

КАВОД НА РЕКЕ:
ПРЕОБРАЖЕНИЕ ИИСУСА В БОЖЬЮ СЛАВУ
В ЕВАНГЕЛЬСКИХ РАССКАЗАХ О КРЕЩЕНИИ¹

ТЕОФАНИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ РАССКАЗА О КРЕЩЕНИИ

Теперь, после подробного анализа рассказа о Преображении, нам следует приступить к рассмотрению еще одного важного сочетания концепций, связанных с преданиями о двух владычествах в синоптических Евангелиях, а именно, повествования о Крещении Иисуса. Как и в анализе истории Преображения, в данном случае нам следует вновь установить разумные пределы нашего исследования, отметив, что разбор рассматриваемого евангельского сюжета будет ограничен изучением исключительно теофанического образного строя, обнаруживаемого в евангельских описаниях Крещения Иисуса, а также возможных связей этих традиций с преданиями о двух владычествах на небесах.

Прежде чем приступить к тщательному анализу евангельских версий рассказа о Крещении Иисуса, нам следует обратить внимание на место действия данного события, свершившегося, согласно Евангелиям, на берегу реки. Подобно тому как образ горы в рассказе о Преображении, служит указанием на откровения данные Моисею, символизм реки, в данном случае, — напоминанием о явлении Бога пророку Иезекиилю при реке Ховаре.

Древние и современные толкователи евангельских рассказов о Крещении ранее уже угадывали их символические свя-

¹ Перевод с английского языка выполнен Ириной Дмитриевной Колбутовой.

зи с видением Божьей Славы, явленной пророку Иезекиилю.² Ориген рассматривал описание видения Иезекииля как типологический прецедент³ истории Крещения Иисуса, предлагая вниманию своих читателей тщательно подобранные сравнения деталей обоих рассказов.⁴ В изложении данных параллелей Ориген привлекает внимание к первому стиху Книги пророка Иезекииля (Езек. 1:1), где сообщается, что «в тридцатый год в четвертый месяц, в пятый день месяца, когда я находился среди переселенцев при реке Ховаре, отверзлись небеса». Ориген интерпретирует слова «в тридцатый год» как относящиеся к возрасту пророка, в то же время связывая его с возрастом Ии-

² О влиянии содержания первой главы Книги пророка Иезекииля на формирование рассказов о Крещении в Евангелиях, и в особенности в Евангелии от Матфея, см. D. B. Capes, "Intertextual Echoes in the Matthean Baptismal Narrative," *BBR* 9 (1999) 42; Davies and Allison, *Matthew*, 1.329; R. T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 121; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* (2 vols.; HTKNT; Freiburg: Herder, 1986) 1.78; R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 52; D. Hagner, *Matthew 1–13* (WBC, 33a; Dallas: Word, 1993) 57; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (FTS, 4; Frankfurt: Knecht, 1970) 108; U. Luz, *Matthew 1–7* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1989) 179; D. Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus According to the Gospel of Matthew: Reading Matthew 3:16–4:11 Intertextually," *Tyndale Bulletin* 62 (2011) 89–108; J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus 2: Mentor, Message, and Miracles* (New York: Doubleday, 1994) 107; Nolland, *The Gospel According to Matthew*, 155; Rowland, *The Open Heaven*, 359; L. Sabourin, *The Gospel According to St. Matthew* (Bombay: St. Paul, 1982) 281; D. L. Turner, *Matthew* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 2008) 119–20; B. Witherington, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990) 148–52.

³ «Если хотите послушать Иезекииля, "сына человеческого", пророчествовавшего в плену, он также служит прототипом Христа». *Origen. Homilies 1–14 on Ezekiel* (tr. T. P. Scheck; ACW, 62; New York: Paulist Press, 2010) 32.

⁴ «"При реке Ховаре" (Иез. 1:1). Это относится к самой бурной реке в мире. "Отверзлись небеса" (Иез. 1:1). Небеса были закрыты, и они открылись ради пришествия Христа, чтобы после снятия всех засовов Святой Дух мог спуститься в виде голубя. Ибо он не мог прийти к нам прежде, чем он спустился к тому, кто одной с ним природы. Иисус поднялся на небеса, он пленил плен, обрел дары среди людей. Кто спустился, – тот и вознесся превыше всех небес, чтобы все исполнить». Scheck, *Origen. Homilies 1–14 on Ezekiel*, 36.

суса в момент свершения Крещения.⁵ В сочинении Оригена *Проповеди на Книгу пророка Иезекииля* 1.4.5–9 мы находим следующее размышление великого богослова: «Итак, при реке Ховаре Иезекииль увидел небеса открытыми, когда ему было тридцать лет. И Господь Иисус Христос, “начиная Свое служение, был лет тридцати” [Лк. 3:23], при реке Иордане [ср. Мф. 3:13], и “отверзлось небо” [Лк. 3:21]». ⁶ Ориген также проводит связь между словами из Книги пророка Иезекииля «четвертый месяц» и временем совершения Крещения Иисуса, высказывая мнение о том, что фраза «в четвертый месяц, в пятый день месяца» относится к четвертому месяцу иудейского года, времени, когда был крещен Иисус.⁷

Параллели между Крещением Иисуса и описанием видения Иезекииля обсуждаются и в сочинении Иеронима *Толкование на Книгу Иезекииля*. Размышляя над фразой из Книги пророка Иезекииля об открытых небесах при реке Ховаре, Иероним сравнивает этот образ с символизмом разверзшихся небес при совершении Крещения Господа.⁸ Далее в своём *Толковании на Книгу Иезекииля* 1.3а Иероним обращает внимание на сходство мест действий обоих богоявлений, совершавшихся на берегу рек, напоминая читателям, что «в книгах пророков, как Даниила, так и Иезекииля, которые оба пребывали на берегах рек в Вавилоне, откровения о будущих событиях были дарованы у

⁵ Об этом предании см. A. R. Christman, “What Did Ezekiel See?” *Christian Exegesis of Ezekiel’s Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great* (BAC, 4; Boston: Brill, 2005) 25.

⁶ Scheck, *Origen. Homilies 1–14 on Ezekiel*, 32–33.

⁷ В *Проповедях на Книгу Иезекииля* 1.4.53–68 говорится: «Когда, в соответствии с возможностями моего разума, я стремлюсь к пониманию слов: “В четвертый месяц, в пятый день месяца” [Иез. 1: 1], я молюсь Богу о даровании мне толкования, согласующегося со смыслом Писания. Сейчас приближается новый год у иудеев, и у них первый месяц считается от начала года. (Но еще один новый год считается от Пасхи: “Первым да будет он у вас между месяцами года” [Исх. 12:2]). От этого года отсчитайте со мной четвертый месяц и осознайте, что Иисус был крещен в четвертый месяц нового года. Ибо в этот месяц, называемый январем у римлян, как мы знаем, совершилось крещение Господне». Scheck, *Origen. Homilies 1–14 on Ezekiel*, 34. Обсуждение этого текста см. в: Christman, “What Did Ezekiel See?” 25.

⁸ T. S. Scheck, *St. Jerome. Commentary on Ezekiel* (ACW, 71; New York: The Newman Press, 2017) 17.

