2.703.

²³⁵ Некоторые исследователи высказывали мнение о том, что три ученика в Евангелии от Марка представлены испытывающими ужас при появлении Моисея и Илии, беседовавших с преображенным Христом. На этот предмет см. Neil, *The Transfiguration of Jesus*, 30.

жения Иисуса.²³⁶ К примеру, Дэвис и Эллисон отмечают, что «в Евангелии от Марка о священном трепете, испытанном учениками, говорится в рассказе ранее, сразу после совершения Преображения и видения Моисея и Илии, т.е. в данном случае подчеркивается не факт повеления Иисуса, а именно его Преображение».²³⁷ Подобное соотношение между страхом и видимым для человеческого глаза явлением Бога, возможно, присутствует и в Евангелии от Луки, так как не совсем ясно, связан ли образ облака в этом Евангелии с теофанией Иисуса, или он относится к манифестации Божьего Гласа, или оба этих явления связаны между собой. Следовательно, характер и время появления теофанического страха в Евангелии от Луки остаются невыясненными.

По крайней мере в Евангелии от Марка символизм теофанического страха можно сравнить с похожим мотивом в вышеупомянутых библейских и внебиблейских рассказах. Дополнительная деталь, уточняющая роль учеников как созерцателей славы Иисуса, уникальным образом подчеркивается в тексте Евангелия от Луки 9:32, где говорится об изменениях в способности учеников к восприятию видения, поскольку сначала они представлены «отягченными сном», а затем полностью проснувшимися.²³⁸ В том же самом стихе автор Евангелия от Луки также подчеркивает, что они «увидели славу Его» (δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ).

Как упоминалось ранее, исследователи нередко связывают мотив страха учеников в Евангелии от Матфея с откровением Божьего Гласа. Тем не менее, часто не принимался во внимание тот факт, что сама сущность этого Божьего изречения тесно связана с предшествующим ему, воспринимаемым человеческим глазом, теофаническим опытом созерцания преображенного Иисуса. В самом деле, Божий Глас объясняет это событие, сообщая созерцателям, что они избраны ради лицезрения

²³⁶ По мнению Леруа Хейзенги «в тексте Мк. 9:6 предполагается, что сияние Иисуса и появление Моисея и Илии повергают учеников в ужас». Huizenga, *New Isaac*, 218.

²³⁷ Davies and Allison, *Matthew*, 2.703.

²³⁸ Лк. 9:32: “ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ: διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.”

Божьего Сына. Принимая во внимание такую интерпретацию, следует отметить, что даже в Евангелии от Матфея мотив теофанического страха может быть связан с эпифанией Иисуса, так как он представлен случившимся одновременно с Божьим откровением об истинном статусе воспринимаемого человеческим глазом второго владычества. В этом отношении следует напомнить, что некоторые исследователи интерпретируют мотив страха в Евангелии от Матфея именно как связанный со зрительной теофанией. К примеру, Кристофер Роулэнд отмечает, что «автор текста Евангелия от Матфея 17:6 сообщает о падении учеников ниц, что представляет собой типичную реакцию на явление Бога или ангелов (ср. Иез. 2:1; Дан. 10:9)».²³⁹

Мотив поклонения?

Из всех рассказов о Преображении, содержащихся в синоптических Евангелиях, только в Евангелии от Матфея обнаруживается предание о падении учеников ниц на землю, после того, как они услышали Божье изречение. Иисус затем просит их подняться и приободряет, чтобы они не испытывали страха. Исследователи нередко рассматривают эти привнесения как самые важные дополнительные сведения, сообщаемые автором Евангелия от Матфея. Так, к примеру, Ульрих Луц считает, что «самым важным изменением в тексте рассказа о Преображении в Евангелии от Матфея служит добавление стихов 6 и 7, где Иисус призывает учеников не бояться и подняться на ноги».²⁴⁰

Исследователи нередко интерпретируют реакцию страха учеников и их поклонение в Евангелии от Матфея только как исключительно связанную с акустическим откровением Бога, Его Гласом.²⁴¹ Тем не менее, ободрение Иисуса, обращенное к его ученикам, и выраженное словами «встаньте и не бойтесь», обращение также часто обнаруживаемое в иудейских и христианских описаниях видений, может привести нас к иной интер-

²³⁹ Rowland, *The Open Heaven*, 367.

²⁴⁰ Luz, *Matthew 8–20*, 395.

²⁴¹ Так, Хейзенга высказывает мнение о том, что «в версии Евангелия от Матфея, тем не менее, именно Божий Глас, возвещающий, что Иисус — это возлюбленный Сын, а также повеление Петру запомнить первое предсказание о страстях вызывает страх учеников». Huizenga, *New Isaac*, 218.

претации рассматриваемого мотива. В этом отношении заметным отличительным признаком описания видения служит тот факт, что очень похожие призывы к созерцателям видения — «не бояться и встать» — обычно представлены в иудейских теофанических историях как произнесенные самими объектами видения, а именно, фигурами ангелов или Бога, чье внезапное появление вызывает у людей чувства страха и благоговения.²⁴² К примеру, в тексте Дан. 10:9—12 можно обнаружить похожее сочетание отличительных признаков в том месте, где говорится о прикосновении небесного посетителя к упавшему ниц созерцателю видения, исполненному страхом, и о призыве к нему не бояться:

И услышал я глас слов его; и как только услышал глас слов его, в оцепенении пал я на лицо мое и лежал лицом к земле. Но вот коснулась меня рука и поставила меня на колени мои и на длани рук моих. И сказал он мне: «Даниил, муж возлюбленный! Вникни в слова, которые я скажу тебе, и стань прямо на ноги твои; ибо к тебе я послан ныне». Когда он сказал мне эти слова, я встал с трепетом. Но он сказал мне: «не бойся, Даниил; с первого дня, как ты расположил сердце твое, чтобы достигнуть разумения и смирить себя пред Богом твоим, слова твои услышаны, и я пришел по словам твоим».

В тексте Дан. 10:18—19 похожее сочетание мотивов повторяется вновь: «Тогда снова прикоснулся ко мне тот человеческий облик и укрепил меня и сказал: “Не бойся, муж возлюбленный! Мир тебе; мужайся, мужайся!” И когда он говорил со мною, я укрепился и сказал: “Говори, господин мой; ибо ты укрепил меня”».

Подобное соотношение мотивов можно обнаружить также в иудейских псевдоэпиграфах.²⁴³ В пространной и краткой редак-

²⁴² Лорен Штукенбрук напоминает, что «выражение “Не бойся” часто использовалось в библейской и ближневосточной литературе с целью передать слова божественного утешения». L. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT, 2.70; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) 88.

²⁴³ См. также 3 Енох 15В:5: «Тотчас Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал Моисею: “Сын Амрама, не бойся! Ибо Господь уже благоволит к тебе. Проси то, что ты желаешь, с уверенностью и смелостью, ибо свет исходит от кожи твоего лица от одного конца мира да другого”». И.Р. Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалип-*

циях первой главы Второй книги Еноха описывается явление ангелов спящему Еноху. В этом тексте говорится, что, завидев своих небесных гостей, патриарх в ужасе простерся перед ними. В ответ ангелы призывают мистика не бояться: «Я же проснулся и увидел наяву мужей этих, стоящих предо мной. Я [встал] поспешно, и поклонился им, и испугался, и лицо мое переменялось от страха. И сказали мне мужи: “Дерзай, Енох! Воистину не бойся!”».²⁴⁴

В тексте 22-ой главы Второй книги Еноха похожий мотив упоминается в описании встречи патриарха с Божьей Славой, обозначаемой в данном произведении как Божье «Лицо»: «И увидел я Господа, лицо его могущественное, преславное и внушающее страх.... И пал я ниц, и поклонился Господу. И Господь устами своими воззвал ко мне: “Дерзай, Енох, не бойся! Встань и стань перед лицом моим во веки”».²⁴⁵ В данном случае еще одно использование фразы «не бойся» (или «дерзай») совпадает с мотивом приведения адепта в вертикальное положение («встань»).

Важно отметить также, что в Евангелии от Матфея поклонение учеников совершается сразу после Божьего утверждения о возвышенном статусе второго владычества и, следовательно, вполне можно предположить, что именно содержание этого изречения, а не сам звук гласа, вызывает внезапную реакцию страха учеников.²⁴⁶ Дэвис и Эллисон проницательно замечают

тической традиции (С.-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2007), с. 285.

²⁴⁴ В. М. Хачатурян, «Книга Еноха», *Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования* (под ред. В. Милькова; Москва, 1997), с. 47.

²⁴⁵ А. М. Навтанович, «Книга Еноха», *Библиотека литературы Древней Руси* (Под ред. Д. С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999), с. 3.214–215.

²⁴⁶ Мотив поклонения учеников Богу напоминает о поклонении, совершенном волхвами, о чем говорится в Евангелии ранее. Так, Эллисон и Дэвис отмечают, что «волхвы не просто преклонили колени (ср. 17:14; 18:29). Они пали ниц. Этот мотив следует особо отметить, так как в иудаизме существовала тенденция к восприятию простирания ниц как преклонения, совершающегося только для почитания Бога (ср. Филон, *Посольство к Гаю* 116; *О десяти заповедях* 64; Мф. 4.9–10; Деян. 10.25–6; Откр. 19.10; 22.8–9)». Davies and Allison, *Matthew*, 1.248. Роберт Гандри подчеркивает, что «они (волхвы) преклонили колени пред ним так, что их головы достигали земли». R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 31.

своего рода соответствие между скрытыми лицами упавших ниц учеников и открытым лицом преображенного Иисуса, высказывая мнение, что «мотив падения персонажей в страхе на свои лица представляет собой типичное явление в историях о божественных откровениях. Тем не менее, в данном случае наблюдается противопоставление лица Иисуса, которое сияло, и лиц учеников, сокрытых из-за их падения на землю».²⁴⁷ Мотив закрывания/открывания лиц восходит к древней библейской теофанической традиции. В видении пророка Исаяи серафимы представлены играющими в космические прятки, дабы не смотреть в лицо Богу. Эта тема также играет важную роль в литературе, принадлежащей традиции Хейхалот. Размышляя над подобным мотивом в литературе Хейхалот, Джеймс Давила отмечает, что «ангелы присутствия ... должны закрывать свои лица, чтобы защититься от Божьего сияния. Только в таком случае Бог может беспрепятственно раскрыть свое лицо в этой вселенской игре в прятки».²⁴⁸

Также важно отметить, что, в отличие от Евангелия от Марка, в Евангелии от Матфея мы находим символизм сияющего лица Иисуса, который в данном случае, как и в других иудейских преданиях о двух владычествах, возможно, означает здесь Божий Образ. Если это действительно так, то мотив поклонения учеников служит дополнительным свидетельством подобного отождествления между «лицом» и «образом», при котором лицо Иисуса воспринимается как его *иконин*. Это позволяет нам установить еще одну концептуальную связь рассказа о Преображении с рассмотренными ранее иудейскими преданиями о двух владычествах с их интерпретацией второго владычества как Образа Божьего, которому ангелы должны поклоняться.

Другим важным признаком сходства между иудейскими апокалиптическими сочинениями о двух владычествах и рассказом о Преображении представляется тот факт, что падение ниц учеников совершается после утверждения Бога о статусе второго владычества. Это обстоятельство напоминает о предании, которое можно обнаружить в четвертой главе Третьей книги Еноха, где совершение ангельского поклонения второму владычеству в

²⁴⁷ Davies and Allison, *Matthew*, 2.703.

²⁴⁸ J. Davila, *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature* (Leiden: Brill, 2001) 139.

форме Еноха-Метатрона происходит после утверждения Бога о том, что это некогда человеческое существо, теперь становится небесным «избранником» Бога. В тексте *3 Енох* 4:5–10 (*Synopse* §6) приводится такое описание посвящения второго владычества в небесные тайны:

И Святой, будь Он Благословен, поставил меня (Еноха) на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три ангела-служителя — Узза, Азза и Азаэл — и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав пред Святым, будь Он Благословен: «Владыка мира, не были ли правы первые, когда давали Тебе совет: «Не сотворишь человека!» Святой, будь Он Благословен, ответил: Я создал и буду носить, Я буду поддерживать и охранять. Когда они увидели меня, они сказали перед Ним: «Господь Вселенной! Какое право он имеет восходить в высь высот? Не происходит ли он из тех, кто погиб в водах Потопа? Какое право он имеет пребывать на небе?» Вновь Святой, будь Он Благословен, ответил и сказал им: «Какое право вы имеете прерывать Меня. Я избрал его, чтобы он был выше всех вас, был князем и правителем над вами на небесных высотах». Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: «Счастливы ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволил к тебе». Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня «Отроком».²⁴⁹

Как мы уже упоминали в нашем исследовании, ранние образцы такого рода традиции можно обнаружить во Второй книге Еноха²⁵⁰ и в различных версиях *Жития Адама и Евы*,²⁵¹ где ангель-

²⁴⁹ И. Р. Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции* (С.-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2007), с. 179–180; Schäfer et al., *Synopse*, 6–7.

²⁵⁰ Ср. 2 *Енох* 22:5: «И Господь устами своими воззвал ко мне: “Дерзай, Енох, не бойся! Встань и стань перед лицом моим во веки”». А. М. Навтанич, «Книга Еноха», *Библиотека литературы Древней Руси* (Под ред. Д. С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999), 3.214–215.

²⁵¹ В грузинской версии *Жития Адама и Евы* говорится об уникальной роли Адама как Божьего Образа: «Преклонитесь пред подобием и образом Бога». В латинской версии также говорится о Божьем Образе: «Почитайте образ Господа Бога в точности так же, как Господь Бог заповедал вам». В армянской версии имя Адама снова не упоминается, а вновь сотворенное «второе владычество», по-видимому, представляется в качестве божественного создания: «Затем Михаил созвал всех ангелов, и Бог сказал им: “Давайте, поклонитесь богу, которого я создал”». Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 16E.

ское поклонение также совпадает с утверждением уникального статуса второго владычества.

Завершая обзор темы поклонения учеников, нам необходимо отметить, что у Матфея такого рода мотив, который встречается исключительно только в этом евангелии, органично согласуется с другими описаниями случаев поклонения, реальными или воображаемыми, такими как падение ниц волхвов перед божественным младенцем, или в требовании Сатаны о поклонении себе в истории об искушении Иисуса в пустыне.²⁵²

Образ облака

Во всех трех версиях рассказа о Преображении в синоптических Евангелиях упоминается облако, осенившее главных героев. Исследователи нередко интерпретируют этот образ в связи с теофаническим символизмом, обнаруживаемым в Книге Исхода, где говорится о том, что облако накрыло гору и пророка Израиля.²⁵³ Из текста Исх. 24:15–18 читатель узнает следующее:

И взошел Моисей на гору; и покрыло облако гору. И слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, и в седьмой день воззвал Господь к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Изра-

²⁵² Еще один уникальный случай использования этого мотива в Евангелии от Матфея обнаруживается в тексте Мф. 18:26, где присутствует знакомое сочетание глаголов «λεσόν» и «προεχύνει». Гандри подчеркивает, что, наряду с рассказом о волхвах, «автор Евангелия от Матфея вводит то же самое сочетание мотивов падения ниц и почитания Бога в стихе 4:9, используя его как уникальный материал для построения концепции в стихе 18:26». Исследователь также отмечает, что, «в особенности использование слова λεσόντες подчеркивает особую тенденцию Евангелия от Матфея, так как в стихе 4:9 мотив падения ниц сопровождает концепцию поклонения в противопоставлении идей поклонения Богу и поклонения Сатане, и без параллельного места этот мотив используется для описания реакции учеников, ставших свидетелями события Преображения (17:6)». Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 31–32.

²⁵³ Макгакин отмечает, что «как в Евангелии от Матфея, так и в Евангелии от Луки представлен мотив страха учеников как ответ на теофанию облака. Это обычная, типичная форма богоявления, основанная на архетипе явления Бога на Синае». McGuckin, *The Transfiguration of Christ*, 11.

илевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в средину облака, и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей.

В этом тексте облако служит своего рода покровом, скрывающим как Божий Глас, так и Божью Форму (*Кавод*) от постороннего взгляда. Подобная двойная функция теофанического облака, способного сокрыть как звуковое откровение Бога, так и его зрительно воспринимаемое богоявление, возможно, прослеживается также и в рассказе о Преображении.

Несмотря на то, что образ облака обычно интерпретируется большинством исследователей как часть акустической эпифании Божьего Гласа, можно предположить, что мотив покрытия главных героев также соотносится с концепцией славы Иисуса, т.к. он тоже представлен покрытым этим облаком.²⁵⁴ Размышляя над символизмом облака, Рэмзи отмечает, что в Евангелии от Луки «предполагается мотив покрытия облаком всех участников события, в том числе учеников, которые “устрашились, когда вошли в облако.” В Евангелии от Марка неясно, кого из участников события накрыло облако».²⁵⁵ Исследователь в свою очередь высказывает предположение, что «словосочетание νεφέλη ἐπισημαίνουσα служит указанием на присутствие славы; а также на выполнение обещания, что в мессианскую эпоху “слава Господня будет видна в облаке” (2 Макк. 2:7)».²⁵⁶

Более того, в Евангелии от Матфея 17:5, по-видимому, дополнительно подчеркивается «зрительный» аспект символизма облака посредством упоминания о «светлом» облаке (νεφέλη φωτεινή). Благодаря этому эпитету, возможно, автор вновь предпринимает попытку связать мотив облака со зрительной, а не слуховой теофанией.

Еще одним важным концептуальным аспектом служит тот факт, что светозарное облако, вероятно, воспринимается в

²⁵⁴ Как и во многих других иудейских рассказах о видениях, в данном случае образ облака служит парадоксальным теофаническим отличительным признаком, посредством которого осуществляется одновременно явление и сокрытие Бога. В этом отношении Чарльз Кранфилд справедливо заметил, что «мотив облака в одно и то же время служит знаком как самооткровения Бога, так и Его само-сокровения». Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, 295.

²⁵⁵ Ramsey, *The Glory of God*, 115.

²⁵⁶ Ramsey, *The Glory of God*, 115.

истории о Преображении как своего рода одеяние акустического явления Бога, в качестве параллели к ослепительно белому облачению второго владычества в форме преображенного Иисуса. Исследователи ранее рассматривали возможность интерпретации образа светящегося облака как «облачения» Гласа первого владычества, соответствующего исполненным славой одеяниям зрительно воспринимаемого второго владычества. В связи с подобными рода интерпретациями Ярл Фоссум высказывает предположение о том, что “светоносные одеяния и облако ... представляют собой два аспекта одной и той же темы. В Евангелии от Матфея говорится, что облако было «светлым» (φωτεινῆ), и этот образ предполагает восприятие его как «Славы Шехины», и подобным образом это явление выражено также во фразе из *Бавли Шаббат 88b*».²⁵⁷

Предания о Божьем Гласе

Несмотря на то, что во всех версиях рассказа о Преображении говорится о явлении Божьего Гласа, контекст для этого аудиального присутствия Бога конструируется в каждом из них по-разному. Исследователи уже высказывали ранее предположение о том, что в Евангелии от Матфея роль Гласа Божьего важнее, чем в других синоптических версиях рассказа о Преображении. Согласно мнению Ульриха Луца, для автора Евангелия от Матфея именно этот момент богоявления, «в сущности, и представляется самым важным, как показывает подробное описание реакции на него учеников. Таким образом, в отличие от авторов других синоптических Евангелий, он представляет звук Гласа (а не видение преображенного главного героя) смысловым центром всего события».²⁵⁸ А. Д. А. Моузес придерживается похожего мнения, утверждая, что «“глас из облака” ... вне всяких сомнений, служит кульминационным пунктом описания видения (τὸ ὄραμα) в Евангелии от Матфея.»²⁵⁹

²⁵⁷ Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 93.

²⁵⁸ Luz, *Matthew 8–20*, 394.

²⁵⁹ Moses, *Matthew’s Transfiguration Story*, 138. Похожее предположение было также высказано Дональдсоном. В своем исследовании версии рассказа о Преображении в Евангелии от Матфея он утверждает, что «ключ к пониманию смысла Преображения и кульминационный пункт этого события следует искать в содержании изречения, сошедшего с небес ...

Нередко суждения о главной роли звукового откровения в Евангелии от Матфея формируются на основании восприятия этого события учениками или, можно сказать, их чрезмерно выраженной, бурной реакции на Божье изречение. Тем не менее, следует отметить, что ранее в нашем исследовании уже высказывалось предположение о неопределенности относительно вопроса о том, связана ли подобного рода реакция с самим звуковым откровением или с особым содержанием этого акустического послания, в котором внезапно раскрывается особый статус второго владычества/лица. Иначе говоря, остается невыясненным, был ли спровоцирован страх учеников и выражение их почтения откровением *самого* первого владычества или откровением *о* втором владычестве.

Как и в рассмотренных ранее иудейских преданиях о двух владычествах, отраженных в *Откровении Авраама*,²⁶⁰ *Бавли Хагига* 15а и Третьей книге Еноха, в рассказе о Преображении за зрительно воспринимаемым явлением второго владычества следует описание эпифании Божьего Гласа. Тем не менее, в отличие от подобных историй в *Бавли Хагига* 15а и Третьей книге Еноха, в данном случае этот глас и его послание не предполагает «разоблачения» или принижения парадоксальной позиции второго владычества, а, скорее, служит цели утверждения или возвышения этого нового хранителя теофанической традиции, выражением которой служит зрительно воспринимаемое богоявление.

Как и в случае с другими аспектами рассказа о Преображении, символизм Божьего Гласа вновь напоминает теофанический образный строй, обнаруживаемый в Книге Исхода.²⁶¹ Из

Именно Божье изречение, в котором Иисус идентифицируется с Сыном, служит объяснением всех остальных элементов сцены Преображения». Donaldson, *Jesus on the Mountain*, 148.

²⁶⁰ Исследователи нередко сравнивают представления Божьего Гласа в рассказах о Крещении и Преображении с образом персонифицированного Гласа в *Откровении Авраама*. Так, в отношении подобного рода параллели Эллисон замечает, что «сам глас (персонифицированный? ср. Откр. 1:12; *Лествица Иакова* 3; *Откровение Авраама* 9) говорит». Davies and Allison, *Matthew*, 1.336.

²⁶¹ А. Д. А. Моузес примечает, что как в Книге Исхода 24:16, так и в Евангелии от Марка 9:7 Божий Глас изрекает из облака. Moses, *Matthew's Transfiguration Story*, 43–44.

текста Исх. 24:16 мы узнаем, что «слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день воззвал Господь к Моисею из среды облака».²⁶² Важнейшее отличие этого ветхозаветного отрывка от рассказа о Преображении состоит в том, что, в то время как в тексте Книги Исхода явление и Славы (*Кавод*), и Божьего Гласа принадлежит единому божественному «владычеству», в рассказе о Преображении эти два теофанических проявления теперь разделены между отдельными действующими лицами.

Многие ученые ранее предпринимали попытки объяснить символизм Божьего Гласа в рассказе о Преображении на основании сравнения с иудейским преданием о Гласе с Небес — *бат коле* (евр. בַּת קוֹל), выражение, буквально переводимое как «дочь гласа».²⁶³ Подобное явление представляет из себя небесный или божественный голос, часто возвещающий волю Бога в раввинистических рассказах. Подобного рода сравнения очень важны для нашего исследования, так как они представляют важную параллель с раввинистическими или принадлежащими традиции Хейхалот рассказами о двух владычествах на небесах, в которых звучит порицание персонажам, таким как Ахер или Метатрон, выраженное посредством использования концепции *бат коля*.²⁶⁴

Мы можем наблюдать почти такое же проявление присутствия Бога как Гласа в рассказе о Крещении Иисуса — пове-

²⁶² А. Д. А. Моузеус высказывает предположение о том, что «Глас» в Книге Исхода 24–31; 33–34 обращен к Моисею, в то время как в рассказе о Преображении он обращен к ученикам (а не к Иисусу). Moses, *Matthew's Transfiguration Story*, 45.

²⁶³ Размышляя над присутствием преданий о Божьем Гласе в рассказах о Крещении и Преображении, Дэвис и Эллисон отмечают, что вполне естественно было бы связать мотив гласа с небес с раввинистической концепций *бат коль* («дочери гласа»). Это явление, служащее для передачи откровения Бога, иногда цитирует Писание, нередко для того, чтобы объявить о своей благосклонной оценке праведника или побудить к диспутам. О нем зачастую говорится, что оно исходит с небес и может восприниматься как глас самого Бога. Davies and Allison, *Matthew*, 1.335–6.

²⁶⁴ Несмотря на то, что концепция *бат коля* нередко интерпретировалась как второстепенный способ откровения, исследователи высказывали мнение о том, что в рассказе о Преображении, принимая во внимание его теофанический контекст, «глас из облака явным образом представлялся Божьим Гласом». Yarbrow Collins, *Mark*, 425.

ствовании, которое будет рассмотрено подробно далее в нашем исследовании. В данный момент нам следует только упомянуть о том, что параллелизм между эпифанией Божьего Гласа при Крещении (3:17) и Преображении (17:5) находит свое наиболее отчетливое выражение в Евангелии от Матфея, где Божье послание повторяется слово в слово.

Еще одним важным аспектом концепции Божьего Гласа в синоптических Евангелиях представляется отчетливое отграничение его от символизма, связанного с понятием *Кавод*, что представляет собой важную редакцию по сравнению с иудейскими преданиями. Следует напомнить, что в *Откровении Авраама* и *Лестнице Иакова* Глас Божий все еще тесно связан с концепцией Славы (*Кавод*). Так, в главе 18-ой *Откровения Авраама*, где сообщается, что главный герой созерцает Божий Глас на небесах, эта божественная манифестация оказывается тесно связанной с символикой Престола Славы, если не восседающей на нем. В тексте *Откровения Авраама* 18:2–3 говорится следующее:

и я услышал голос, подобный бурлению моря, и он не прекращался из-за огня. И когда огонь поднимался, взлетая ввысь, я видел под ним огненный престол и многоглазые колеса, произносящие песнь. А под этим тронем поют четверо огненных Животных.²⁶⁵

В *Лестнице Иакова* связь между Божьим Гласом и Славой (*Кавод*) прослеживается еще более отчетливо, так как в ней Божий Глас, по-видимому, понимается как наивысшая точка символического комплекса Славы (*Кавод*), ибо он располагается над «высшим лицом».²⁶⁶

²⁶⁵ А. Кулик, «Откровение Авраама», *Вестник Еврейского Университета* 5 (2002), с. 245.

²⁶⁶ Ранее я уже высказывал мнение о том, что описание верхнего огненного лица в *Лестнице Иакова* напоминает о концепции *Кавод*, т. к. оно обладает чертами сходства с представлением об Образе-*Кавод* как огненном Лице во Второй книге Еноха 22. Самым заметным отличительным признаком, связывающим оба текста, служит тот факт, что Лицо во Второй книге Еноха похожим образом определяется как «огненное» и «устрашающее». Подобная тенденция к отождествлению понятий *Паним* и *Кавод* прослеживается уже в некоторых библейских рассказах, таких как текст Книги Исхода 33:18–20, где говорится о том, что в ответ на просьбу Моисея

И Бог стоял над высшим лицом и взывал ко мне, говоря: «Иаков, Иаков!» И я сказал: «Вот я, Господи!» И он сказал мне: «Земля, на которой ты спишь, я дам ее тебе и семени твоему после тебя. И я умножу твое семя....»²⁶⁷

В сравнении с этими иудейскими текстами, в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях Божий Глас, однако, не ассоциируется с понятием *Кавод*. Подобного рода отделение звукового проявления присутствия первого владычества от символического комплекса *Кавод* способствует утверждению роли Иисуса как уникального хранителя отличительных признаков, присущих концепции Божьей Славы. Мы можем обнаружить похожую тенденцию в раввинистических и принадлежащих традиции Хейхалот рассказах о двух владычествах на небесах, где их авторы также воздерживаются от явной связи между концепцией *бат коль* и символизмом Славы (*Кавод*).

«Его слушайте»

Во всех трех синоптических версиях рассказа о Преображении послание, изреченное Божьим Гласом, достигает своего кульминационного пункта в повелении «слушать его». Исследователи нередко рассматривают это изречение опять-таки как напоминание о мистических встречах Моисея с Богом на Синае. К примеру, Джоэл Маркус высказывает предположение о том, что заключительные слова в изречении небесного гласа, «Его слушайте!» (ἄκούετε αὐτοῦ) до такой степени похожи на побуждение из текста Втор. 18:15, «Его вы будете слушать» (αὐτοῦ ἀκούσεσθε), что в данном случае может идти речь, по существу, о прямой цитате».²⁶⁸ Исследователь также отмечает, что «в контексте Ветхого Завета побуждение “его вы будете слушать” представляет собой часть наставления Моисея чадам Израиля повиноваться пророку, который придет после его смерти: “Яхве, Бог твой, воздвигнет тебе пророка как меня из среды тебя, из братьев твоих — Его вы будете слушать ... И сказал мне Яхве ... Я воздвигну им пророка из среды братьев

к Богу показать ему Свою Славу Бог отвечает, что для человеческого существа невозможно видеть Божье Лицо.

²⁶⁷ Lunt, “Ladder of Jacob,” 2.407.

²⁶⁸ Marcus, *The Way of the Lord*, 80–81.

их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему” (Втор. 18:15–18)». ²⁶⁹ Маркус приходит к выводу о том, что «в случае, если принять во внимание более широкий контекст при рассмотрении смысла слов “его слушайте!” в Евангелии от Марка 9:7, то тогда следует признать, что в рассказе о Преображении в этом Евангелии Иисус идентифицируется как этот пророк, подобный Моисею; эта фигура представлялась важным действующим лицом в контексте эсхатологических ожиданий в постбиблейском иудаизме». ²⁷⁰

Адела Ярбро Коллинз также высказывает мнение о связи данного мотива с историей Моисея, отмечая, что «повеление “его слушайте” (ἀκούετε αὐτοῦ) было, по-видимому, воспринимаемо некоторыми слушателями как общее выражение власти и авторитета Иисуса, а также сообщение о том, как должны относиться к нему его последователи. Для тех, кто был хорошо осведомлен о тексте Писания, эти слова служили напоминанием об утверждении из Втор. 18:15, по версии Септуагинты: “его вы будете слушать (αὐτοῦ ἀκούσεσθε).” Те, кто был знаком с атмосферой ожидания эсхатологического пророка, подобного Моисею, с наибольшей степенью вероятности бы чувствовали подобного рода связь». ²⁷¹

В то время как отношение рассматриваемого мотива к истории Моисея нередко отмечалось в предшествующих ис-

²⁶⁹ Marcus, *The Way of the Lord*, 80–81.

²⁷⁰ Marcus, *The Way of the Lord*, 81. Ярл Фоссум также высказывает мнение, что «идея о продолжении текста словами “ἀκούετε αὐτοῦ,” несомненно, соотносится с версией Септуагинты Книги Второзакония 18:15, где представлен Моисей, сообщающий, что “Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, – Его слушайте (αὐτοῦ ἀκούσεσθε).” Таким образом, Иисус в данном случае обозначен как пророк, подобный Моисею. Как и его прототип, он должен спуститься с небес ради провозглашения Божьей воли». Fossum, “Ascensio, Metamorphosis,” 93–4. См. также McGuckin, *The Transfiguration of Christ*, 79.

²⁷¹ Yarbro Collins, *Mark*, 426. См. также мнение Кранфилда, согласно которому «последние два слова, ἀκούετε αὐτοῦ, служат свидетельством определения Иисуса как персонажа, по поводу которого сбудется пророчество из Втор. 18:15, 18, и таким образом особо подчеркивается его уникальный статус». Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, 295–6.

следованиях, от внимания ученых постоянно ускользала параллель с другой посреднической фигурой, а именно, действующим лицом преданий об Ангеле Господнем. Подобного рода ассоциации с главным ветхозаветным ангельским посредником между Богом и людьми очень важны для нашего исследования. Здесь нужно отметить, что фигура Ангела Господня играла ключевую роль в концептуальном контексте идеологии Божьего Гласа,²⁷² развиваемой библейской книгой Второзакония, в котором этот ангельский посредник часто функционировал как заместитель Божьего Присутствия. Как и в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях, где Иисус становится воплощением невидимого Бога, в библейских преданиях об Ангеле Господнем мы находим подобную же роль. Далее, как и в рассказе о Преображении, в Ветхом Завете Бог также представлен повелевающим людям слушать своего посредника. Так, из текста Исх. 23:20–22 мы узнаем о его следующем повелении:

Вот, Я посылаю пред тобою Ангела хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил. Блюди себя пред лицом Его, и *слушай Его*; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего; ибо имя Мое в Нем. Если ты будешь *слушать Его* и исполнять все, что скажу, то врагом буду врагов твоих и противником противников твоих.

Главной особенностью этого обращения служит фраза «слушай Его», появляющаяся в 21-ом стихе, которая в версии Септуагинты передается как «εἰσακούε αὐτοῦ». Это повеление затем повторяется в 22-ом стихе, где Бог вновь наставляет детей Израиля внимательно слушать ангельский глас (ἀκούη ἀκούσῃτε

²⁷² Среди исследователей существуют разные мнения относительно возможного происхождения концепции, представленной в тексте Исх. 23:20–22. По мнению некоторых ученых, она являет собой результат редакции Книги Исхода авторами Второзакония. На этот предмет см. W. Johnstone, "Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus," *ZAW* 99 (1987) 16–37 at 26; L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW, 188; Berlin: Walter de Gruyter, 1990) 406–414; J. Blenkinsopp, "Deuteronomistic Contribution to the Narrative in Genesis-Numbers: A Test-Case," in: *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (ed. L. S. Schearing and S. L. McKenzie; JSOTSS, 268; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 84–115 at 94–97.

τῆς ἐμῆς φωνῆς). Подобное изречение Бога напоминает нам о терминологии, обнаруживаемой в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях, где подобные наставления Бога с призывом слушать его посланника, также выражены в форме повеления.²⁷³

Параллели с преданиями об Ангеле Господнем очень важны для нашего исследования, так как новая теофаническая идентичность Иисуса, как и в случае с великим ангелом из Книги Исхода, строится в ситуации отсутствия зрительно воспринимаемого образа Бога, в обоих случаях представленного только в своем невидимом слуховом аспекте. Исследователи ранее уже отмечали подобную «визуальную» посредническую роль Ангела Господня. По мнению Деррелла Ханны, «ангел в Книге Исхода ... представлен как выражение Божьего отсутствия в том смысле, что он служит заместителем Яхве (Исх. 33:1–3). В качестве подобного заместителя Божьего Присутствия ангел в Книге Исхода обретает свое квази-индивидуальное существование».²⁷⁴

²⁷³ О фразеологии повеления в рассказе о Преображении см. Marcus, *The Way of the Lord*, 81, footnote 1.

