

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 Божьейлавой 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» (ὄραμα), 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. Neiryck, “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 *Лестнице 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 ἐπισημαῖω, 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 подобного 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. Кристин 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 (πολὸν 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 мистик 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 (הַמַּוֹנֵה), его смысл, тем не менее, пронизан отчетливыми антропоморфными коннотациями. Слово הַמַּוֹנֵה 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; P. 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; H. 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 покровов» 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.

μεταμορφώω, 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 славою (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* (сверкание 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 Иаои́ла 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 сошел 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 различии 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 קִרְיָן : «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 קִרְיָן : «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 Илейей. 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 «εἰσάκουε αὐτοῦ». Это повеление затем повторяется в 22-ом стихе, где Бог вновь наставляет детей Израиля внимательно слушать ангельский глас (ἀκοῆν 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 оноματοлогическое 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.