воды или даже у самых чистых из вод, что в этих откровениях могло быть предзнаменованием о силе крещения».⁹

Иероним также демонстрирует свое знакомство с преданиями, ранее уже обнаруженными нами у Оригена в его интерпретации первого стиха первой главы Книги пророка Иезекииля, «в тридцатый год в четвертый месяц, в пятый день месяца». В *Толковании на Книгу Иезекииля* 1.3а он говорит о сходстве возраста Иезекииля и Иисуса, указывая также на календарные параллели между обоими рассказами.¹⁰ Похожее предание об идентичном возрасте двух великих созерцателей — Иезекииля и Иисуса — во время получения ими откровений на берегу рек, засвидетельствовано также в *Проповеди на Книгу Иезекииля* I.2.5 Григория Великого.¹¹

Подобно древним толкователям Священного Писания, современные исследователи тоже признают связь между видени-

⁹ Scheck, *St. Jerome. Commentary on Ezekiel*, 17. Обсуждение этого предания см. в: Christman, “*What Did Ezekiel See?*” 27.

¹⁰ В *Толковании на Книгу Иезекииля* 1.3а говорится: «Нам следует также осознать, что Господь был крещен в тридцатый год его жизни [ср. Лк. 3:23]; в четвертый месяц, который у нас называется январем, и он — первый, как начало года, помимо Нисана, месяца обновления, когда празднуется Пасха; ибо у восточных народов октябрь был первым месяцем после сбора урожая и приготовления вина, когда десятая часть приносилась в храм, а январь был четвертым месяцем. Однако пророк говорит также о пятом дне месяца и имеет в виду Крещение, во время которого небеса разверзлись для Христа. И поныне день Богоявления почитается не тогда, как некоторые думают, когда он родился во плоти, ибо в это время он был скрыт и еще не явил себя. Ибо это соответствует тому времени, о котором сказано: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение” [Мф. 3:17]». Scheck, *St. Jerome. Commentary on Ezekiel*, 17–18.

¹¹ В *Проповедях на Книгу Иезекииля* I.2.5 говорится: «Но если в самом деле намерением автора текста было раскрыть некую тайну путем обозначения его возраста, нет ничего странного в том, что пророк сообщает о Господе, Которого он провозгласил в словах, также точно в таком же возрасте. Ибо для пророка Иезекииля, которому было тридцать лет, раскрылись небеса, и он созерцал видение Бога при реке Ховаре, так же как и Господь в возрасте тридцати лет пришел к реке Иордан. Таким образом, небеса открылись, так как Дух спустился в виде голубя; и прозвучал глас с небес, говорящий: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение” (Мф. 3:17).” Т. Gray, *The Homilies of Saint Gregory the Great “On the Book of the Prophet Ezekiel”* (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990) 23.

ем Иезекииля и Крещением Иисуса, отмечая, что уже в самой ранней версии рассказа о Крещении, засвидетельствованной в Евангелии от Марка, присутствие преданий, связанных с видением Иезекииля, прослеживается со всей отчетливостью. Другие синоптические Евангелия, в особенности Евангелие от Матфея, предпринимают попытки еще большего усиления связей события Крещения с богоявлением, дарованным Иезекиилю. Так, исследователи отмечают, что автор Евангелия от Матфея типологически описывает мистический опыт Иисуса на основании видения Иезекииля как «ветхозаветного образца переживания мистического опыта откровения Бога».¹² Высказывались мнения, что автор Евангелия от Матфея сознательно изменил слова из Евангелия от Марка *σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς* («разверзлись небеса») на фразу *ἠνεφύθησαν οἱ οὐρανοί* («отверзлись небеса») ради более близкого подобия с богоявлением, дарованным Иезекиилю.¹³ Некоторые исследователи также указывают на еще один важный признак сходства, ранее упомянутый в нашем исследовании, а именно на то, что дарование обоих откровений происходит на берегах рек: в случае Иезекииля при реке Ховаре, а в рассказах из синоптических Евангелий на реке Иордан.¹⁴ Еще одна важная параллель состоит в описании обоих событий как разворачивающихся в то время, когда Святая Земля была завоевана врагами: вавилонянами — в случае видения Иезекииля и римлянами — в случае евангельских рассказов о Крещении.¹⁵ В обоих текстах также упоминается Дух, сошедший на героев повествований.¹⁶ Исследователи также отмечают некоторые тенденции к использованию терминологии

¹² Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 94.

¹³ Capes, “Intertextual Echoes,” 42; Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 98.

¹⁴ Capes, “Intertextual Echoes,” 42; Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 98.

¹⁵ Capes, “Intertextual Echoes,” 42. Ориген подчеркивает мотив плена, присутствующий, по его мнению, в обоих рассказах, отмечая, что, «если вы желаете послушать Иезекииля, сына человеческого, пророчествовавшего в плену, вам следует воспринимать его как прототип Христа». Origen, *Hom. in Ezech.*, 1.5.1–8. Об этом предании см. Christman, “What Did Ezekiel See?” 24.

¹⁶ Capes, “Intertextual Echoes,” 43; Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 98.

«видения», обнаруживаемой в обоих рассказах (Иез. 1:1, 3; Мф. 3:16), которая применяется там для выражения зрительно воспринимаемого откровения.¹⁷ Размышляя над подобного рода связями между двумя зрительно воспринимаемыми откровениями, Дэвид Кейпс отмечает, что «посредством использования узнаваемой для читателя терминологии видения, автор Евангелия представляет Иисуса в качестве апокалиптического пророка конца времен, соответствовавшего по чину Иезекиилю».¹⁸

Нашего внимания также заслуживают некоторые признаки сходства и различия в описании «предметов» откровения. Дэвид Мэтьюсон указывает на тот факт, что «упоминание о явленном в видении существе, спускающимся вниз, (подобно [ὄρα] голубю), и использование слова ἰδοῦ для представления подробностей этого видения ... семантически служат для обозначения события Крещения как переживания апокалиптического опыта».¹⁹

Несмотря на широкое признание присутствия параллелей между событием Крещения и богоявлением, дарованным Иезекиилю, исследователи в большинстве случаев не могли найти чёткого ответа на вопрос о том, почему авторы рассказов о Крещении в синоптических Евангелиях стремились провести связь между Крещением Иисуса и видением Иезекииелем Божьей Славы посредством так тщательно выстроенных аллюзий. Анализ подобного рода параллелей также указывает на то, что основная их часть имеет отношение к совершенно особому разделу данной пророческой книги, а именно, к ее первой главе, содержащей описание откровения Божьей Славы. Следовательно, будет естественно предположить, что в представлении авторов синоптических Евангелий событие Крещения Иисуса каким-то образом ассоциировалось с явлением Божьей Славы (*Кавод*). На первый взгляд такая тенденция может показаться странной, так как в повествованиях о Крещении в синоптических Евангелиях Бог не являет себя в зрительно воспринимаемом образе антропоморфной Славы, а вместо этого пребывает скрытым от человеческих глаз, даруя свое откровение исклю-

¹⁷ Capes, "Intertextual Echoes," 49; Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 98.

¹⁸ Capes, "Intertextual Echoes," 49.

¹⁹ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 98.

чительно через Божий Глас. Однако вышеупомянутый интерес авторов Евангелий к ветхозаветным традициям Славы-Кавод может служить указанием на то, что возможно другие действующие лица рассказа о Крещении, в виде загадочного духа-голубя или самого Иисуса, могут представлять собой явление Божьей Славы.