²⁷⁴ D. D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity* (WUNT 2.109; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) 21. См. на этот предмет также: Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, 134. Чарльз Гишен считает, что фигура Ангела Господня представляет собой «выражение тонкого разграничения между Яхве и его видимой формой Этот текст свидетельствует, что фигура, обладающая неким независимым существованием по отношению к Яхве, все же может быть частью его сущности благодаря обладанию Божьим Именем (т.е. божественной ипостасью)». C. Gieschen, “The Divine Name in the Ante-Nicene Christology,” *VC* 57 (2003) 115–58 at 122–123. Камилла фон Хейне в своем недавно опубликованном исследовании указывает на тот факт, что «характер взаимоотношений между Богом и этим ангелом не совсем ясен, и личности Яхве и Его ангела во многих текстах сливаются в единое целое, к примеру, в Быт. 16:7–14; 21:17–20; 22:1–19; 31:10–13; 48:15–16; Исх. 3:1–6; Иис. Н. 5:13–15; 6:2 и главах 6-ой и 13-ой Книги Судей. В этих материалах “Ангел Яхве,” по всей видимости, функционирует как равноценная фигура, замещающая Самого Яхве. Согласно автору текста Исх. 23:20–21, ангел обладает именем Божьим, оно присутствует “в нем,” и под этим выражением, по-видимому, подразумевается, что этот “Ангел Божьего Имени” наделяется властью прощать грехи, свойством, во всех других местах Библии приписываемым только Богу. Этот ангел всегда выступает анонимным существом и говорит от имени Бога в первом лице единственного числа, как если бы он был Самим Богом,

Исследователи уже высказывали разные мнения относительно роли фигуры Ангела Имени в формировании идеологии Божьего Имени (*Шем*), разворачивающейся в библейских книгах Исхода и Второзакония.²⁷⁵ Согласно автору одной из таких гипотез, фигура Ангела Господня, обнаруживаемая в Книге Исхода, может рассматриваться как один из концептуальных истоков богословия Имени (*Шем*). Так, Труггве Меттингер отмечает, что, «по-видимому, когда богословы Второзакония работали над своей идеологией Божьего Имени (*Шем*), они воспользовались термином, уже ранее связанным с идеей Божьего Присутствия. В тексте Исх. 23:21 говорится о том, что Бог повелел детям Израиля во время их блужданий по пустыне повиноваться его гласу Ангела Господня, “ибо имя Мое в Нем”».²⁷⁶

Некоторые аспекты подобного рода аудиальной идеологии уже заметным образом присутствуют в 23-ей главе Книге Исход благодаря теперь уже упоминанию гласа этого ангельского посредника. Так, в тексте Исх. 23:21–22 сообщается, что Моисею было велено слушать глас Ангела Имени. Принимая во внимание подобного рода утверждения, можно предположить, что этот небесный посланник был понимаем как посредник не только Божьего Имени, но и Божьего Гласа. Так, размышляя над функциями Ангела Господня в 23-ей главе Книги Исхода, Моше Идель отмечает, что «этот ангел — не просто воспринимаемое глазом и при этом беззвучное видение, своего рода столп, ведущий колена Израиля днем и ночью; скорее, он наделен своим собственным голосом, хотя в то же время это

так что невозможно различить вестника и того, кто посылает весть. В отличие от других библейских ангелов, “Ангел Господень” принимает поклонение от людей и, по-видимому, признан божественным существом; см., к примеру, Быт. 16:13; 48:15–16, Иис. Н. 5:13–15 и Суд. 13:17–23». von Heijne, *The Messenger of the Lord*, 1.

²⁷⁵ Фон Хейне тонко подметила, что в тексте Исх. 23 «ангел, очевидно, выступает как существо, отличное от Бога, и в то же время не совсем отделенное от Него. Обладая Божьим Именем, он также принимает участие в силе и власти Бога. Следует сопоставить такого рода концепцию с богословием Второзакония, согласно которому понятие Имени Бога используется для описания того способа, которым Яхве присутствует в Храме Иерусалима». von Heijne, *The Messenger of the Lord*, 97–98.

²⁷⁶ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 124–125.

именно Бог говорит с народом. В данном случае неоднозначность интерпретации представляется самым существенным аспектом этой истории: несмотря на то, что Бог произносит речь, слышен именно глас ангела. Таким образом, ангел, по видимому, служит выражением звукового посредничества божественного акта изречения». ²⁷⁷ Способность Ангела Господня служить посредником не только видимого богоявления, но также являться и звуковым выражением Божьего присутствия представляет большой интерес. Подобного рода функции напоминают об образе Христа в первой главе Книги Откровения, где он представлен одновременно и как Божья Форма, и как Глас Божий.

Еще один важный аспект текста Исх. 23:20–22 состоит в том, что в нем содержится не только повеление слушать посредника Бога, но также и утверждение о его обладании Божьем Именем. Бог наставляет детей Израиля повиноваться ангелу, «ибо имя Мое в Нем». В данном случае призыв к людям повиноваться посреднику и повеление слушать его голос объясняется его ролью как видимого воплощения Имени Божьего. ²⁷⁸

Принимая во внимание подобного рода ономастологическое предание, можно предположить, что звуковое обращение Бога в рассказе о Преображении, возможно, также содержит аллюзию на обладание Иисусом Божьего Имени. В этом отношении следует особо отметить один отличительный признак этого послания, а именно, обозначение в нем Иисуса как «Сына». Возможно, что уже в Евангелии от Иоанна термин «Сын» интерпретируется как Божье Имя. ²⁷⁹ Подобного рода интерпретация продолжает свое существование в более поздних христианских текстах. Так, к примеру, из *Евангелие Истины* 38:6–7 мы уз-

²⁷⁷ M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism* (London: Continuum, 2007) 17.

²⁷⁸ О терминологии, использовавшейся для выражения понятия пребывания и его связи с Именем Божьим, см. J. J. F. Coutts, *The Divine Name in the Gospel of John: Significance and Impetus* (WUNT, 2.447; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017) 132ff.

²⁷⁹ Об этих преданиях см. J. McPolin, *The Name of the Father and of the Son in the Johannine Writings* (Ph.D. diss.; Pontifical Biblical Institute, 1971) 71; Fossum, *The Name of God*, 106, 122–123; Coutts, *The Divine Name in the Gospel of John*, 16; 206.

наем, что «Имя же Отца — это Сын».²⁸⁰ В тексте *Евангелия Истины* 39:19–27 обнаруживается похожее предание: «Это Отец; Сын — Его Имя ... и имя принадлежит Отцу, как Имя Отца — это Сын».²⁸¹ В своих размышлениях над этими традициями Ярл Фоссум высказывает мнение, что «автор *Евангелия Истины* ... сообщает нам, что Сын, рожденный от Отца ... представляет собой собственное Имя Бога».²⁸²

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Заклячая наше исследование рассказа о Преображении и обретении Иисусом отличительных признаков Божьей Славы (*Кавод*) нам следует еще раз вернуться к вопросу, который уже ранее возникал в ходе нашего исследования, а именно: почему удивительные признаки метаморфозы Иисуса, такие как его светящееся лицо и одеяния, не остались с ним после того, как он сошел с горы? Несохраниение этих отличительных атрибутов, возможно, служит ключом к лучшему пониманию смысла события Преображения Иисуса и его роли в этом событии как воплощении Славы невидимого Бога. Ранее исследователи уже справедливо указывали на «предзнаменующий» характер события Преображения, в котором содержится намек на роль Иисуса как воплощения Божьей Славы (*Кавод*), полный смысл которого будет раскрыт только после его смерти и Воскресения. Кранфилд кратко суммирует смысл этого явления, говоря, что Преображение «было откровением, явившим на несколько мгновений славу, принадлежавшую Иисусу уже тогда, до наступления его Страстей. Это было временное проявление его славы ... что позволило ученикам после Воскресения окончательно осознать, что даже в то время, когда он уничижил себя (Фил.

²⁸⁰ Перевод Д. Алексеева в: *Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний*. Пер. Дм. Алексеева, под ред. А. С. Четверухина (Ростов н/Д.: Феникс, 2008), с. 106.

²⁸¹ Перевод Д. Алексеева в: *Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний*. Пер. Дм. Алексеева, под ред. А. С. Четверухина (Ростов н/Д.: Феникс, 2008), с. 106.

²⁸² Fossum, *The Name of God*, 107.

2:7), он не переставал быть всецело божественным существом, хотя эта его сущность и была скрыта под покровом плоти».²⁸³

Подобный «предварительный» характер события Преображения напоминает нам внебиблейские предания о Моисее, в которых говорится, что сияющее лицо пророка служило всего лишь предзнаменованием его окончательного прославления в момент перенесения на небеса.

Некоторые исследователи указывали на возможность того факта, что, по крайней мере в Евангелии от Марка, ключом к пониманию смысла Преображения Иисуса, по-видимому, служит отрывок из восьмой главы этого Евангелия, предшествующий рассказу о Преображении. Из этой главы мы узнаем, что Сын *придет во славе* своего Отца со святыми ангелами, и, таким образом, автор дает понять читателю о присутствии здесь мотива перенесения символизма Божьей Славы (*Кавод*) на Иисуса.²⁸⁴ Размышляя над этим многозначительным концептуальным центром «Христологии Славы», Джоэл Маркус отмечает, что «в Евангелии от Матфея 8:38 Сын Человеческий более точным образом обозначен как тот, кто придет “во славе Отца Своего со святыми ангелами.” Несмотря на то, что титул “Сын Человеческий” в данном случае не упоминается явным образом, он совершенно очевидно подразумевается (“во славе Отца Своего”)²⁸⁵ Маркус также отмечает, что, согласно автору данного Евангелия, «этот Сын Человеческий/Сын Божий ... в

²⁸³ Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, 295. Бубайер также высказывает предположение, что событие Преображения, возможно, представляет собой внезапное проявление пред-существующей Славы Тела Христова, которая в течение его земной жизни была скрыта под его внешней человеческой формой. Woobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, 66. Он далее отмечает, что, «вне всяких сомнений, автор Евангелия, по-видимому, воспринимал явление славы (δόξα) Христа как свидетельство его пред-существующей личности. Христос обладал этой формой на небесах, согласно богословию ранней Церкви, подобно тому как, по существующим тогда представлениям, Сам Бог обладал схожим внешним обликом». Woobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, 66.

²⁸⁴ В Евангелии от Марка 8:38 обнаруживается такое изречение: «Ибо, кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами».

²⁸⁵ Marcus, *The Way of the Lord*, 91.

момент своего пришествия будет наделен “славой” своего отца (δόξα), а этот термин, восходящий к текстам Ветхого Завета, означает “божественный способ бытия”». ²⁸⁶

Подобные традиции помогают нам лучше понять, что целью авторов рассказов о Преображении было не просто предзнаменование славы Иисуса, но также и интерпретация его личности как «Господа Славы» — особого понимания, в котором Иисус наделяется ролью нового уникального хранителя исключительного теофанического признака, присущего ранее только одному Богу. Эта ситуация особо подчеркивается благодаря удалению присутствия Бога в невидимое аудиальное измерение. Согласно замечанию Маркуса, подобный статус Иисуса «окончательно закрепляется в некоторых текстах Нового Завета, таких как Мк. 8:38, благодаря применению к фигуре Христа термина, использовавшегося исключительно по отношению к Богу в ветхозаветных и иудейских источниках. Связь личности Сына Человеческого с понятием Божьей Славы (δόξα) в тексте Мк. 8:38, таким образом, предполагает высочайший статус Христа, и благодаря ей проводится параллель между Мк. 8:38 с образом прославленного Иисуса в тексте Мк. 9:2–8. Высокая христология, представленная в Мк. 8:38, также становится очевидной благодаря тому факту, что этот прославленный Сын Человеческий придет с ангелами». ²⁸⁷ Мотив ангелов, возможно, связан с явлением Божьей Славы, обычно ассоциирующимся в иудейских текстах с ангельским сонмом, сопровождавшим Бога, являющегося созерцателям. ²⁸⁸

²⁸⁶ Marcus, *The Way of the Lord*, 91.

²⁸⁷ Marcus, *The Way of the Lord*, 91.

²⁸⁸ Так, Саймон Ли высказывает мнение о том, что «в тексте Евангелия от Марка 8:38 говорится, что Сын Человеческий придет “в Славе Отца Своего.” Произнося эти обещания, Иисус заявляет о своей причастности к той же самой Славе, которой обладает Бог, и, тем самым, к божественному способу существования. В следующей далее сцене Преображения облаченная в Славу внешность Иисуса наглядным образом показывает, что у него с Богом общий способ божественного существования, а Глас Божий своими словами свидетельствует о божественном сыновстве Иисуса. Идея о причастности Иисуса к божественному способу существования вместе с Богом разъясняется в Евангелии от Марка различными способами: Иисус назван Господом (1:2–3), обладает той же самой привилегией прощать грехи, как и Бог, принадлежит к небесной иерархии вместе с ангелами и

Таким образом, рассказ о Преображении служит предзнаменованием Иисуса как воплощения Божьей Славы (*Кавод*) и предоставляет читателю возможность увидеть глазами его учеников восприятие этого непостижимого богоявления. Размышляя над этим великим событием, Рэмзи приходит к выводу о том, что «Преображение служит предвосхищением Славы, грядущей в будущем».²⁸⁹

признается демоническими силами.... Представление о Славе Иисуса как парадигме Славы в Евангелии от Марка почти полностью совпадает с интерпретацией апостола Павла Христа как Божьей Славы и Образа, в который верующие преображаются “от славы в славу” (2 Кор. 3:18)». Lee, *Jesus' Transfiguration*, 44–45.

²⁸⁹ Ramsey, *The Glory of God*, 117.

КАВОД НА РЕКЕ:
ПРЕОБРАЖЕНИЕ ИИСУСА В БОЖЬЮ СЛАВУ
В ЕВАНГЕЛЬСКИХ РАССКАЗАХ О КРЕЩЕНИИ¹

ТЕОФАНИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ РАССКАЗА О КРЕЩЕНИИ

Теперь, после подробного анализа рассказа о Преображении, нам следует приступить к рассмотрению еще одного важного сочетания концепций, связанных с преданиями о двух владычествах в синоптических Евангелиях, а именно, повествования о Крещении Иисуса. Как и в анализе истории Преображения, в данном случае нам следует вновь установить разумные пределы нашего исследования, отметив, что разбор рассматриваемого евангельского сюжета будет ограничен изучением исключительно теофанического образного строя, обнаруживаемого в евангельских описаниях Крещения Иисуса, а также возможных связей этих традиций с преданиями о двух владычествах на небесах.

Прежде чем приступить к тщательному анализу евангельских версий рассказа о Крещении Иисуса, нам следует обратить внимание на место действия данного события, свершившегося, согласно Евангелиям, на берегу реки. Подобно тому как образ горы в рассказе о Преображении, служит указанием на откровения данные Моисею, символизм реки, в данном случае, — напоминанием о явлении Бога пророку Иезекиилю при реке Ховаре.

Древние и современные толкователи евангельских рассказов о Крещении ранее уже угадывали их символические свя-

¹ Перевод с английского языка выполнен Ириной Дмитриевной Колбутовой.

зи с видением Божьей Славы, явленной пророку Иезекиилю.² Ориген рассматривал описание видения Иезекииля как типологический прецедент³ истории Крещения Иисуса, предлагая вниманию своих читателей тщательно подобранные сравнения деталей обоих рассказов.⁴ В изложении данных параллелей Ориген привлекает внимание к первому стиху Книги пророка Иезекииля (Езек. 1:1), где сообщается, что «в тридцатый год в четвертый месяц, в пятый день месяца, когда я находился среди переселенцев при реке Ховаре, отверзлись небеса». Ориген интерпретирует слова «в тридцатый год» как относящиеся к возрасту пророка, в то же время связывая его с возрастом Ии-

² О влиянии содержания первой главы Книги пророка Иезекииля на формирование рассказов о Крещении в Евангелиях, и в особенности в Евангелии от Матфея, см. D. B. Capes, "Intertextual Echoes in the Matthean Baptismal Narrative," *BBR* 9 (1999) 42; Davies and Allison, *Matthew*, 1.329; R. T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 121; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* (2 vols.; HTKNT; Freiburg: Herder, 1986) 1.78; R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 52; D. Hagner, *Matthew 1–13* (WBC, 33a; Dallas: Word, 1993) 57; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (FTS, 4; Frankfurt: Knecht, 1970) 108; U. Luz, *Matthew 1–7* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1989) 179; D. Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus According to the Gospel of Matthew: Reading Matthew 3:16–4:11 Intertextually," *Tyndale Bulletin* 62 (2011) 89–108; J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus 2: Mentor, Message, and Miracles* (New York: Doubleday, 1994) 107; Nolland, *The Gospel According to Matthew*, 155; Rowland, *The Open Heaven*, 359; L. Sabourin, *The Gospel According to St. Matthew* (Bombay: St. Paul, 1982) 281; D. L. Turner, *Matthew* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 2008) 119–20; B. Witherington, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990) 148–52.

³ «Если хотите послушать Иезекииля, "сына человеческого", пророчествовавшего в плену, он также служит прототипом Христа». *Origen. Homilies 1–14 on Ezekiel* (tr. T. P. Scheck; ACW, 62; New York: Paulist Press, 2010) 32.

⁴ «"При реке Ховаре" (Иез. 1:1). Это относится к самой бурной реке в мире. "Отверзлись небеса" (Иез. 1:1). Небеса были закрыты, и они открылись ради пришествия Христа, чтобы после снятия всех засовов Святой Дух мог спуститься в виде голубя. Ибо он не мог прийти к нам прежде, чем он спустился к тому, кто одной с ним природы. Иисус поднялся на небеса, он пленил плен, обрел дары среди людей. Кто спустился, – тот и вознесся превыше всех небес, чтобы все исполнить». Scheck, *Origen. Homilies 1–14 on Ezekiel*, 36.

суса в момент свершения Крещения.⁵ В сочинении Оригена *Проповеди на Книгу пророка Иезекииля* 1.4.5–9 мы находим следующее размышление великого богослова: «Итак, при реке Ховаре Иезекииль увидел небеса открытыми, когда ему было тридцать лет. И Господь Иисус Христос, “начиная Свое служение, был лет тридцати” [Лк. 3:23], при реке Иордане [ср. Мф. 3:13], и “отверзлось небо” [Лк. 3:21]». ⁶ Ориген также проводит связь между словами из Книги пророка Иезекииля «четвертый месяц» и временем совершения Крещения Иисуса, высказывая мнение о том, что фраза «в четвертый месяц, в пятый день месяца» относится к четвертому месяцу иудейского года, времени, когда был крещен Иисус.⁷

Параллели между Крещением Иисуса и описанием видения Иезекииля обсуждаются и в сочинении Иеронима *Толкование на Книгу Иезекииля*. Размышляя над фразой из Книги пророка Иезекииля об открытых небесах при реке Ховаре, Иероним сравнивает этот образ с символизмом разверзшихся небес при совершении Крещения Господа.⁸ Далее в своём *Толковании на Книгу Иезекииля* 1.3а Иероним обращает внимание на сходство мест действий обоих богоявлений, совершавшихся на берегу рек, напоминая читателям, что «в книгах пророков, как Даниила, так и Иезекииля, которые оба пребывали на берегах рек в Вавилоне, откровения о будущих событиях были дарованы у

⁵ Об этом предании см. A. R. Christman, “What Did Ezekiel See?” *Christian Exegesis of Ezekiel’s Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great* (BAC, 4; Boston: Brill, 2005) 25.

⁶ Scheck, *Origen. Homilies 1–14 on Ezekiel*, 32–33.

⁷ В *Проповедях на Книгу Иезекииля* 1.4.53–68 говорится: «Когда, в соответствии с возможностями моего разума, я стремлюсь к пониманию слов: “В четвертый месяц, в пятый день месяца” [Иез. 1: 1], я молюсь Богу о даровании мне толкования, согласующегося со смыслом Писания. Сейчас приближается новый год у иудеев, и у них первый месяц считается от начала года. (Но еще один новый год считается от Пасхи: “Первым да будет он у вас между месяцами года” [Исх. 12:2]). От этого года отсчитайте со мной четвертый месяц и осознайте, что Иисус был крещен в четвертый месяц нового года. Ибо в этот месяц, называемый январем у римлян, как мы знаем, совершилось крещение Господне». Scheck, *Origen. Homilies 1–14 on Ezekiel*, 34. Обсуждение этого текста см. в: Christman, “What Did Ezekiel See?” 25.

⁸ T. S. Scheck, *St. Jerome. Commentary on Ezekiel* (ACW, 71; New York: The Newman Press, 2017) 17.

воды или даже у самых чистых из вод, что в этих откровениях могло быть предзнаменованием о силе крещения».⁹

Иероним также демонстрирует свое знакомство с преданиями, ранее уже обнаруженными нами у Оригена в его интерпретации первого стиха первой главы Книги пророка Иезекииля, «в тридцатый год в четвертый месяц, в пятый день месяца». В *Толковании на Книгу Иезекииля* 1.3а он говорит о сходстве возраста Иезекииля и Иисуса, указывая также на календарные параллели между обоими рассказами.¹⁰ Похожее предание об идентичном возрасте двух великих созерцателей — Иезекииля и Иисуса — во время получения ими откровений на берегу рек, засвидетельствовано также в *Проповеди на Книгу Иезекииля* I.2.5 Григория Великого.¹¹

Подобно древним толкователям Священного Писания, современные исследователи тоже признают связь между видени-

⁹ Scheck, *St. Jerome. Commentary on Ezekiel*, 17. Обсуждение этого предания см. в: Christman, “*What Did Ezekiel See?*” 27.

¹⁰ В *Толковании на Книгу Иезекииля* 1.3а говорится: «Нам следует также осознать, что Господь был крещен в тридцатый год его жизни [ср. Лк. 3:23]; в четвертый месяц, который у нас называется январем, и он — первый, как начало года, помимо Нисана, месяца обновления, когда празднуется Пасха; ибо у восточных народов октябрь был первым месяцем после сбора урожая и приготовления вина, когда десятая часть приносилась в храм, а январь был четвертым месяцем. Однако пророк говорит также о пятом дне месяца и имеет в виду Крещение, во время которого небеса разверзлись для Христа. И поныне день Богоявления почитается не тогда, как некоторые думают, когда он родился во плоти, ибо в это время он был скрыт и еще не явил себя. Ибо это соответствует тому времени, о котором сказано: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение” [Мф. 3:17]». Scheck, *St. Jerome. Commentary on Ezekiel*, 17–18.

¹¹ В *Проповедях на Книгу Иезекииля* I.2.5 говорится: «Но если в самом деле намерением автора текста было раскрыть некую тайну путем обозначения его возраста, нет ничего странного в том, что пророк сообщает о Господе, Которого он провозгласил в словах, также точно в таком же возрасте. Ибо для пророка Иезекииля, которому было тридцать лет, раскрылись небеса, и он созерцал видение Бога при реке Ховаре, так же как и Господь в возрасте тридцати лет пришел к реке Иордан. Таким образом, небеса открылись, так как Дух спустился в виде голубя; и прозвучал глас с небес, говорящий: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение” (Мф. 3:17).” Т. Gray, *The Homilies of Saint Gregory the Great “On the Book of the Prophet Ezekiel”* (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990) 23.

ем Иезекииля и Крещением Иисуса, отмечая, что уже в самой ранней версии рассказа о Крещении, засвидетельствованной в Евангелии от Марка, присутствие преданий, связанных с видением Иезекииля, прослеживается со всей отчетливостью. Другие синоптические Евангелия, в особенности Евангелие от Матфея, предпринимают попытки еще большего усиления связей события Крещения с богоявлением, дарованным Иезекиилю. Так, исследователи отмечают, что автор Евангелия от Матфея типологически описывает мистический опыт Иисуса на основании видения Иезекииля как «ветхозаветного образца переживания мистического опыта откровения Бога».¹² Высказывались мнения, что автор Евангелия от Матфея сознательно изменил слова из Евангелия от Марка *σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς* («разверзлись небеса») на фразу *ἤνεφθησαν οἱ οὐρανοί* («отверзлись небеса») ради более близкого подобия с богоявлением, дарованным Иезекиилю.¹³ Некоторые исследователи также указывают на еще один важный признак сходства, ранее упомянутый в нашем исследовании, а именно на то, что дарование обоих откровений происходит на берегах рек: в случае Иезекииля при реке Ховаре, а в рассказах из синоптических Евангелий на реке Иордан.¹⁴ Еще одна важная параллель состоит в описании обоих событий как разворачивающихся в то время, когда Святая Земля была завоевана врагами: вавилонянами — в случае видения Иезекииля и римлянами — в случае евангельских рассказов о Крещении.¹⁵ В обоих текстах также упоминается Дух, сошедший на героев повествований.¹⁶ Исследователи также отмечают некоторые тенденции к использованию терминологии

¹² Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 94.

¹³ Capes, “Intertextual Echoes,” 42; Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 98.

¹⁴ Capes, “Intertextual Echoes,” 42; Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 98.

¹⁵ Capes, “Intertextual Echoes,” 42. Ориген подчеркивает мотив плена, присутствующий, по его мнению, в обоих рассказах, отмечая, что, «если вы желаете послушать Иезекииля, сына человеческого, пророчествовавшего в плену, вам следует воспринимать его как прототип Христа». Origen, *Hom. in Ezech.*, 1.5.1–8. Об этом предании см. Christman, “What Did Ezekiel See?” 24.

¹⁶ Capes, “Intertextual Echoes,” 43; Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 98.

«видения», обнаруживаемой в обоих рассказах (Иез. 1:1, 3; Мф. 3:16), которая применяется там для выражения зрительно воспринимаемого откровения.¹⁷ Размышляя над подобного рода связями между двумя зрительно воспринимаемыми откровениями, Дэвид Кейпс отмечает, что «посредством использования узнаваемой для читателя терминологии видения, автор Евангелия представляет Иисуса в качестве апокалиптического пророка конца времен, соответствовавшего по чину Иезекиилю».¹⁸

Нашего внимания также заслуживают некоторые признаки сходства и различия в описании «предметов» откровения. Дэвид Мэтьюсон указывает на тот факт, что «упоминание о явленном в видении существе, спускающимся вниз, (подобно [ὄραϊ] голубю), и использование слова ἰδοῦ для представления подробностей этого видения ... семантически служат для обозначения события Крещения как переживания апокалиптического опыта».¹⁹

Несмотря на широкое признание присутствия параллелей между событием Крещения и богоявлением, дарованным Иезекиилю, исследователи в большинстве случаев не могли найти чёткого ответа на вопрос о том, почему авторы рассказов о Крещении в синоптических Евангелиях стремились провести связь между Крещением Иисуса и видением Иезекииелем Божьей Славы посредством так тщательно выстроенных аллюзий. Анализ подобного рода параллелей также указывает на то, что основная их часть имеет отношение к совершенно особому разделу данной пророческой книги, а именно, к ее первой главе, содержащей описание откровения Божьей Славы. Следовательно, будет естественно предположить, что в представлении авторов синоптических Евангелий событие Крещения Иисуса каким-то образом ассоциировалось с явлением Божьей Славы (*Кавод*). На первый взгляд такая тенденция может показаться странной, так как в повествованиях о Крещении в синоптических Евангелиях Бог не являет себя в зрительно воспринимаемом образе антропоморфной Славы, а вместо этого пребывает скрытым от человеческих глаз, даруя свое откровение исклю-

¹⁷ Capes, "Intertextual Echoes," 49; Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 98.

¹⁸ Capes, "Intertextual Echoes," 49.

¹⁹ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 98.

чительно через Божий Глас. Однако вышеупомянутый интерес авторов Евангелий к ветхозаветным традициям Славы-Кавод может служить указанием на то, что возможно другие действующие лица рассказа о Крещении, в виде загадочного духа-голубя или самого Иисуса, могут представлять собой явление Божьей Славы.

ИИСУС КАК МИСТИК-СОЗЕРЦАТЕЛЬ

Как отмечалось ранее в нашем исследовании, в рассказах о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях обнаруживается множество признаков сходства с рассказом о Преображении. Одной из самых заметных параллелей служит изречение, которым заканчиваются оба рассказа, где Бог обращается к Иисусу как к «Своему Возлюбленному Сыну» (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός). Еще один важный отличительный признак, относящийся к нашему исследованию преданий о двух владычествах, состоит в том, что в рассказах как о Крещении, так и о Преображении, Иисус, наделённый новыми визуальными теофаническими чертами, предстает вместе с невидимым Богом, чьи откровения даются посредством невидимого Гласа. Для нашего исследования также важно, что как в рассказе о Крещении Иисуса, так и в истории о его Преображении, «два владычества» появляются вместе. В обоих повествованиях зрительно воспринимаемый теофанический аспект второго владычества явно противопоставлен аудиальному откровению Бога. Более того, как и в рассказе о Преображении, в некоторых из синоптических повествований о Крещении создание образа высшей идентичности Иисуса, как второго владычества/лица, совпадает с его мистическим созерцательным опытом. Хотя в рассказе о Преображении, роль Иисуса как визионера остается в достаточной мере скрытой, в рассказе о Крещении он явным образом представлен

в качестве мистика-созерцателя.²⁰ Роль Иисуса как визионера,²¹ однако, не умаляет его уникального посреднического положения как второго владычества и наследника атрибутов Божьей Славы.²² Как уже отмечалось ранее в нашем исследовании раз-

²⁰ Роберт Гуелич считает, что «в рассказе о Крещении из Евангелия от Марка реальная идентичность Иисуса выявляется не Иоанном Крестителем, не самим крещением, а событием, представленным как мистическое видение, последовавшее за совершением крещения (1:10–11). Когда Иисус вышел из воды, он увидел, как разверзлись небеса, и Дух, подобный голубю, спустился на него, а также услышал глас, сообщивший о смысле пришествия Духа и о его последствиях в будущем». R. A. Guelich, *Mark 1–8:36* (WBC, 34A; Dallas: Word, 1989). Гуелич также отмечает, что «выражение “Он увидел” может относиться только к Иисусу, субъекту в предложении из стиха 1:9 и тому, кому адресовано обращение в стихе 1:11 (так в Мф. 3:16; ср. Ин. 1:32, 33). Смысл глагола “видеть” в контексте сцены открывающихся небес нередко наделен коннотацией мистического опыта (как, к примеру в Деян. 7:56; 10:11; Откр. 19:11; *Завещании Левия* 2:6; *Завещании Иуды* 24:2; *Втором апокалипсисе Варуха* 22:1). В Евангелии от Луки 3:22 этот глагол отсутствует, а в Евангелии от Матфея 3:16 эта словесная формула изменена, и в ней об Иисусе сообщается как просто о созерцающем нисходящий Дух». Guelich, *Mark 1–8:26*, 32.

²¹ Как указывает Джоэл Маркус, «вполне возможно, что событие Крещения Иисуса оказало решающее влияние на его жизнь, и что в нем присутствовал мистический элемент видения.... Если Иисус действительно пережил подобного рода мистический опыт, то либо это произошло в момент Крещения, либо в предании память о нем не сохранилась, так как в этом предании нет упоминания о каком-либо ином событии, при совершении которого мог присутствовать подобного рода мистический опыт». J. Marcus, “Jesus’ Baptismal Vision,” *NTS* 41 (1995) 512–521 at 513.

²² Не представляется случайным, что в Евангелии от Марка и в других синоптических Евангелиях Иисус изображается мистиком-созерцателем. В мистических религиозных течениях, в центре внимания которых оказывается созерцание видимого образа Бога, для выполнения роли посредника Бога мистик сначала должен «увидеть» Его форму. Видение Божьего образа преображает образ созерцателя, и свидетельства этого факта мы уже отмечали при обсуждении различных посреднических фигур. В своем обзоре тем и мотивов из Евангелия от Иоанна, где Иисус представлен как созерцатель Отца, Марианна Мей Томпсон отмечает, что «множество свойств и признаков, которые можно обнаружить в Ветхом Завете и более поздних иудейских преданиях, используются также и по отношению к восприятию автором Евангелия от Иоанна мотива видения Бога. В этом Евангелии говорится о том, что мы созерцаем Славу Бога, явленную в личности Иисуса; однако никто не может непосредственно созерцать Бога. В самом деле, в тексте Евангелия прямо заявляется, что “Бога не видел ни-

личных иудейских преданий о двух владычествах, часто в подобном роде источниках персонажи, представляющие второе владычество, начинают свои обряды посвящения с роли созерцателей богоявлений, чтобы позднее самим стать смысловыми центрами подобного рода теофанических событий. Подобная динамика представляет собой важный элемент преданий о двух владычествах на небесах. В такого рода концептуальном контексте адепт, посвящаемый в таинство, сначала видит то, чем ему впоследствии предстоит стать. Ранее мы уже наблюдали подобные метаморфозы в некоторых древних иудейских источниках, содержащих предания о двух владычествах, таких как Енохическая *Книга образов* и *Эксагоге* Иезекииля Трагика. Подобная концептуальная тенденция была впоследствии увековечена в христианских версиях традиции двух владычеств на небесах. Как мы увидим позднее в нашем исследовании, во время своего крещения Иисус будет представлен не только созерцателем видения, но также и теофаническим центром богоявления, таким образом претерпевая в процессе видения вызывающий трепет переход от состояния мистика-созерцателя явления Бога в само воплощение этого богоявления.²³

кто никогда” (1:18; 5:37; 6:46). Даже видение Отца в Сыне представляется как опосредованное видение, однако Сын видел Отца. В этих утверждениях автора Евангелия от Иоанна Иисус выделяется как знающий Отца уникальным способом, так как он пребывал с Богом, видел Бога и, наконец, так как он сам — воплощенное Слово Божье. Разумеется, он также слышит Отца, однако он не просто его слышал; он видел. Иисус — уникальный свидетель Бога и, следовательно, его свидетельство заслуживает доверия». М. Мeye Thompson, “Jesus. ‘The One Who Sees God,’” in: *Israel’s God and Rebecca’s Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity: Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal* (ed. D. Capes et al.; Waco, TX: Baylor University Press, 2007) 226.

²³ Анализируя роль Иисуса как мистика-созерцателя в рассказе о Крещении, Эндрю Честер высказывает предположение о том, что «Иисус не только созерцал видение мира и человеческого общества преображенными Богом. Он также созерцал видение о себе и о своем преображенном человеческом состоянии. Таким образом, рассказы о его Крещении Иоанном Крестителем, обнаруживаемые в самом начале евангельских текстов, и происходящие до осуществления его миссии и проповеди, а также руководства основанным им особым религиозным движением, служат свидетельством дарования Иисусу драматического видения открытия небесного мира и спускающегося на него Духа, подобного голубю. В самом

Роль Иисуса как созерцателя обнаруживается как в Евангелии от Марка, так и в Евангелии от Матфея, однако посредством использования разной терминологии. В то время как в Евангелии от Марка²⁴ Иисус видит «разверзающиеся небеса, и Духа, как голубя, сходящего на Него» (εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστέρην καταβαῖνον εἰς αὐτόν), в Евангелии от Матфея²⁵ сцена видения представлена в слегка

деле, в этом видении предстает не только образ Духа, спускающегося на него с небес, но также и Божий Глас с небес, провозгласивший его как “Сына Божьего.” Разумеется, не очень просто понять по крайней мере некоторые аспекты этого видения, или с какой-либо долей уверенности заявлять о том, какие точно формы приняло это видение; однако вполне можно предположить, что Иисус в самом деле созерцал это видение, и что оно имело ключевое значение для той деятельности, к которой он после этого события приступил». Chester, *Messiah and Exaltation*, 95.