ИИСУС КАК МИСТИК-СОЗЕРЦАТЕЛЬ

Как отмечалось ранее в нашем исследовании, в рассказах о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях обнаруживается множество признаков сходства с рассказом о Преображении. Одной из самых заметных параллелей служит изречение, которым заканчиваются оба рассказа, где Бог обращается к Иисусу как к «Своему Возлюбленному Сыну» (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός). Еще один важный отличительный признак, относящийся к нашему исследованию преданий о двух владычествах, состоит в том, что в рассказах как о Крещении, так и о Преображении, Иисус, наделённый новыми визуальными теофаническими чертами, предстает вместе с невидимым Богом, чьи откровения даются посредством невидимого Гласа. Для нашего исследования также важно, что как в рассказе о Крещении Иисуса, так и в истории о его Преображении, «два владычества» появляются вместе. В обоих повествованиях зрительно воспринимаемый теофанический аспект второго владычества явно противопоставлен аудиальному откровению Бога. Более того, как и в рассказе о Преображении, в некоторых из синоптических повествований о Крещении создание образа высшей идентичности Иисуса, как второго владычества/лица, совпадает с его мистическим созерцательным опытом. Хотя в рассказе о Преображении, роль Иисуса как визионера остается в достаточной мере скрытой, в рассказе о Крещении он явным образом представлен

в качестве мистика-созерцателя.²⁰ Роль Иисуса как визионера,²¹ однако, не умаляет его уникального посреднического положения как второго владычества и наследника атрибутов Божьей Славы.²² Как уже отмечалось ранее в нашем исследовании раз-

²⁰ Роберт Гуелич считает, что «в рассказе о Крещении из Евангелия от Марка реальная идентичность Иисуса выявляется не Иоанном Крестителем, не самим крещением, а событием, представленным как мистическое видение, последовавшее за совершением крещения (1:10–11). Когда Иисус вышел из воды, он увидел, как разверзлись небеса, и Дух, подобный голубю, спустился на него, а также услышал глас, сообщивший о смысле пришествия Духа и о его последствиях в будущем». R. A. Guelich, *Mark 1–8:36* (WBC, 34A; Dallas: Word, 1989). Гуелич также отмечает, что «выражение “Он увидел” может относиться только к Иисусу, субъекту в предложении из стиха 1:9 и тому, кому адресовано обращение в стихе 1:11 (так в Мф. 3:16; ср. Ин. 1:32, 33). Смысл глагола “видеть” в контексте сцены открывающихся небес нередко наделен коннотацией мистического опыта (как, к примеру в Деян. 7:56; 10:11; Откр. 19:11; *Завещании Левия* 2:6; *Завещании Иуды* 24:2; *Втором апокалипсисе Варуха* 22:1). В Евангелии от Луки 3:22 этот глагол отсутствует, а в Евангелии от Матфея 3:16 эта словесная формула изменена, и в ней об Иисусе сообщается как просто о созерцающем нисходящий Дух». Guelich, *Mark 1–8:26*, 32.

²¹ Как указывает Джоэл Маркус, «вполне возможно, что событие Крещения Иисуса оказало решающее влияние на его жизнь, и что в нем присутствовал мистический элемент видения.... Если Иисус действительно пережил подобного рода мистический опыт, то либо это произошло в момент Крещения, либо в предании память о нем не сохранилась, так как в этом предании нет упоминания о каком-либо ином событии, при совершении которого мог присутствовать подобного рода мистический опыт». J. Marcus, “Jesus’ Baptismal Vision,” *NTS* 41 (1995) 512–521 at 513.

²² Не представляется случайным, что в Евангелии от Марка и в других синоптических Евангелиях Иисус изображается мистиком-созерцателем. В мистических религиозных течениях, в центре внимания которых оказывается созерцание видимого образа Бога, для выполнения роли посредника Бога мистик сначала должен «увидеть» Его форму. Видение Божьего образа преображает образ созерцателя, и свидетельства этого факта мы уже отмечали при обсуждении различных посреднических фигур. В своем обзоре тем и мотивов из Евангелия от Иоанна, где Иисус представлен как созерцатель Отца, Марианна Мей Томпсон отмечает, что «множество свойств и признаков, которые можно обнаружить в Ветхом Завете и более поздних иудейских преданиях, используются также и по отношению к восприятию автором Евангелия от Иоанна мотива видения Бога. В этом Евангелии говорится о том, что мы созерцаем Славу Бога, явленную в личности Иисуса; однако никто не может непосредственно созерцать Бога. В самом деле, в тексте Евангелия прямо заявляется, что “Бога не видел ни-

личных иудейских преданий о двух владычествах, часто в подобном роде источниках персонажи, представляющие второе владычество, начинают свои обряды посвящения с роли созерцателей богоявлений, чтобы позднее самим стать смысловыми центрами подобного рода теофанических событий. Подобная динамика представляет собой важный элемент преданий о двух владычествах на небесах. В такого рода концептуальном контексте адепт, посвящаемый в таинство, сначала видит то, чем ему впоследствии предстоит стать. Ранее мы уже наблюдали подобные метаморфозы в некоторых древних иудейских источниках, содержащих предания о двух владычествах, таких как Енохическая *Книга образов* и *Эксагоге* Иезекииля Трагика. Подобная концептуальная тенденция была впоследствии увековечена в христианских версиях традиции двух владыществ на небесах. Как мы увидим позднее в нашем исследовании, во время своего крещения Иисус будет представлен не только созерцателем видения, но также и теофаническим центром богоявления, таким образом претерпевая в процессе видения вызывающий трепет переход от состояния мистика-созерцателя явления Бога в само воплощение этого богоявления.²³

кто никогда” (1:18; 5:37; 6:46). Даже видение Отца в Сыне представляется как опосредованное видение, однако Сын видел Отца. В этих утверждениях автора Евангелия от Иоанна Иисус выделяется как знающий Отца уникальным способом, так как он пребывал с Богом, видел Бога и, наконец, так как он сам — воплощенное Слово Божье. Разумеется, он также слышит Отца, однако он не просто его слышал; он видел. Иисус — уникальный свидетель Бога и, следовательно, его свидетельство заслуживает доверия». М. Мeye Thompson, “Jesus. ‘The One Who Sees God,’” in: *Israel’s God and Rebecca’s Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity: Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal* (ed. D. Capes et al.; Waco, TX: Baylor University Press, 2007) 226.

²³ Анализируя роль Иисуса как мистика-созерцателя в рассказе о Крещении, Эндрю Честер высказывает предположение о том, что «Иисус не только созерцал видение мира и человеческого общества преображенными Богом. Он также созерцал видение о себе и о своем преображенном человеческом состоянии. Таким образом, рассказы о его Крещении Иоанном Крестителем, обнаруживаемые в самом начале евангельских текстов, и происходящие до осуществления его миссии и проповеди, а также руководства основанным им особым религиозным движением, служат свидетельством дарования Иисусу драматического видения открытия небесного мира и спускающегося на него Духа, подобного голубю. В самом

Роль Иисуса как созерцателя обнаруживается как в Евангелии от Марка, так и в Евангелии от Матфея, однако посредством использования разной терминологии. В то время как в Евангелии от Марка²⁴ Иисус видит «разверзающиеся небеса, и Духа, как голубя, сходящего на Него» (εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστέρην καταβαῖνον εἰς αὐτόν), в Евангелии от Матфея²⁵ сцена видения представлена в слегка

деле, в этом видении предстает не только образ Духа, спускающегося на него с небес, но также и Божий Глас с небес, провозгласивший его как «Сына Божьего.» Разумеется, не очень просто понять по крайней мере некоторые аспекты этого видения, или с какой-либо долей уверенности заявлять о том, какие точно формы приняло это видение; однако вполне можно предположить, что Иисус в самом деле созерцал это видение, и что оно имело ключевое значение для той деятельности, к которой он после этого события приступил». Chester, *Messiah and Exaltation*, 95.

²⁴ Большинство исследователей придерживаются мнения о том, что в Евангелии от Марка содержится самая ранняя версия предания о Крещении Иисуса, которую авторы других Евангелий использовали с небольшими редакционными изменениями.