²⁴ Большинство исследователей придерживаются мнения о том, что в Евангелии от Марка содержится самая ранняя версия предания о Крещении Иисуса, которую авторы других Евангелий использовали с небольшими редакционными изменениями.

²⁵ В отношении рассказа о Крещении в Евангелии от Матфея Кейпс отмечает, что, «несмотря на значительную степень сходства версий рассказа в Евангелиях от Матфея и от Марка, между ними существуют некоторые различия, которые следует отметить, в том числе: (1) автор Евангелия от Матфея добавил слово ἰδοὺ (“И се!”) к мистико-созерцательному аспекту рассказа; (2) он изменил фразу из Евангелия от Марка σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς (“разверзлись небеса”) на ἠνεώχθησαν οἱ οὐρανοί (“отверзлись небеса”); (3) автор Евангелия от Матфея сообщает, что Иисус видел “Духа Божия,” в то время как в Евангелии от Марка говорится, что он просто видел “Духа”; (4) фраза из Евангелия от Марка о том, что Дух сошел “в него” (εἰς αὐτόν), в Евангелии от Матфея изменена таким образом, что о Духе сообщается как о сошедшем на него (ἐλτ’ αὐτόν); и (5) автор евангелия от Матфея приводит слова небесного Гласа как фразу “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение,” таким образом изменив более личное обращение из Евангелия от Марка: “Ты Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение.” Это последнее изменение, возможно, наиболее известное из всех, функционирует в контексте рассказа как перенаправление звука Гласа на людей, присутствовавших при Крещении Иисуса. В сущности, Бог объявляет им, что Иисус — это его возлюбленный Сын. Однако для читателей Евангелия от Матфея и слушателей этой истории, живших в I. в. и позднее, это заявление звучит как постоянный смысл личности Иисуса как Иммануила, “Бога с нами,” того, кто обещал быть “с вами всегда, даже до скончания века”». Capes, “Intertextual Echoes,” 41.

иных выражениях, так как в этом Евангелии сообщается, что «и се, отверзлись Ему небеса, и он увидел Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него» (καὶ ἰδοὺ ἦνεφ' ἔχθησαν [αὐτῷ] οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν [τὸ] πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν [καὶ] ἔρχόμενον ἐπ' αὐτόν).²⁶ В отличие от повествований в Евангелиях от Марка и Матфея, в Евангелии от Луки не подчеркивается роль Иисуса как мистика-созерцателя, а вместо этого он изображен совершающим молитву.²⁷ В Евангелии от Луки также особо подчеркивается телесная форма Духа посредством упоминания о том, что Дух снизошел в «телесном виде».²⁸

²⁶ В Евангелии от Матфея можно проследить сдвиг от восприятия роли Иисуса как мистика-созерцателя к роли Иисуса как объекта видения. В связи с такого рода смысловым сдвигом Дэвис и Эллисон отмечают, что «автор Евангелия от Матфея поменял место слова εἶδεν, так что оно следует за сообщением о том, что небеса разверзлись. Такое изменение порядка слов превращает описание события в более публичное мероприятие, так как видение в небесах не уточняется более словами “он увидел,” а вместо этого о нем говорится как об объективном факте: “И се, отверзлись небеса” Подобным образом и изменение слов в стихе Евангелия от Марка 3:17 “Ты Сын Мой” на слова “Сей есть Сын Мой” служит той же самой цели: Глас не взаимодействует более только с одним Иисусом.... рассказ из Евангелия от Марка, напротив, естественным образом воспринимается как связанный с мистическим опытом одного действующего лица, как θεωρία νοητή (Ориген, *Комментарии на Евангелие от Иоанна* на стих 1.31; ср. *Против Цельса* 2.71)». Davies and Allison, *Matthew*, 1.330. В Евангелии от Иоанна Иисус в еще большей мере отстранен от роли созерцателя, и теперь именно Иоанн Креститель созерцает видение, в котором Иисус наделяется ролью смыслового центра Богоявления. Размышляя над этим преданием Дэвис и Эллисон замечают, что «в тексте Евангелия от Иоанна 1:29–34 явным образом именно Иоанн видит, как Дух почил на Иисусе. В Евангелии от Луки ситуация не совсем ясная. В то время как мотив открытых небес представляется как объективный процесс, а также добавлена фраза о Духе “в телесном виде,” глас обращается только к Иисусу (“Ты Сын Мой”; ср. Деян. 22.9?)». Davies and Allison, *Matthew*, 1.330.

²⁷ Лк. 3:21b: “καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεφ' ἔθνη τὸν οὐρανὸν.”

²⁸ Лк. 3:22: “τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδεν ὡς περιστερὰν.” Маркус Бокмюэл считает, что «автор Евангелия от Луки ... стремился подчеркнуть объективный характер откровения и, следовательно, представил нисхождение Духа как в каком-то смысле физическое (“в телесном виде”), а не только мистическое явление». M. Bockmuehl, “The Baptism of Jesus as ‘Super-Sacrament’ of Redemption,” *Theology* 115 (2012) 88.

Как и в рассказе о Преображении, где первая часть повествования пронизана теофанической эстетикой, связанной с богословием видения, воспринимаемого человеческим глазом, а вторая описывает акустическое присутствие Бога, во всех версиях рассказа о Крещении в синоптических Евангелиях первая часть повествования посвящена визуальному опыту. Как и в рассказе о Преображении, порядок появления соответствующих владычеств также очень похожий, так как перед читателем сначала предстает зрительно воспринимаемое «второе владычество», и только затем аудиальное откровение Бога. Теперь нам следует обратить внимание на особые теофанические детали, обнаруживаемые в начальных стихах рассказа о Крещении Иисуса.

ЗЕРКАЛО ВОД

Первой из такого рода важных теофанических деталей служит связь откровения с символикой водной стихии.²⁹ В то время как в библейском описании богоявления из Книги пророка Иезекииля, оказавшем влияние на формирование рассказа о Крещении, вода не воспринимается как средство получения откровения пророком, в более поздних иудейских интерпретациях воды реки Ховар нередко понимаются как космическое зерка-

²⁹ В своем размышлении об образе реки в рассказе о Крещении из Евангелия от Матфея Мэтьюсон отмечает, что «Иисус представлен на берегу реки Иордан ради явного выражения цели — совершения обряда крещения (ст. 13). И в то же время берег реки обычно служит местом действия для апокалиптических видений. Так, в Книге пророка Иезекииля созерцатель видения представлен находящимся при реке Ховаре (1:3), когда ему открылись небеса. Подобным образом и в тексте Книги Даниила 10:4 пророк представлен пребывающим при реке Тигре, готовящимся к обретению видения. К числу не-канонических текстов, служащих примером таких видений, принадлежат Первая книга Еноха 13:7 (река Дан) и Третий Апокалипсис Варуха 2 (река Кедрон). Таким образом, не представляется случайным, что видение Иисуса совершается на берегу реки Иордан, что также служило идеальным местом действия для созерцания апокалиптических видений такими персонажами как Иезекииль, Даниил или Енох». Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 97–98. См. на эту тему также: Davies and Allison, *Matthew*, 327–8.

ло, в котором Божья Слава (*Кавод*) явилась сыну Вузия. Принимая во внимание эти внебиблейские предания, можно предположить, что событие Крещения Иисуса, по-видимому, также вполне могло восприниматься как явление Божьей Славы в зеркальной поверхности воды. Как мы увидим далее в нашем исследовании, в ранних христианских толкованиях рассказа о Крещении, возможно, содержатся подтверждения подобного рода интерпретации этого события. Соответственно, в нашем исследовании мы должны обратить особое внимание не только на подробности описания видения Иезекииля в Ветхом Завете, но и на более поздние иудейские интерпретации этого пророческого повествования. Как и в нашем предыдущем анализе Преображения Иисуса и с содержащимися в нем переосмыслениях библейских и внебиблейских традиций о встрече Моисея с Богом на Синае, в данном случае в рассказе о Крещении мы также, по-видимому, можем обнаружить влияние не только библейской версии рассказа о видении Иезекииля, но и его более поздних интерпретаций, содержащих намеки на явление Божьей Славы (*Кавод*) в водах реки Ховар.

Исследователи ранее отмечали важную роль символизма воды в сочинениях, принадлежащих иудейской апокалиптической и мистической традиции.³⁰ Так, Марти Ниссинен напоминает нам о том, что в литературе *Хейхалот* и иудейских апокалиптических источниках «вода не просто служила необходимым условием в подготовке ритуала общения мистика с Божьим Присутствием, но также определяла место совершения такого откровения, и, что следует отметить особо, представляла собой средство для введения мистика в измененное состояние

³⁰ G. W. Dennis, "The Use of Water as a Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis," *AC* 19 (2008) 84–106. Ребекка Лессес привлекает внимание исследователей к одному из таких особых мистических ритуалов: «Ты будешь наблюдать сквозь сосуд – совершая заклинания в любой день и любую ночь, когда пожелаешь, в любом месте, где захочешь, созерцая бога в воде и слушая голос, исходящий от бога, говорящий в стихах в ответ на любые вопросы, которые ты пожелаешь задать». R.M. Lesses, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 329.

сознания».³¹ Более того, в рассказах традиции *Хейхалот* видение воды или ее «подобия» нередко было проверкой мистической подготовки адепта, входившего в шестой небесный чертог.³²

Символизм подобного рода, возможно, скрытым образом уже присутствовал в самом раннем источнике, повлиявшем на формирование концепции Небесной Колесницы или *Меркавы* – в первой главе Книги пророка Иезекииля. В более поздних иудейских мистических текстах такого рода образный строй выражается еще более очевидным способом, так как в них предпринимаются попытки интерпретировать откровение, дарованное Иезекиилю, как видение, отраженное в зеркале поверхности вод реки Ховар.³³ В поздних иудейских источниках, содержащих толкования на видение Иезекииля, река Ховар сама таким образом служит важным медиумом, будучи воспринимаемой в качестве зеркала, посредством которого сыну Вузия было явлено откровение Бога. В одном таком мистическом толковании, тексте, известном как *Видения Иезекииля*, дается следующее интересное объяснение пророческого видения:

Во время созерцания Иезекиилем своего видения Бог открыл ему семь небес, и он увидел Силу. Они сочинили притчу. Чему это можно было бы уподобить? Человеку, отправившемуся в лавку брадобрея, чтобы сделать себе прическу, которому предложили посмотреть на себя в зеркало. Когда он смотрелся в зеркало, сзади него прошел царь. Он видел царя и его свиту в дверном проеме. Брадобрей повернулся и сказал ему: «Оглянись, посмотри на царя». Он

³¹ M. Nissinen, “Sacred Springs and Liminal Rivers: Water and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean,” in: *Thinking of Water in the Early Second Temple Period* (ed. E. Ben Zvi and C. Levin; BZAW, 461; Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014) 35.

³² Об этом мотиве см. Morray-Jones, *A Transparent Illusion*.

³³ В связи с преданием о видении Иезекииля как отражения в зеркале Сейюн Ким отмечает, что «принимая во внимание описания эпифанических видений, ранее рассмотренных нами, особенно находящихся в первой главе Книги пророка Иезекииля, мы узнаем о том, что их первоначальный смысл состоит в “созерцании как бы зеркального отражения.” ... Понятие созерцания Бога в таком контексте означает видение его как отражения в зеркале, то есть созерцания образа на зеркальной поверхности. В тексте Иез. 1.5 представлен образ зеркала посреди огня, в котором являются Божий престол וְאֵלֹהִים כְּמוֹת אֵשׁ וְאֵלֹהִים כְּמוֹת אֵשׁ. Таким образом, Иезекииль созерцал Бога “как в зеркале”». S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT, 2.4; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981) 232.

сказал: «Я его уже увидел в зеркале». Так и Иезекииль стоял при реке Ховаре и смотрел на воду, и семь небес открылись ему, и он увидел Божью Славу, *хайот*, ангелов, воинства, серафимов и существ с искрящимися крыльями, относящихся к Божественной Колеснице — *Меркаве*. Они прошествовали в небесах, а Иезекииль увидел их в воде. Поэтому написано: При реке Ховаре (Иез. 1:1).³⁴

В своем анализе этого загадочного описания Дейвид Гэлперин высказывает предположение о том, что, в этом тексте «смотрясь в реку Ховар, Иезекииль видит первоначальные воды, *хайот* и другие существа и предметы, относящиеся к концепции *Меркавы*, что следует понимать как их отражения в этих водах».³⁵ Некоторые исследователи ранее допускали возможность того, что подобная практика созерцания Божьей Славы в естественных водоемах, по-видимому, превратилась в мистический ритуал, хорошо знакомый авторам иудейских мистических и апокалиптических сочинений. Так, по мнению Гэлперина, в тексте *Видений Иезекииля*

нашла свое отражение реальная практика иудейских мистиков, использовавших естественные воды как зеркала, в которых они могли видеть сверхъестественных существ, являвшихся в небесах. Такого рода гадание на воде, с использованием также сосудов, наполненных водой (нередко с добавлением масла) в качестве зеркал, в ко-

³⁴ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 265. В более поздних текстах мидрашей также подчеркивается мотив созерцания у воды откровений, дарованных другому великому иудейскому пророку, Даниилу. Так, из сочинения *Мехилта де-рабби Ишмаэл* читатель узнает о следующей традиции: «Некоторые говорят: Даже несмотря на то, что Он говорил с ним за пределами земли, и благодаря заслугам отцов, Он делал это только в чистом месте, у воды, как сказано: “И я был у реки Улая” (Дан. 8:2). И вновь говорится: “Когда был я на берегу большой реки Тигра” (Дан. 10:4); “Было слово Господне к Иезекиилю, сыну Вузия, священнику, в земле Халдейской, при реке Ховаре” (Иез. 1:3)». *Mekhilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes* (ed. J.Z. Lauterbach; 2 vols; Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004) 1.4–5.

³⁵ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 230. Гэлперин также указывает на аггаду из *Шмот Рабба* 23:14, в которой говорится о явлении небесных высей египетским коням в Красном море. В *Шмот Рабба* 23:14 говорится: “*Ramah bayam* (он бросил их в море) следует читать как *re'eh mah bayam*, “Вот, то, что в море!” Я созерцал в море высоту (*rumo*) мира». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 3.292.

торых адепты могли видеть божественные образы, по-видимому, было широко распространено в древнем мире.³⁶

Гэлперин также высказывает предположение о том, что подобный ритуал предоставлял возможность мистика соединить небесный и земной миры, поскольку «когда *Меркава* появлялась в водах, вышний мир погружался в нижний».³⁷ Подобного рода традиция созерцания Божьей Славы (*Кавод*) не непосредственно, а в «зеркале», становится общим местом в более поздних иудейских раввинистических и мистических текстах. К примеру, в *Вайюкра Рабба* 1:14³⁸ и в *Книге Зогар* II.82b,³⁹ о видениях Иезекииля на реке Ховар и Моисея на горе Синай, говорится как о полученных в «зеркале».

Принимая во внимание подобного рода тенденции, можно

³⁶ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 231.

³⁷ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 237.

³⁸ В *Вайюкра Рабба* 1:14 говорится: «Каково различие между Моисеем и другими пророками? Рабби Иехуда бен Илай и другие раввины [объясняли это различие каждый по-своему]. Рабби Иехуда сказал: Сквозь девять зеркал созерцали пророки [свои видения]. На это указывает сказанное: Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел, когда приходил возвестить гибель городу, и видения, подобные видениям, какие видел я у реки Ховар». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 4.17.

³⁹ В *Книге Зогар* II.82b говорится: «Рабби Хийа также растолковал, в соответствии с эзотерическим учением, видение Иезекииля: “из середины его видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был как у человека,” сказав, что там был священный Чертог, в котором пребывали четыре Живых существа, самые древние небесные обитатели, совершающие служение пред Святым Древним, и они составляют сущность Высшего Имени; и что Иезекииль видел только подобие высших Колесниц, ибо объект его созерцания происходил из того места, где не было всей полноты света. Далее он сказал, что существуют нижние реалии, соответствующие вышним, и так это устроено повсюду, и все они связаны между собой. Наши учителя наставляли нас в том, что Моисей получил свое пророческое видение в ясном зеркале, в то время как другие пророки созерцали свои видения в мутном зеркале. Так написано относительно Иезекииля: “Я созерцал видения Бога,” в то время как в связи с различием между Моисеем и другими пророками сказано: “если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении.... Но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моем. Устами к устам говорю Я с ним” (Числ. 12:7–8). Рабби Йосе заметил, что все пророки в сравнении с Моисеем подобны женщинам в сравнении с мужчинами». Sperling and Simon, *The Zohar*, 3.248.

предположить, что в рассказе о Крещении Иисуса также, по-видимому, находит свое отражение тема взаимодействия верхних и нижних миров посредством особого параллелизма между мотивами раскрытия вод во время совершения Крещения Иисуса и отверзания небес. В такого рода пространственных соответствиях не только разверзнутое небо, из которого нисходит голубь, но также и восхождение самого Иисуса из разверзнутых вод Иордана во время его Крещения, могут рассматриваться как зеркально отражающие друг друга теофанические события, напоминающие нам о поздних иудейских интерпретациях видения Иезекииля с их представлениями о явлении Божьей Славы (*Кавод*) в водной стихии.

Параллелизм символики открытия небес и «открытия» водной поверхности во время Крещения Иисуса редко рассматривался исследователями, однако, принимая во внимание вышеупомянутые предания, в данном случае также можно предположить, что сама вода, по-видимому, служит средством совершения откровения, так как она в более поздних интерпретациях воспринимается как зеркало, отражающее явление Бога.

Более того, если в самом деле Крещение Иисуса было воспринимается как событие явления Божьей Славы, запечатленной в водах Иордана, интересно отметить, что уже самые ранние христианские экзегеты отмечали отличительные теофанические признаки, обычно ассоциирующиеся с явлением Божьей Славы (*Кавод*), в их толкованиях события Крещения Иисуса. Подобного рода интерпретации представляются важными доказательствами восприятия Крещения Иисуса как явления Божьей Славы, и теперь нам следует обратить особо пристальное внимание на подобного рода свидетельства.

ОГОНЬ И СВЕТ В ВОДЕ

В сочинениях некоторых ранних христианских авторов обнаруживаются упоминания о явлении огня и света во время совершения Крещения Иисуса.⁴⁰ Иустин Мученик в своем сочинении *Разговор с Трифоном Иудеем* 88:3, в описании события,

⁴⁰ Об этом предании см. также D. Vigne, *Christ au Jourdain: Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne* (Paris: Gabalda, 1992) 270–72;

случившегося на берегу Иордана, сообщает об огне, зажегшем воды при погружении в них Иисуса.⁴¹ Похожий мотив можно обнаружить и в так называемых *Книгах Сивилл*. В *Сивиллах* 7.81–84 тема вод Крещения также сопоставляется с символизмом огня: «Воду на чистый огонь прольешь и скажешь при этом: “Твой Отец Тебя создал как Слово, Отче. Я птицу быструю выпустил с вестью – о Слове Слово, крещение влагой Твоей окропив – огонь, из какого Ты вышел”».⁴² В еще одном христианском источнике, *Проповеди Павла*, цитаты из которого приводятся у Псевдо-Киприана, также сообщается, что, когда Иисус «был крещен, на поверхности воды был виден огонь».⁴³ Как и в библейских и внебиблейских описаниях Божьей Славы (*Кавод*), с их парадоксальным сочетанием несочетаемых элементов, таких как огонь и вода, в данном случае также огонь пребывает поверх воды.

Еще одним важным мотивом, возможно, ведущим свое происхождение из тех же самых концептуальных истоков,⁴⁴ пред-

E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids: Eerdmans 2009) 110–112.

⁴¹ «И когда Иисус пришел к реке Иордану, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь возгорелся в Иордане». Перевод П. Преображенского, в: Св. Иустин, философ и мученик, *Творения*. (Москва: «Молодая гвардия», 1995; репринт издания 1892 г.), с. 279. Некоторые сирийские авторы, такие как Иаков Серугский и Нарсай, интерпретируют воды Крещения как огненную печь. На эту тему см. К. McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996) 107–18.

⁴² Перевод М. и В. Витковских в: *Книги Сивилл* (Москва: «Энигма», 1996), с. 99. Еще в одном тексте из *Книги Сивилл* 6.1–7, по-видимому, присутствует то же самое предание: «Сына Бессмертного Бога пою я, великого в славе, Кто еще не был рожден, когда Всевышний Родитель трон Ему уготовил, и Кто родился вторично, в плоть и кровь облечен, омытый водой Иордана, что, блестящей стопой катя свои воды, несетя. Я воспеваю Того, Кто огня избежит и увидит первым Духа Господня, слетевшего в белой голубке». Перевод М. и В. Витковских в: *Книги Сивилл* (Москва: «Энигма», 1996), с. 94.

⁴³ “A Treatise on Re-Baptism by an Anonymous Writer,” in: *The Ante-Nicene Fathers* (ed. A. Roberts and J. Donaldson; Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 5.677.

⁴⁴ Уильям Петерсен считает, что «раздвоение этого предания, возможно, возникло в арамейской среде из-за смешения двух омофонов, которые и на письме представлены с почти идентичной орфографией: *nuhra* — “свет” и *nura* — “огонь”. W. L. Petersen, *Tatian’s Diatessaron: Its Creation,*

ставляется тема света, якобы присутствовавшего при свершении Крещения, предание, прослеживаемое обычно исследователями как восходящее к сочинению Татиана *Диатессарон*.⁴⁵ Так, в не-ортодоксальном произведении *Евангелие эбионитов*, автор которого, возможно, испытал влияние Татиана, сообщается, что во время совершения Крещения Иисуса «великий свет сиял вокруг того места».⁴⁶ Мотив света присутствующего в момент Крещения Иисуса также обнаруживается в *Евангелии евреев*, известном Епифанию. В предании, сохранившемся в его сочинении *Панарион* 30.13.7, содержатся сведения о том, что во время Крещения Иисуса «великий свет сиял вокруг того места».⁴⁷ Подобным же образом и некоторые рукописи древних латинских версий Евангелия от Матфея дополняют рассказ о Крещении такими же теофаническими деталями. Уильям Петерсен указывает на тот факт, что в двух рукописях *Vetus Latina*, свидетельств латинского перевода Евангелий, предшествующего по времени редакцию Вульгаты Иеронима, выполненную в конце IV в., содержится мотив света в воде, вставленный в рассказ о Крещении в Евангелии от Матфея.⁴⁸ В самой древней рукописи *Vetus Latina*, а именно, MS a (Codex Vercellensis), датирующейся IV в., в этот евангельский текст вставлена такая фраза: «великий свет воссиял вокруг из воды» (“*lumen ingens circumfulsit de aqua*”). В еще одной старой латинской рукописи MS g1 (Codex Sangermanensis I), датирующейся VI в., также присутствует тема

Dissemination, Significance and History in Scholarship (VCS, 25; Leiden: Brill, 1994)16.

⁴⁵ См. Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 18–20; H. J. W. Drijvers und G. J. Reinink. “Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten,” in: *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in honour of A. F. J. Klijn* (ed. T. Baarda, A. Hilhorst, G.P. Lutikhuisen and A.S. van der Woude; Kampen: J. H. Kok, 1988) 91–110; L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* (CSCO, 227; Subsidia 19; Louvain: Secretariat du CorpusSCO, 1962) 106; Vigne, *Christ au Jourdain*, 76.

⁴⁶ W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (2 vols; ed. R. McL. Wilson; Cambridge: James Clarke & Co. and Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991) 1.169.

⁴⁷ F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (2 vols.; NHS, 35–6; Leiden: Brill, 1987, 1994) 1.142. См. также S.E. Myers, *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas* (WUNT, 2.281; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010) 127.

⁴⁸ Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 15.

света: «большой свет сиял из воды» (“*lumen magnum fulgebat de aqua*”).⁴⁹ Размышляя над подобного рода свидетельствами, Петерсен высказывает предположение, что «для того чтобы быть включенным в канонический текст Евангелия от Марка в рукописи MS *a*, такое чтение, по-видимому, появилось ранее IV в. Поскольку Епифаний утверждает, что такое чтение может быть найдено в “Еврейском Евангелии,” и поскольку текст с похожим названием цитируется в сочинении II в., принадлежащим перу Климента Александрийского и произведении III в. написанным Оригеном, существование именно такого чтения этого текста во II в. представляется вполне вероятным».⁵⁰

Петерсен далее формулирует смелую гипотезу о том, что, мотив появления огня и света во время Крещения Иисуса в Иордане возможно представляет собой «до-синоптическое предание».⁵¹ Размышляя над присутствием подобных мотивов в сочинении Иустина и рукописях *Vetus Latina*, он высказывает мнение о том, что «факт присутствия в двух рукописях *Vetus Latina* Евангелия от Матфея рассматриваемого нами варианта прочтения евангельского текста подтверждает вывод о том, что источник Иустина принадлежал к синоптической или до-синоптической традиции. Самый древний канонический рассказ о Крещении, содержащийся в синоптическом Евангелии, представлен в рукописи *P75*, датирующей приблизительно 200 г.; это текст Лк. 3:18–4:2. Однако версия чтения Иустина предшествует датировке рукописи *P75* как минимум на полвека. Таким образом, при сравнении абсолютной датировки текста Иустина с датой папируса получается, что именно в сочинении Иустина представлен самый ранний “синоптический”

⁴⁹ A. Jülicher, *Itala: Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung* (4 vols.; Berlin: Walter de Gruyter, 1938–1963) 1.14.

⁵⁰ Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 15.

⁵¹ Петерсен выдвигает гипотезу, что у Иустина, возможно, был «доступ к древнееврейскому или арамейскому тексту Евангелия, к тем же самым преданиям, сохранившимся на древнееврейском или арамейском языке, источнику, позднее переведенному на древнегреческий язык в Евангелии от Матфея, с особыми редакторскими поправками. Таким образом, Иустин представляет большую ценность как свидетельство до-канонической формы преданий, сохранившихся в Евангелии от Матфея». Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 17–18.

рассказ о Крещении Иисуса, и в этом рассказе уже присутствует описание “огня” в Иордане». ⁵²

Эти ранние теофанические концепции об огне и свете получили затем свое дальнейшее развитие в более поздних христианских кругах, особенно в сирийской традиции. В этой связи Эверет Фергюсон напоминает нам, что «мотив света и огня в Иордане, присутствовавшего при Крещении Иисуса, наиболее часто встречается в сирийских источниках». ⁵³ Очевидно, что такого рода интерпретации Крещения не были всего лишь изобретением сирийских авторов, а представляли собой адаптацию древних преданий, подобных тем, что были отражены в сочинениях Иустина и Татиана. Следовательно, не представляется случайным тот факт, что подобного рода мотивы часто появляются в комментариях на труды этих древних авторов. Так, Ефрем Сирийский в своем *Комментарии на Диатессарон*, при описании Крещения Иисуса, сообщает о «сиянии света, появившегося на воде». ⁵⁴

Очень похожие теофанические мотивы играют также важную роль в интерпретациях события Крещения в сочинениях Иакова Серугского. Сьюзен Майерс указывает на тот факт, что «при описании Крещения Христа в Иордане в произведениях Иакова Серугского мотив освящения воды (и посредством этого всех вод на земле) также представлен в словах и выражениях, связанных с темой огня: “Святой пришел к воде, чтобы спуститься в нее для крещения; его огонь зажегся среди волн и осветил их”». ⁵⁵

Уже знакомый нам мотив огня при Крещении Иисуса появляется также в 14-ом *Гимне на Богоявление*, приписываемом авторству Ефрема Сирина. В этом сочинении сам Иисус представлен как горящий огонь, воспламеняющий воды Иордана. В тексте *Гимна на Богоявление* 14:32 обнаруживаются такие образы: «воды Моего Крещения освящены, — и огонь Духа от

⁵² Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 16.

⁵³ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 112.

⁵⁴ С. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on the Diatessaron* (Oxford: Oxford University Press, 1993) 85. Об этом предании см. также S. Brock, “St Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: Hymni de Ecclesia 36,” *ECR* 7 (1975) 79–88.

⁵⁵ Myers, *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas*, 127.

Меня они обретут — и, если бы я не был крещен, они не стали бы совершенными — чтобы произвести в изобилии чад, которые не узнают смерти». ⁵⁶ Такого рода развитие уже знакомой символики представляется очень важным, так как в данном случае сам Иисус воспринимается как огненный центр богоявления.

Для нашего исследования очень важным представляется тот факт, что символизм огня и света, посредством которого ранние христианские экзегеты выражают смысл события Крещения Иисуса, напоминает о теофаническом образном строе описаний Божьей Славы (*Кавод*) в иудейских библейских и внебиблейских источниках. ⁵⁷ Эверет Фергюсон отмечает подобные связи, указывая, что «образ света был обычным элементом теофании, и очень важным представляется присутствие его при Крещении Иисуса в связи с появлением небесного гласа и нисхождением Духа в качестве свидетельств уникального статуса Иисуса». ⁵⁸ История интерпретации рассказа о Крещении, таким образом, показывает, что это событие нередко воспринималось ранними христианскими толкователями как теофания, напоминающая о явлении Божьей Славы на воде. Подобные тенденции, по-видимому, проявляются уже в самом раннем уцелевшем источнике этой традиции — сочинении Иустина Мученика. Размышляя над особенностями этого свидетельства, Фергюсон подчеркивает, что «упоминание Иустином мотива “огня” представляется не просто самым ранним описанием этого явления, которое можно датировать с некоторой долей уверенности, но также и служит признаком, отличающимся от предания о свете, так как в нем огонь появляется в момент вхождения Иисуса в воду, в то время как в рассказах о свете это явление происходит либо при крещении, либо после него». ⁵⁹

⁵⁶ E. Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series* (ed. P. Schaff and H. Wace; New York: The Christian Literature Company, 1898) 13.265–289 at 13.285.

⁵⁷ Vigne, *Christ au Jourdain*, 263.

⁵⁸ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 111.

⁵⁹ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 111.

ОДЕЯНИЕ СЛАВЫ В ИОРДАНЕ

Еще один важный аспект христианских интерпретаций Крещения Иисуса, возможно, также связанный с восприятием этого события как явления Божьей Славы в реке, — это предание об исполненных славой одеяниях в Иордане. Несмотря на то, что в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях ничего не сообщается о наделении Иисуса каким-либо одеянием при совершении обряда крещения, скрытые аллюзии на символизм облачения все же, возможно, присутствуют даже в этих ранних текстах. Тот факт, что метафора облачения при Крещении, возможно, неявным образом обнаруживается в рассказах из синоптических Евангелий, получает дополнительное подтверждение при сопоставлении с текстом апостола Павла, содержащимся в Послании к Галатам 3:27, где апостол сообщает христианам, что многие из них, крестившись, облеклись во Христа (Χριστὸν ἐνεδύσαθε). В этом тексте содержится намек на восприятие ранними христианами крещения как наделения верующего эсхатологическими ризами. Для нашего исследования важно отметить, что более поздние христианские экзегеты нередко описывали мотив нисхождения Духа на Иисуса, так же как и погружение Иисуса в воду, используя метафоры облачения. Согласно этим толкованиям, такие небесные одеяния будут получены и последующими поколениями верующих христиан во время совершения над ними обряда крещения.

Нам следует теперь обратить внимание на предание, в котором эсхатологическое одеяние ассоциируется с водой. Себастьян Брок считает, что у сирийских авторов «Слово не просто “облеклось в тело,” но Оно также “облеклось в воды крещения”». ⁶⁰ В одном из *Гимнов на Богоявление*, приписываемых традицией авторству Ефрема Сирина, крещение интерпретируется как облачение в воду славы: «при крещении Адам вновь обрел ту славу, которой он обладал среди деревьев Эдема. Он сошел вниз и получил ее из воды; он облекся в нее, вышел наверх и получил там убранство. Будь благословен Тот, кто милостив ко всем» (*Гимн на Богоявление* 12:1). ⁶¹ Эсхатологические ризы героя в этом гимне противопоставляются печально из-

⁶⁰ Brock, *The Luminous Eye*, 90.

⁶¹ Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” 13.282.

вестным одеяниям первых людей, сделанным из фиговых листьев, которые те получили после их грехопадения:

Человек совершил грехопадение посреди Рая, и во время Крещения сострадание восстановило его: он утратил свою привлекательность из-за зависти Сатаны и вновь обрел ее милостью Божьей. Будь благословен Тот, кто милостив ко всем! Супружеская пара была украшена в Эдеме, но змей украл их венцы: и тем не менее милость сокрушила того, кто был проклят, и вернула красоту супружеской паре в их одеяниях. Будь благословен Тот, кто милостив ко всем! Они облачились в листья неотвратимой нужды, но Милостивый сжалился над их красотой, и вместо древесных листьев Он надел на них облачения славы в воде (*Гимн на Богоявление* 12:2–4).⁶²

Еще один пример крещенских метафор облачения, обнаруживаемый в более поздних христианских толкованиях этого обряда, служит предание об облачении в Святой Дух. Себастьян Брок указывает на подобного рода образный строй в одном из *Гимнов на Рождество*⁶³ Ефрема Сирина, из которого мы узнаем, что «наше тело было Твоим одеянием; Твой дух стал нашим одеянием» (*Гимн на Рождество* 22:39).⁶⁴ Похожий мотив можно обнаружить и в ранее уже упомянутых *Гимнах на Богоявление*: «Спускайтесь, мои братья, облачитесь в Святого Духа из вод крещения».⁶⁵ Килиан Макдоннел отмечает, что похожий образный строй можно обнаружить и в *Доказательстве* 6:14 Афраата, который также заверяет людей, готовящихся к крещению, принять одеяние Духа из воды и вновь облачиться в изначальные одежды, которые были на Адаме до его грехопадения.⁶⁶

⁶² Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” 13.282.

⁶³ Brock, *The Luminous Eye*, 93.

⁶⁴ К. Е. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (Classics of Western Spirituality; New York: Paulist Press, 1989) 185.

⁶⁵ *Hymn on Epiphany* 5:1. Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” 13.272.

⁶⁶ В *Доказательстве* 6:14 Афраата представлено следующее предание: «Ведь через крещение мы восприняли Дух Христов. Ибо в тот момент, когда призывают священники [Святого] Духа, Он отверзает небо и, сойдя, парит над водой (Быт. 1:2), и крещаемые облачаются Им. Ведь Дух далек от всех, рожденных по плоти, пока они не приступят к рождению в водах [крещения], и тогда они получают Святого Духа. Ибо при первом рождении рождаются с душой живой, которая сотворена в человеке, но при этом бессмертна, как сказано: *Стал человек душой живой* (Быт. 27; 1 Кор. 15:45).