²⁵ В отношении рассказа о Крещении в Евангелии от Матфея Кейпс отмечает, что, «несмотря на значительную степень сходства версий рассказа в Евангелиях от Матфея и от Марка, между ними существуют некоторые различия, которые следует отметить, в том числе: (1) автор Евангелия от Матфея добавил слово ἰδοὺ (“И се!”) к мистико-созерцательному аспекту рассказа; (2) он изменил фразу из Евангелия от Марка σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς (“разверзлись небеса”) на ἠνεώχθησαν οἱ οὐρανοί (“отверзлись небеса”); (3) автор Евангелия от Матфея сообщает, что Иисус видел “Духа Божия,” в то время как в Евангелии от Марка говорится, что он просто видел “Духа”; (4) фраза из Евангелия от Марка о том, что Дух сошел “в него” (εἰς αὐτόν), в Евангелии от Матфея изменена таким образом, что о Духе сообщается как о сошедшем на него (ἐλτ’ αὐτόν); и (5) автор евангелия от Матфея приводит слова небесного Гласа как фразу “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение,” таким образом изменив более личное обращение из Евангелия от Марка: “Ты Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение.” Это последнее изменение, возможно, наиболее известное из всех, функционирует в контексте рассказа как перенаправление звука Гласа на людей, присутствовавших при Крещении Иисуса. В сущности, Бог объявляет им, что Иисус — это его возлюбленный Сын. Однако для читателей Евангелия от Матфея и слушателей этой истории, живших в I. в. и позднее, это заявление звучит как постоянный смысл личности Иисуса как Иммануила, “Бога с нами,” того, кто обещал быть “с вами всегда, даже до скончания века”». Capes, “Intertextual Echoes,” 41.

иных выражениях, так как в этом Евангелии сообщается, что «и се, отверзлись Ему небеса, и он увидел Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него» (καὶ ἰδοὺ ἦνεφχθησαν [αὐτῷ] οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν [τὸ] πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν [καὶ] ἔρχόμενον ἐπ' αὐτόν).²⁶ В отличие от повествований в Евангелиях от Марка и Матфея, в Евангелии от Луки не подчеркивается роль Иисуса как мистика-созерцателя, а вместо этого он изображен совершающим молитву.²⁷ В Евангелии от Луки также особо подчеркивается телесная форма Духа посредством упоминания о том, что Дух снизошел в «телесном виде».²⁸

²⁶ В Евангелии от Матфея можно проследить сдвиг от восприятия роли Иисуса как мистика-созерцателя к роли Иисуса как объекта видения. В связи с такого рода смысловым сдвигом Дэвис и Эллисон отмечают, что «автор Евангелия от Матфея поменял место слова εἶδεν, так что оно следует за сообщением о том, что небеса разверзлись. Такое изменение порядка слов превращает описание события в более публичное мероприятие, так как видение в небесах не уточняется более словами “он увидел,” а вместо этого о нем говорится как об объективном факте: “И се, отверзлись небеса” Подобным образом и изменение слов в стихе Евангелия от Марка 3:17 “Ты Сын Мой” на слова “Сей есть Сын Мой” служит той же самой цели: Глас не взаимодействует более только с одним Иисусом.... рассказ из Евангелия от Марка, напротив, естественным образом воспринимается как связанный с мистическим опытом одного действующего лица, как θεωρία νοητή (Ориген, *Комментарии на Евангелие от Иоанна* на стих 1.31; ср. *Против Цельса* 2.71)». Davies and Allison, *Matthew*, 1.330. В Евангелии от Иоанна Иисус в еще большей мере отстранен от роли созерцателя, и теперь именно Иоанн Креститель созерцает видение, в котором Иисус наделяется ролью смыслового центра Богоявления. Размышляя над этим преданием Дэвис и Эллисон замечают, что «в тексте Евангелия от Иоанна 1:29–34 явным образом именно Иоанн видит, как Дух почил на Иисусе. В Евангелии от Луки ситуация не совсем ясная. В то время как мотив открытых небес представляется как объективный процесс, а также добавлена фраза о Духе “в телесном виде,” глас обращается только к Иисусу (“Ты Сын Мой”; ср. Деян. 22.9?)». Davies and Allison, *Matthew*, 1.330.

²⁷ Лк. 3:21b: “καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεφχθη τὸν οὐρανὸν.”

²⁸ Лк. 3:22: “τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδεν ὡς περιστερὰν.” Маркус Бокмюэл считает, что «автор Евангелия от Луки ... стремился подчеркнуть объективный характер откровения и, следовательно, представил нисхождение Духа как в каком-то смысле физическое (“в телесном виде”), а не только мистическое явление». M. Bockmuehl, “The Baptism of Jesus as ‘Super-Sacrament’ of Redemption,” *Theology* 115 (2012) 88.

Как и в рассказе о Преображении, где первая часть повествования пронизана теофанической эстетикой, связанной с богословием видения, воспринимаемого человеческим глазом, а вторая описывает акустическое присутствие Бога, во всех версиях рассказа о Крещении в синоптических Евангелиях первая часть повествования посвящена визуальному опыту. Как и в рассказе о Преображении, порядок появления соответствующих владычеств также очень похожий, так как перед читателем сначала предстает зрительно воспринимаемое «второе владычество», и только затем аудиальное откровение Бога. Теперь нам следует обратить внимание на особые теофанические детали, обнаруживаемые в начальных стихах рассказа о Крещении Иисуса.

ЗЕРКАЛО ВОД

Первой из такого рода важных теофанических деталей служит связь откровения с символикой водной стихии.²⁹ В то время как в библейском описании богоявления из Книги пророка Иезекииля, оказавшем влияние на формирование рассказа о Крещении, вода не воспринимается как средство получения откровения пророком, в более поздних иудейских интерпретациях воды реки Ховар нередко понимаются как космическое зерка-

²⁹ В своем размышлении об образе реки в рассказе о Крещении из Евангелия от Матфея Мэтьюсон отмечает, что «Иисус представлен на берегу реки Иордан ради явного выражения цели — совершения обряда крещения (ст. 13). И в то же время берег реки обычно служит местом действия для апокалиптических видений. Так, в Книге пророка Иезекииля созерцатель видения представлен находящимся при реке Ховаре (1:3), когда ему открылись небеса. Подобным образом и в тексте Книги Даниила 10:4 пророк представлен пребывающим при реке Тигре, готовящимся к обретению видения. К числу не-канонических текстов, служащих примером таких видений, принадлежат Первая книга Еноха 13:7 (река Дан) и Третий Апокалипсис Варуха 2 (река Кедрон). Таким образом, не представляется случайным, что видение Иисуса совершается на берегу реки Иордан, что также служило идеальным местом действия для созерцания апокалиптических видений такими персонажами как Иезекииль, Даниил или Енох». Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 97–98. См. на эту тему также: Davies and Allison, *Matthew*, 327–8.

ло, в котором Божья Слава (*Кавод*) явилась сыну Вузия. Принимая во внимание эти внебиблейские предания, можно предположить, что событие Крещения Иисуса, по-видимому, также вполне могло восприниматься как явление Божьей Славы в зеркальной поверхности воды. Как мы увидим далее в нашем исследовании, в ранних христианских толкованиях рассказа о Крещении, возможно, содержатся подтверждения подобного рода интерпретации этого события. Соответственно, в нашем исследовании мы должны обратить особое внимание не только на подробности описания видения Иезекииля в Ветхом Завете, но и на более поздние иудейские интерпретации этого пророческого повествования. Как и в нашем предыдущем анализе Преображения Иисуса и с содержащимися в нем переосмыслениях библейских и внебиблейских традиций о встрече Моисея с Богом на Синае, в данном случае в рассказе о Крещении мы также, по-видимому, можем обнаружить влияние не только библейской версии рассказа о видении Иезекииля, но и его более поздних интерпретаций, содержащих намеки на явление Божьей Славы (*Кавод*) в водах реки Ховар.

Исследователи ранее отмечали важную роль символизма воды в сочинениях, принадлежащих иудейской апокалиптической и мистической традиции.³⁰ Так, Марти Ниссинен напоминает нам о том, что в литературе *Хейхалот* и иудейских апокалиптических источниках «вода не просто служила необходимым условием в подготовке ритуала общения мистика с Божьим Присутствием, но также определяла место совершения такого откровения, и, что следует отметить особо, представляла собой средство для введения мистика в измененное состояние

³⁰ G. W. Dennis, "The Use of Water as a Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis," *AC* 19 (2008) 84–106. Ребекка Лессес привлекает внимание исследователей к одному из таких особых мистических ритуалов: «Ты будешь наблюдать сквозь сосуд — совершая заклинания в любой день и любую ночь, когда пожелаешь, в любом месте, где захочешь, созерцая бога в воде и слушая голос, исходящий от бога, говорящий в стихах в ответ на любые вопросы, которые ты пожелаешь задать». R.M. Lesses, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 329.

сознания».³¹ Более того, в рассказах традиции *Хейхалот* видение воды или ее «подобия» нередко было проверкой мистической подготовки адепта, входившего в шестой небесный чертог.³²

Символизм подобного рода, возможно, скрытым образом уже присутствовал в самом раннем источнике, повлиявшем на формирование концепции Небесной Колесницы или *Меркавы* – в первой главе Книги пророка Иезекииля. В более поздних иудейских мистических текстах такого рода образный строй выражается еще более очевидным способом, так как в них предпринимаются попытки интерпретировать откровение, дарованное Иезекиилю, как видение, отраженное в зеркале поверхности вод реки Ховар.³³ В поздних иудейских источниках, содержащих толкования на видение Иезекииля, река Ховар сама таким образом служит важным медиумом, будучи воспринимаемой в качестве зеркала, посредством которого сыну Вузия было явлено откровение Бога. В одном таком мистическом толковании, тексте, известном как *Видения Иезекииля*, дается следующее интересное объяснение пророческого видения:

Во время созерцания Иезекиилем своего видения Бог открыл ему семь небес, и он увидел Силу. Они сочинили притчу. Чему это можно было бы уподобить? Человеку, отправившемуся в лавку брадобрея, чтобы сделать себе прическу, которому предложили посмотреть на себя в зеркало. Когда он смотрелся в зеркало, сзади него прошел царь. Он видел царя и его свиту в дверном проеме. Брадобрей повернулся и сказал ему: «Оглянись, посмотри на царя». Он

³¹ M. Nissinen, “Sacred Springs and Liminal Rivers: Water and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean,” in: *Thinking of Water in the Early Second Temple Period* (ed. E. Ben Zvi and C. Levin; BZAW, 461; Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014) 35.

³² Об этом мотиве см. Morray-Jones, *A Transparent Illusion*.

³³ В связи с преданием о видении Иезекииля как отражения в зеркале Сейюн Ким отмечает, что «принимая во внимание описания эпифанических видений, ранее рассмотренных нами, особенно находящихся в первой главе Книги пророка Иезекииля, мы узнаем о том, что их первоначальный смысл состоит в “созерцании как бы зеркального отражения.” ... Понятие созерцания Бога в таком контексте означает видение его как отражения в зеркале, то есть созерцания образа на зеркальной поверхности. В тексте Иез. 1.5 представлен образ зеркала посреди огня, в котором являются Божий престол וְאֵשׁ אֲדָמָה כְּמַרְאֵה אֱלֹהִים. Таким образом, Иезекииль созерцал Бога “как в зеркале”». S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT, 2.4; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981) 232.

сказал: «Я его уже увидел в зеркале». Так и Иезекииль стоял при реке Ховаре и смотрел на воду, и семь небес открылись ему, и он увидел Божью Славу, *хайот*, ангелов, воинства, серафимов и существ с искрящимися крыльями, относящихся к Божественной Колеснице — *Меркаве*. Они прошествовали в небесах, а Иезекииль увидел их в воде. Поэтому написано: При реке Ховаре (Иез. 1:1).³⁴

В своем анализе этого загадочного описания Дейвид Гэлперин высказывает предположение о том, что, в этом тексте «смотрясь в реку Ховар, Иезекииль видит первоначальные воды, *хайот* и другие существа и предметы, относящиеся к концепции *Меркавы*, что следует понимать как их отражения в этих водах».³⁵ Некоторые исследователи ранее допускали возможность того, что подобная практика созерцания Божьей Славы в естественных водоемах, по-видимому, превратилась в мистический ритуал, хорошо знакомый авторам иудейских мистических и апокалиптических сочинений. Так, по мнению Гэлперина, в тексте *Видений Иезекииля*

нашла свое отражение реальная практика иудейских мистиков, использовавших естественные воды как зеркала, в которых они могли видеть сверхъестественных существ, являвшихся в небесах. Такого рода гадание на воде, с использованием также сосудов, наполненных водой (нередко с добавлением масла) в качестве зеркал, в ко-

³⁴ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 265. В более поздних текстах мидрашей также подчеркивается мотив созерцания у воды откровений, дарованных другому великому иудейскому пророку, Даниилу. Так, из сочинения *Мехилта де-рабби Ишмаэл* читатель узнает о следующей традиции: «Некоторые говорят: Даже несмотря на то, что Он говорил с ним за пределами земли, и благодаря заслугам отцов, Он делал это только в чистом месте, у воды, как сказано: “И я был у реки Улая” (Дан. 8:2). И вновь говорится: “Когда был я на берегу большой реки Тигра” (Дан. 10:4); “Было слово Господне к Иезекиилю, сыну Вузия, священнику, в земле Халдейской, при реке Ховаре” (Иез. 1:3)». *Mekhilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes* (ed. J.Z. Lauterbach; 2 vols; Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004) 1.4–5.

³⁵ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 230. Гэлперин также указывает на аггаду из *Шмот Рабба* 23:14, в которой говорится о явлении небесных высей египетским коням в Красном море. В *Шмот Рабба* 23:14 говорится: “*Ramah bayam* (он бросил их в море) следует читать как *re'eh mah bayam*, “Вот, то, что в море!” Я созерцал в море высоту (*rumo*) мира». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 3.292.

торых адепты могли видеть божественные образы, по-видимому, было широко распространено в древнем мире.³⁶

Гэлперин также высказывает предположение о том, что подобный ритуал предоставлял возможность мистика соединить небесный и земной миры, поскольку «когда *Меркава* появлялась в водах, вышний мир погружался в нижний».³⁷ Подобного рода традиция созерцания Божьей Славы (*Кавод*) не непосредственно, а в «зеркале», становится общим местом в более поздних иудейских раввинистических и мистических текстах. К примеру, в *Вайюкра Рабба* 1:14³⁸ и в *Книге Зогар* II.82b,³⁹ о видениях Иезекииля на реке Ховар и Моисея на горе Синай, говорится как о полученных в «зеркале».

Принимая во внимание подобного рода тенденции, можно

³⁶ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 231.

³⁷ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 237.