Важно отметить, что в рассмотренных ранее текстах, где обсуждаются исполненные славой принимаемые при крещении одеяния христиан, зачастую утверждается, что это одеяние Славы⁶⁷ было помещено в воду крещения самим Иисусом.⁶⁸ К примеру, Иаков Серугский сообщает своим читателям, что когда «Христос пришел креститься, Он спустился и поместил в воду крещения одеяние славы, чтобы оно там дождалось Адама, который его утратил».⁶⁹ Размышляя над этим текстом, Брок высказывает мнение, что «крещение Христа и освящение им вод Иордана предоставляют возможность для обретения заново утраченного первыми людьми одеяния славы при свершении христианского обряда крещения».⁷⁰ Килиан Макдоннел добавляет к этому, что для Иакова Серугского «все, приступающие к совершению обряда крещения, обретают одеяния, состоящие целиком из света ... сотканые из огня и Духа, одеяния живого огня».⁷¹

Следует отметить также, что сирийские предания об исполненных славой одеяниях крещения буквально пронизаны мотивами истории первых людей, и в них образы этих одеяний воспринимаются как облачения человечества до грехопадения.

Во втором же рождении, которое в крещении, получают Святого Духа — божественную частицу, и Он также бессмертен». Перевод Л. Грилихеса и Г. М. Кесселя в: Афраат Персидский Мудрец, Тахвита о сынах Завета // *Богословские труды* 38 (2003), с. 142.

⁶⁷ Брок отмечает, что в преданиях, относящихся к обряду крещения, содержатся сведения о том, что «при совершении крещения христиан как бы сам спускался в воды Иордана и из них он поднимал и надевал на себя “одеяние славы,” оставленное там Христом. “Одеяние славы,” утраченное Адамом и Евой в раю в момент грехопадения, таким образом, вновь обреталось христианином в купели для крещения». S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” in: *Typus, Symbol, Allegoric bei den ostlichen Vatern und ihren Parallelen im Mittelalter* (ed. M. Schmidt; Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1982) 11–38 at 12–13.

⁶⁸ Brock, *The Luminous Eye*, 93. Согласно такого рода интерпретации Иисус «помещает свою славу во чреве вод Иордана, когда на Него спускается Святой Дух». A. M. Aagaard “‘My Eyes Have Seen Your Salvation.’ On Likeness to God and Deification in Patristic Theology,” *Religion & Theology* 17 (2010) 302–328 at 320.

⁶⁹ Brock, *The Luminous Eye*, 93.

⁷⁰ Brock, *The Luminous Eye*, 93.

⁷¹ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 142.

Брок подчеркивает, что в *Гимнах на Богоявление*, авторство которых приписывается Ефрему Сирину, мотив обретения одеяния славы, некогда утраченного Адамом, в особенности связан с темой крещения.⁷² В *Гимне на Богоявление* 12:1 утверждается, что «при крещении Адам вновь обрел ту славу, которой он обладал среди деревьев Эдема. Он сошел вниз и получил ее из воды; он облекся в нее, вышел наверх и получил там убранство».⁷³ Анализируя такое развитие рассматриваемых концепций, Макдоннелл высказывает предположение, что в данном концептуальном контексте христианин «погружается в воды для обретения одеяния славы, утраченного Адамом, которое Христос вернул обратно и поместил в Иордане».⁷⁴

Сочетание мотивов крещения, имеющих отношение к символизму одеяний, представляет большую ценность для нашего исследования, так как во многих иудейских рассказах второе владычество нередко представлено наделенным сверхъестественными одеяниями, которые оно получает в процессе обряда посвящения в небесные тайны. Подобного рода мотивы дарования героям небесных облачений можно найти в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, Второй книге Еноха и различных версиях *Жития Адама и Евы*.

ПРОСЛАВЛЕНИЕ ИИСУСА В ИОРДАНЕ

Одним из самых важных аспектов более поздних христианских интерпретаций евангельской истории Крещения, относящихся к цели нашего исследования, является традиция прославления Иисуса в Иордане. Раннее свидетельство такого восприятия данного события можно обнаружить в тексте *Проповеди на Книгу Иисуса Навина* 4:2 Оригена, содержащем следующее предание:

Сколько великих чудес было явлено прежде! Было пройдено Красное море, манна была дарована с небес, источники появились в пустыне, посредством Моисея народ обрел Закон. Множество знамений и чудес было явлено в пустыне, но нигде не говорилось, что Иисус Навин был «прославлен», однако во время перехода через

⁷² Brock, *The Luminous Eye*, 94.

⁷³ Johnston, "Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany," 13.282.

⁷⁴ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 143.

Иордан об Иисусе было сказано: «в сей день Я начну прославлять тебя пред очами всех сынов Израиля». В самом деле, Иисус не был прославлен до совершения таинства крещения. Тем не менее, его прославление, и даже прославление пред очами народа начинается именно с этого момента. Если «все мы, крестившиеся [во Христа Иисуса], в смерть Его крестились», а смерть Иисуса совершилась при его прославлении на кресте, тогда вполне заслуженно Иисус прежде всего прославлен ради каждого из верных, приступающих к совершению таинства крещения. Ибо написано, что «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних».⁷⁵

Исследователи ранее высказывали предположение, что в этом тексте прослеживаются признаки «начала прославления Иисуса в Иордане».⁷⁶ Не представляется случайным тот факт, что это предание обнаруживается у того же самого автора, который, как мы отмечали ранее, с особым вниманием рассматривал мотивы видения Иезекииля в рассказе о Крещении.

Еще одним возможным свидетельством присутствия мотива прославления Иисуса в Иордане служит текст *Завещания Левия* 18:6–7, где повествуется о следующем предании:

Небеса разверзнутся (οἱ οὐρανοὶ ἀνοίγησονται), и из Храма Славы сойдет на него святость с голосом Отцовым, словно голос Авраама к Исааку. И прольется на него слава Всевышнего, и дух знания и святости почиет на нем [в воде].⁷⁷

Некоторые исследователи ранее отмечали, что в этом христианском тексте, который перерабатывает древние иудейские традиции, содержатся напоминания о подробностях Крещения Иисуса. Размышляя над признаками сходства между описаниями Крещения Иисуса в Евангелии от Марка и посвящения Левия в небесные тайны, Джоэл Маркус высказывает предположение, что, согласно автору *Завещания Левия*, небеса открылись, Слава Божья внезапно излилась на эсхатологического

⁷⁵ *Origen. Homilies on Joshua* (ed. C. White; Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2002) 53–54.

⁷⁶ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 82.

⁷⁷ Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы*. Сост., вступ. ст., коммент. В. Витковского (СПб: «Пальмира»; М.: «Книга по Требованию», 2016), стр. 108; M. de Jonge et al., *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG, 12; Leiden: Brill, 1978) 48–49.

первосвященника “с голосом Отцовым, словно голос Авраама к Исааку,” Дух пребывал на воде, а Велиар (= Сатана) был связан (ср. Мк. 1:12–13; 3:27)». ⁷⁸ Маркус также указывает на некоторые терминологические признаки сходства с рассказами о Крещении в синоптических Евангелиях, отмечая, что, как и в Евангелиях от Матфея и Луки, в *Завещании Левия* в описании сцены открывающихся небес используется глагол *anoigein* (οἱ οὐρανοὶ ἀνοίγῃσονται). ⁷⁹

Исследователи ранее высказывали предположение о том, что в тексте из *Завещания Левия*, по-видимому, содержится указание на мотив прославления Иисуса во время Крещения. Рассматривая возможность такого рода интерпретации, Килиан Макдоннел указывает на тот факт, что в *Завещании Левия* 18 «слава, связанная с богословием покоя, будет далее в полной мере явлена при воскресении Иисуса, но начало этому положено уже здесь, при Крещении в Иордане». ⁸⁰

Макдоннел также обращает внимание на еще один пример такого рода интерпретации Крещения, который можно обнаружить в тексте *Гимна о Церкви* 36:3 Ефрема Сирина, в котором также содержится намек на начало прославления Иисуса во время Крещения. ⁸¹ Из гимна Ефрема мы узнаем, что «река, в которой Он был крещен, символически зачала Его вновь; влажное чрево воды зачало Его в чистоте, вознесло Его во славе». ⁸²

Предание о прославлении Иисуса при Крещении также засвидетельствовано в *Учении св. Григория*, содержащем армянский катехизис, произносившийся при Крещении, и датирующийся, возможно, концом V в. ⁸³ В тексте *Учения св. Гри-*

⁷⁸ J. Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 27; New York: Doubleday, 2000) 159.

⁷⁹ Marcus, *Mark 1–8*, 159.

⁸⁰ K. McDonnell, “Jesus’ Baptism in the Jordan,” *TS* 56 (1995) 226.

⁸¹ McDonnell, “Jesus’ Baptism in the Jordan,” 226.

⁸² S. P. Brock and G. A. Kiraz, *Ephrem the Syrian. Select Poems* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2006) 71.

⁸³ Макдоннел также обнаруживает подобное же предание, в котором прослеживаются истоки концепции прославления Иисуса в водах Иордана, в еще одном армянском тексте, так называемом *Ключе Истины*, в котором приводится следующая традиция: «[впервые] был он прославлен, затем [впервые] вознесли ему хвалы ... затем [впервые] он воссиял». McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 83.

гория 425 обнаруживается интерпретация события Крещения Иисуса, в которой используется терминология прославления, заимствованная из Евангелия от Иоанна:

И Сам Он сказал Отцу: «Отче! Пришел час: прославь Сына твоего». И пришел глас с небес: «и прославил и еще прославлю». Это совершилось не ради поиска убежища, и не потому, что Он совсем не обладал славой Отца, но ради того, чтобы творения могли слышать и получить подтверждение в Сыне. Таким же способом Сын, стоящий посреди нас, показывает Отца и Святого Духа миру, ибо Отец воскликнул относительно Единородного: «Вот мой единородный Сын; Которому благоволит душа Моя. Положу Дух Мой на Него», Который был явлен при его нисхождении и пребывании на Нем; подобно тому как и Сам Он сказал Святому Духу: «Он прославляет меня».⁸⁴

Несмотря на мнение Килиана Макдоннела о том, что в этом тексте предание о прославлении Иисуса представлено в наиболее явном виде,⁸⁵ для распутывания этого сложного переплетения различных библейских аллюзий требуются серьезные экзегетические усилия. Макдоннел высказывает предположение, что в этом тексте обещание Бога о моменте прославления, нашедшее свое отражение в Ин. 12:28 «и прославил и еще прославлю», предвосхищается во время совершения Крещения.⁸⁶

Более того, в некоторых христианских толкованиях предпринимаются попытки связать тему Преображения Иисуса на горе с его преображением во славу в водах Иордана, таким образом соединяя эти два важных теофанических события.⁸⁷ К примеру, в приведенном выше 36-ом *Гимне о Церкви* Ефрем Сирийский указывает на такого рода связь между Крещением и Преображением, объединяя оба события с фактом встречи Моисея с Богом на горе Синай. В тексте *Гимна о Церкви* 36:5–9 говорится:

Подобно Солнцу в Его реке, Сверкающему в Его гробнице, Он воссиял на вершине горы и даровал блеск также во чреве; Он светился ослепляющим светом, когда Он вышел [из реки], даровал просвещение при Его вознесении. Сияние, в которое был облачен

⁸⁴ *The Teaching of St. Gregory: An Early Armenian Catechism* (ed. R. W. Thomson; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970) 93.

⁸⁵ McDonnell, "Jesus' Baptism in the Jordan," 226.

⁸⁶ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 83.

⁸⁷ Vigne, *Christ au Jourdain*, 263.

Моисей, было надето на нем извне, а река, в которой был крещен Христос, была облечена Светом изнутри, и тело [Мариин], в котором Он пребывал, стало светиться изнутри. В сравнении с Моисеем, сверкавшим светом [божественной] славы, ибо он на короткий момент увидел сияние, насколько же более должно светиться тело, в котором пребывал [Христос], и река, в которой он был крещен? Сияние, надетое на потрясенного Моисея, не позволило тьме затемнить внутреннюю часть места его обитания, ибо свет от его лица был как солнце, прошедшее пред его ногами, подобно высшим существам, чьи очи не нуждаются ни в каком ином свете, ибо их зрачки источают свет, и они облечены в лучи славы.⁸⁸

Размышляя над содержанием этого текста, Серафим Сеппяля привлекает внимание исследователей к удивительному контрасту между просвещением Моисея, произведенным извне, и Крещением Иисуса в Иордане, когда он облекся светом изнутри.⁸⁹ И в данном случае вновь, как и в рассмотренном ранее рассказе о Преображении, в отличие от Моисея, сам Иисус воспринимается как источник божественного света.

В *Гимне на Богоявление* 9:12, приписываемом авторству Ефрема Сирина, также можно обнаружить символические связи между событиями богоявления при Преображении и Крещении Иисуса: «его почитатели убелились как и Его одеяния, одеяния Фавора и тела в воде. Вместо одеяний люди сделались белыми и стали для Него облачением славы».⁹⁰ В данном случае мотивы прославления Иисуса на горе и в реке соединены общими теофаническими отличительными признаками, некоторые из которых заимствованы из синоптических евангельских рассказов о Преображении.⁹¹

⁸⁸ Brock and Kiraz, *Ephrem the Syrian. Select Poems*, 73–75.

⁸⁹ S. Seppälä, “Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania,” in: *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (ed. D. Hellholm; BZNW, 176; Berlin: de Gruyter, 2011) 1148.

⁹⁰ Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” 13.280.

⁹¹ О связи между Крещением и Преображением в этом тексте см. S. Seppälä, “Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania,” 1140.

МОТИВ РАЗОРВАННЫХ НЕБЕС

После краткого анализа истории интерпретации рассказа о Крещении в более поздних христианских источниках нам следует теперь вновь обратиться к рассмотрению теофанических подробностей видения Иисуса на берегу Иордана. Одной из таких важных деталей, присутствующих в версиях рассказа о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях, является мотив «открытых» или «разверзнутых» небес.⁹² В трех синоптических Евангелиях используется разная терминология для описания этого события. В Евангелии от Марка обнаруживается глагол *σχίζω* (разорвать),⁹³ в то время как в Евангелиях от Матфея и Луки используется глагол *ἀνοίγω* (открывать). В Евангелиях от Матфея и от Луки один и тот же глагол, однако, используется в разных формах: в Евангелии от Матфея этот глагол представлен в форме аориста страдательного залога изъявительного наклонения (*ἠνεψχθησαν*),⁹⁴ в то время как в Евангелии от Луки — в форме инфинитива аориста страдательного залога (*ἀνεψχθηῖναι*).⁹⁵

Как упоминалось ранее, древние и современные толкователи рассказа о Крещении нередко рассматривают данный мотив, принимая во внимание образный строй описания видения Иезекииля, содержащего сцену открывания небес при реке Ховаре. Исследователи также указывали на тот факт, что мотив разверзнутых небес представляет собой главный элемент в

⁹² В Евангелии от Матфея (*ἠνεψχθησαν οἱ οὐρανοί*) и в Евангелии от Луки (*ἀνεψχθηῖναι τὸν οὐρανόν*) используется один и тот же глагол, в то время как в Евангелии от Марка используется глагол *σχίζομένους*.

⁹³ Мк. 1:10: *σχίζομένους τοὺς οὐρανοὺς*. Исследователи ранее высказывали предположения, что выбор подобного термина автором Евангелия от Марка, по-видимому, предполагает мотив необратимости изменения космического порядка, в котором небеса остаются разверзшимися. Такое представление о мире отличается от менее радикального изменения картины мира в Евангелиях от Матфея/Луки, в которых говорится о том, что небеса просто «открылись», так как нечто открытое может быть закрытым, в то время как нечто разверзшееся нелегко вернуть в исходное состояние. Marcus, *Mark 1–8*, 165; D. H. Juel, *Mark* (Augsburg Commentary on the New Testament; Minneapolis: Augsburg, 1990) 33.

⁹⁴ Мф. 3:16: *ἠνεψχθησαν οἱ οὐρανοί*.

⁹⁵ Лк. 3:21: *ἀνεψχθηῖναι τὸν οὐρανόν*. Об этой терминологии см. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, 480.

ранних иудейских и христианских апокалиптических рассказов о созерцании мистиками небесных тайн, в которых этот мотив зачастую служит прелюдией к видению.⁹⁶

В самом деле, в этой теме открывания небесного мира в синоптических Евангелиях обнаруживается присутствие богатого теофанического наследия. В отношении этой предшествующей традиции Ричард Томас Франс замечает, что «тема открывания небес нередко встречается в библейских и других (иудейских и языческих) источниках для подчеркивания того факта, что содержание видения выходит за пределы земного измерения (Иез. 1:1; Ин. 1:51; Деян. 7:56; 10:11; Откр. 4:1; 19:11)».⁹⁷ Кристофер Роулэнд и Кристофер Моррей-Джоунс прослеживают еще более конкретные истоки происхождения концепции открывания небес, отмечая, что небеса разверзаются в сцене Крещения точно таким же образом, как это происходит в описании видения пророка Иезекииля при реке Ховаре; таким образом осуществляя пророческие чаяния, что Бог разверзнет небеса и выполнит свои божественные задачи.⁹⁸ Процесс постепенной ассимиляции преданий, связанных с пророчеством Иезекииля,

⁹⁶ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 92. Джоэл Маркус отмечает, что «рассказ о Крещении в Евангелии от Марка, по-видимому, следует рассматривать как описание эсхатологического богоявления, сходного с тем, что отражено в Книге пророка Исайи. Как указывал Э. Ломайер, мотив резкого разрывания небес, подчеркнутый благодаря использованию автором Евангелия от Марка глагола *σχιζειν*, служит указанием на его апокалиптическое происхождение с присущим такого рода религиозным представлениям дуализмом: [Мотив разрывания небес] уходит своими корнями в представление о том, что земля совершенно отделена от небес, так что Бог не может более общаться со своим народом непосредственно, также как и народ с ним, как это было в древние времена. Следовательно, мотив внезапно открывшихся небес служит знаком особой милости. В подобном чуде содержится послание для всего народа или всего мира и подобный мотив обнаруживается почти исключительно в апокалиптических сочинениях». Marcus, *The Way of the Lord*, 56. См. также W. Lane, *The Gospel According to Mark* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1974) 55.

⁹⁷ R. T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC, 2; Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 77. В другой своей работе Франс отмечает, что «фраза "небеса открылись" звучит как отголосок видения в начале Книги пророка Иезекииля (Иез. 1:1)». R. T. France, *Matthew* (TNTC, 1; Grand Rapids: Eerdmans, 1985) 95.

⁹⁸ Rowland and Morray-Jones, *Mystery of God*, 104–105.

можно проследить с помощью сравнительного анализа рассказов о Крещении в синоптических Евангелиях. Размышляя над различными способами выражения темы разорванных небес в различных Евангелиях, Дэвис и Эллисон отмечают, что «текст Евангелия от Матфея отличается от Евангелия от Марка тем, что в нем слово “небеса” используется во множественном числе ... и ... в именительном падеже, а также глагол ἀνοίγω стоит в страдательном залоге,⁹⁹ благодаря чему предполагается, что оба эти изменения, возможно, служат свидетельством ассимиляции автором Евангелия текста Иез. 1:1: ἦνοίχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδον ὀράσεις θεοῦ».¹⁰⁰

Более того, в отличие от первой главы Книги пророка Иезекииля, тема разверзшихся небес, по-видимому, связана в Евангелиях, не только с мотивом явления *небесной Славы (Кавод)*. Данный мотив, возможно, связан с другой, на этот раз *земной* теофанией Божьей Славы, которая была доступна только раз в году первосвященнику в Святом Святых Иерусалимского Храма. Подобного рода связь, с большой долей вероятности, прослеживается в Евангелии от Марка и других синоптических Евангелиях в соответствующих метафорах разрывания, обнаруживаемых не только в рассказах о Крещении, но также и в описании сцены смерти Иисуса на кресте, когда мотив разрывания появляется вновь. В тексте из Евангелия от Марка 15:38–39,¹⁰¹

⁹⁹ Davies and Allison, *Matthew*, 1.329.

¹⁰⁰ Davies and Allison, *Matthew*, 1.329. Образ разрывания небес, связанный с мотивом появления существа из иного мира, служит напоминанием о еще одном важном иудейском источнике, в котором развитие мистической мысли достигает своей концептуальной кульминации, а именно, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*. В отношении подобного рода связи Адела Ярбро Коллинз замечает, что необычное выражение из Евангелия от Марка «разверзлись небеса» (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς) не обнаруживается ни в тексте Септуагинты, ни в каком-либо еще тексте Нового Завета, однако его можно обнаружить в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, где говорится о том, что небеса раскололись (ἐσχίσθη ὁ οὐρανός) около утренней звезды, являя «человека», то есть ангела, спустившегося к Асенет с небес (*Апокриф об Иосифе и Асенет* 14:1–3). Yarbro Collins, *Mark*, 148. В рассказе о Крещении, однако, открытые небеса являют нисхождение не антропоморфного, а птероморфного существа, благодаря чему можно предположить, что в этом рассказе сам Иисус служит главным теофаническим смысловым центром видения.

¹⁰¹ См. также Мф. 27:51 и Лк. 23:45.

содержащем описание событий, случившихся сразу же после Распятия Иисуса, можно обнаружить сообщение о следующем необычном событии:

И завеса в храме разодралась надвое, сверху донизу (Καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω). Сотник, стоящий напротив Его, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: «Истинно Человек Сей есть Сын Божий!»

Как и небеса во время Крещения Иисуса, завеса земного храма в этом тексте представлена разорванной. Мотив разрывания священной ткани, начиная с верхней, а не нижней части, возможно, служит указанием в данном случае на тот факт, что завеса была разорвана не человеком, а, скорее, некой неназванной небесной силой.

В своем анализе двух описаний сверхъестественного разрывания в Евангелии от Марка, Дэвид Уланси высказывает предположение о том, что эти два случая разрыва (небес и священной завесы) представлены не как производно выбранные эпизоды, а как сознательно помещенные в описаниях двух ключевых моментов священной истории, в которой они идеально сопоставлены друг с другом. Эти моменты, по мнению Уланси, представляют *абсолютное начало* (Крещение) и *абсолютный конец* (смерть) в духовном пути Иисуса.¹⁰² Уланси далее высказывает предположение о том, что эти два случая применения мотива разрывания небес служат цели создать символическую «инклюзию», литературный прием, хорошо известный по библейским и другим древним текстам, в которых повторение одной детали в начале и в конце повествования используется с целью передать смысл законченности и структурной целостности текста.¹⁰³ Уланси высказывает предположение, что «в данном контексте присутствие в описаниях обоих ключевых событий мотива разрывания вряд ли представляется случайным выбором автора».¹⁰⁴ Следует отметить, что Уланси не первый исследователь, обративший внимание на подобного рода соответствия. Джоэл Маркус напоминает нам о том, что уже Эрнст

¹⁰² D. Ulansey, "The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic 'Inclusio,'" *JBL* 110 (1991) 123–125 at 123.

¹⁰³ Ulansey, "Heavenly Veil Torn," 123.

¹⁰⁴ Ulansey, "Heavenly Veil Torn," 123–124.

Ломайер в своей апокалиптической интерпретации рассказа о Крещении в Евангелии от Марка основывался на сравнении Крещения с текстом Мк. 15:38–39, контекст которого, так же как и использованная в нем терминология, удивительным образом напоминают стихи 1:10–11 этого Евангелия.¹⁰⁵ В свою очередь Маркус тоже обращает внимание на некоторые другие признаки сходства между двумя эпизодами «разрывания» небес в Евангелии от Марка. Так, в каждом из этих эпизодов используются глаголы σκίσειν (в страдательном залоге) и ἰδεῖν («смотреть»), содержатся упоминания о духе (ἐξέπνευσεν / πνεῦμα), а также обнаруживается формула идентификации («этот человек был» / «ты есть»), служащая указанием на тот факт, что Иисус — Сын Божий.¹⁰⁶ Маркус указывает и на то, что в обоих текстах находит свое отражение мотив божественного нисхождения (сошествия Духа, разрывания завесы Храма сверху донизу).¹⁰⁷

Параллели между мотивом разрывания священной завесы и образом разверзшихся небес напоминают нам о некоторых ранних иудейских преданиях, в которых завеса земного храма уподоблялась небесам. Уланси говорит нам об одном из таких, зачастую полностью игнорируемых исследователями, свидетельств из сочинения *Иудейская война* Иосифа Флавия, в котором завеса храма представляется в виде панорамы небес.¹⁰⁸ В своем анализе этого предания Уланси высказывает предположение, что внешняя завеса Иерусалимского Храма была в самом деле огромным образом звездного неба.¹⁰⁹ Исследователь далее допускает, что читатели Евангелия от Марка, «которые когда-либо видели храм или слышали его описания, немедленно представили бы перед своим внутренним взором картину разорванных небес и тотчас вспомнили бы более раннее описание в Евангелии от Марка небес, которые разверзлись во время Крещения».¹¹⁰

Признание связей между стихами 1:10 и 15:38 в Евангелии от Марка находит все большую поддержку среди исследовате-

¹⁰⁵ Marcus, *The Way of the Lord*, 57.

¹⁰⁶ Marcus, *The Way of the Lord*, 57.

¹⁰⁷ Marcus, *The Way of the Lord*, 57.

¹⁰⁸ Ulansey, “Heavenly Veil Torn,” 124–5.

¹⁰⁹ Ulansey, “Heavenly Veil Torn,” 124.

¹¹⁰ Ulansey, “Heavenly Veil Torn,” 124–5.

лей.¹¹¹ Этот научный консенсус выражается, например, Аделой Ярбро Коллинз в ее комментарии на Евангелие от Марка, опубликованном в серии *Hermeneia*. В этом комментарии она отмечает, почти в духе Уланси, что для членов общины, из которой происходил автор Евангелия от Марка, услышавших о разорванной завесе, «сообщение о ее разрывании напомнило бы им об образе “разверзшихся небес, и это событие тотчас же напомнило бы [им]” рассказ о Крещении Иисуса».¹¹²

Параллелизм мотивов разверзшихся небес при Крещении Иисуса и разрывания священной ткани, некогда скрывавшей Славу Божью в земном храме, очень важен для нашего исследования, так как он служит дополнительным подтверждением возможного присутствия символизма Божьей Славы (*Кавод*) в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях. Существенным также представляется тот факт, что в стихах 1:10 и 15:38 в Евангелии от Марка Иисус представлен находящимся не в Храме или на небесах, типичном месте обитания Божьей Славы (*Кавод*), а вне этих обычных мест ее бытования. Место пребывания Иисуса, таким образом, возможно, служит цели подчеркнуть его роль как нового хранителя, или даже смыслового центра идеологии Славы (*Кавод*), предназначенного для замещения прежних теофанических реалий.

ОСОБЕННОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МЕСТА ДЕЙСТВИЯ

В этой части нашего исследования необходимо обратить особое внимание на параллелизм мотивов разверзшихся небес и

¹¹¹ E. Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper and Row, 1986) 187, n. 93; S. Motyer, “The Rending of the Veil: A Markan Pentecost,” *NTS* 33 (1987) 155–57; H. M. Jackson, “The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross,” *NTS* 33 (1987) 23–31; J. Heidler, “Die Verwendung von Psalm 22 im Kreuzigungsbericht des Markus: Ein Beitrag zur Frage nach der Christologie des Markus,” in: *Christi Leidenspsalm: Arbeiten zum 22. Psalm; Festschrift zum 50. Jahr des Bestehens des Theologischen Seminars “Paulinum” Berlin* (ed. H. Genest; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996) 26–34; D. M. Gurtner, *The Torn Veil: Matthew’s Exposition of the Death of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 172–174.

¹¹² Yarbro Collins, *Mark*, 762.

открывания вод, которые тоже разверзаются в момент совершения события Крещения Иисуса.¹¹³

Несмотря на подробное рассмотрение мотива разрывания небес различными исследователями, событие раскрывания водной стихии не привлекало их внимания, несмотря на то, что в Евангелиях как Марка, так и Матфея особо упоминается мотив вознесения Иисуса из вод Иордана.¹¹⁴ Принимая во внимание движение восхождения, благодаря которому происходит разрывание поверхности вод, можно предположить, что в рассказе о Крещении, обнаруживается намек на предание о двух космологических завесах, высшей и низшей, представленных соответственно небесным и водными мирами. В случае верности этого предположения, подобного рода особый параллелизм, возможно, служит указанием не на один, а на два теофанических аспекта, которые связаны не только с явлением нисхождения духа/голубя из разверзшихся небес, но и теофанией восхождения Иисуса из раскрывшихся вод Иордана. Подобного рода теофанические восхождения и нисхождения, выраженные в синоптических Евангелиях соответственно терминами ἀναβαίνω/καταβαίνω, вновь служат подтверждением роли Иисуса не только как созерцателя высшей теофании, но также и символического центра нижней водной теофании. Мотив нисхождения одной теофанической сущности, представленной образом духа/голубя, таким образом, служит отражением восхождения другого теофанического действующего лица, возникающего из-за завесы первоначальных вод. Подобного рода противопоставление восхождения/нисхождения очень типично для иудейских рассказов о двух владычествах на небесах, в которых мотив вознесения нового «возлюбленного» Богом героя нередко совпадает с нисхождением прежнего фаворита. В этой инверсивной динамике роли и атрибуты прежнего фаворита передаются новому второму владычеству, в то время как сам он является низвергнутым и изгнанным в нижние миры в процессе совершения обряда введения второго владычества в

¹¹³ Размышляя об особенностях выражения пространственных аспектов в рассказе о Крещении, Дэвид Кейпс отмечает, что «в нем представлена пространственная дихотомия верха и низа посредством нисхождения свыше Духа и Гласа». Capes, “Intertextual Echoes,” 40.

¹¹⁴ Мк. 1:10: ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος; Мф. 3:16: ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος.

его новые обязанности. Напоминание о такого рода противопоставлении мотивов вознесения и низвержения, возможно, присутствует в рассказах о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях, о чем и ранее высказывали предположения исследователи.¹¹⁵ Присутствие данной темы также прослеживается в повествовании об искушении Иисуса в пустыне, которое следует за рассказами о Крещении в синоптических Евангелиях. Далее в нашем исследовании мы обратимся к рассмотрению этих преданий.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ АЛЛЮЗИИ

Рассмотренный ранее параллелизм между небесным и водным мирами служит намеком на возможный космологический смысл вод в сцене Крещения Иисуса. Древние и современные толкователи этого события нередко рассуждали о предполагаемом космологическом контексте, в который, по-видимому, помещен рассказ о Крещении Иисуса с его символизмом вод, небес и голубя/духа, прослеживая истоки этих реалий в образном строе картины сотворения мира в первой главе Книги Бытия. В самом деле, подобный космологический смысл события Крещения Иисуса может быть выявлен посредством обращения к более поздним иудейским толкованиям образа сотворения мира в первой главе Книги Бытия.¹¹⁶ Одно из таких

¹¹⁵ Marcus, "Jesus' Baptismal Vision."

¹¹⁶ Подводя итоги всем этим научным гипотезам, Джоэл Маркус высказывает мнение о том, что «самой правдоподобной представляется теория, согласно которой в образе голубя можно распознать отголосок текста Книги Бытия 1:2, где говорится, что Дух в виде птицы парит над водами. Эта теория находит свое подтверждение в тексте *Бавли Хагига* 15а, где образ Духа, парящего над первоначальными водами, сравнивается с голубем, высиживающим своего птенца, а также в рукописи 4Q521 1:6, где слова из Быт. 1:2 приведены в связи с темой эсхатологического возвышения людей ("над бедным его Дух воспарит")». Marcus, *Mark 1–8*, 159–160. О космологических аллюзиях в рассказе о Крещении, в особенности в связи с образом голубя, см. также I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (2 vols.; Library of Biblical Studies; New York: Ktav, 1967) 1.49–50; С. К. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1947) 38–39; Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, 54; Davies and Allison, *Matthew*,

свидетельств, представляющееся полезным для выявления возможных космологических оттенков смысла в рассказе о Крещении Иисуса, – раввинистическое предание, обнаруживаемое в трактате *Хагига* Вавилонского Талмуда. Так, в *Бавли Хагига* 15а говорится о рабби Бен-Зоме, знаменитом раввинистическом мистике-созерцателе, который, нередко ассоциировался в раввинистической традиции с богословскими спорами о концепции двух владычеств на небесах. В рассказе из *Бавли Хагига* 15а, как и в знаменитой истории о четырех раввинах «вошедших в небесный Сад», уже упоминавшейся в нашем исследовании, этот рабби представлен мистиком, созерцавшим верхние и нижние воды, а также духа Божьего в виде голубя, парившего между ними. В *Бавли Хагига* 15а космологические темы из текстов Быт. 1:2 и 1:6 получают свою новую интерпретацию:

Наши учителя поведали . . . историю о Рабби Йошуа бен Ханания, который сидел на вершине Храмовой горы, в то время как Бен-Зома видел его и не встал перед ним. Йошуа спросил его: откуда и куда, Бен-Зома? Бен-Зома сказал ему: я созерцал пространство между верхними и нижними водами, и между ними было всего три пальца ширины, как сказано: Дух Божий носился над водою подобно голубке, парящей над своим птенцом, ни к чему не прикоснувшись. Рабби Йошуа сказал своим ученикам: Бен-Зома все еще за пределами.¹¹⁷

В данном случае обнаруживается сочетание уже знакомых нам мотивов, в том числе темы вод, параллелизма между верхним и нижним мирами, а также мистика-созерцателя, взиравшего на духа Божьего, парившего подобно голубю. Многие выдающиеся исследователи, изучавшие раннюю христианскую традицию,¹¹⁸ обращали особое внимание на этот уникальный раввинистический текст, в котором мистик, подобно Иисусу в синоптических Евангелиях, созерцает дух Божий в виде голу-

1.334; Keck, “Spirit and the Dove,” 41–67; V. Taylor, *The Gospel according to St Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (New York: St. Martin’s Press, 1966) 161.

¹¹⁷ Epstein, *The Babylonian Talmud. Hagiga*, 15а. Об этом предании см. также *Тосефта Хагига* 2:5 и параллельные места в *Йерушалми Хагига* 2, 77б и *Берешит Рабба* 2,4.

¹¹⁸ См. также D. Allison, “The Baptism of Jesus and a New Dead Sea Scroll,” *BAR* 18 (1992) 58–60; Capes, “Intertextual Echoes,” 46; Rowland, *The Open Heaven*, 361.