³⁸ В *Вайюкра Рабба* 1:14 говорится: «Каково различие между Моисеем и другими пророками? Рабби Иехуда бен Илай и другие раввины [объясняли это различие каждый по-своему]. Рабби Иехуда сказал: Сквозь девять зеркал созерцали пророки [свои видения]. На это указывает сказанное: Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел, когда приходил возвестить гибель городу, и видения, подобные видениям, какие видел я у реки Ховар». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 4.17.

³⁹ В *Книге Зогар* II.82b говорится: «Рабби Хийа также растолковал, в соответствии с эзотерическим учением, видение Иезекииля: “из середины его видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был как у человека,” сказав, что там был священный Чертог, в котором пребывали четыре Живых существа, самые древние небесные обитатели, совершающие служение пред Святым Древним, и они составляют сущность Высшего Имени; и что Иезекииль видел только подобие высших Колесниц, ибо объект его созерцания происходил из того места, где не было всей полноты света. Далее он сказал, что существуют нижние реалии, соответствующие вышним, и так это устроено повсюду, и все они связаны между собой. Наши учителя наставляли нас в том, что Моисей получил свое пророческое видение в ясном зеркале, в то время как другие пророки созерцали свои видения в мутном зеркале. Так написано относительно Иезекииля: “Я созерцал видения Бога,” в то время как в связи с различием между Моисеем и другими пророками сказано: “если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении.... Но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моем. Устами к устам говорю Я с ним” (Числ. 12:7–8). Рабби Йосе заметил, что все пророки в сравнении с Моисеем подобны женщинам в сравнении с мужчинами». Sperling and Simon, *The Zohar*, 3.248.

предположить, что в рассказе о Крещении Иисуса также, по-видимому, находит свое отражение тема взаимодействия верхних и нижних миров посредством особого параллелизма между мотивами раскрытия вод во время совершения Крещения Иисуса и отверзания небес. В такого рода пространственных соответствиях не только развернутое небо, из которого нисходит голубь, но также и восхождение самого Иисуса из развернутых вод Иордана во время его Крещения, могут рассматриваться как зеркально отражающие друг друга теофанические события, напоминающие нам о поздних иудейских интерпретациях видения Иезекииля с их представлениями о явлении Божьей Славы (*Кавод*) в водной стихии.

Параллелизм символики открытия небес и «открытия» водной поверхности во время Крещения Иисуса редко рассматривался исследователями, однако, принимая во внимание вышеупомянутые предания, в данном случае также можно предположить, что сама вода, по-видимому, служит средством совершения откровения, так как она в более поздних интерпретациях воспринимается как зеркало, отражающее явление Бога.

Более того, если в самом деле Крещение Иисуса было воспринимается как событие явления Божьей Славы, запечатленной в водах Иордана, интересно отметить, что уже самые ранние христианские экзегеты отмечали отличительные теофанические признаки, обычно ассоциирующиеся с явлением Божьей Славы (*Кавод*), в их толкованиях события Крещения Иисуса. Подобного рода интерпретации представляются важными доказательствами восприятия Крещения Иисуса как явления Божьей Славы, и теперь нам следует обратить особо пристальное внимание на подобного рода свидетельства.

ОГОНЬ И СВЕТ В ВОДЕ

В сочинениях некоторых ранних христианских авторов обнаруживаются упоминания о явлении огня и света во время совершения Крещения Иисуса.⁴⁰ Иустин Мученик в своем сочинении *Разговор с Трифоном Иудеем* 88:3, в описании события,

⁴⁰ Об этом предании см. также D. Vigne, *Christ au Jourdain: Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne* (Paris: Gabalda, 1992) 270–72;

случившегося на берегу Иордана, сообщает об огне, зажегшем воды при погружении в них Иисуса.⁴¹ Похожий мотив можно обнаружить и в так называемых *Книгах Сивилл*. В *Сивиллах* 7.81–84 тема вод Крещения также сопоставляется с символизмом огня: «Воду на чистый огонь прольешь и скажешь при этом: “Твой Отец Тебя создал как Слово, Отче. Я птицу быструю выпустил с вестью – о Слове Слово, крещение влагой Твоей окропив – огонь, из какого Ты вышел”».⁴² В еще одном христианском источнике, *Проповеди Павла*, цитаты из которого приводятся у Псевдо-Киприана, также сообщается, что, когда Иисус «был крещен, на поверхности воды был виден огонь».⁴³ Как и в библейских и внебиблейских описаниях Божьей Славы (*Кавод*), с их парадоксальным сочетанием несочетаемых элементов, таких как огонь и вода, в данном случае также огонь пребывает поверх воды.

Еще одним важным мотивом, возможно, ведущим свое происхождение из тех же самых концептуальных истоков,⁴⁴ пред-

E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids: Eerdmans 2009) 110–112.

⁴¹ «И когда Иисус пришел к реке Иордану, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь возгорелся в Иордане». Перевод П. Преображенского, в: Св. Иустин, философ и мученик, *Творения*. (Москва: «Молодая гвардия», 1995; репринт издания 1892 г.), с. 279. Некоторые сирийские авторы, такие как Иаков Серугский и Нарсай, интерпретируют воды Крещения как огненную печь. На эту тему см. К. McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996) 107–18.

⁴² Перевод М. и В. Витковских в: *Книги Сивилл* (Москва: «Энигма», 1996), с. 99. Еще в одном тексте из *Книги Сивилл* 6.1–7, по-видимому, присутствует то же самое предание: «Сына Бессмертного Бога пою я, великого в славе, Кто еще не был рожден, когда Всевышний Родитель трон Ему уготовил, и Кто родился вторично, в плоть и кровь облечен, омытый водой Иордана, что, блестящей стопой катя свои воды, несетя. Я воспеваю Того, Кто огня избежит и увидит первым Духа Господня, слетевшего в белой голубке». Перевод М. и В. Витковских в: *Книги Сивилл* (Москва: «Энигма», 1996), с. 94.

⁴³ “A Treatise on Re-Baptism by an Anonymous Writer,” in: *The Ante-Nicene Fathers* (ed. A. Roberts and J. Donaldson; Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 5.677.

⁴⁴ Уильям Петерсен считает, что «раздвоение этого предания, возможно, возникло в арамейской среде из-за смешения двух омофонов, которые и на письме представлены с почти идентичной орфографией: *nuhra* — “свет” и *nura* — “огонь”. W. L. Petersen, *Tatian’s Diatessaron: Its Creation,*

ставляется тема света, якобы присутствовавшего при свершении Крещения, предание, прослеживаемое обычно исследователями как восходящее к сочинению Татиана *Диатессарон*.⁴⁵ Так, в не-ортодоксальном произведении *Евангелие эбионитов*, автор которого, возможно, испытал влияние Татиана, сообщается, что во время совершения Крещения Иисуса «великий свет сиял вокруг того места».⁴⁶ Мотив света присутствующего в момент Крещения Иисуса также обнаруживается в *Евангелии евреев*, известном Епифанию. В предании, сохранившемся в его сочинении *Панарион* 30.13.7, содержатся сведения о том, что во время Крещения Иисуса «великий свет сиял вокруг того места».⁴⁷ Подобным же образом и некоторые рукописи древних латинских версий Евангелия от Матфея дополняют рассказ о Крещении такими же теофаническими деталями. Уильям Петерсен указывает на тот факт, что в двух рукописях *Vetus Latina*, свидетельств латинского перевода Евангелий, предшествующего по времени редакцию Вульгаты Иеронима, выполненную в конце IV в., содержится мотив света в воде, вставленный в рассказ о Крещении в Евангелии от Матфея.⁴⁸ В самой древней рукописи *Vetus Latina*, а именно, MS a (Codex Vercellensis), датирующейся IV в., в этот евангельский текст вставлена такая фраза: «великий свет воссиял вокруг из воды» (“*lumen ingens circumfulsit de aqua*”). В еще одной старой латинской рукописи MS g1 (Codex Sangermanensis I), датирующейся VI в., также присутствует тема

Dissemination, Significance and History in Scholarship (VCS, 25; Leiden: Brill, 1994)16.

⁴⁵ См. Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 18–20; H. J. W. Drijvers und G. J. Reinink. “Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten,” in: *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in honour of A. F. J. Klijn* (ed. T. Baarda, A. Hilhorst, G.P. Luttikhuisen and A.S. van der Woude; Kampen: J. H. Kok, 1988) 91–110; L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* (CSCO, 227; Subsidia 19; Louvain: Secretariat du CorpusSCO, 1962) 106; Vigne, *Christ au Jourdain*, 76.

⁴⁶ W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (2 vols; ed. R. McL. Wilson; Cambridge: James Clarke & Co. and Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991) 1.169.

⁴⁷ F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (2 vols.; NHS, 35–6; Leiden: Brill, 1987, 1994) 1.142. См. также S.E. Myers, *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas* (WUNT, 2.281; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010) 127.

⁴⁸ Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 15.

света: «большой свет сиял из воды» (“*lumen magnum fulgebat de aqua*”).⁴⁹ Размышляя над подобного рода свидетельствами, Петерсен высказывает предположение, что «для того чтобы быть включенным в канонический текст Евангелия от Марка в рукописи MS *a*, такое чтение, по-видимому, появилось ранее IV в. Поскольку Епифаний утверждает, что такое чтение может быть найдено в “Еврейском Евангелии,” и поскольку текст с похожим названием цитируется в сочинении II в., принадлежащим перу Климента Александрийского и произведении III в. написанным Оригеном, существование именно такого чтения этого текста во II в. представляется вполне вероятным».⁵⁰

Петерсен далее формулирует смелую гипотезу о том, что, мотив появления огня и света во время Крещения Иисуса в Иордане возможно представляет собой «до-синоптическое предание».⁵¹ Размышляя над присутствием подобных мотивов в сочинении Иустина и рукописях *Vetus Latina*, он высказывает мнение о том, что «факт присутствия в двух рукописях *Vetus Latina* Евангелия от Матфея рассматриваемого нами варианта прочтения евангельского текста подтверждает вывод о том, что источник Иустина принадлежал к синоптической или до-синоптической традиции. Самый древний канонический рассказ о Крещении, содержащийся в синоптическом Евангелии, представлен в рукописи *P75*, датирующей приблизительно 200 г.; это текст Лк. 3:18–4:2. Однако версия чтения Иустина предшествует датировке рукописи *P75* как минимум на полвека. Таким образом, при сравнении абсолютной датировки текста Иустина с датой папируса получается, что именно в сочинении Иустина представлен самый ранний “синоптический”

⁴⁹ A. Jülicher, *Itala: Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung* (4 vols.; Berlin: Walter de Gruyter, 1938–1963) 1.14.

⁵⁰ Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 15.

⁵¹ Петерсон выдвигает гипотезу, что у Иустина, возможно, был «доступ к древнееврейскому или арамейскому тексту Евангелия, к тем же самым преданиям, сохранившимся на древнееврейском или арамейском языке, источнику, позднее переведенному на древнегреческий язык в Евангелии от Матфея, с особыми редакторскими поправками. Таким образом, Иустин представляет большую ценность как свидетельство до-канонической формы преданий, сохранившихся в Евангелии от Матфея». Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 17–18.

рассказ о Крещении Иисуса, и в этом рассказе уже присутствует описание “огня” в Иордане». ⁵²

Эти ранние теофанические концепции об огне и свете получили затем свое дальнейшее развитие в более поздних христианских кругах, особенно в сирийской традиции. В этой связи Эверет Фергюсон напоминает нам, что «мотив света и огня в Иордане, присутствовавшего при Крещении Иисуса, наиболее часто встречается в сирийских источниках». ⁵³ Очевидно, что такого рода интерпретации Крещения не были всего лишь изобретением сирийских авторов, а представляли собой адаптацию древних преданий, подобных тем, что были отражены в сочинениях Иустина и Татиана. Следовательно, не представляется случайным тот факт, что подобного рода мотивы часто появляются в комментариях на труды этих древних авторов. Так, Ефрем Сирин в своем *Комментарии на Диатессарон*, при описании Крещения Иисуса, сообщает о «сиянии света, появившегося на воде». ⁵⁴

Очень похожие теофанические мотивы играют также важную роль в интерпретациях события Крещения в сочинениях Иакова Серугского. Сьюзен Майерс указывает на тот факт, что «при описании Крещения Христа в Иордане в произведениях Иакова Серугского мотив освящения воды (и посредством этого всех вод на земле) также представлен в словах и выражениях, связанных с темой огня: “Святой пришел к воде, чтобы спуститься в нее для крещения; его огонь зажегся среди волн и осветил их”». ⁵⁵

Уже знакомый нам мотив огня при Крещении Иисуса появляется также в 14-ом *Гимне на Богоявление*, приписываемом авторству Ефрема Сирина. В этом сочинении сам Иисус представлен как горящий огонь, воспламеняющий воды Иордана. В тексте *Гимна на Богоявление* 14:32 обнаруживаются такие образы: «воды Моего Крещения освящены, — и огонь Духа от

⁵² Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 16.

⁵³ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 112.

⁵⁴ С. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on the Diatessaron* (Oxford: Oxford University Press, 1993) 85. Об этом предании см. также S. Brock, “St Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: Hymni de Ecclesia 36,” *ECR* 7 (1975) 79–88.

⁵⁵ Myers, *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas*, 127.

Меня они обретут — и, если бы я не был крещен, они не стали бы совершенными — чтобы произвести в изобилии чад, которые не узнают смерти». ⁵⁶ Такого рода развитие уже знакомой символики представляется очень важным, так как в данном случае сам Иисус воспринимается как огненный центр богоявления.

Для нашего исследования очень важным представляется тот факт, что символизм огня и света, посредством которого ранние христианские экзегеты выражают смысл события Крещения Иисуса, напоминает о теофаническом образном строе описаний Божьей Славы (*Кавод*) в иудейских библейских и внебиблейских источниках. ⁵⁷ Эверет Фергюсон отмечает подобные связи, указывая, что «образ света был обычным элементом теофании, и очень важным представляется присутствие его при Крещении Иисуса в связи с появлением небесного гласа и нисхождением Духа в качестве свидетельств уникального статуса Иисуса». ⁵⁸ История интерпретации рассказа о Крещении, таким образом, показывает, что это событие нередко воспринималось ранними христианскими толкователями как теофания, напоминающая о явлении Божьей Славы на воде. Подобные тенденции, по-видимому, проявляются уже в самом раннем уцелевшем источнике этой традиции — сочинении Иустина Мученика. Размышляя над особенностями этого свидетельства, Фергюсон подчеркивает, что «упоминание Иустином мотива “огня” представляется не просто самым ранним описанием этого явления, которое можно датировать с некоторой долей уверенности, но также и служит признаком, отличающимся от предания о свете, так как в нем огонь появляется в момент вхождения Иисуса в воду, в то время как в рассказах о свете это явление происходит либо при крещении, либо после него». ⁵⁹

⁵⁶ E. Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series* (ed. P. Schaff and H. Wace; New York: The Christian Literature Company, 1898) 13.265–289 at 13.285.

⁵⁷ Vigne, *Christ au Jourdain*, 263.

⁵⁸ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 111.