бя.¹¹⁹ В исследовании Джоя Палачуваттила особо подчеркиваются две самые важные параллели с преданиями о Крещении в синоптических Евангелиях,¹²⁰ а именно сравнение духа с голубем и явление духа «над водой», что, по мнению этого ученого, в точности соответствует сцене Крещения в Иордане.¹²¹

Несмотря на сравнительно позднюю датировку рассказа о Бен-Зоме, видение этого рабби, тем не менее, может быть полезным для нашего исследования в качестве напоминания о возможном космологическом смысле вод в сцене Крещения

¹¹⁹ Адела Ярбро Коллинз привлекает внимание исследователей к еще одному преданию из *Таргума на Песнь Песней* 2:12, имеющему большое значение для нашего исследования, отмечая, что в нем голос горлицы интерпретируется как голос Святого Духа. Yarbrog Collins, *Mark*, 148. В отношении этого предания Дэвис и Эллисон добавляют, что «о Дочери Гласа (*бат коль*) в раввинистических источниках говорится, что она была как воркование голубя (*Бавли Берешит* 3а), а в *Таргуме на Песнь Песней* 2:12 голос горлицы представляется голосом Духа спасения. Такая интерпретация представляет большой интерес, так как в Евангелиях появление голубя предшествует звуку небесного гласа. И все же датировки раввинистических источников довольно поздние, а в Евангелиях Дух и глас — это два разных мотива». Davies and Allison, *Matthew*, 1.332.

¹²⁰ Роулэнд и Моррей-Джоунс также отмечают, что «в рассказе о Бен-Зоме, однако, его размышление представляет собой отвлеченное космологическое созерцание, в то время как в рассказе о Крещении в синоптических Евангелиях творящий дух парит над головой Сына Божьего, и Иисус изображается созерцателем неких мистических видений, подобно Бен-Зоме, который проникал в тайны особой части мира, руководствуясь своим интересом к «Деяниям Творения» (*Маасе Берешит*). Иисус представлен увидевшим Духа, нисходящего к нему, чтобы наделить его обязанностью помазанного представителя Бога (ср. Лк. 4:18 и Деян. 2:17)». Rowland and Morray-Jones, *Mystery of God*, 105.

¹²¹ J. Palachuvattil, «*He Saw*»: *The Significance of Jesus' Seeing Denoted by the Verb Eiden in the Gospel of Mark* (TG, 84; Rome: Pontificia Università Gregoriana, 2002) 74. Палачуваттил также привлекает внимание исследователей к некоторым признакам сходства с Евангелием от Иоанна, отмечая, что «в тексте Ин. 1:51 сообщается о таких словах Иисуса Нафанаилу: «будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому.» Некоторые признаки сходства наблюдаются также в рассказе из Евангелия от Марка 1:10 сл.: в котором говорится о созерцании, открытии небес и нисхождении божественных существ. Единственный отсутствующий мотив — это небесный глас». Palachuvattil, «*He Saw*,» 76.

Иисуса.¹²² Здесь важно подчеркнуть, что в ранних христианских толкованиях события Крещения Иисуса можно обнаружить стремление связать его, как и эпизоде с Бен-Зомой, с космологическим образным строем, обнаруживаемым в первой главе Книги Бытия. Суламифь Ладерман отмечает, что в *Одах Соломона*, раннем христианском собрании гимнов, датирующимся I в. или началом II в. н.э., обнаруживаются отголоски такого рода возможной связи между Крещением Иисуса и библейским рассказом о сотворении мира.¹²³ Ладерман указывает на тот факт, что в 24-ой Оде событие Крещения Иисуса,¹²⁴ по-видимому, связано с мотивом первоначального состояния только что сотворенного мира.¹²⁵ Еще один исследователь, Стивен Геро, также высказывает предположение, что в 24-ой Оде «крещение представлено как богоявление, приводящее в смятение весь сотворенный мир».¹²⁶ В 1–9 стихах этой Оды представлено следующее предание:

Горлица витала над головой Господа нашего Христа, ибо Он был ее Главой. Она пела о Нем, и голос ее был слышен. Тогда устрашились живущие и затрепетали обитающие. Птица лишилась своих перьев, и всякий пресмыкающийся умер в своей норе. Бездны распахнулись, и запахнулись, и умоляли Господа, [и вопили], слов-

¹²² Макдоннелл отмечает, что ранние христианские толкователи нередко интерпретируют Крещение Иисуса как космологическое событие. По мнению этого исследователя, к примеру, в *Учении св. Григория* «образ реки Иордан помещен в контекст рассказа из Книги Бытия о сотворении мира. В начале Дух преобразовал хаос в космос, “своим парением над водами и, следовательно создавая порядок сотворенных вещей,” а также украсил небеса, где пребывали ангелы. Дух преобразовывает хаос в космос. Однако в данном случае можно наблюдать и более важную роль Духа в процессе сотворения вселенной. “Он снизошел на воды и освятил нижние воды земли.” События, происходившие при сотворении мира, нашли свое отражение в описании Крещения». McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 217.

¹²³ S. Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art: God's Blueprint of Creation* (JCPS, 25; Leiden: Brill, 2013) 16.

¹²⁴ Размышляя над концептуальным контекстом 24-ой *Оды*, Стивен Геро считает, что «местом действия, по всей вероятности, на самом деле представляется сцена Крещения Иисуса». S. Gero, “The Spirit as Dove at the Baptism of Jesus,” *NovT* 18 (1976) 17–35 at 18.

¹²⁵ Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art*, 16.

¹²⁶ Gero, “Spirit as Dove,” 18.

но роженицы. Но Он не был предан им в пищу, потому что Он не принадлежал им. Были потоплены бездны погружением Господа, и погибли от этого замысла те, что были прежде. Ведь они наводили тление со дня творения, но концом их уничтожения стала жизнь. Исчезла вся их скудость, потому что не смогли они воздать слово и пребывать.¹²⁷

В данном случае Крещение Иисуса, по-видимому, воспринимается как космологическое событие, так как его погружение в воду сравнивается с мотивом укрощения Богом первоначальных вод в момент сотворения мира. Ладерман высказывает мнение о том, что подобные космологические аллюзии находят свое отражение в символизме ранних христианских баптистических.¹²⁸ Исследовательница подчеркивает, что «мотив разделения вод служил знаком конца хаоса и отделения обитаемого мира от глубин, представлявших подземный мир. Купол над купелью для крещения, символизовавший небесную твердь и разделение вод, был спроектирован таким образом, чтобы предоставить человеку, приступавшему к обряду крещения, ощущение причастности к космическому событию, а именно отделению себя от подземного мира и от нечистоты места обитания смерти, а также чувство рождения заново для нового, чистого мира, где обитает жизнь».¹²⁹

Космологическое восприятие события Крещения Иисуса также засвидетельствовано в тексте, ранее уже обсуждавшемся в нашем исследовании, а именно *Учении св. Григория*. Так, в *Учении св. Григория* 412 говорится следующее:

И так как Он сначала повелел появиться земле из вод, а водой были насыщены все растения, пресмыкающиеся, дикие животные, звери и птицы, благодаря свежести вод они появились из земли; таким же образом это происходит и при крещении. Он способствовал

¹²⁷ Перевод Л. Грилихеса, в: *Оды Соломона* (Москва: Кафедра библеистики Московской духовной академии; Издательство Свято-Владимирского братства, 2004), с. 41–42.

¹²⁸ Жан Даньелу замечает, что «священный обряд крещения, погружения в купель, напоминает о символизме воды в Библии; этот обряд представляет собой нисхождение вглубь вод смерти, куда до нас спускался Христос, для совершения крещения, которым он должен был креститься вместе с нами». J. Danielou, *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History* (London: Longmans, 1958) 131.

¹²⁹ Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art*, 17.

расцвету чрева порождения вод, очистив его водами и восстановив ветхую поврежденную земную материю, которую грех ослабил и лишил благодати Духа. Тогда невидимый Дух вновь открыл чрево видимой воды, приготовив новорожденных младенцев для возрождения в купели, чтобы облачить в одеяния света всех, кто будет рожден вновь.¹³⁰

В тексте *Учения св. Григория* 413 продолжена тема первоначальных вод в восприятии события Крещения Иисуса:

Ибо в начале сотворения времени Дух Божий носился над водами и таким образом установил порядок всех творений, а также повелел привести их к бытию и утвердиться. Он также повелел установиться тверди небес, месту обитания огненных ангелов, которые являются нам в водах. Таким же способом Он пришел и исполнил завет, заключенный с нашими отцами. Он спустился к водам и освятил нижние воды этой земли, оскверненные грехами человечества.¹³¹

Размышляя над этими текстами, Килиан Макдоннел высказывает предположение о том, что «в *Учении св. Григория* событие Крещения в Иордане помещено в контекст рассказа о сотворении мира в Книге Бытия. В начале Дух преобразовал хаос в космический порядок, он “носился над водами и таким образом установил порядок всех творений,” в том числе украсил небеса, где живут ангелы.¹³² Дух преобразовал хаос в космос. Од-

¹³⁰ Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, 89.

¹³¹ Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, 89. Тема космологических вод крещения получила свое развитие также в *Учении св. Григория* 414: «Ступая по воде своими ногами, Он освятил их и сделал их очищающими. И подобно тому как прежде Дух парил над водами, таким же самым способом Он будет пребывать в водах и обретет всех, рожденных в них. И воды, собравшиеся вместе наверху, — это обиталище ангелов. Но Он сделал эти воды такими же, как те, ибо Он Сам снизошел в воды, чтобы все могли быть восстановлены посредством Духа водами и стать ангелами, и тот же самый Дух мог привести всех к принятию водами навеки. Ибо Он отверз врата вод внизу, чтобы врата высших небесных вод могли открыться, и чтобы Он мог возвысить всех людей во славе для принятия их Богом». Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, 89–90.

¹³² Макдоннел отмечает, что в *Учении св. Григория* «при сотворении мира Дух парил над водами, и благодаря этому деянию он “установил порядок всех творений.” Дух изменяет хаос и приводит его в состояние порядка. Грех “ослабил, сделал бессильными и лишил благодати Духа” воды и “ветхую поврежденную земную материю.” Дух касается сотворенной материи в момент ее появления, но когда Адам согрешил, Дух покинул не только

нако Дух наделен также еще более важной, космической ролью в осуществлении сотворения мира. “Он спустился к водам и освятил нижние воды этой земли.” События, случившиеся при сотворении мира таким образом повторяются при совершении Крещения». ¹³³

В случае, если воды в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях и в самом деле воспринимались как космологические воды, для нашего исследования очень важно отметить, что в ранних иудейских и христианских источниках описание явления Божьей Славы (*Кавод*) сопровождалось символизмом космологических вод. Как в Ветхом Завете, так и в иудейских псевдоэпиграфах нередко содержится сообщение о появлении Славы (*Кавод*) в первоначальных водах. Уже в описании эсхатологического храма в Книге пророка Иезекииля обнаруживается подобного рода символическая связь посредством соединения мотива обитания Божьей Славы (*Кавод*) с образом живой воды, в данном случае обозначающей первоначальные или райские воды. Авигдор Хуровиц отмечает, что «в храме Иезекииля будущего века есть река, вытекающая из-под его порога (Иез. 47:1) ... Река, увиденная Иезекиилем, возможно, служит заменой резервуара Соломонова храма, который, по всей вероятности, символизировал реки Божьего сада». ¹³⁴ В Книге пророка Иезекииля 47:1–8 можно найти следующее описание священных вод:

Потом привел он меня обратно к дверям храма, и вот, из-под порога храма течет вода на восток; ибо храм стоял лицом на восток, и вода текла из-под правого бока храма, по южную сторону жертвенника. И вывел меня северными воротами, и внешним путем обвел меня к внешним воротам, путем обращенным к востоку; и вот, вода течет по правую сторону. Когда тот муж пошел на восток, то в руке держал шнур и отмерил тысячу локтей, и повел меня по воде; воды было по лодыжку. И еще отмерил тысячу, и повел меня по воде; воды было по колено. И еще отмерил тысячу, и повел меня; воды

Адама, но также и весь сотворенный мир, в том числе небо и землю. Однако Христос вошел в воды Иордана и, “ступая по воде своими ногами, Он освятил их и сделал их очищающими,” восстановив как нижние, так и верхние воды, что соотносится с темами и мотивами семитской космологии». McDonnell, “Jesus Baptism in Jordan,” 217.

¹³³ McDonnell, “Jesus Baptism in Jordan,” 217.

¹³⁴ V. Hurowitz, “Inside Solomon’s Temple,” *Bible Review* 10.2 (1994) 24–36.

было по поясицу. И еще отмерил тысячу, и уже тут был такой поток, через который я не мог идти, потому что вода была так высока, что надлежало плыть, а переходить нельзя было этот поток. И сказал мне: видел, сын человеческий? И повел меня обратно к берегу этого потока. И когда я пришел назад, и вот, на берегах потока много было деревьев по ту и другую сторону. И сказал мне: эта вода течет в восточную сторону земли, сойдет на равнину и войдет в море; и воды его сделаются здоровыми.

Грегори Бил напоминает нам,¹³⁵ что подобная образность первоначальных вод, связанная с храмовым культом, встречается и в описании Израильского Храма в псалме 35:9–10.¹³⁶ Такого рода священнические мотивы сакральных вод могут быть найдены также и в различных иудейских источниках, не вошедших в библейский канон, таких как *Послание Аристея* 89–91¹³⁷ и *Апокриф об Иосифе и Асенет* 2.¹³⁸ В христианских источниках также обнаруживается знакомство их авторов со священниче-

¹³⁵ G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (NSBT, 17; Downers Grove, IL: Apollos, 2004) 72.

¹³⁶ «Насыщаются от тука дома Твоего, и из потока сладостей Твоих Ты напоешь их. Ибо у Тебя источник жизни; во свете твоём мы видим свет».

¹³⁷ «Скопление же воды было неисчерпаемо, так как внутри [храма] протекал обильный естественный источник, а под землей кроме него находились удивительные и неопишуемые водоемы. И [мне действительно] показывали на пять стадий вокруг основания храма бесчисленные галереи каждого из них [т.е. водоемов], так как потоки в каждой части соединялись друг с другом. Все это на полу и стенах было обложено свинцом, а поверхность этого покрыто толстым слоем штукатурки, так что все [сооружение] было сделано прочно. Частые отверстия [для стока воды] в полу не были известны никому, кроме служащих, как будто все множество жертвенной крови очищалось одним движением и мановением. Объясню [тебе], насколько я, по моему убеждению, сам удостоверился [в этом], и устройство водоемов. Меня вывели за город дальше, чем на 4 стадии, и приказали, наклонившись в известном месте [к земле], прислушаться к шуму от встречи вод. Вследствие этого мне, как сказано, ясной стала величина водоемов». В. Ф. Иваницкий, *Письмо Аристея к Филократу* (Киев: Петр Барский, 1916), с. 67–68.

¹³⁸ Похожий образ льющейся воды, окружающей храмовый двор, также присутствует в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 2:12: «И с правой стороны во дворе был обильный источник проточной воды». Н. В. Брагинская et al., «Апокриф об Иосифе и Асенет», в: *Мировое древо/Arbor Mundi* 17 (2010), с. 93. Некоторые исследователи отмечали, что «подробное описание сада Асенет, очевидно, препарируется со знаменитым видением храма, явлен-

ским преданием о космологических водах, ассоциирующихся с понятием Божьей Славы (*Кавод*). Так, в *Откровении Иоанна* 22:1–2 изображается вода жизни, истекающая рекой от Престола Бога.¹³⁹

Этот образный строй, описывающий Божью Славу (*Кавод*) посреди космологических вод, также находит свое отражение в организации архитектуры Иерусалимского Храма с его символизмом литого из меди моря. Хорошо известен тот факт, что, в иудейской священнической интерпретации творения, море часто служило символом мирового храмового двора. В *Бемидбар Рабба* 13.19 говорится о том, что двор располагается вокруг храма подобно тому, как море окружает мир.¹⁴⁰ В *Бавли Сукка* 51b белый и голубой мрамор, которым были отделаны стены храмы, сравнивается с морскими волнами.¹⁴¹ Подобная же ассоциация между морем и храмовым двором выражена в символике бронзового резервуара, находившегося во дворе Иерусалимского Храма, и называемого в некоторых текстах «литым из меди морем».¹⁴² Высказывалось предположение о том, что «огромные

ным Иезекиилю (Иез. 40–8)». G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* (EJL, 10; Atlanta: Scholars, 1996) 68.

¹³⁹ «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящий от престола Бога и Агнца среди улицы его».

¹⁴⁰ «... Приношение его: одно серебряное блюдо, и т.д. Блюдо служит намеком на двор, окружавший скинию, подобно тому как море окружает мир». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 6.546. О похожей интерпретация в *Мидраше Тадше* см. G. MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature* (2 vols.; Ph.D. diss.; University of Cambridge, 1966) 55.

¹⁴¹ «... Речь идет о храме, построенном Иродом. Из чего он был построен? — Рабба ответил, Из желтого и белого мрамора. Некоторые говорят, Из желтого, синего и белого мрамора. Выступавшие ряды камня чередовались с уходящими вглубь, чтобы на стенах могла держаться штукатурка. Ирод хотел обложить храм золотом, но мудрецы сказали ему, Оставь его так, как есть, ведь он напоминает морские волны». Epstein, *The Babylonian Talmud. Sukkah*, 51b.

¹⁴² В 3 Цар. 7:23–25 представлено следующее предание: «И сделал литое из меди море, — от края его до края его десять локтей, — совсем круглое, вышиною в пять локтей, и снурок в тридцать локтей обнимал его кругом. Подобия огурцов под краями его окружали его по десяти на локоть, окружали море со всех сторон в два ряда; подобия огурцов были вылиты с ним одним литьем. Оно стояло на двенадцати волах; три глядели к северу, три

размеры резервуара... в сочетании с тем фактом, что для этого “моря” не предусматривалось никакого практического применения во времена царствования Соломона, подтверждает предположение о символическом значении этого резервуара». ¹⁴³ Чаще всего предполагается, что «литое из меди море» символизирует «космические воды», «воду жизни», изливающуюся из Эдемского Сада или «великую бездну» хаоса. ¹⁴⁴

Подобные направления развития рассматриваемых концепций служат указанием на тот факт, что в ранних иудейских источниках место обитания Божьей Славы (*Кавод*), представленное небесным и земным храмами, последовательно ассоциировалось с первоначальными водами. Такого рода предания очень важны для нашего исследования возможного присутствия символизма Божьей Славы (*Кавод*) в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях.

Терминология подобия

Еще одна важная теофаническая подробность, обнаруживаемая во всех синоптических версиях рассказа о Крещении, состоит в терминологии понятия подобия, применяемой в этих рассказах по отношению к объекту видения. Во всех трех Евангелиях сообщается, что объект откровения нисходил подобно

глядели к западу, три глядели к югу и три глядели к востоку; море лежало на них, и зады их обращены были внутрь под него». См. также 4 Цар. 16:17; 4 Цар. 25:13; 1 Цар. 18:8; 2 Цар. 4:2; Иер. 52:17.

¹⁴³ Элизабет Блох-Смит отмечает, что «непомерно огромные размеры двора Соломонова храма, возможно, указывают на то, что эти размеры не предназначались для человеческого восприятия, а относились к сфере божественного». E. Bloch-Smith “‘Who is the King of Glory?’ Solomon’s Temple and Its Symbolism,” in: *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archeology in Honor of Philip J. King* (ed. M. Coogan et al.; Louisville: Westminster, 1994) 19–31 at 21.

¹⁴⁴ Bloch-Smith “‘Who is the King of Glory?’ Solomon’s Temple and Its Symbolism,” 20. См. также C. L. Meyers, “Sea, Molten,” in: *Anchor Bible Dictionary* (ed. D. N. Freedman; 6 vols.; New York: Doubleday, 1992) 5.1061–62.

(ὥς/ὥσεῖ) голубю.¹⁴⁵ Исследователи уже высказывали мнение о том, что подобного рода терминология еще раз служит напоминанием об описании Божьей Славы (*Кавод*) в видении Иезекииля. В самом деле, особый способ использования слов ὥς/ὥσεῖ (в выражении «подобно голубю») непосредственно соотносится с описаниями видений Иезекииля. Размышляя над такого рода словоупотреблением, Мэтьюсон отмечает, что «использование наречий ὥς или ὥσεῖ для представления символа, служащего объектом видения, очень типично для апокалиптических откровений, и не в последней степени это относится к Книге пророка Иезекииля».¹⁴⁶ Исследователь также напоминает, что в версии Септуагинты первой главы Книги Иезекииля обнаруживаются случаи использования слова ὥς похожим способом.¹⁴⁷ Подводя итоги своему анализу использования терминов ὥς или ὥσεῖ, Мэтьюсон высказывает предположение, что благодаря такого рода терминологическому выбору подчеркивается мистический характер видения, присущий рассказу о Крещении, еще раз подтверждая мнение о том, что образ голубя служит символическим объектом видения Иисуса.¹⁴⁸

ОБРЕТЕНИЕ ДУХА КАК ВОССТАНОВЛЕНИЕ ОБРАЗА БОЖЬЕГО

Размышляя над сходством с видением Иезекииля в рассказе о Крещении в Евангелии от Матфея, Мэтьюсон показывает, что еще одна терминологическая параллель с пророческой книгой обнаруживается в Мф. 3:16, где говорится о том, что дух сошел на Иисуса (ἐλ' αὐτόν). Подобное выражение напоминает нам мистический опыт Иезекииля, отраженный в Иез. 2:2, где пророк говорит, что Дух также сошел на него (LXX: ἐλ' ἐμέ) во время видения.¹⁴⁹ Мотив обретения духа адептом в данном случае, возможно, наделен глубоким антропологическим смыслом, поскольку некоторые древние толкователи текста Писания рас-

¹⁴⁵ Mark 1:10: ὥς περιστεράν; Matt 3:16 ὥσεῖ περιστεράν; Luke 3:22: ὥς περιστεράν.

¹⁴⁶ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 96.

¹⁴⁷ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 96.

¹⁴⁸ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 96.

¹⁴⁹ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 96.

сма тривали нисхождение духа на Иисуса как восстановление изначального Образа Божьего, утраченного, согласно некоторым преданиям, первыми людьми в результате их грехопадения в Эдемском Саду.

Размышляя над присутствием этой концепции в сочинениях Кирилла Александрийского, Макдоннел отмечает, что Кирилл представлял себе Адама утратившим Образ Божий в результате потери им Духа. В контексте подобной Адамической христологии, Дух был возвращен людям Новым Адамом (Иисусом) в Иордане, таким образом «восстановив человеческую природу в ее первоначальное состояние до грехопадения».¹⁵⁰ Идентификация Божьего Образа с Духом обнаруживается также в сочинениях Псевдо-Макария,¹⁵¹ где проводится связь меж-

¹⁵⁰ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 221. В другом месте Макдоннел отмечает, что «по мнению Кирилла, Адам утратил образ Бога, так как его покинул Дух: “Наш отец Адам ... не сохранил благодать Духа и, таким образом, в нем вся природа в конце концов [постепенно] утратила дарованные Богом блага.” Если утрата образа связана с утратой Духа, тогда и восстановление образа может быть связано с возвращением Духа. Утрата Духа была всеобщей в Адаме; восстановление его в Новом Адаме также относится ко всему человечеству». McDonnell, “Jesus’ Baptism in the Jordan,” 221.

¹⁵¹ В связи с подобными тенденциями развития христианской пневматологии Релоф ван дер Брук отмечает, что в *Макарьевских Проповедях* содержатся многочисленные глубокие размышления о взаимоотношении между Святым Духом и духом в человеке. Такие рассуждения пронизаны совершенно особым символизмом, связанным с понятием «образа». Исследователь указывает на то, что «в *Проповеди* 30.3 Макарий разъясняет свою теорию о том, что без Духа душа мертва. Ей необходимо вновь родиться от Духа и таким образом самой стать Духом: “Все ангелы и святые силы радуются душе, родившейся от Духа и самой ставшей Духом.” Душа — это образ Святого Духа. Христос, небесный художник, творит “небесного человека” по образу самого себя для тех, кто верит в него и непрерывно созерцает его: “Из своего собственного Духа, из существа своего невыразимого света, он живописует небесный образ и представляет его душе как благородного и доброго жениха” (*Проповедь* 30.4). ... этот “образ небесного Духа,” по выражению автора *Проповедей*, идентифицируется с Христом и со Святым Духом. Душа, не обладающая “небесным образом божественного света, который сам есть свет души,” бесполезна и достойна полнейшего осуждения: “Подобно тому как в этом мире душа — это жизнь тела, также и в вечном, небесном мире именно Дух Божий — жизнь души” (*Проповедь* 30.5)». R. van den Broek, “The Cathars: Medieval Gnostics?” in:

ду обладанием Адамом Божьим Образом и Святым Духом.¹⁵² В своих рассуждениях над концептуальной связью между понятиями Образа и Духа в *Макарьевских Проповедях* Жиль Квиспел высказывает предположение, что Псевдо-Макарий, сочинения которого отражают образ мыслей представителей сирийской церкви, в некоторых текстах намекает на то, что понятия Дух

Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times (ed. R. van den Broek and W.J. Hanegraaff; SUNY Series in Western Esoteric Traditions; Albany: SUNY, 1997) 100. Следовательно, согласно автору *Макарьевских Проповедей* для человека «совершенно необходимо обрести эту жизнь души, т.е. Дух, во время его пребывания на земле, иначе душа не сможет войти в Царствие Небесное и будет изгнана в ад (*Проповедь* 30.6). До грехопадения Адам обладал этим небесным образом, и это означает, что он обладал Святым Духом; после грехопадения он его утратил (*Проповедь* 12.6). Христос, “сформировавший тело и душу,” пришел, чтобы положить конец деяниям Врага: “Он возобновляет небесный образ и придает ему форму, а также творит новую душу, так чтобы Адам [т.е. человек] мог вновь стать царем над смертью и господином над всеми творениями” (*Проповедь* 11.6)... “небесный человек объединяется с твоим [земным] человеком, превращаясь в единое целое” (*Проповедь* 12.18)». van den Broek, “The Cathars: Medieval Gnostics?” 100.

¹⁵² Так, в *Проповеди* 12.12.6 говорится: «Поскольку Адам утратил свой собственный образ, а также тот небесный образ, то обладал ли он Святым Духом (πνεῦμα ἅγιον)?... Как было сказано ему, так он и нарек их этими именами». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* (tr. G.A. Maloney; New York: Paulist Press, 1992) 97. H. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (PTS, 4; Berlin: Walter de Gruyter, 1964) 110. Связь между духом и образом также обнаруживается в иудейской мистической литературе. В *Книге Зогар* III.43a-b говорится: «И Святой, будь Он благословен, направляет посланника, отвечающего за человеческие эмбрионы, и вверяет ему этот особый дух, и указывает ему место, где он должен выполнить поручение. В этом состоит смысл слов “и ночь, в которую сказано: зачался человек!” (Иов. 3:3). “И ночь, в которую сказано” этому особому посланнику, “зачался человек,” чтобы родился такой-то. И святой, будь Он благословен, затем вверяет этому духу все заповеди, которые Он считает нужным поручить ему, и они уже это объясняли. Затем дух нисходит на землю вместе с образом, тем, чье подобие [дух] существовало в вышних. С этим образом [человек] растет; с этим образом он ходит по миру. В этом смысл слов: “Подлинно, человек ходит подобно образу” (Пс. 39:7)». I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994) 2.787–789.

и Образ идентичны.¹⁵³ В этой связи Квиспел указывает на тот факт, что похожие представления можно обнаружить в *Песне о жемчужине* в 112-й главе *Деяний Фомы*. По мнению Квиспела, в этом тексте Небесная Личность, с которой встречается царевич, с одной стороны, представлена как облачение, предназначенное ему на небесах, т.е. как Святой Дух, а, с другой стороны, как Образ (*eikōn*) Божий, который был вплетен в эти небесные ризы.¹⁵⁴

Предание о восстановлении Божьего Образа в Иисусе во время совершения Крещения имеет непосредственное отношение к нашему рассуждению о его роли как второго владычества, поскольку во многих иудейских рассказах о двух владычествах эти персонажи напрямую ассоциируются с символизмом Божьего Образа и даже понимаются как персонификации этой антропологической сущности.

ПРЕДАНИЯ О БОЖЬЕМ ГЛАСЕ

Противопоставление мотивов восхождения и нисхождения, выраженное в терминологии авторов синоптических Евангелий посредством глаголов *ἀναβαίνω* и *καταβαίνω*, служит отражением не только движений воплощенных главных героев рассказа, представленных в виде Иисуса и голубя, но также и траекторий двух владычеств, одно из которых изображается восходящим, а другое нисходящим.

Вышеупомянутая тема инверсивных пространственных прогрессий в рассказе о Крещении, где зрительно воспринимаемое богоявление (в виде Иисуса) представлено в своем вознесении из космологических вод, в то время как другое, звуковое, богоявление описывается в своем нисхождении с высших небес, служит напоминанием о движениях соответствующих владычеств в рассказе о Преображении, рассмотренных ранее в нашем исследовании. Как мы помним, и в рассказе о Преображении второе владычество в виде Иисуса также представлено

¹⁵³ G. Quispel, "Genius and Spirit," in: *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* (ed. J. van Oort; NHMS, 55; Leiden: Brill, 2008) 103–118 at 108.

¹⁵⁴ Quispel, "Genius and Spirit," 108.

восходящим на гору, в то время как первое владычество (Божий Глас), описывается нисходящим с небес. В рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях мотив нисхождения Божьего Гласа также дополнительно подчеркивается посредством нисхождения птероморфного посредника, голубя,¹⁵⁵ благодаря чему вышеупомянутые раввинистические параллели между *бат коль* и голубем в еще большей степени становятся актуальны для предмета нашего исследования. Из трактата *Брахот* Вавилонского Талмуда мы узнаем о еще одном важном раввинистическом свидетельстве подобной параллели. В *Бавли Брахот* 3а говорится следующее: «Рабби Йосе говорил ... “Я слышал Божий глас, воркующий подобно голубю и говорящий: Горе чадам, из-за которых Я разрушил Мой дом, сжег Мой храм и изгнал их среди народов мира!”».¹⁵⁶ Размышляя над смыслом этого раввинистического текста Ярл Фоссум высказывает предположение, что «мотив воркования голубей в храме, возможно, служит напоминанием о концепции *бат коль*, “дочери гласа,” сущности, заменяющей пророческий Дух».¹⁵⁷ Фоссум также отмечает, что в другом раввинистическом тексте, сохранившемся в *Таргуме на Песнь Песней* 2:12,¹⁵⁸ о гласе горлицы говорится, что она пред-

¹⁵⁵ Джой Палачуваттил подчеркивает взаимосвязь между мотивом сошествия голубя и сошествием Божьего Гласа, отмечая, что, «не принимая во внимание контекст видения, невозможно интерпретировать природу небесного гласа, так как смысл видения Иисусом нисходящего на него Духа объясняется провозглашением тайны Иисуса». Palachuvattil, “*He Saw*,” 83.

¹⁵⁶ Epstein, *The Babylonian Talmud. Berachot*, 3а.

¹⁵⁷ J. Fossum, “Dove,” in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd ed.; ed. K. van der Toorn, B. Becking, and P.W. van der Horst; Leiden: Brill, 1999) 264.

¹⁵⁸ Содержание текста из Песни Песней 2:12 «Цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей» передается в *Таргуме на Песнь Песней* следующим образом: «И Моисей и Аарон, которые сравниваются с пальмовыми ветвями, появились ради совершения чудес в земле Египта. Пришло время срезания первенцев, и глас святого духа, [провозглашающий] искупление, о котором я говорил Аврааму, вашему праотцу, вы уже слышали — как я сказал ему: “Более того, народ, которому они будут служить, я буду судить, и после этого они отправятся в путь со своим имуществом.” Теперь я хочу исполнить то, что обещал ему посредством Моего Слова». P. S. Alexander, *The Targum of Canticles, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (ArBib, 17a; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003) 108. Размышляя над этим таргу-

ставляла «глас Духа спасения», или, согласно другим толкованиям, глас Мессии или глас Моисея.¹⁵⁹

Принимая во внимание подобного рода раввинистические свидетельства, исследователи нередко интерпретируют звуковое обращение Бога в рассказе о Крещении как эквивалент раввинистической концепции *бат коль*,¹⁶⁰ воспринимаемого на слух богоявления, играющего важную роль в таких рассказах о двух владычествах на небесах, как *Бавли Хагига* 15а и Третья книга Еноха 16, где Божье изречение выражено через символику *бат коль*.¹⁶¹

Многие исследователи склоняются к принятию предположения о присутствии концепции *бат коль* в рассказах о Крещении и Преображении, где, по их мнению, звуковое выражение богоявления все еще сохраняет тесную связь с библейской традицией. В связи с такого рода соображениями Маркус Бокмюэл отмечает, что «во всех трех синоптических Евангелиях о *бат коль* говорится в библейских выражениях (Иса. 42:1; Пс. 2:7) как о любви Отца, из которого исходит Дух на Сына Божьего, в свое время обязанного даровать его людям (Лк. 24:49; Деян. 2:17–18, 33)».¹⁶²

Другие исследователи не склонны к признанию присутствия концепции *бат коль*, которую они нередко интерпретируют всего лишь как «эхо» Божьего Гласа, настаивая на том, что в рассказах о Крещении и Преображении мы вместо этого имеем

мическим преданием, Филип Александер подчеркивает, что в *Таргуме на Песнь Песней* «слова “голос горлицы” интерпретируются как относящиеся к провозглашению искупления, изреченного святым духом во исполнение обещания Аврааму “между расчлененными частями” (Быт. 15:17) – события, случившегося в земле Израильской (“нашей земле”))». Alexander, *The Targum of Canticles*, 108.

¹⁵⁹ Fossum, “Dove,” 264.

¹⁶⁰ В своем анализе предания о Божьем Гласе в Евангелии от Марка Джоэл Маркус отметил, что «концепция *бат коль* в данном случае в сцене Крещения ... очень напоминает похожую концепцию в сцене Преображения (Мк. 9:7 и параллельные места)». Marcus, “Jesus’ Baptismal Vision,” 513.

¹⁶¹ О концепции *бат коль* см. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, 39–41; В. Chilton, *Rabbi Paul: An Intellectual Biography* (New York: Doubleday, 2004) 126–127; J. Jeremias, *New Testament Theology* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1971) 81.

¹⁶² Bockmuehl, “The Baptism of Jesus as ‘Super-Sacrament’ of Redemption,” 88.

дело с прямой речью Бога. Так, согласно утверждению Роберта Гуелича, несмотря на то, что некоторые исследователи пытаются идентифицировать Божий Глас в сцене Крещения как соответствующий раввинистической концепции *бат коль*, подобная рода связь, по его мнению, представляется маловероятной из-за сравнительно невысокого статуса этого акустического откровения Бога, сравниваемого иногда с эхом, в противоположность слову Божьему, произносимому через пророков.¹⁶³ Подобным образом и Джой Палачуваттил, размышляя над преданием о Божьем Гласе в Евангелии от Марка, высказывает предположение, что в этом Евангелии глас с небес — это Глас Бога (ср. Быт. 15:4; Втор. 4:36; Дан. 4:31), и в данном случае явным образом говорится о гласе, а не о «дочери гласа» (*бат коль*). По мнению этого исследователя, нет никакой необходимости обращаться к концепции *бат коль*, чтобы понять смысл присутствия гласа в рассказах о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях.¹⁶⁴ Палачуваттил также высказывает мнение о том, что в описаниях сцен Крещения и Преображения Иисуса в синоптических Евангелиях Глас Божий представляет собой нечто большее, чем представления о похожей сущности в повествованиях о гласе с небес, обращенном к персонажам Ветхого Завета.¹⁶⁵

Допуская, что концепция *бат коль* это не непосредственный Глас Божий, а его эхо, и то, что в преданиях, отраженных в Тосефте (*Тосефта Сота* 13:2), эта сущность противопоставлена Святому Духу, Джоэл Маркус тем не менее предполагает, что некоторые из этих раввинистических тенденций к понижению значимости символики *бат коль* могут отражать их полемику против христианских аудиальных богоявлений, включая и тех, что представлены в рассказах о Крещении и Преображении Иисуса в синоптических Евангелиях.¹⁶⁶

Исследователи уже указывали на тот факт, что откровение Божьего Гласа доминирует в повествовательном контексте рассказа о Крещении, и оно сознательно представлено, как и в рассказе о Преображении, в самом конце рассказа. Согласно за-

¹⁶³ Guelich, *Mark 1–8:26*, 33.

¹⁶⁴ Palachuvattil, “*He Saw*,” 77.

¹⁶⁵ Palachuvattil, “*He Saw*,” 84.

¹⁶⁶ Marcus, *Mark 1–8*, 160–161. На этот предмет см. также Davies and Allison, *Matthew*, 1.335–36.

мечанию Маркуса, «данное видение состоит из двух явлений, созерцаемых Иисусом (разверзшихся небес и нисходящего Духа), и одной сущности, воспринимаемой им на слух (Божьего Гласа). Из всех этих сущностей последняя, а именно глас, представляет собой кульминационный момент благодаря его появлению в конце рассказа, изменению зрительного откровения в звуковое, большому количеству посвященного ему текста, а также его роли в толковании зрительно воспринимаемых явлений».¹⁶⁷

Символизм голубя

Птероморфный образ, присутствующий в рассказе о Крещении в синоптических Евангелиях, завораживает читателя и остается камнем преткновения для целых поколений древних и современных интерпретаторов этого текста. По традиции исследователи рассматривают мотив нисхождения голубя в контексте апокалиптического мировоззрения, подчеркиваемого в тексте через описание особого способа движения голубя. В отношении этого движения исследователи отмечали, что «объект видения Иисуса (голубь) представлен как “нисходящий” (*καταβαίνων*), и посредством этой символики передается смысл небесного происхождения различных сущностей, служащих объектами видения в апокалиптических текстах».¹⁶⁸

Второй важной особенностью рассматриваемого рассказа представляется тот способ, которым загадочное птероморфное существо «соединяется» с главным действующим лицом во время своего нисхождения. Описание этого процесса излагается по-разному в синоптических Евангелиях. В Евангелии от Мрака говорится о том, что голубь/дух снизошел *в* Иисуса (*εἰς αὐτόν*),¹⁶⁹ в то время как в Евангелиях от Матфея и Луки

¹⁶⁷ Marcus, *Mark 1–8*, 164.

¹⁶⁸ Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 95.

¹⁶⁹ Ганс Дитер Бец напоминает нам, что «выражение *εἰς αὐτόν* может иметь несколько различных значений, включая значения “к нему,” “указывая на него,” “упокоившись на нем,” или “входя в него”». H. D. Betz, “Jesus’ Baptism and the Origins of the Christian Ritual,” in: *Ablution, Initiation, and Baptism*, 386.

предполагается, что дух снизошел *на* Иисуса (ἐπ' αὐτόν). Маркус отмечает, что, поскольку в классическом греческом языке предлог εἰς означает «в», некоторые исследователи¹⁷⁰ высказывали предположение, что автор Евангелия от Марка стремился представить соединение Духа с Иисусом таким способом, который, возможно, напоминал эллинистические концепции.¹⁷¹ Тем не менее, Маркус указывает, что «в греческом *койне*, распространенной форме греческого языка, возникшей в постклассическую античную эпоху, на котором написано в том числе и Евангелие от Марка, сочетание *eis* + аккузатив, возможно, служит эквивалентом выражению *epi* + аккузатив, что означает положение “на” чем-либо».¹⁷² Вместе с тем, характер взаимодействия главного героя с голубем/духом, а также сама природа этого существа остаются невыясненными. Возможность трансформации Иисуса во время такого взаимодействия очень редко служит предметом обсуждения в современных исследованиях, несмотря на то, что оно, возможно, представляет собой зрительно воспринимаемое соответствие метаморфозы Иисуса в рассказе о Преображении.¹⁷³

Еще одной важной деталью, относящейся к цели нашего изучения описаний теофании в Евангелиях, служит предание о нисхождении Духа *в телесном виде*, как сообщается в версии рассказа о Крещении в Евангелии от Луки.¹⁷⁴ В данном случае

¹⁷⁰ F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel: ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT, 83; 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 342–343.

¹⁷¹ Marcus, *Mark 1–8*, 160.

¹⁷² Marcus, *Mark 1–8*, 160.

¹⁷³ Согласно наиболее распространенной интерпретации, этот текст может восприниматься как повествующий о введении главного героя в обязанность Мессии. Джоэл Маркус подчеркивает, что «благодаря мотиву нисхождения Духа на Иисуса при Крещении, возможно, подразумевается, что именно в этот момент он стал Мессией и Сыном Божиим.... Следовательно, нисхождение Духа на Иисуса можно воспринимать как введение его в обязанность мессии; подобная точка зрения согласовывается с интерпретацией Божьего изречения в стихе 1:11, “Ты Сын мой,” в форме перформатива, т.е. предполагая исполнение того, что провозглашается». Marcus, *Mark 1–8*, 160.

¹⁷⁴ В отношении подобного рода образного строя Гуелич замечает, что «несмотря на последующую популярность образа голубя как символа Святого Духа, использование его в стихе 1:10, по-видимому, не имеет прецедентов, и этот факт препятствует любым попыткам найти его символи-

упоминание о «телесном виде» небесного существа, возможно, вновь используется ради подчеркивания возможной связи со зрительно воспринимаемыми богоявлениями, в которых небесные существа нередко облакаются в отчетливо воспринимаемые телесные образы. Исследователи ранее уже отмечали возможные параллели между появлением духа-голубя в его телесном облике в рассказе о Крещении и телесной трансформацией Иисуса в истории о Преображении.¹⁷⁵

Принимая во внимание подобного рода связи, можно отметить, что использование мотива нисхождения Духа в «телесном виде» на Иисуса, возможно, служит цели вновь подчеркнуть телесную природу второго владычества. Оттенки смысла телесности в описаниях Духа ранее уже отмечались исследователями. К примеру, Эрнст Ломайер уже высказывал предположение о том, что в рассказах о Крещении дух воспринимается не в качестве дара, а в качестве формы.¹⁷⁶ Подобного рода подчеркивание концепции формы, возможно, служит указанием на тот факт, что символизм духа-голубя в данном случае каким-то образом ассоциируется с преданием о Божьей Славе (*Кавод*). Согласно замечанию Фоссума, уже в восьмой главе Книги пророка Иезекииля¹⁷⁷ Божья Слава, по-видимому, идентифицируется с духом.¹⁷⁸

ческий смысл. Важность этого события состоит в пришествии Духа, что соответствует ветхозаветной надежде, неотъемлемой от веры в наступление века спасения (см., к примеру, Иса. 11:2; 42:1; 61:1; ср. 63:10–64:1), и этот мотив был основополагающим для сравнения, которое проводит Иоанн между своим собственным крещением и крещением Сильнейшего (1:8). Следовательно, Дух приходит в качестве Божьего Присутствия, наделяющего Иисуса обязанностью служения». Guelich, *Mark 1–8:26*, 35.

¹⁷⁵ См. Neil, *The Transfiguration of Jesus*, 77, footnote 5.

¹⁷⁶ Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 23.

¹⁷⁷ В Книге пророка Иезекииля 8:2–4 повествуется о таком предании: «И увидел я: и вот подобие мужа, как бы огненное, и от чресл его и ниже — огонь, и от чресл его и выше — как бы сияние, как бы свет пламени. И простер Он как бы руку и взял меня за волоса головы моей, и поднял меня дух (רוח) между землею и небом и принес меня в видениях Божиих в Иерусалим ко входу внутренних врат, обращенных к северу, где поставлен был идол ревности, возбуждающий ревнование. И вот, там была слава Бога Израилева, подобная той, какую я видел на поле».

¹⁷⁸ В связи с подобного рода концептуальными течениями Фоссум замечает, что «существуют некоторые более поздние свидетельства того факта,

Особое подчеркивание птероморфного вида небесного гостя, нисходящего в сцене Крещения на главного героя в образе человека, возможно, тесно связано с вышеупомянутым процессом ассоциирования Иисуса со зрительно воспринимаемой концепцией *Кавод*. В этом отношении следует отметить, что птероморфный вид небесного посредника, присутствовавшего в рассматриваемом нами рассказе наряду с Иисусом, никак не препятствует формированию образа нового хранителя зрительно воспринимаемой концепции *Кавод*, который в своем образе человека остается единственным жизнеспособным кандидатом на видимое представление антропоморфной Божьей Славы (*Кавод*). Освобождение потенциального небесного соперника этого хранителя от антропоморфных отличительных признаков служит напоминанием о полемической стратегии, часто обнаруживаемой в других апокалиптических сочинениях.¹⁷⁹

ПТЕРОМОРФНАЯ СЛАВА

В то время как в своем поиске концептуальных корней птероморфного образного строя, обнаруживаемого в рассказах о Крещении, исследователи часто обращались к внебиблейским источникам, в том числе принадлежащим и поздней равви-

что Дух Божий мог восприниматься как Слава, однако библейские основания подобных воззрений очень шатки. В тексте Иез. 8:3 говорится о Славе, называемой “Духом.” В надписи на иудейском амулете, по-видимому, содержащей аллюзию на описание ухода и возвращения Славы из Книги Иезекииля, эта Слава обозначена как *pneuma hagiōsnyēs*, “Дух Святыни.” В *Завещании Левия* 18:7 говорится, что “прольется на него слава Всевышнего, и дух знания и святости почиет на нем.” Это относится к мотиву обладания Мессией Духом в тексте Иса. 11:2. Славу в данном случае можно отождествить с Духом. В Послании к Римлянам 1:4 говорится, что Иисус был назначен Сыном Божиим “по (*kata*) Духу Святыни, через воскресение из мертвых.” Воскресение Иисуса, возможно, воспринимается в данном случае как совершенное Духом. В Послании к Римлянам 6:1 просто заявляется, что Иисус был воскрешен Славой Бога». J. Fossum, “Glory,” in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd ed.; ed. K. van der Toorn, B. Becking, and P.W. van der Horst; Leiden: Brill. 1999) 352.

¹⁷⁹ О подобного рода полемической стратегии см. А. А. Орлов, “The Pteromorphic Angelology in the *Apocalypse of Abraham*,” *CBQ* 71 (2009) 830–42.

нистической традиции, одно очень важное раннее иудейское свидетельство постоянно ускользало от их внимания. Это свидетельство, которым практически все без исключения ученые пренебрегали, обнаруживается в *Откровении Авраама*, где второе владычество в виде высшего ангела Иаоила появляется и как птероморфное существо, и как воплощение Божьей Славы (*Кавод*).¹⁸⁰

Здесь нужно отметить, что образ Иаоила в *Откровении Авраама* представляет собой интересную амальгаму отличительных признаков Божьей Славы, ведущих свое происхождение из различных иудейских апокалиптических и мистических источников, начиная от первой главы Книги пророка Иезекииля и до позднейших текстов, принадлежащих традиции *Шуур Кома*.¹⁸¹ Этот образ более всего напоминает различные описания Славы (*Кавод*) в поздних иудейских мистических сочинениях, где обнаруживаются различные упоминания о «хризолите» в описаниях Божьей Формы: «Тело Его было подобно хризолиту. Свет Его с ужасающей силой рассекал тьму».¹⁸² Исследователи ранее отмечали близкое сходство между образом Иаоила и описанием Славы (*Кавод*) в Книге пророка Иезекииля, поскольку обе эти сущности представляются наделенными отличительными признаками радуги.¹⁸³ В самом деле, признаки Божьей Славы так подчеркнута выражены в описании внешности Иаоила, что некоторые выдающиеся исследователи, изучавшие иудейские

¹⁸⁰ Исследование Эдварда Диксона о символизме голубя в Евангелии от Марка 1:10 может служить наглядной иллюстрацией игнорирования учеными свидетельства из *Откровения Авраама*, где ангел Иаоил представлен в птероморфном образе. Так, Диксон утверждает, что, насколько ему известно, «не существует ни одного иудейского текста, где “нисхождение” какого-либо небесного существа было бы представлено в виде птицы. В Ветхом Завете содержится множество описаний нисхождения – ангелов, Господа, Духа от Господа (однажды, в Иса. 63:14 в версии Септуагинты) и т.д., – однако представление о том, что эти действующие лица могут нисходить на землю в виде птиц, совершенно чуждо авторам Ветхого Завета и других иудейских текстов, предшествующих созданию Евангелия от Марка». E. P. Dixon, “Descending Spirit and Descending Gods: A ‘Greek’ Interpretation of the Spirit’s ‘Descent as a Dove’ in Mark 1:10,” *JBL* 128 (2009) 759–80 at 764.

¹⁸¹ Fossum, *The Name of God*, 319–320.

¹⁸² Fossum, *The Name of God*, 319–320.

¹⁸³ Fossum, *The Name of God*, 319–320; Rowland, *The Open Heaven*, 102–103.

апокалиптические и мистические предания, такие как Кристофер Роулэнд и Ярл Фоссум, даже высказывали предположение, что образ Иаои́ла в *Откровении Авраама* представлен как возни́чий Божественной Колесницы, обычно отсутствующий в ее описаниях в этом апокалипсисе.

Подобного рода перенесение образного строя, связанного с понятием *Кавод*, на представление о втором владычестве не выглядит чем-то необычным в контексте ранних иудейских апокалиптических и мистических рассказов, в которых главные ангелы и вознесенные патриархи и пророки нередко изображались как зримые воплощения Божьей Славы (*Кавод*). Необычным, однако, является то, что в их описании второго владычества в *Откровении Авраама*, авторы этого сочинения не следуют стандартной антропоморфной символике небесных посредников, вместо этого изображая Иаои́ла как птероморфное создание. Подобного рода интересное сочетание отличительных признаков Божией Славы (*Кавод*) и птицы имеет непосредственное отношение к анализу сцены Крещения Иисуса в нашем исследовании, где появление загадочного небесного гостя в виде голубя ассоциируется с особыми подробностями описания Божьей Славы (*Кавод*) в видении Иезекии́ля.

Теперь нам необходимо более пристально рассмотреть подобного рода параллели. В 11-ой главе *Откровения Авраама* мы находим следующее описание птероморфного вида Иаои́ла, которое в данном тексте тесно переплетается с особыми отличительными признаками Славы (*Кавод*):

Его тело, подобное телу грифона (*ногуего*),¹⁸⁴ было как сапфир, а человеческое лицо было подобно хризолиту, волосы на голове его как снег, а тиара на голове его подобна радуге в облаках. Ткани одежды — пурпур, и золотой жезл в правой руке его.¹⁸⁵

Старославянское слово «*ногуего*», использованное в этом тексте в описании тела Иаои́ла, долгое время оставалось загадкой для исследователей. Это слово переводили как «его ногу» (*ногу*

¹⁸⁴ Такое чтение подтверждается рукописями А, С, D, I, H и K, но оно отсутствует в рукописях В, S и U. О сохранившихся рукописях *Откровения Иоанна* см. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 97.

¹⁸⁵ Кулик, А., «Откровение Авраама», *Вестник Еврейского Университета* 5 (2002), с. 242; Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 19.

его), однако такое прочтение не соответствует более широкому контексту описания Иаои́ла. В связи с этим некоторые переводчики ранее предпочитали опускать это непонятное слово и переводить первое предложение из описания Иаои́ла как «вид его тела был подобен сапфиру».¹⁸⁶ Однако Александр Кулик высказал предположение, что старославянское слово «*ногуеґо*», возможно, представляет собой форму слова «ногъ» или «ногуи», что означает «грифон». Согласно Кулику, всю фразу следует переводить как «по виду, подобному телу грифона (*ногуева*)», и она, таким образом, относится к описанию птицеподобного тела Иаои́ла. Кулик также допускает, что Иаои́л на самом деле может быть гибридным существом, человеком-птицей, поскольку он описывается в 10-ой главе *Откровения Авраама* как ангел, посланный Аврааму «в человеческом облике». В заключение Кулик высказывает предположение, что, поскольку Иаои́л обладает «волосами на голове», а также руками, которыми он способен держать золотой жезл, то, по-видимому, «только туловище Иаои́ла своим видом напоминает грифона, в то время как его голова подобна голове человека».¹⁸⁷

Прослеживаемая в *Откровении Авраама* тенденция к представлению второго владычества в виде птицеподобной Славы (*Кавод*) выглядит очень необычной. Ранее я уже высказывал предположение о том, что описание тела Иаои́ла, как существа состоящего из отличительных признаков не только человека, но и птицы, возможно, свидетельствует о полемическом взаимодействии с преданиями, содержащими чисто антропоморфные описания Божьей Славы.¹⁸⁸ В любом случае, в такого рода сочетании отличительных признаков птицы и Божьей Славы (*Кавод*) наблюдается важная параллель к рассказам о Крещении в синоптических Евангелиях с их загадочным сочетанием двух существ: одного птероморфного, а другого антропоморфного, — телесных образов, ассоциирующихся в синоптических

¹⁸⁶ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83.

¹⁸⁷ Гипотеза Кулика о птероморфных отличительных признаках Иаои́ла была поддержана отечественными и зарубежными исследователями. См. В. Lourié, “Review of A. Kulik’s *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*,” *JSP* 15.3 (2006) 229–237 at 233; Orlov, “Pteromorphic Angelology in the *Apocalypse of Abraham*,” 830–42.

¹⁸⁸ Orlov, “Pteromorphic Angelology in the *Apocalypse of Abraham*,” 830–42.

Евангелиях с преданиями о Божьей Славе (*Кавод*) из видения Иезекииля.

В этом отношении интересно отметить, что некоторые исследователи ранее уже рассматривали возможность того факта, что образ голубя может быть связан с преданиями о Славе (*Кавод*). Джон Мурхед отмечает, что мотив нисхождения Духа как голубя напоминает нам о встрече Моисея с Богом на Синае, ибо в тексте Септуагинты такое же слово *καταβαίνω* используется для описания сошествия Бога на гору (Исх. 19:11).¹⁸⁹

Еще одним важным признаком сходства между *Откровением Авраама* и рассказами о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях служит не просто мотив нисхождения птероморф-

¹⁸⁹ J. Moorhead, “The Spirit and the World,” *GOTR* 26 (1981) 113–117 at 114. Размышляя над апокалиптическим смыслом глагола *καταβαίνω* в рассказе о Крещении в Евангелии от Марка, Мэтьюсон отмечает, что «объект видения Иисуса (голубь) представлен как “нисходящий” (*καταβαίνω*), и эта концепция предполагает небесное происхождение различных существ, служащих объектами видения в апокалиптических текстах (ср. Деян. 10:11). Так, в Откровении Иоанна содержатся многочисленные упоминания об адепте, созерцающем объекты нисходящие (*καταβαίνω*) с небес, причем соответствующий глагол используется в форме причастия (Откр. 3:12; 10:1; 12:12; 13:13; 16:21; 18:1; 20:1, 9; 21:2, 10). В *Завещании Авраама* 7:3 сообщается, что мистик-созерцатель наблюдает существо, нисходящее с небес (также ст. 5). Кроме того, важным отличительным признаком описаний апокалиптических видений представляется мотив общения с Богом посредством символа. В такой апокалиптической эстетике нисходящий объект в описании видения в Евангелии от Матфея представлен посредством использования языка символов. В то время как в данный момент совершенно не обязательно точно устанавливать происхождение образа голубя (*περιστεράν*) в стихе 16, следует отметить, что с большой долей вероятности, голубь представляет собой объект видения Иисуса. Обычно утверждается, что фраза *ὡσεὶ περιστεράν* функционирует адвербиально для пояснения смысла глагола *καταβαίνω*, предположительно указывая на тот способ, которым нисходит дух, вследствие его синтаксического положения после глагола *καταβαίνω*. Тем не менее, поскольку автор Евангелия от Матфея заявляет, что Иисус видел (*εἶδεν*) его, фраза *ὡσεὶ περιστεράν*, возможно, служит для представления в тексте зрительно воспринимаемого образа духа (*πνεῦμα*), обозначая объект глагола *εἶδεν*. Согласно справедливому замечанию Р. Т. Франса, “некий видимый облик был необходим ради представления нисхождения невидимого Духа как объекта, воспринимаемого человеческим оком”. Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 95–96.

ного посредника, но также и откровение Божьего Гласа, которое в славянском апокалипсисе следует за нисхождением этого посредника, и в котором сообщается о личности и миссии Иаоила. Следовательно, для нашего исследования особое значение имеет тот факт, что Иаоил впервые появляется в *Откровении Авраама* в контексте изложения предания о двух владычествах, находящего свое выражение, как и рассказе о Крещении, в контексте «двойного богоявления». Таким образом, как и в повествовании о Крещении, первое и второе владычество в *Откровении Авраама* также появляются в своих двух, отличающихся друг от друга, аспектах: один как зрительно воспринимаемое, видимое откровение, а другой как невидимый глас.

Тем не менее, существуют и некоторые важные различия между двумя данными повествованиями. В то время как в *Откровении Авраама* описание птероморфного посредника представлено в мельчайших подробностях, в рассказе о Крещении его описание поражает своей лаконичностью. Второе отличие состоит в том, что в псевдоэпиграфе, связанном с фигурой Авраама, птероморфный посредник представлен отделенным от антропоморфного главного героя в ходе всего повествования, в то время как в рассказах о Крещении его индивидуальность оказывается поглощенной созерцателем посредством его сошествия на главного героя.

И все же взаимодействия птероморфных и антропоморфных персонажей обоих произведений указывают на удивительные признаки сходства. Так, в *Откровении Авраама* птероморфный посредник приводит Авраама в пустыню Синая. Такого рода руководство в особом путешествии можно сравнить с событиями, последовавшими за рассказом о Крещении, когда птероморфный дух также приводит Иисуса в пустыню. В отношении подобных передвижений один исследователь отмечает, что «в данном контексте создается впечатление пришествия духа (1:10) и осуществления его руководства Иисусом (ср. Лк. 4:1), что проявляется в том, что это он (дух) повел Иисуса в пустыню».¹⁹⁰ В данном случае, как и птероморфный Иаоил, осуществляющий руководство антропоморфным адептом в *Откровении Авраама*, дух (представленный в виде голубя) также приводит мистика-созерцателя в пустыню.

¹⁹⁰ Guelich, *Mark 1–8:26*, 38.

Такого рода важные для нашего исследования пространственные перемещения, обнаруживаемые в обоих повествованиях, теперь подводят нас к рассказу об искушении, самым тесным образом связанному в синоптических Евангелиях с событием Крещения Иисуса.

ПРЕДАНИЯ ОБ ОБРАЗЕ БОЖЬЕМ И РАССКАЗ ОБ ИСКУШЕНИИ ХРИСТА

Как обсуждалось ранее в нашем исследовании, во многих ранних иудейских сочинениях второе владычество часто представлялось как Образ Божий или *Иконин*. Ранее мы высказывали предположение, что роль второго владычества как Образа, возможно, неявно присутствует и в рассказе о Преображении, выраженная посредством светоносного лица Иисуса, символа, нередко концептуально очень близкого к понятию *иконина* в иудейских псевдоэпиграфических и таргумических источниках.

В этой ситуации возникает вопрос: а можно ли обнаружить скрытое присутствие символизма второго владычества как Образа также и в рассказе о Крещении? Как уже отмечалось ранее, более поздние христианские толкователи нередко воспринимали мотив наделения Иисуса духом в виде нисходящего голубя как восстановление Образа Божьего в человеке, — сущности, утраченной им после грехопадения. В вышеупомянутых сирийских преданиях, содержащих сведения о том, что Иисус оставил исполненное славой одеяние в Иордане, подобное одеяние также, по-видимому, связано с концепцией Образа Божьего. Тем не менее, несмотря на существование этих поздних толкований, в самих рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях отсутствуют какие-либо явные указания на символизм Божьего Образа.

Предание о роли «второго владычества» как *imago Dei*, однако, может присутствовать в рассказе об искушении Иисуса, непосредственно следующим за рассказом о Крещении во всех трех синоптических Евангелиях.¹⁹¹ Принимая во внимание

¹⁹¹ На этот предмет см. А. А. Orlov, “The Veneration Motif in the Temptation Narrative of the Gospel of Matthew: Lessons from the Enochic Tradition,” in: idem, *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism* (Albany: SUNY, 2015) 153–166.

возможность такой интерпретации евангельского текста, нам следует теперь обратить особое внимание на способ изложения событий в повествовании об искушении в синоптических Евангелиях.

Исследователи ранее признавали возможность существования концептуальных связей между событием Крещения Иисуса и его искушением в пустыне. Размышляя над характером подобного рода связей, Кристиан Бендораитис напоминает нам о том, что одним из определяющих отличительных признаков рассказа об Искушении Иисуса во всех трех синоптических Евангелиях служит тот факт, что это повествование следует сразу за рассказом о Крещении Иисуса.¹⁹² Бендораитис также указывает на тот факт, что вряд ли только порядок расположения этих двух рассказов предполагает, что их следует воспринимать вместе как единое целое. Согласно мнению этого исследователя, образ Духа, нисходящего на Иисуса в тот момент, когда он поднимался из воды, с большой долей вероятности следует воспринимать как идентичный с образом Духа, который привел Иисуса в пустыню (Мф. 3:16; Мк. 1:10; Лк. 3:22; ср. Ин. 1:32).¹⁹³ Бендораитис также напоминает нам о том, что еще одно важное связующее звено между рассказом о Крещении и пространственными повествованиями об искушении в Евангелиях Матфея и Луки состоит в признании Иисуса «Сыном Божиим» в обоих рассказах. В то время как в Евангелии от Луки рассказы о Крещении и искушении разделены генеалогией Иисуса, заканчивающейся именовани­ем его Сыном Божиим (Лк. 3:38), в Евангелии от Матфея оба повествования тесно связаны друг с другом, так что рассказ об искушении начинается сразу же после заключительных слов, произнесенных при совершении Крещения гласом, возвестившим следующее послание: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение»

¹⁹² К. А. Bendoraitis, *“Behold, the Angels Came and Served Him”*: A Compositional Analysis of Angels in Matthew (London/New York: Bloomsbury, 2015) 55. См. также S. Hultgren, *Narrative Elements in the Double Tradition: A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative* (BZNW, 113; Berlin/New York: de Gruyter, 2002) 119ff; G. H. P. Thompson, “Called—Proved—Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke,” *JTS* 11 (1960) 1–12 at 9.

¹⁹³ Bendoraitis, *“Behold, the Angels Came and Served Him,”* 55.

(Мф. 3:17).¹⁹⁴ Джоэл Маркус указывает на еще одну важную концептуальную связь, по-видимому, соединяющую оба повествования, состоящую в присутствии в обоих из них общей Адамической типологии. Исследователь отмечает, что отголоски богословия Крещения в особенности можно обнаружить в истории Искушения, так как в раннехристианскую эпоху, как мы уже ранее отмечали в нашем исследовании, христиане, над которыми только что был совершен обряд крещения, нередко ассоциировались с Адамом.¹⁹⁵

В случае, если история искушения, как и предполагают исследователи, действительно связана своей повествовательной структурой и идеологической направленностью с рассказом о Крещении, интересно отметить, что в описаниях испытаний Иисуса в пустыне можно обнаружить некоторые отличительные признаки, напоминающие об иудейских интерпретациях второго владычества как Образа Божьего. Две самые заметные темы — это мотивы ангельского поклонения и ангельского отвержения. Следует отметить, что ранее в нашем исследовании обсуждался вопрос о том, что в некоторых сочинениях повествующих о двух владычествах на небесах, в том числе таких, как различные версии *Жития Адама и Евы*, Вторая книга Еноха и *Лествица Иакова* и, возможно, *Эксагоге*, можно обнаружить упоминания как об ангельском отвержении, так и ангельском поклонении второму владычеству.¹⁹⁶ Эти небесные ритуалы часто воспринимаются экспертами как ключевые шаги в деле посвящения второго владычества в его роль Образа Божьего.¹⁹⁷ Подобного рода противопоставления мотивов возвышения и

¹⁹⁴ Bendoraitis, “Behold, the Angels Came and Served Him,” 55.

¹⁹⁵ Marcus, *Mark 1–8*, 170.

¹⁹⁶ Флетчер-Луи усматривает присутствие этих мотивов также в трактате Филона Александрийского *О сотворении мира* и в рукописи 4Q381 фрагм. I, строки 10–11. См. на эту тему: Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism*, 262–3.

¹⁹⁷ Размышляя над рассказом об ангельском поклонении Адаму в различных версиях *Жития Адама и Евы*, Флетчер-Луи отмечает, что в них содержатся сведения о том, что «Адам был сотворен ради проявления Божьего присутствия как физический и зрительно воспринимаемый образ Бога». Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism*, 272–3. См. рассуждения на эту тему в: C. Fletcher-Louis, “The Worship of Divine Humanity as God’s Image and the Worship of Jesus,” in *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (ed.

низвержения, которые нередко переплетены друг с другом в иудейских апокалиптических и мистических сочинениях, тесно связаны с процессом введения главного героя в его обязанность второго владычества и подтверждения его уникального статуса в небесном сообществе. Подобная реакция ангельского противостояния нередко исходит от прежних фаворитов Бога, сопротивляющихся потере ими статуса бывшего «второго владычества» в пользу нового фаворита назначенного на эту роль Богом. В различных версиях *Жития Адама и Евы* роль оппонента вновь назначенному второму владычеству в лице Адама приписывается Сатане и его ангелам. Следует напомнить, что в этой компиляции ранних Адамических преданий сам антагонист рассказывает о своем низвержении с его прежнего места небесного лидера, где он обладал властью и славой, и в этом его рассказе объясняется, что его низвержение было следствием его отказа преклониться пред новым фаворитом Бога, а именно первым человеком.

Даже поверхностный взгляд на рассказ об искушении, нашедший свое отражение в синоптических Евангелиях, демонстрирует удивительные параллели с упомянутыми ранее Адамическими преданиями. Как и в случае с историями из *Жития Адама и Евы* в которых предпринимаются попытки представить Сатану как небесное владычество, наделенное зрительно воспринимаемыми отличительными признаками Бога, в рассказе об искушении загадочная фигура антагониста также ассоциируется с разнообразными небесными и божественными атрибутами. Так в синоптических рассказах об Искушении он помещен на высокую гору, что служит напоминанием о горе-престоле Божьей Славы в том виде, как она представлена в некоторых библейских и псевдоэпиграфических рассказах. Выбор такого места для апофеоза антагониста, в данном случае не представляется случайным, поскольку, как мы уже выяснили ранее, в преданиях о Енохе и Моисее гора часто служит космическим тронem для манифестаций Божьей Славы.

Если автор Евангелия от Матфея в самом деле имел в виду гору Славы (*Кавод*), в способности Сатаны показать Иисусу все царства земли и их славу (καὶ δείξουσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας

C. Newman et al.; SJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999) 112–128; idem, *All the Glory of Adam*, 101–102.

τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν) мы можем уловить, возможно, некоторые намеки на небесную завесу, *Паргод* (פרגוד), священную занавесь, закрывавшую Лицо Божьей Славы, представленную в тексте 45-ой главы Третьей книги Еноха как вселенский «экран», на котором визионеру в буквальном смысле «показаны» все поколения и все царства одновременно.¹⁹⁸

Подобного рода ассоциация антагониста с отличительными признаками, обычно связанными в иудейских апокалиптических и мистических сочинениях с образным строем, ассоциирующимся с понятием *Кавод*, заслуживает особого внимания. Следует отметить, что в рассказе об искушении Сатана исполняет апокалиптические роли небесного путеводителя души Иисуса и его ангела-толкователя (*angelus interpres*). В данном случае мы вновь обнаруживаем аллюзии на роль Сатаны как небесного владычества. Исследователи ранее обращали внимание на присутствие символического и терминологического сходства между рассказом об искушении Иисуса и текстом Втор. 34:1–4,¹⁹⁹ в котором сообщается, что Бог служил ангелом-путеводителем и толкователем во время созерцания Моисеем видения на горе Нево, показывая пророку Обетованную Землю и объясняя смысл видения.²⁰⁰

¹⁹⁸ В тексте 3 Енох 45:1–4 обнаруживается следующее предание о *Паргоде*: «Рабби Ишмаэл, сказал: Метатрон сказал мне: Подойди, и я покажу тебе Занавесь Вездесущего, которая распростерта пред Святым, будь Он Благословен, (и) на которой начертаны все поколения мира и все их деяния, которые уже осуществлены и которые еще должны быть осуществлены, до последнего поколения.... цари Иудеи и их поколения, их деяния и их поступки; цари Израиля и их поколения, их деяния и их поступки». И. Р. Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции*. (С.-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2007), с.243–244.

¹⁹⁹ «И взошел Моисей с равнин Моавитских на гору Нево, на вершину Фасги, что против Иерихона, и показал ему Господь всю землю Галаад до самого Дана, и всю землю Неффалимову, и всю землю Ефремову и Манассину, и всю землю Иудину, даже до самого западного моря, и полуденную страну и равнину долины Иерихона, город Пальм, до Сигора. И сказал ему Господь: “вот земля, о которой Я клялся Аврааму, Исааку и Иакову, говоря: Семени твоему дам ее. Я дал тебе увидеть ее глазами твоими, но в нее ты не войдешь”».

²⁰⁰ J. Dupont, “L’arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus,” *NTS* 3 (1957) 287–304 at 297.

Следует также напомнить, что в *Житии Адама и Евы* Сатана служит инверсивным негативным отражением или «зеркалом» позитивного второго владычества, представленным Адамом, нередко раскрывая и подтверждая возвышенный статус первого человека посредством сравнения его бывшей славы со славой этого вновь назначенного Богом владычества. Таким образом, в *Житии Адама и Евы* основная часть информации о возвышенных отличительных признаках второго владычества в виде Адама выявляется благодаря жалобным стенаниям изгнанного Сатаны. Также в *Житии* обнаруживается присутствие предания о конфликте между двумя «вторыми владычествами», когда прежний обладатель этой возвышенной обязанности предпринимает попытки мести за свой утраченный статус путем свращения вновь назначенного Богом владычества. Ради этой цели антагонист в *Житии* нередко принимает вид первого владычества, предпринимая попытки ввести в заблуждение и соблазнить нового «любимчика» Бога. По-видимому, предание об этом низвергнутом втором владычестве, выступающем в роли негативного зеркала и соперника главного действующего лица, также можно обнаружить в более пространственных версиях рассказа об искушении Иисуса, нашедшего свое отражение в Евангелиях Матфея и Луки.

Более того, в этих синоптических рассказах можно обнаружить попытку дальнейшего развития ранних Адамических мотивов, отраженных в *Житии Адама и Евы*. В них Сатана, низвергнутый ранее с небес из-за своего отказа преклониться перед Первым Адамом, теперь стремится отомстить и повернуть ситуацию в свою пользу, требуя от Последнего Адама – Христа преклониться перед ним.²⁰¹

Подобного рода Адамическая типология нередко признавалась исследователями как концептуальная основа рассказа об искушении. Некоторые ученые высказывали предположение, что череда основных Адамических тем, нашедших свое

²⁰¹ Уже самые ранние христианские авторы, такие как Иустин Мученик (*Разговор с Трифоном иудеем* 103) и Ириной (*Против ересей* 5.21.2) интерпретируют мотив искушения Иисуса как исправление греха Адама. На этот предмет см.: D.C. Allison, "Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13," in: *Authenticating the Activities of Jesus* (ed. B.D. Chilton and C. Evans; NTTs, 28.2; Leiden: Brill, 2002) 196.

отражение в библейских и внебиблейских источниках, была введена уже в краткую версию рассказа об искушении Иисуса в Евангелии от Марка.²⁰² К примеру, Иоахим Иеремиас обращает внимание на фразу из текста Евангелия от Марка 1:13, а именно, что Иисус «был со зверями» (ἦν μετὰ τῶν θηρίων). По мнению Иеремиаса, эта фраза служит напоминанием о первом человеке, который господствовал животными в раю, согласно тексту Быт. 2:19. Исследователь высказывает предположение, что в Евангелии от Марка может содержаться предсказание об Иисусе как эсхатологическом Адаме, восстанавливающем мир между людьми и животными.²⁰³ По мнению Иеремиаса, в рассказе об искушении в Евангелии от Марка формулируется идея о том, что «рай восстановлен, наступает начало эпохи спасения; вот что означает фраза ἦν μετὰ τῶν θηρίων. Благодаря тому, что искушение было преодолено, а Сатана побежден, двери рая вновь открыты».²⁰⁴ Наблюдения Иеремиаса очень важны для нашего исследования, так как в них содержится указание на возможность того факта, что уже в краткой версии рассказа об

²⁰² W. A. Schultze, "Der Heilige und die wilden Tiere. Zur Exegese von Mc 1,13b," *ZNW* 46 (1955) 280–83; A. Feuillet, "L'épisode de la tentation d'après l'Évangile selon saint Marc (1,12–13)," *EstBib* 19 (1960) 49–73; J. Jeremias, "Nachwort zum Artikel von H.-G. Leder," *ZNW* 54 (1963) 278–79; *idem*, "Adam," in: *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel, tr. G. W. Bromiley; 10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1964) 1.141–143; A. Vargas-Machuca, "La tentación de Jesús según Mc. 1,12–13; Hecho real o relato de tipo haggádico?" *EE* 48 (1973) 163–190; P. Pokorný, "The Temptation Stories and Their Intention," *NTS* 20 (1973–74) 115–27; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* (2 vols; EKKNT, 2.1–2; Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978–79) 1.58; Guelich, *Mark 1–8:26*, 38–39; R. Bauckham, "Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age," in: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (ed. J. B. Green and M. Turner; Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 3–21; J. Gibson, *Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNTSS, 112; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 65–66; Allison, "Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13," 196–199.

²⁰³ Jeremias, *New Testament Theology*, 69. Тема отчуждения человечества от животного мира после грехопадения в Эдеме отчетливо просматривается уже в *Книге Юбилеев*. Также данная тема получает дальнейшее развитие в *Житие Адама и Евы*, где Ева и Сиф вступают в противостояние с диким зверем после грехопадения первых людей.

²⁰⁴ Jeremias, *New Testament Theology*, 69–70.

искушении, отраженной в Евангелии от Марка, Иисус воспринимается как Образ Божий. В этом отношении важно отметить, что в *Житии Адама и Евы* мотив присутствия или отсутствия в человеке Образа Божьего истолковывается с помощью темы подчинения или неподчинения ему животных.

Иеремиас также усматривает признаки Адамической типологии в сообщении о служении ангелов Иисусу (διηρέβουν αὐτόν). По мнению этого исследователя, «данная подробность также отчасти дополняет общую картину представления о рае и может быть правильно истолкована только в таком смысле. Подобно тому как, согласно автору Мидраша, Адам вкушал ангельскую пищу в раю, также и ангелы приносили пищу Иисусу. Мотив служения ангелов представляется символом восстановления общения человека с Богом».²⁰⁵ Ричард Баукхэм также услеживает присутствие Адамических мотивов в версии рассказа об искушении в Евангелии от Марка как выражение представления о том, что «Иисус выступая в роли эсхатологического Адама, который, не поддавшись на искушение Сатаны, в отличие от Адама, призван воскресить рай: он восстанавливает мир с животными, и ангелы служат ему».²⁰⁶

В свете вышесказанного, можно предположить, что мотив искушения Иисуса Сатаной играет ключевую роль в процессе усвоения евангельскими текстами Адамической типологии.²⁰⁷ Дейл Эллисон обращает внимание на еще одну важную связь рассказа об искушении с историей первого человека, задавая вопрос о том, не является ли фраза о «сорока днях» в Евангелии от Марка также частью Адамической типологии. Он особо отмечает, что, согласно автору текста *Книги Юбилеев* (Юб. 3:9), Адам был помещен в Эдем на сорок дней после того, как он был

²⁰⁵ Jeremias, *New Testament Theology*, 70.

²⁰⁶ Bauckham, "Jesus and the Wild Animals," 6.

²⁰⁷ Дэвис и Эллисон высказывают предположение о том, что «в тексте Евангелия от Марка 1:12–13 Иисус, возможно, представлен как «Последний Адам» (ср. Рим. 5.12–21; 1 Кор. 15.42–50; Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем* 103; *Евангелие Филиппа* 71.16–21; Иринея, *Против ересей* 5.21.2). Его, как и Первого Адама, искушает Сатана, однако, в отличие от своего антипода, Иисус не поддается на искушение, результатом чего служит восстановление места человека в раю (ср. *Завещание Левия* 18.10), приручение диких животных, а также возможность для человека жить с ангелами, которые ему служат». Davies and Allison, *Matthew*, 1.356.

сотворен, а в *Житии Адама и Евы* сообщается, что он каялся в течение сорока дней.²⁰⁸

В Евангелиях от Матфея и Луки Адамическая типология, намек на которую обнаруживается уже в Евангелии от Марка, получает свое дальнейшее концептуальное развитие, при этом сохраняя тесную связь со знакомыми нам мотивами из преданий о двух владычествах на небесах. Так, в Евангелии от Матфея сообщается, что искуситель призывает Иисуса поклониться ему, буквально предлагая ему «пасть» (πεσόν) пред ним (Сатаной). По-видимому, автор Евангелия от Матфея в данном случае еще в большей степени согласовывает свой текст с архетипами истории Адама, чем это делает автор Евангелия от Луки, поскольку в Евангелии от Луки отсутствует слово πεσόν.

В данном случае можно отметить, что тема поклонения «негативному» второму владычеству вводится в повествование самим Сатаной. Этот мотив поклонения парадоксальным образом заново формулируется в новом христологическом контексте синоптических Евангелий. Вместо поклонения новому второму владычеству, который только что был наделен властью во время богоявления на Иордане, антагонист стремится повернуть вспять этот процесс, вместо этого призывая Иисуса поклониться ему. В данном случае мы вновь можем наблюдать проявление важного значения мотива ангельского поклонения в процессе конструирования и утверждения уникального статуса второго владычества. Как отмечалось ранее в нашем анализе ранних иудейских сочинений, подобного рода мотив поклонения обычно представлен в конечной стадии процесса наделения главного героя обязанностью второго владычества, что служит признаком принятия адептом его роли руководителя небесного сообщества.

Мотив отказа от поклонения, явным образом представленный в *Житии Адама и Евы* и предполагаемый во Второй книге Еноха, в рассказе об искушении также играет свою уникальную роль в формировании образа теперь уже христианского второго владычества, поскольку своим отказом поклониться Сатане, Последний Адам – Иисус осуществляет эсхатологическое от-

²⁰⁸ Allison, “Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13,” 198.

мщение за протологический отказ Сатаны поклониться Первому Адаму.

Также совершенно не случайным представляется тот факт, что описание процесса введения главного героя в его обязанность второго владычества, содержащееся в рассказах о Крещении и Искушении, завершается не его осмеянием, а настоящим ангельским почтением.²⁰⁹ Из текста Евангелий Марка и Матфея мы узнаем, что ангелы служили ему (δι᾿ ἰσχυρῶν αὐτῷ). Как и в *Житии Адама и Евы* и Третьей книге Еноха, в которых сообщается о том, что мотив противодействия ангелов предшествует ангельскому почитанию,²¹⁰ в евангельском рассказе об отказе Иисуса от поклонения Сатане также сообщается прежде, чем говорится об ангельском послушании в конце рассказа.

Авторы рассказов об искушении, таким образом, подвергают глубокому пересмотру изначальный сценарий введения первого человека в его обязанность второго владычества, обнаруживаемый в *Житии Адама и Евы* и Второй книге Еноха, посредством его переосмысления в новое эсхатологическое испытание, при этом сохраняя в евангельском тексте ядро древнего предания о поведении ангелов.²¹¹ В этом отношении не пред-

²⁰⁹ В связи с использованием данного мотива, Криспин Флетчер-Луи подчеркивает что, «принимая во внимание способы, посредством которых Иисус исправляет последствия непослушания Адама в евангельской истории об искушении, можно предположить, что упоминание о служении ему ангелов в Евангелиях от Марка 1:13 и Матфея 4:11 представляет собой аллюзию на рассказ о служении ангелов Адаму. Благодаря этой аллюзии у читателя должно создаться впечатление, что ангелы уже признали его истинную идентичность как ознаменование появления нового человека, поэтому они и совершают служение ему и почитают его, чем предвосхищается его будущее почитание со стороны его последователей среди людей». Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism*, 263. В своей интерпретации текста Евангелия от Марка 1:13 Джоэл Маркус отмечает, что «глагол *diakonein* может означать, как и древнееврейское *‘bd*, “почитание” (см., к примеру, Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 7.365), таким образом обретая дополнительный оттенок смысла в рассматриваемом тексте, в случае, если принять во внимание легенду, согласно которой ангелы почитали Адама». Marcus, *Mark*, 1.168–71.

²¹⁰ Похожий порядок мотивов также подразумевается и во Второй книге Еноха.

²¹¹ Мотив ангельского поклонения можно рассматривать как важный этап в наделении «второго владычества» его обязанностью хранителя атрибу-

ставляется случайным тот факт, что в описании церемонии введения христианского второго владычества в его роль Образа Божьего, как и в случае с иудейскими рассказами о втором владычестве в форме Адама, древний протагонист этой истории, Сатана, все же должен в ней присутствовать.

В заключении этой части нашего исследования мы можем подвести итог, отметив, что в случае, если рассказы о Крещении и Искушении были в самом деле связаны в сознании авторов синоптических Евангелий, рассказ об искушении можно рассматривать как важный этап последующего развития в процессе создания образа второго владычества, начало формирования которого прослеживается в рассказе о Крещении. В этом продолжении истории второе владычество теперь наделяется полномочиями Образа Божьего. Роль второго владычества как *imago Dei*, представленная в рассказе об искушении отчетливо выраженными деталями иудейских концепций двух владычеств, включающим мотивы ангельского поклонения и ангельского сопротивления, также служит подтверждением предположения о том, что в концептуальной связке Крещения и Искушения мы действительно обнаруживаем вполне сложившуюся концепцию христианского второго владычества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш анализ рассказов о Крещении в синоптических Евангелиях указывает на стремление авторов евангельского текста выявить роль Иисуса как новое воплощение Божьей Славы (*Кавод*). Подобная возможность раскрывается в некоторых особых деталях рассказов о Крещении.

Во-первых, в рассказах о Крещении в синоптических Еван-

тов зрительно воспринимаемой Божьей Славы. Поскольку обряды поклонения и почитания нередко интерпретируются исследователями как знак божественности Иисуса, возникает важный вопрос о том, служит ли передача Богом (теперь полностью удаленному в незримое) качеств зрительно воспринимаемой Славы (*Кавод*) второму владычеству, свидетельством уменьшения «божественности» подобных атрибутов. Эта проблема не получила еще должного внимания со стороны исследователей, рассматривавших мотив поклонения Иисусу как признак его божественной природы.

гелиях обнаруживается тенденция к соединению события Крещения Иисуса с образным строем и терминологией, характерными для первой главы Книги пророка Иезекииля, этой уникальной части пророческой литературы, где образный строй, связанный с концепцией *Кавод*, достигает своего наивысшего символического выражения по сравнению со всеми остальными текстами Ветхого Завета.

Во-вторых, в Евангелии от Марка, как и в других синоптических Евангелиях, обнаруживается связь между образом разверзшихся небес в рассказе о Крещении и символизмом разорванной завесы в Иерусалимском Храме в рассказе о Распятии Иисуса. Оба описания, объединенные благодаря похожей терминологии, служат указанием на возможность того факта, что разорванная занавесь, срывавшая *Кавод* в земном храме, возможно, ассоциировалась в представлении авторов синоптических Евангелий с раскрытием небесной завесы, скрывавшей небесную Славу (*Кавод*), пребывающую на небесах.

В-третьих, принимая во внимание вышеупомянутые связи рассказа о Крещении с Книгой Иезекииля, а также ее более поздними толкованиями, в которых о Божьей Славе говорится как о явленной великому пророку в зеркале поверхности вод реки Ховар, можно предположить, что в синоптических Евангелиях Крещение Иисуса также воспринималось как откровение Божьей Славы (*Кавод*), отраженной в реке Иордан.

В-четвертых, изображение главного героя богоявления посреди первоначальных вод служит напоминанием о некоторых описаниях Божьей Славы в различных иудейских библейских и внебиблейских источниках, где Слава (*Кавод*) изображалась посреди космологических вод.

В-пятых, возможные признаки сходства обнаруживаются между мотивом второго владычества в виде птероморфной Славы (*Кавод*) в *Откровении Авраама* и концептуальным синтезом, присутствующим в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях, где антропоморфный главный герой соединяется с небесным посредником в виде птицы в контексте аллюзий на образный строй, связанный с понятием *Кавод* в Книге пророка Иезекииля.

В-шестых, роль Иисуса как Образа Божьего, обозначенная в рассказе об Искушении, который тесно связан в синоптических Евангелиях с рассказом о Крещении, также служит ука-

занием на возможную роль Иисуса как Божьей Славы (*Кавод*). Исследователи ранее отмечали, что уже в собрании текстов, приписываемых авторству апостола Павла, роль Иисуса как Образа Божьего (εἰχών) становится тесно связанной с понятиями Божьей Формы (μορφή) и Божьей Славы (δόξα).²¹²

Наконец, в истории интерпретации рассказов о Крещении более поздними христианскими авторами обнаруживаются намеки на их толкование события Крещения как процесса надделения Иисуса особыми теофаническими признакам Божьей Славы.

Все эти отличительные признаки служат указанием на возможное стремление авторов синоптических Евангелий тесно связать событие Крещения Иисуса с преданиями, содержащими символику *Кавода*, таким образом изображая его представляющим Божью Славу.

²¹² Некоторые исследователи ранее высказывали мнение о том, что в текстах апостола Павла греческие термины μορφή, δόξα, и εἰχών тесно связаны по смыслу между собой, если не служат синонимами. См. на этот предмет F.-W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (BZNW, 23; Berlin: Töpelmann, 1958) 23–24, 133; J. Fossum, “Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism,” *VC* 37 (1983) 263–269; idem, *The Name of God and the Angel of the Lord* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985) 283–4; idem, “Glory,” 351–2; idem, *The Image of the Invisible God*, 29; J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul* (Paris: Alcan, 1937) 159 ff.; Jervell, *Imago Dei*, 195–8; R. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii, 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTSMS, 4; Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 106–116; G. Stroumsa, “Forms of God: Some Notes on Metatron and Christ,” *HTR* 76 (1983) 269–288 at 284. И все же некоторые ученые выступают против такого рода концептуальных параллелей. Так, Маркус Бокмюэл печально констатирует, что «среди исследователей стало общим местом высказывать мнение, что в богословском контексте Послания к Филиппиянам 2:6 слова εἰχών и δόξα используются, в сущности, как синонимы. Однако, несмотря на широкое распространение подобного рода мнений, доказательства в пользу того факта, что эти слова действительно синонимичны, очень неубедительны. ... Концептуальная близость этих слов не превращает их в синонимы». Bockmuehl, “The Form of God,” 8.

Андрей Орлов и Александр Голицин

«МНОЖЕСТВО СВЕТИЛЬНИКОВ,
ЗАЖЖЕННЫХ ОТ ОДНОГО»:
ПАРАДИГМЫ ПРЕОБРАЖАЮЩЕГО ВИДЕНИЯ В
МАКАРИЕВСКИХ БЕСЕДАХ¹

Среди великого множества свидетельств мистического опыта, сохранившихся в среде восточного христианства, мы можем найти два интересных описания преображающих видений. Первое из них обнаруживается во Второй книге Еноха, иудейском апокалиптическом источнике, созданном в I в. н.э., и сохранившемся в среде восточных христиан в славянском переводе. В этом тексте, седьмой библейский патриарх Енох описывает следующим образом свое превращение в светоносную сущность пред лицом Божьей Славы:

И поднял меня Михаил, великий архангел Господень, и привел меня пред лицо Господа ... И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим. И вид этого еля ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, — как лучи солнечные. Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду.²

Второй текст был создан спустя тысячу лет после первого и дошел до нас в *Филокалии*, собрании восточно-христианских произведений, составленном Никодимом Агиоритом, в одном из

¹ Перевод с английского языка выполнен Ириной Дмитриевной Колбутовой по следующей публикации: Andrei Orlov and Alexander Golitzin, "Many Lamps Are Lightened from the One": Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies," *Vigiliae Christianae* 55 (2001) 281–298.

² 2 *Enoch* 22:6–10. А. М. Навтанович, «Книга Еноха», в: *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д. С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3. 214–215.

которых Псевдо-Симеон излагает наставления для приготовления к обретению видения Фаворского света:

Затем сядь в тихой келье, в углу в полном одиночестве, и делай то, что я тебе скажу. Закрой дверь и отвори свой ум от всего ненужного и преходящего. Положи подбородок на груди и сконцентрируй свой физический взор, вместе со всем своим умом, на центральной части своего живота и на своем пупке. Задержи дыхание на вдохе через ноздри, чтобы оно было затруднено, и начни поиск внутри себя умом, с целью обнаружить место сердца, где пребывают все силы твоей души. Сначала ты обнаружишь там тьму и непроходимую толщу. Затем, когда ты будешь упорно продолжать эти действия и выполнять эти указания денно и ношно, ты обнаружишь, как бы чудесным образом, непрестанную радость. Ибо как только ум достигнет места сердца, в тот же момент он узнает все то, о чем прежде ничего не знал. Он увидит открытое пространство в сердце и узрит себя всецело наполненным светом и разумением.³

Совершенно очевидно, что эти два описания мистических видений принадлежат к совершенно разным символическим мирам с их различными способами выражения переживания мистического опыта. В первом из них адепт во время своего небесного путешествия предстает перед исполненным славой явлением Бога и его ангелов, которые совлекают с вознесенного героя его земные ризы, умащая его благим елеем. Во втором тексте мистик представлен проходящим сквозь тьму внутреннего пути к глубинам своего сердца. Величественная картина небесного преображения удивительно контрастирует с монотонным аскетическим описанием внутреннего созерцания. И тем не менее, в этих двух мистических событиях можно распознать нечто общее. В обоих из них созерцатели в конце концов приходят к одному и тому же результату, ибо они оба видят себя облеченными божественным светом.

В этих двух текстах также подчеркивается тотальный характер преображения адепта, в процессе мистического созерцания становящегося «всецело» проникнутым светом. Что интересно однако, так это то, что в этих двух описаниях мистического опыта источник божественного света представлен по-разному. В первом из них свет появляется извне, а именно от пронизан-

³ Pseudo-Simeon, "The Three Methods of Prayer," in: *The Philokalia* (5 vols.; tr. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, and K. Ware; London: Faber and Faber, 1995) 4.72–3.

ного славой богоявления, что представлено символически как помазание ангелами героя сияющим елеем. Светящийся елей, сама сущность «покрова» преображения, служит дополнительным отличительным признаком, посредством которого подчеркивается внешняя природа изменения созерцателя в светоносное существо.

Важная особенность второго текста проявляется во внутренней природе светового преображения, так как в данном случае свет исходит теперь изнутри существа героя, из тьмы его души, истекая из источника в сердце созерцателя.

Разделенные тысячелетием, эти два свидетельства служат важными вехами в долгом пути развития богословской мысли от концепции внешнего преображающего видения к идее о внутреннем свете. На этом сложном и парадоксальном пути краеугольным камнем стоит фигура великого сирийского богослова, чьи «Беседы» сохранились в восточно-христианской традиции под именем преп. Макария Великого, и который поэтому часто именуется в научной литературе как «Псевдо-Макарий». Цель данной статьи состоит в изучении его идей, которые, как мы полагаем, сыграли важную роль в процессе перехода от внешнего к внутреннему преображающему видению в восточно-христианской традиции.

Истоки: ПРЕОБРАЖАЮЩЕЕ ВИДЕНИЕ БОЖЬЕЙ СЛАВЫ (*КАВОД*)

В целях пояснения различий между двумя рассматриваемыми нами описаниями преображающих видений нам следует теперь обратиться к изучению богословских контекстов, в которых возникли эти два текста.

Истоки происхождения концепции Славы Божией или *Кавод*, оказавшей влияние на формирование текста видения из Второй книги Еноха, можно проследить в Ветхом Завете, где обнаруживаются различные полемические позиции, содержащие оправдание или опровержение антропоморфных представлений о Боге.⁴ Согласно замечанию одного из исследовате-

⁴ Об антропоморфизме в Ветхом Завете см.: J. Barr, "Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament," *VT Suppl.* 7 (1960) 31–8; J. Hempel, "Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament,"

лей этих традиций, Моше Вайнфилда, антропоморфный образ возведенной на престол Божьей Славы, также обозначаемой термином *Кавод* Господа, получает свое наиболее ясное символическое воплощение в библейских текстах, принадлежащих священнической традиции и в Книге пророка Иезекииля.⁵

В этих ветхозаветных источниках, относящихся к священнической традиции или испытывавшей ее влияние, антропоморфное описание Божьей Славы становится тесным образом связанным с идеей места пребывания Бога.⁶ В контексте этой традиции, «в которой Бог персонализирован и представлен посредством наиболее осязаемых телесных образов», он наделяется человеческим обликом и поэтому нуждается для своего пребывания на земле в особом месте обитания — скинии.⁷

Вайнфилд справедливо отмечает, что такого рода антропоморфизм не представлял собой всецело только изобретение идеологов священнической традиции,⁸ так как его происхождение прослеживается в более ранних богословских концепциях,

ZAW 57 (1939) 75–85; F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme: Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancient Testament* (Neuchâtel: Delachaux, 1950); W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols.; Philadelphia: The Westminster Press, 1961) 1.210–20; M. C. A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL, 8; Münster: UGARIT-Verlag, 1990) 87–590; T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 18; Lund: Wallin & Dalholm, 1982); M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972) 191–209. О судьбах иудейского антропоморфизма в раввинистических источниках см.: M. Fishbane, “The ‘Measures’ of God’s Glory in the Ancient Midrash,” in I. Gruenwald et al. (eds.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity. Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992) 53–74; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God: Essays in Anthropomorphism* (New York: KTAV, 1937).

⁵ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 191.

⁶ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 24.

⁷ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 191.

⁸ Об истоках богословия скинии в библейских текстах, относящихся к священнической традиции, см.: Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 81–3.

связанных с храмовым культом,⁹ где Бог воспринимался восседающим в своей обители под покровом двух херувимов, а его ноги покоились на ковчеге,¹⁰ его подножии.¹¹

Образ Бога, возведенного на престол, становится центральным мотивом в Книге пророка Иезекииля, где концепция *Кавод*¹² представляется похожей¹³ на соответствующее учение, содержащееся в текстах священнической традиции.¹⁴ Тругве

⁹ Согласно мнению Вайнфилда, «представление о том, что Бог восседает на престоле на херувимах, было общепринятым в древнем Израиле (1 Цар. 4:4; 2 Цар. 6:2; Пс. 80:2; 4 Цар. 19:15)». Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 192.

¹⁰ Меттингер особо подчеркивает тот факт, что «самым важным аспектом образа ковчеге в Храме Соломона было его функционирование в качестве подножия для Бога». Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 87.

¹¹ М. Haran, “The Ark and the Cherubim,” *IEJ* 9 (1959) 30–8.

¹² Термин *Кавод* (Древнеевр. כבוד) встречается в Ветхом Завете 199 раз. Этот термин можно перевести как «сущность», «тело», «масса», «сила», «мощь», «слава» и «сияние». Использование слова *Кавод* в его значении «славы» обычно имеет отношение к Богу, его храму, его граду или священным атрибутам. В текстах, относящихся к священнической традиции, этот термин используется в связи с мотивом появления Бога в скинии. В текстах священнической традиции и в Книге пророка Иезекииля понятие *Кавод* представлено как пылающий огонь, окруженный сиянием и огромным облаком. М. Weinfeld, “כבוד,” *TDOT*, 7.22–38.

¹³ Следует также отметить, что в Книге пророка Иезекииля и в текстах, относящихся к священнической традиции, таких как Быт. 5:1, встречается 12 раз в Книге пророка Иезекииля, где оно представляется термином, который автор предпочитает использовать в описаниях различных божественных и ангельских «явлений». Это слово играет заметную роль в библейских спорах об антропоморфных представлениях о Боге и ангелах. Оба термина, כבוד и דמות, тесно связаны между собой посредством представления о «сокрытости» Божьей Формы/Славы. В более поздних иудейских источниках, относящихся к традиции *Шуур Кома*, подчеркивается аспект сокрытости דמות: «Его דמות скрыт от всех, но ничей דמות не скрыт от Него». М. S. Cohen, *The Sh'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1983) 113. Также обсуждение этого предмета см. в: А. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC, 33; Leiden: Brill, 1996) 102–4.

¹⁴ О связях между текстами, относящимися к священническому преданию, и Книгой пророка Иезекииля см. В. Stein, *Der Begriff “Kebod Jahweh”*

Меттингер отмечает, что в Книге пророка Иезекииля концепция *Кавода*, по всей вероятности, представляла собой более раннюю фазу ее формирования, чем подобные же идеи, обнаруживаемые в источниках, принадлежащих священнической традиции.¹⁵ Исследователь также особо подчеркивает, что иконография *Кавода* в Книге пророка Иезекииля является тесно связанной с представлением о царском присутствии Бога в Его храме.¹⁶ Такого рода связь концепции *Кавода* Яхве с образом возведенного на престол Бога, скорее всего, имеет непосредственное отношение к началу процесса формирования ее царского контекста.¹⁷

Вайнфилд подчеркивает, что тенденция Иезекииля к представлению Божьей Славы (*Кавод*) как сияющего огня, укрываемого облаком, становится одним из характерных признаков символики священнической традиции.¹⁸ Как в текстах священнической традиции, так и в Книге пророка Иезекииля символика огня и облака представляются неотъемлемыми элементами описания Божьей Славы, причем облако здесь служит своего рода ширмой, закрывающей Бога от взора смертных.¹⁹ В более поздних иудейских и христианских преданиях свет, исходящий от различных небесных существ, выполняет ту же самую функцию, скрывая их истинный облик от взора смертных. В Ветхом Завете, так же, как и в более поздних апокалиптических сочинениях, Божий облик, таким образом, пребывает укрытым за фасадом Его сияния. Скрытая Слава Бога становится доступной людям только посредством созерцания этого света. Благодаря представлениям о такого рода откровениях, можно найти объяснение широко распространенному использованию концепции *Кавод* в библейских и вне-библейских описаниях явлений различных светоносных небесных существ.

(Emsdetten; Lechte, 1939) 299. См. также Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 107–11.

¹⁵ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 116–17.

¹⁶ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 117.

¹⁷ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 117.

¹⁸ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 201.

¹⁹ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 202.

Вышеописанная концепция *Кавод* порождает особого рода эстетику преображающих видений, обнаруживаемых в различных библейских и апокалиптических текстах.²⁰ В кульминационном пункте таких видений их адепты обычно визуально созерцают явление Божьей Славы, нередко представленной в виде возведенной на престол антропоморфной фигуры. Вследствие подобного созерцательного опыта герои этих рассказов переживают драматическое внешнее преображение, зачастую относящееся к изменению их лиц, частей тела и одеяний, становящихся светоносными. Классическим примером подобного рода преображающего видения служит рассказ о светоносности лица Моисея в 34-ой главе Книги Исхода, которую пророк обретает после своей встречи с Божьейлавой (Кавод) на Горе Синай. Необходимо отметить, что в более поздних текстах, принадлежащих традиции Божественной Колесницы или *Меркавы*, видение Божьей Славы («Царя в Его красе») постепенно становится главной целью небесных путешествий мистиков-созерцателей.

Во Второй книге Еноха мотив преображения Еноха также имеет прямое отношение к концепции *Кавод*. Так, превращение седьмого патриарха в светоносное небесное существо происходит пред исполненным славою образом Бога, именуемым в этой книге как «Лицо» Господа.²¹ Из этого Енохического источника мы узнаем, что видения Божьего «Лица» имело драматические последствия для внешности Еноха. Его тело претерпевает

²⁰ G. Quispel, "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis," *IS* 34 (1980) 1–13.

²¹ «Я созерцал вид лица Господа, подобный железу, раскаленному в огне и вынутому из печи, и оно испускало искры и было раскаленным. Таким видел я лицо Господа. Но о лице Господа невозможно говорить, оно такое изумительное, в высшей степени приводящее в трепет и очень пугающее. И кто я такой, чтобы рассказывать о непостижимой сущности Господа и о его лице, таком удивительном и неопишемом? И как велико количество его повелений, и его многочисленных гласов, и как велик престол Господа, в высшей степени великий и нерукотворный, и каковы сонмы, окружающие его, воинства херувимов и серафимов, и их непрерывно-безмолвного песнопения. Кто может рассказать о его прекрасной наружности, никогда не изменяющейся и не поддающейся описанию, и о его великой славе? И я пал ниц и поклонился Господу». (2 *Енох* 22:1–4, пространная редакция). Andersen, "2 Enoch," 1.136.

радикальную метаморфозу, вследствие которой оно покрывается божественным светом. Важной деталью описания этого события представляется тот факт, что Енох не преобразается в свет, а именно покрывается светом Божьей Славы, будучи как бы «одеваемым» в нее. Подобного рода внешняя «покрывающая» природа светового преобразования Еноха подчеркивается в рассказе мотивом светоносного елея, используемого при помазании его тела ангелами.

В этом описании преобразования Еноха в светоносное существо обнаруживается важная черта, которая связывает его небесную метаморфозу с изменениями, случившимися с Моисеем в рассказе из Книги Исхода. Так, из 37-ой главы Второй книги Еноха мы узнаем о необычной процедуре, произведенной над лицом Еноха в момент завершения его общения с Богом. В тексте сообщается, что в конце видения, перед отправкой адепта на землю, Бог призвал одного из своих главных ангелов, чтобы остудить лицо Еноха. Согласно описанию ангел выглядел «студеным»; он был бел как снег, и руки его были холодны как лед. Своими хладными дланями он затем охолонил лицо седьмого патриарха. По окончании этой загадочной процедуры Бог поведал Еноху, что, если бы его лицо не было остужено, ни одно человеческое существо не смогло бы взглянуть на него.²² Подобного рода упоминание о непереносимом для человеческого взора измененном лице Еноха после его встречи с Богом, служит явной параллелью к мотиву светоносного лика Моисея после его разговора с Богом на Синае.

Несмотря на то, что в библейских и ранних апокалиптических теофанических рассказах символика *Кавод* была основополагающей, постепенно эта концепция стала подвергаться полемическому переосмыслению в более поздних раввинистических²³ и патристических религиозных кругах, где вырабаты-

²² Andersen, "2 Enoch," 1.160.

²³ Подобная тенденция особо проявляется в мистической литературе, принадлежащей традиции Хейхалот, где телеология мистического путешествия описывается через образность нисхождения в Меркаву. О мистицизме Меркавы и сочинений, принадлежащих традиции Хейхалот, см.: P. Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28 (1977) 156–80; D. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader* (2 vols.; New York: KTAV, 1978); I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism* (SJ, 11; Berlin/New York: de Gruyter, 1982); M. Cohen, *The Shiur*

валось новое понимание природы и характера преображающего видения. В процессе развития этих новых тенденций можно наблюдать возрастание интереса к подчеркиванию «внутреннего» аспекта мистического переживания.²⁴ Одной из новых идей, способствующих подобного рода сдвигу визионерской парадигмы, служила знаменитая библейская концепция Образа Божьего, по подобию которого когда-то был сотворен первый человек.

Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism (Lanham: University Press of America, 1983); J. Greenfield, "Prolegomenon," in: H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: Ktav, 1973) xi-xlvii; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980); Gruenwald, I. and M. Smith, *The Hekhalot Literature in English* (Chico, CA: Scholars, 1983); D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988); D. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature* (New Haven: American Oriental Society, 1980); M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–40; L. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies* (New York: Schocken Books, 1977); N. Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text* (Albany: State University of New York Press, 1989); M. Morgan, *Sepher ha-Razim: The Book of Mysteries* (TTPS, 11; Chico, CA: Scholars, 1983); C. Morray-Jones, "Hekhalot Literature and Talmudic Tradition; Alexander's Three Test Cases," *JJS* 22 (1991) 1–39; C. Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS, 27; Atlanta: Scholars Press, 1985); P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God* (Albany: State University of New York Press, 1992); P. Schäfer et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (4 vols.; TSAJ, 17, 22, 29, 46; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987–95); G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic tradition* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965); idem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1954); N. Séd, "Les traditions secrètes et les disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai," *RHR* 184 (1973) 49–66; M. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Maaseh Merkavah* (TSAJ, 28; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).

²⁴ На предмет интериоризации преображающих видений см.: A. Golitzin, "Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity," *Pro Ecclesia* 2 (1999) 159–86; Ieromonah Alexander (Golitzin), "Forma lui Dumnezeu și Vederea Slavei. Reflectii Asupra Controversei Antropomorfitie Din Anul 399 D. Hr.," in: Ieromonah Alexander (Golitzin), *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie* (Sibiu: Deisis, 1998), 184–267; N. Séd, "La shekinta et ses amis araméens," *Cahiers d'Orientalisme* 20 (1988) 133–42.

ПО ПОДОБИЮ БОЖЬЕГО ОБРАЗА

В своей книге *Макарий, Евангелие от Фомы и Песнь о жемчужине*²⁵ Жиль Квиспел привлекает внимание читателей к интересному преданию, дошедшему до нас в тексте Беседы II.12²⁶ Псевдо-Макария. Из этого источника мы узнаем, что «Адам, нарушивший заповедь, утратил две сущности. Во-первых, обладание своей природой, такой прекрасной, сотворенной по образу и подобию Бога (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ). Во-вторых, сам образ (αὐτὴν εἰκόνα), в котором содержалось, по Божьему обещанию, все его небесное наследие» (II.12.1).²⁷

Кроме того, в еще одном важном отрывке этой беседы говорится о том, что Адам и Ева до грехопадения были облачены (ἐνδεδυμένοι) во Славу Божью вместо одеяний (περιβολαίου) (II.12.8).²⁸ В этом тексте прослеживается некая связь между «самим образом» Адама и его исполненным славой одеянием. Важной подробностью в данном размышлении представляется тот факт, что автор беседы проводит разграничение между

²⁵ G. Quispel, *Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (SNT, 15; Leiden: Brill, 1967) 57–8.

²⁶ Существуют четыре типа собраний произведений Макариевского Корпуса, из которых три представлены в научной литературе критическими изданиями. Собрание I представлено изданиями: Н. Berthold, *Makarios/Simeon: Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)* (2 vols.; Berlin: Akademie-Verlag, 1973); А. Г. Дунаев et al., *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский) Духовные слова и послания. Собрание I* (Москва, 2015). Собрание II представлено изданием: Н. Dörries, E. Klostermann, and M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (PTS, 4; Berlin: De Gruyter, 1964). Собрание III издано в: E. Klostermann and H. Berthold, *Neue Homilien des Makarios/Simeon aus Typus III* (TU, 72; Berlin: Akademie-Verlag, 1961) и V. Desprez, *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. Vol. I: Homélie propres à la Collection III* (SC, 275; Paris: Cerf, 1980). О изданиях и переводах Макариевского корпуса см. Дунаев et al., *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский) Духовные слова и послания. Собрание I*, 207–219. При ссылках на Макариевские произведения в нашей статье первая заглавная римская цифра означает номер соответствующего собрания, а следующие за ней арабские цифры означают номер беседы и главы в ней.

²⁷ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* (tr. G. A. Maloney, S.J.; New York: Paulist Press, 1992) 97. Н. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (PTS, 4; Berlin: De Gruyter, 1964) 107–8.

²⁸ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 100.

природой Адама, сотворенной по образу и подобию Бога,²⁹ и «самим образом (εἰκόνα)» Адама, рассуждая о них как о двух отдельных сущностях, утраченных после грехопадения. Подобного рода тонкое разграничение богословских понятий служит свидетельством знакомства автора беседы с иудейскими аггадическими преданиями о концепции *целем* (древнеевр. צֶלֶם) Адама, т.е. светоносного образа Божьей Славы, по образцу которого был сотворен Адам.³⁰

Понятие «образ» (греч. εἰκών) можно обнаружить в ряде ключевых текстов из Нового Завета. Самым важным из них для целей нашего исследования представляется определение апостолом Павлом Христа как «образа Бога невидимого» в Послании к Колоссянам 1:15, нередко сопоставляемое учеными с традицией сотворения Адама и воспринимаемое как важная составная часть Адамической христологии Павла.³¹ Подобного рода связь богословских идей сотворения Адама по образу Бо-

²⁹ Следует отметить, что в тексте Книги Бытия 1:26 особо подчеркивается тот факт, что *целем* Адама был сотворен в соответствии с *целемом* самого Бога, и он представлял собой своего рода светоносную «копию» исполненного славой *целема* Бога. Один из исследователей даже высказывает мнение о том, что «таким образом, подобием между Адамом и Богом, было не физическое тело в привычном смысле этого слова, а скорее светоносность». D. Aaron, “Shedding Light on God’s Body,” 303.

³⁰ Обсуждение темы светоносных одеяний/образа/тела Адама см. в: D. H. Aaron, “Shedding Light on God’s Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam,” *HTR* 90 (1997) 299–314; S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982) 11–40; A. D. De Conick and J. Fossum, “Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas,” *VC* 45 (1991) 141; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1955) 5.97; A. Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” *HTR* 87 (1994) 171–95; B. Murrelstein, “Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928) 255; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart and Berlin, 1938) 11.

³¹ J. Fossum, *The Image of the Invisible God* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 30; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 15. Cf. also: A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel* (Stuttgart: Calwer, 1922) 299; M. Black, “The Pauline Doctrine of the Second Adam,” *SJT* 7 (1954) 174–9; R. Scroggs, *The Last Adam* (Philadelphia: Fortress, 1966) 97–9.

жьюму и Христа как Образа Божьего служит указанием на возможное использование в новом христианском теофаническом контексте некоторых древних агадических преданий о светоносном образе-целем, которым был наделен Адам до грехопадения. В сочинениях апостола Павла можно обнаружить также особые терминологические параллели, в которых идея образа (εἰκών) тесно связана с другими важными теофаническими терминами, игравшими заметную роль в традиционном богословии, основанном на концепции *Кавод*, такими, как слава³² (δόξα)³³ и форма (μορφή).³⁴

Еще одно важное направление развития богословских идей

³² См., к примеру, 2 Кор. 4:4: «... свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога...».

³³ Г. А. В. Мейер, И. Вайс и И. Бем интерпретировали концепцию μορφή в текстах апостола Павла как понятие Божьей Славы (δόξα), придерживаясь мнения о том, что «в том смысле, который придает этому термину Павел, Христос был с самого начала представляющим כבוד, δόξα самого Бога, славу и сияние его бытия, сущность, воспринимаемую почти как независимую ипостась Бога и тем не менее самым тесным образом связанную с Богом». См. R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2.5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 104–5. Один из самых последовательных сторонников этой гипотезы, И. Бем, в своей статье в Богословском словаре Нового Завета под редакцией Г. Киттеля, высказывает мнение о том, что текст Послания к Филиппийцам 2:6, где говорится о Форме Бога, самым тесным образом связан с утверждением автора текста Евангелия от Иоанна 17:5 о Славе, которую «Я имел у Тебя прежде бытия мира». G. Kittel and G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament* (Tr. by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–76) 4.751.

³⁴ Исследователи Библии высказывали мнение о том, что слова μορφή и εἰκών используются как взаимозаменяемые в текстах Септуагинты и Посланиях апостола Павла. К примеру, в ходе изучения связи между терминами צלם и דמוה в Ветхом Завете, принимая во внимание перевод их обоих в Септуагинте словом μορφή, один из исследователей приходит к мысли о том, что «слово μορφή в тексте Послания к Филиппийцам 2:6 непосредственно связано с концепцией εἰκών, поскольку семитский корень слова צלם, возможно, соответствует смыслу каждого из этих греческих слов». R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2.5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 108. Обсуждение понятия тела/образа Христа в Посланиях апостола Павла см. в: J. Fossum, *The Image of the Invisible God* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 30; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).

в гностических³⁵ и раввинистических религиозных кругах привело к формированию идеи постепенной «интериоризации» образного строя, связанного с понятием *целем*. Так, в пост-библейских иудейских сочинениях понятие *целем* нередко идентифицируется со светоносным «одеянием» человеческого сердца. В своих исследованиях Шолем приходит к выводу о том, что в иудейской мистике понятие *целем* стало восприниматься как своего рода «одеяние» души, «парящее» над ней, отмечая, что подобное «одеяние становилось небесным облачением души, по ее возвращению в рай после смерти».³⁶ Подобное иудейское представление о «внутреннем» светоносном образе-*целем*, возможно, было хорошо известно в христианских религиозных кругах, особенно в среде сирийского христианства.

Можно предположить, что Ефрем Сирийский, Псевдо-Макарий и некоторые другие сирийские христианские авторы были знакомы с понятием светоносного образа-*целем* в человеке, благодаря их знанию Таргумов, арамейских переложений древнееврейского текста Библии, в которых можно найти предания об изначальной светоносной природе Адама и Евы.³⁷

Следует отметить, что в Макариевских Беседах и других восточно-христианских сочинениях понятие светоносного образа-*целем* постепенно стало использоваться для целей описания внутреннего преображающего видения. В этих традициях понятие светоносного *целема* постепенно вытесняет символику *Кавода*, становясь своего рода богословским эквивалентом классической концепции антропоморфной Божьей Славы, традиционно игравшей заметную роль в описаниях видений в библейских и ранних апокалиптических текстах. В святоотеческой традиции концепция Образа Божьего постепенно стала

³⁵ Ярл Фоссум отмечает, что «в некоторых гностических религиозных кругах “сияние,” “образ,” или “подобие” Бога, в соответствии с которым было сотворено тело земного человека, по-видимому, представлялось как некая особая сущность, и даже некий вид ипостаси». Fossum, *The Image of the Invisible God*, 16.

³⁶ G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1976) 264.

³⁷ Ср. S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982) 11–40.

восприниматься как более «безопасный» способ повествования о мистическом опыте богоявлений, в особенности после событий, связанных со спорами об антропоморфизме в 399 г.,³⁸ когда осуждение взглядов сторонников антропоморфизма³⁹ воздвигло новые преграды для использования традиционной антропоморфной символики в описаниях видений, в том числе и относящейся к образному строю концепции *Кавод*.⁴⁰ Уже к

³⁸ Об этих спорах см.: E.A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992); G. Gould, "The Image of God and the Anthropomorphic Controversy in Fourth Century Monasticism," in: R.J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV; Leuven: Leuven University Press, 1992) 549–57.

³⁹ О полемике против сторонников антропоморфного понимания Бога см. E. A. Clark, "New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies," *Church History* 59 (1990) 145–62; L. Hennessey, "A Philosophical Issue of Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality," in: R.J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV; Leuven: Leuven University Press, 1992) 373–80; J.A. McGuckin, "The Changing Forms of Jesus," in: L. Lies (ed.), *Origeniana Quarta* (Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 19; Innsbruck; Wien: Tyrola-Verlag, 1987) 215–222; D.L. Paulsen, "Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses," *HTR* 83:2 (1990) 105–16; G. Stroumsa, "The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position," *Religion* (1983) 345–58.

⁴⁰ Развитие подобных антропоморфических тенденций можно наблюдать также в иудейском мистицизме пост-библейского периода, в котором обнаруживается постепенное формирование особой концепции **צֶלֶם**. В иудейской традиции понятие **צֶלֶם** играло важную роль в развитии антропоморфных представлений о Боге. Это понятие воспринималось не просто как абстрактная идея подобия, оно в значительной степени было наделено «телесным смыслом». См. Goshen Gottstein, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature," 174. См. также: G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1976) 251–73. В исследовании Гошена Готтштайна речь идет о раввинистических текстах, где обнаруживается это «телесное» восприятие понятия **צֶלֶם**. Ученый высказывает мнение о том, что в некоторых случаях это понятие представляется взаимозаменимым с другими древнееврейскими словами, означающими «тело», такими как слово **גִּמְוֹת**. В своих размышлениях об этих телесных оттенках смысла слова **צֶלֶם** Гошен Готтштайн отмечает, что «целем Адама — это его светоносное тело. В других источниках, таких, как рассказ о Гиллеле, омывающем свое тело [Ваикра Рабба 34.3], понятие *целем* предполагает смысл физического тела. Таким образом, под понятием *целем* может под-

IV в. в святоотеческих тринитарных спорах, терминология, относящаяся к понятию *Кавод*, была почти полностью вытеснена символикой, относящейся к идее Божьего Образа.

Спустя тысячу лет в описаниях преображающего видения Фаворского света в сочинениях исихастов, концепция Образа Божьего все еще продолжала играть ключевую роль. Эта тенденция в особенности проявляется в изложении богословия Божьего Образа Григорием Паламой, где обнаруживаются удивительные параллели с концепциями и образным строем, использованными в беседах Псевдо-Макария. Палама, как и Псевдо-Макарий, во многом основывается на древних преданиях о светоносном образе-целем Адама. Так, например, в своем сочинении *Сто пятьдесят глав* Палама говорит, что «Адам до

разумеваться несколько различных тел, или аспектов, каждый из которых содержит смысл сходства с физическим телом. По моему мнению, эти различные уровни, или различные тела, служат отражениями друг друга. Физическое тело — отражение светового тела.... Такого рода постепенный процесс регрессивного нисхождения, рассмотренный нами ранее, может служить образцом для двух способов восприятия понятия *целем*. *Целем* в его изначальной форме может быть утрачен, однако более несовершенное отражение этой сущности обнаруживается в физическом теле, о котором также все еще можно говорить как о *целем*». Alon Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” 188. В раввинистических источниках можно обнаружить упоминания о преданиях, где сообщается о светоносной природе изначального *целема* Адама. Одно из таких преданий содержится в тексте *Ваикра Рабба* 20.2, где говорится о том, что «Реш Лакиш, от имени Рабби Шимона бен Менаше сказал: Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило ее своей сияющей яркостью его лицо! Тебе не следует удивляться. В обычной жизни, если кто-либо изготавливает подносы, один для себя, а другой для своей семьи, чей будет более красив? Разве не свой собственный? Подобным образом и Адам был сотворен ради служения Святому, будь Он благословен, а солнечный диск ради служения человечеству». H. Freedman and M. Simon (tr.), *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1939) 4.252. В еще одном важном тексте, обнаруживаемом в *Берешит Рабба* 20.12, сообщается о том, что в свитке Рабби Меира словосочетание «одеяния из кожи» читалось как фраза «одеяния света», подчеркивая тот факт, что Адам не полностью утратил свои светоносные качества даже после грехопадения: «В свитке Торы Р. Меира было написано: “Одежды света”: это относится к одежам Адама, которые были как факел, [источающий сияние], широкий внизу и узкий наверху». H. Freedman and M. Simon (tr.), *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1939) 1.171.

грехопадения также обладал этим Божьим светом и сиянием и, поскольку он был поистине облачен в одеяния славы, он не был нагим и не выглядел неподобающим образом из-за своей наготы». ⁴¹ Сирийские истоки рассуждений Паламы об Адаме представляются совершенно очевидными. ⁴² Признавая трагические последствия, которые повлекло за собой грехопадение Адама для состояния его светоносного образа-целема, ⁴³ он утверждает неоспоримую ценность этой сущности для внутреннего преобразующего видения: «Отбросив на данный момент все посторонние соображения, я просто утверждаю, что совершенствование Божьего подобия достигается путем Божьего просветления, исходящего непосредственно от Бога». ⁴⁴

Тема возвращения утраченного светоносного образа Бога, все еще каким то мистическим образом присутствующего в физическом теле человека как «тусклое отражение», (иногда в форме светоносного «одеяния» сердца), которое в конечном счете может быть восстановлено, нашла свое продолжение в некоторых важных направлениях развития исихастской богословской мысли. ⁴⁵ В исихастском представлении о подобной свету (φωτοειδής) чувственно воспринимаемой природе человека ⁴⁶ проявляются отчетливо различимые признаки сходства с древней идеей о светоносном образе-целем как отражении Божьей Славы, бытовавшей в среде сирийского христианства.

⁴¹ *The Philokalia*, 4.377.

⁴² В аггadicеском предании, сохранившемся в сирийских религиозных кругах, объясняется, почему Адам и Ева обнаружили свою наготу только после грехопадения. Согласно преданию, причиной этого явления служит тот факт, что после совершения ими греха они утратили свое изначальное сияние, «одеяния света», препятствовавшие их созерцанию себя в виде нагих «физических» тел. Таким образом, светоносная природа служила для людей до грехопадения своего рода «одеянием», скрывавшим их изначальную форму.

⁴³ «Даже несмотря на то, что в нас еще присутствует образ Божий, в большей степени чем в ангелах, тем не менее в отношении подобия Божьего мы далеко не соответствуем Божьему замыслу по сравнению с ними». *Philokalia*, 4.376.

⁴⁴ *Philokalia*, 4.376.

⁴⁵ J. S. Romanides, “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics,” *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960–61) 186–205 and *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963–64) 225–70.

⁴⁶ Romanides, “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics,” 235.

ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ СЛАВЫ (*Кавод*)

Ранее в нашей статье уже упоминалось о том, что в некоторых библейских рассказах история Моисея была тесно связана с богословием, основанным на понятии *Кавод*.⁴⁷ Подобного рода тенденцию можно проследить как в повествованиях из Ветхого Завета, так и в рассказах о Преображении Христа в Новом Завете, где фигура Моисея выступает в роли важного «теофанического» указания на подобную концепцию. В пост-библейских иудейских и христианских произведениях, однако, эти традиции о визионерском опыте Моисея, постепенно стали использоваться для описания внутренних преобразующих видений. В этой связи не представляется случайностью, что в этих новых богословских адаптациях история Моисея стала вдруг ассоциироваться с образным строем, связанным с понятием *целем*.

Подобного рода тенденции прослеживаются в Макариевских Беседах, где Моисей нередко изображается как светоносный двойник Адама. В ранее уже упоминавшейся Беседе II.12, где сообщается как Адам утратил свой светоносный статус и «подчинился своей темной стороне», Псевдо-Макарий приводит в пример Моисея, наделенного «славой, сиявшей на его лице». Рассуждая о мистическом опыте встречи Моисея с Богом на Синае, он добавляет к известному преданию некоторые важные подробности:

В самом деле, Слово Божье было его пищей, и он обладал славой, сиявшей на его лице. Все это, случившееся с ним, было предзнаменованием чего-то большего. Ибо та слава ныне сияет ярким светом в сердцах христиан. Их тела, когда они воскреснут, будут покрыты (σχημάξεται) иным облачением, и они будут насыщаться небесной пищей (II.12.14).⁴⁸

Следует отметить, что этот текст служит своего рода связующим звеном между символическими образами концепций *Кавод* и *целем*, причем автор «интериоризирует» рассказ о Моисее, подчеркивая, что слава Моисея теперь «сияет ярким светом в

⁴⁷ О связи образа Моисея с богословием традиции *Кавод* см.: A. Orlov, “Ex 33 on God’s Face: A Lesson from the Enochic Tradition,” *SBLSP* 39 (2000) 130–47.

⁴⁸ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 102. H. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 114.

сердцах христиан». С другой стороны, в этом тексте все еще можно проследить некоторые признаки концепции *Кавод*. Так, Псевдо-Макарий воспринимает светоносную природу Моисея как облачение, покрывшее его Божьей Славой.⁴⁹ Дальнейшие рассуждения этого автора в тексте Беседы II.12.15, где он говорит об одеянии христиан и наделении их «божественными и исполненными славой облачениями», еще более усиливают этот мотив покрытия Моисея светящимися ризами Божьей Славы.

Подобного рода тенденции к интериоризации концепции *Кавод* посредством добавления идеи образа Божьего, обнаруживаемые в Макариевских Беседах, свидетельствуют об удивительном сходстве их с некоторыми направлениями иудейской богословской мысли. Подобного рода предания можно найти в раввинистических мидрашах.⁵⁰ Истоки этих богословских но-

⁴⁹ Мотив облачения в Славу также явным образом присутствует в еще одном тексте в Макариевских Беседах, где содержится описание сияющего лица Моисея: «Ибо Моисей наделил нас неким образом благодаря славе Духа, покрывавшей его лицо, на которое никто не мог взирать пристальным взглядом (II.15.10)». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 74.

⁵⁰ Предания о Моисее как о светоносном двойнике Адама можно обнаружить также в раввинистических источниках. Гошен Готтштайн особо подчеркивает тот факт, что «светоносное свойство сущности *целем* служит основой для сравнения между Моисеем и Адамом в некоторых раввинистических сочинениях». Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” 182. В тексте *Дварим Рабба* 11.3 обнаруживается такое предание: «Адам сказал Моисею: “Я более велик, чем ты, так как я был сотворен по образу Бога.” На каком основании? Ибо сказано: И сотворил Бог человека по образу Своему (Быт. 1:27). Моисей ответил ему: “Я более велик, чем ты, ибо слава, которой ты был наделен, была отнята от тебя, согласно сказанному: Но человек (Адам) в чести не пребудет (Пс. 49:13); а в отношении меня следует сказать, что сияющее лицо, которым Бог наделил меня, все еще пребывает таковым.” Каким образом? Ибо сказано: “зрение его не притупилось, и крепость в нем не истощилась” (Втор. 34:7)». Freedman and Simon (tr.), *Midrash Rabbah*, 7.173. Гошен Готтштайн приводит также еще один текст из *Мидраша Тадше* 4, в котором Моисей вновь представлен как светоносный двойник Адама: «Подобно тому как Святой, будь Он благословен, сотворил мир, Он творил чудеса для Израиля во время исхода из Египта В начале: “И сотворил Бог человека по образу Своему,” а в пустыне: “Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами”». Ср. А. Jellinek, *Bet ha-Midrash* (6 vols.; Jerusalem: Wahrman, 1967) 3.168.

вовведений обнаруживаются в своих изначальных формах уже в некоторых ранних иудейских апокалиптических сочинениях, а именно в уже упомянутой Второй книге Еноха, из текста которой мы узнаем о том, что Бог сотворил Адама по подобию Своего Лица. Фрэнсис Андерсон обращает внимание на уникальность такого образного строя, связанного с историей творения человека. Этот странный мотив сотворения Адама не по подобию Божьего Образа, а по подобию Божьего Лица однако может быть понят в более широком контексте этого псевдоэпиграфа в целом. Как мы помним, символика Божьего Лица играет важную роль в описаниях богоявлений во Второй книге Еноха, так как этот образ идентифицируется в этом тексте с понятием исполненной славой формы Господа — Его *Кавода*. В 22-ой главе Второй книги Еноха это божественное Лицо, излучающее свет и огонь, служит в качестве причины преображения Еноха в светоносное существо. В подобном контексте мотив сотворения Адама по образу Лица Бога совсем не случаен, ибо он показывает стремление автора текста совместить концепции *Кавод* и *целем* в его понимании процесса преображающего видения.

Ранее в нашем исследовании уже подчеркивалась важная роль историй Адама и Моисея в процессе адаптации внешнего образного строя, связанного с концепцией *Кавод* для целей парадигмы внутреннего преображающего видения. Тем не менее, совершенно очевидно, что в Макариевских Беседах процесс интериоризации концепции *Кавод* не ограничивается только переосмыслением Моисеевых традиций. В этих текстах прослеживаются значительно более радикальные концептуальные тенденции, настолько революционные, что они поражают своей смелостью даже самых умудренных экспертов, изучавших иудейские мистические предания.

Один из таких исследователей, Гершом Шолем, указывает на подобную радикальную тенденцию в Макариевских Беседах к внутреннему переосмыслению видения Иезекиилем Меркавы, в котором человеческая душа теперь сама становится Престолом Славы.⁵¹ Так, Беседа II.1.1–2 интерпретирует пророческое видение на реке Ховар в следующем ключе:

⁵¹ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1961) 79.

Когда Иезекииль созерцал божественное видение, исполненное славой, он представил его описание в человеческих словах, но таким способом, который был наполнен тайнами, совершенно превосходящими силы человеческого разума И все, что созерцал пророк в своем мистическом видении, или экстатическом состоянии, было истинным и верным, но это было лишь символом и предзнаменованием чего-то не менее тайного, божественного и загадочного, «тайны, сокрытой от веков и родов» (Кол. 1:26), того, что «явилось в последние времена, в конце веков» (1 Пет. 1:20), когда пришел Христос. Ибо пророк созерцал тайну человеческой души, которой предстояло обрести своего Господа и стать Престолом Славы. Ибо душа, достойная того, чтобы удостоиться причастности к свету Святого Духа, став его престолом и вместилищем, и покрытая красотой неизреченной славы Духа, становится вся светом, лицом и очами.⁵²

Шолем, отмечая такого рода радикальное переосмысление классического образного строя, связанного с концепцией *Kavod*, затем задается вполне справедливым вопросом: «не было ли в сознании автора искушения рассматривать самого человека как божественное существо, и его души как Престола Славы?»⁵³ Этот парадоксальный вопрос подводит нас к одному из самых важных богословских построений Псевдо-Макария, в которых интериоризация концепции *Kavod* становится возможной только как следствие уникальной взаимосвязи человеческого и божественного начал в событии Преображения Христа.

Кристаллизация новой парадигмы: Интерпретация Преображения Христа в Макариевских Беседах

В нашем анализе текстов Макариевских Бесед уже отмечалось, что мотивы сияющего лица Моисея и светоносного образа-целема Адама служили в них своего рода метафорами двух парадигм преобразующего видения. Наряду с этим в Беседах обнаруживается также и третья парадигма светоносного преобразования, радикально отличающаяся от двух ранее упомянутых традиций. В контексте особого восприятия Псевдо-Макари-

⁵² Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 37.

⁵³ Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 79.

ем события Преображения Христа⁵⁴ на горе Фавор двойственность внутреннего и внешнего аспектов мистического опыта становится разрешенной посредством новой метафоры преобразующего видения, а именно понятия светоносного «Тела»⁵⁵ Христа.⁵⁶ Псевдо-Макарий высказывает очень важную теологи-

⁵⁴ Изначально в рассказах о Преображении Христа в синоптических Евангелиях, по-видимому, присутствовали признаки влияния на их авторов парадигмы Славы (*Кавод*) в ее классической форме, обнаруживаемой в тексте Книги Исхода. Некоторые подробности этих рассказов служат важными свидетельствами такого влияния, а именно: тот факт, что видение Славы Иисуса совершилось на горе, присутствие Моисея, светящееся облако, покрывшее участников этого события, глас, прозвучавший из облака, и сияние лица Христа. О типологии образа Моисея в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях см.: J. A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Studies in the Bible and Early Christianity, 9; Lewiston: Edwin Mellen, 1986) 1–19; J. Marcus, *The Way of the Lord* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992) 80–93; M. E. Thrall, “Elijah and Moses in Mark’s Account of the Transfiguration,” *NTS* 16 (1969–70) 305–17.

⁵⁵ Использование глагола в рассказе из синоптического Евангелия предполагает тот смысл, что тело Иисуса подверглось изменениям.

⁵⁶ Еще одно важное свидетельство существования концепции Светового Тела Господа обнаруживается в *Псевдо-клементинах, Проповеди* 17:7, где представлено описание яркого сияния тела Христа в связи с обсуждением темы образа Христа: «Ибо Он обладает формой, и у Него есть каждая из частей тела прежде всего и исключительно ради красоты, а не для их использования. Ибо глаза у Него не для того, чтобы благодаря им видеть; ибо Он видит каждую сторону, поскольку Он несравненно более сияющий в Своем теле, чем видимый дух, которым обладаем мы, Его сияние превосходит все остальное, так что по сравнению с Ним свет солнца можно считать тьмой. Ибо Его уши не для того, чтобы Он мог слышать; ибо Он слышит, постигает, двигается, побуждает, действует с каждой стороны. Однако Он обладает самым прекрасным образом по сравнению с человеком, так что чистые сердцем могут видеть Его, чтобы они могли возрадоваться, так как они страдали. Ибо Он сотворил человека по Своему собственному образу как бы в величайшей печати, чтобы он мог быть правителем и господином вселенной, и чтобы все могло быть в его подчинении. По этой причине, полагая, что Он — это мир, и что человек — это Его образ (ибо Он Сам невидимый, а Его образ, человек, видимый), человек, стремящийся к почитанию Его, почитает Его видимый образ, представляющий собой человека». A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers* (10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1950–51) 8. 319–20. В данном случае важно отметить, что рассуждения о светоносной природе Христа помещены в контекст истории сотворения Адама по образу Божьему. Фраза «Он несрав-

ческую идею, когда он говорит, что в момент Своего Преображения Христос был не просто покрыт Славой, но что Он «преобразился в (μετεμορφώθη εἰς) Божью Славу и в бесконечный свет (εἰς τὸ φῶς τὸ ἄπειρον)» (П.15.38).⁵⁷

В тексте Беседы П.15.38 Псевдо-Макарий развивает эту свою оригинальную интерпретацию Преображения Христа, в рамках которой внутренний и внешний аспекты преображающего мистического опыта становятся полностью слитыми друг с другом:

Ибо подобно тому как тело Господа было пронизано Славой, когда он взшел на гору и преобразился в Божью Славу и в бесконечный свет, также и тела святых пронизаны Славой и сверкают как молнии.⁵⁸ Подобно тому как внутренняя Слава Христа покрывала его тело и заполняла все своим сиянием, таким же самым способом и в святых внутренняя сила Христа в тот день будет излита наружу поверх их тел. (П.15.38).⁵⁹

Символика, использованная в этом тексте, подчеркивает ощущение всецелостного характера преображающего видения, в котором внутренняя слава Христа представляется телеологическим источником его полного преображения в светоносную сущность.

Таким образом, в процессе формулирования природы нового состояния Христа Псевдо-Макарий создает новую парадигму преображающего видения, в которой тела мистиков-созерцателей не просто покрываются извне божественным светом, а становятся «освещенными»⁶⁰ подобно многим светильникам, зажженным от одного:

ненно более сияющий в Своем теле, чем видимый дух» заслуживает особо внимательного рассмотрения, так как она может иметь отношение к связи между светоносным “телом” Господа и Адамическим *целомом*.

⁵⁷ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 122–3. Н. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 149–50.

⁵⁸ Ориген в сочинении *О началах* 2.3.7 отмечает, что лучшие и самые чистые духи, по-видимому, обладают своего рода телами, изменяющимися в эфирное состояние в соответствии со степенью своих заслуг, а также этот автор интерпретирует глагол «изменимся» в тексте 1 Кор. 15:52 как «те, кто воссияет светом».

⁵⁹ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 122–3. Н. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 149–50.

⁶⁰ Следует отметить, что автор беседы использует метафору «покрова» не только по отношению к физическим телам этих христиан, но также и по

Подобно множеству светильников, зажженных от одного, от того же самого огня, необходимо также, чтобы тела святых, представляющих части тела Христа, стали одним и тем же с самим Христом (II.15.38).⁶¹

В рамках этой новой концепции преображающего видения Псевдо-Макарий, тем не менее, проводит важное разграничение между Преображением Иисуса и превращением человека в светоносное существо. В отличие от Преображения Христа, тела смертных людей не могут быть полностью «преображены в Божью Славу», а становятся скорее просто наполненными этой Славой.

Ипостасный характер светоносной формы Христа составляет тот отличительный признак, который отделяет его состояние от состояния преображенных христиан, только лишь предопределенных для причастности к свету его Славы и «облачившихся в одеяния невыразимого света».⁶² Подобного рода формулирование различия между ипостасью Христа и его светом в дальнейшем будет играть важную роль в формировании учения Паламы о сущности Бога и его божественных энергиях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теперь нам следует вернуться к тексту из *Филокалии*, с которого мы начали наше исследование. По сравнению с «традиционными» описаниями преображающего видения этот текст может показаться, на первый взгляд, довольно странным и противоречивым. В нем явным образом отсутствуют важные подробности таких видений, в которых превращение мистика в светоносное существо становится возможным в результате видения исполненного Славы «Тела» Бога. Телеологическая необходимость в подобного рода Божьей Форме, в ее внешнем или внутреннем проявлении, по-видимому, и предполагает саму возможность

отношению к их душам, которые, по его мнению, будут «покрыты красотой неизреченной славы света Христа». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 37.

⁶¹ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 122–3; H. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 149–50.

⁶² Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 44.

преображения адепта в светоносное существо. Напротив, в тексте Псевдо-Симеона из *Филокалии* мистик-созерцатель представлен видящим не какую-либо светоносную форму, а всего лишь «открытое пространство в сердце», которое, в конечном итоге всецело освещает его.

Объяснение подобного рода странной ситуации обнаруживается в способе интерпретации Псевдо-Макарием события Преображения Христа на Горе Фавор, выступающего в роли важной концептуальной парадигмы в поздних исихастских описаниях видения божественного света. Согласно великому сирийскому мистика, метаморфоза Христа на горе Фавор, воплощает собой оба аспекта преобразующего видения. Во-первых, Он являет собой Славу, преобразующую мистика-созерцателя. Во-вторых, Он также выступает в роли самого мистика-созерцателя, чье лицо и одеяния преобразились.⁶³ Согласно Макариевским Беседам внутренняя слава Христа была излита на его внешнее тело, благодаря чему оно и стало светоносным:

Ибо подобно тому как тело Господа было пронизано Славой, когда он взшел на гору и преобразился в Божью Славу и в бесконечный свет, также и тела святых пронизаны Славой и сверкают как молния. Подобно тому как внутренняя слава Христа покрывала его тело и заполняла все своим сиянием, таким же самым способом и в святых внутренняя сила Христа в них в тот день будет излита наружу поверх их тел. (II.15.38).⁶⁴

В этом понимании Преображения Христа, предложенным Псевдо-Макарием, исполненная славой божественная Форма, которая в традиции *Кавод* служила в качестве источника для мистического преобразующего опыта, теперь заменяется понятием божественных энергий. Подобного рода замена становится возможной благодаря тому факту, что точка схода пер-

⁶³ Использование образов светоносного лица и преобразенных одеяний Христа в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях служит цели подчеркнуть роль Христа как созерцателя Своей собственной Божественной Славы. Эти образы воспринимаются как параллели к мотиву сияющего лица Моисея после переживания им мистического опыта встречи с Богом на Горе Синай, а также мотивам преобразования одеяний мистиков в иудейских и христианских апокалиптических сочинениях.

⁶⁴ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 122–3. H. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 149–50.

спективы созерцателя теперь размещается не вне божественной светоносной формы, а, скорее, располагается внутри нее. В этой ситуации дихотомия между субъектом и объектом преобразующего видения является преодоленной.

В процессе такого рода преобразующего видения исихастский мистик-созерцатель стремится к имитации Христа в момент Его Преображения. Его физический и умственный взор направлен не во вне, на некий внешний объект, а внутрь самого себя, на свое сердце, «где пребывают все силы души», терпеливо ожидая момента, когда внутренняя сила Христа зажжет его подобно светильнику, так что он «станет тем же самым, что представляет собой сам Христос». В данном случае Божья Слава, как и в преданиях, связанных с концепцией *Кавод*, все еще пребывает в рамках антропоморфной формы, однако в этой ситуации отмечается одно существенное отличие, состоящее в том, что эта человекоподобная форма теперь представлена самим мистиком-созерцателем, имитирующим Преображение Христа, чья внутренняя Слава на великой горе однажды излилась вовне на его тело.

**ИУДЕЙСКИЕ КОРНИ
христианской мистики**

**Традиции преображающего видения
в иудаизме и христианстве**

Под редакцией
Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А. А. Орлова

Верстка: С. Хос

Институт св. Фомы.
Адрес издательства:
105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261–01–46
e-mail: foma@jesuit.ru

Тираж 200 экз.