⁵⁹ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 111.

ОДЕЯНИЕ СЛАВЫ В ИОРДАНЕ

Еще один важный аспект христианских интерпретаций Крещения Иисуса, возможно, также связанный с восприятием этого события как явления Божьей Славы в реке, — это предание об исполненных славой одеяниях в Иордане. Несмотря на то, что в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях ничего не сообщается о наделении Иисуса каким-либо одеянием при совершении обряда крещения, скрытые аллюзии на символизм облачения все же, возможно, присутствуют даже в этих ранних текстах. Тот факт, что метафора облачения при Крещении, возможно, неявным образом обнаруживается в рассказах из синоптических Евангелий, получает дополнительное подтверждение при сопоставлении с текстом апостола Павла, содержащимся в Послании к Галатам 3:27, где апостол сообщает христианам, что многие из них, крестившись, облеклись во Христа (Χριστὸν ἐνεδύσασθε). В этом тексте содержится намек на восприятие ранними христианами крещения как наделения верующего эсхатологическими ризами. Для нашего исследования важно отметить, что более поздние христианские экзегеты нередко описывали мотив нисхождения Духа на Иисуса, так же как и погружение Иисуса в воду, используя метафоры облачения. Согласно этим толкованиям, такие небесные одеяния будут получены и последующими поколениями верующих христиан во время совершения над ними обряда крещения.

Нам следует теперь обратить внимание на предание, в котором эсхатологическое одеяние ассоциируется с водой. Себастьян Брок считает, что у сирийских авторов «Слово не просто “облеклось в тело,” но Оно также “облеклось в воды крещения”». ⁶⁰ В одном из *Гимнов на Богоявление*, приписываемых традицией авторству Ефрема Сирина, крещение интерпретируется как облачение в воду славы: «при крещении Адам вновь обрел ту славу, которой он обладал среди деревьев Эдема. Он сошел вниз и получил ее из воды; он облекся в нее, вышел наверх и получил там убранство. Будь благословен Тот, кто милостив ко всем» (*Гимн на Богоявление* 12:1). ⁶¹ Эсхатологические ризы героя в этом гимне противопоставляются печально из-

⁶⁰ Brock, *The Luminous Eye*, 90.

⁶¹ Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” 13.282.

вестным одеяниям первых людей, сделанным из фиговых листьев, которые те получили после их грехопадения:

Человек совершил грехопадение посреди Рая, и во время Крещения сострадание восстановило его: он утратил свою привлекательность из-за зависти Сатаны и вновь обрел ее милостью Божьей. Будь благословен Тот, кто милостив ко всем! Супружеская пара была украшена в Эдеме, но змей украл их венцы: и тем не менее милость сокрушила того, кто был проклят, и вернула красоту супружеской паре в их одеяниях. Будь благословен Тот, кто милостив ко всем! Они облачились в листья неотвратимой нужды, но Милостивый сжалился над их красотой, и вместо древесных листьев Он надел на них облачения славы в воде (*Гимн на Богоявление* 12:2–4).⁶²

Еще один пример крещенских метафор облачения, обнаруживаемый в более поздних христианских толкованиях этого обряда, служит предание об облачении в Святой Дух. Себастьян Брок указывает на подобного рода образный строй в одном из *Гимнов на Рождество*⁶³ Ефрема Сирина, из которого мы узнаем, что «наше тело было Твоим одеянием; Твой дух стал нашим одеянием» (*Гимн на Рождество* 22:39).⁶⁴ Похожий мотив можно обнаружить и в ранее уже упомянутых *Гимнах на Богоявление*: «Спускайтесь, мои братья, облачитесь в Святого Духа из вод крещения».⁶⁵ Килиан Макдоннел отмечает, что похожий образный строй можно обнаружить и в *Доказательстве* 6:14 Афраата, который также заверяет людей, готовящихся к крещению, принять одеяние Духа из воды и вновь облачиться в изначальные одежды, которые были на Адаме до его грехопадения.⁶⁶

⁶² Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” 13.282.

⁶³ Brock, *The Luminous Eye*, 93.

⁶⁴ К. Е. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns* (Classics of Western Spirituality; New York: Paulist Press, 1989) 185.

⁶⁵ *Hymn on Epiphany* 5:1. Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” 13.272.

⁶⁶ В *Доказательстве* 6:14 Афраата представлено следующее предание: «Ведь через крещение мы восприняли Дух Христов. Ибо в тот момент, когда призывают священники [Святого] Духа, Он отверзает небо и, сойдя, парит над водой (Быт. 1:2), и крещаемые облачаются Им. Ведь Дух далек от всех, рожденных по плоти, пока они не приступят к рождению в водах [крещения], и тогда они получают Святого Духа. Ибо при первом рождении рождаются с душой живой, которая сотворена в человеке, но при этом бессмертна, как сказано: *Стал человек душой живой* (Быт. 27; 1 Кор. 15:45).

Важно отметить, что в рассмотренных ранее текстах, где обсуждаются исполненные славой принимаемые при крещении одеяния христиан, зачастую утверждается, что это одеяние Славы⁶⁷ было помещено в воду крещения самим Иисусом.⁶⁸ К примеру, Иаков Серугский сообщает своим читателям, что когда «Христос пришел креститься, Он спустился и поместил в воду крещения одеяние славы, чтобы оно там дожидалось Адама, который его утратил».⁶⁹ Размышляя над этим текстом, Брок высказывает мнение, что «крещение Христа и освящение им вод Иордана предоставляют возможность для обретения заново утраченного первыми людьми одеяния славы при свершении христианского обряда крещения».⁷⁰ Килиан Макдоннел добавляет к этому, что для Иакова Серугского «все, приступающие к совершению обряда крещения, обретают одеяния, состоящие целиком из света ... сотканые из огня и Духа, одеяния живого огня».⁷¹

Следует отметить также, что сирийские предания об исполненных славой одеяниях крещения буквально пронизаны мотивами истории первых людей, и в них образы этих одеяний воспринимаются как облачения человечества до грехопадения.

Во втором же рождении, которое в крещении, получают Святого Духа — божественную частицу, и Он также бессмертен». Перевод Л. Грилихеса и Г. М. Кесселя в: Афраат Персидский Мудрец, Тахвита о сынах Завета // *Богословские труды* 38 (2003), с. 142.

⁶⁷ Брок отмечает, что в преданиях, относящихся к обряду крещения, содержатся сведения о том, что «при совершении крещения христианин как бы сам спускался в воды Иордана и из них он поднимал и надевал на себя “одеяние славы,” оставленное там Христом. “Одеяние славы,” утраченное Адамом и Евой в раю в момент грехопадения, таким образом, вновь обреталось христианином в купели для крещения». S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” in: *Typus, Symbol, Allegoric bei den ostlichen Vatern und ihren Parallelen im Mittelalter* (ed. M. Schmidt; Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1982) 11–38 at 12–13.

⁶⁸ Brock, *The Luminous Eye*, 93. Согласно такого рода интерпретации Иисус «помещает свою славу во чреве вод Иордана, когда на Него спускается Святой Дух». A. M. Aagaard “‘My Eyes Have Seen Your Salvation.’ On Likeness to God and Deification in Patristic Theology,” *Religion & Theology* 17 (2010) 302–328 at 320.

⁶⁹ Brock, *The Luminous Eye*, 93.

⁷⁰ Brock, *The Luminous Eye*, 93.

⁷¹ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 142.

Брок подчеркивает, что в *Гимнах на Богоявление*, авторство которых приписывается Ефрему Сирину, мотив обретения одеяния славы, некогда утраченного Адамом, в особенности связан с темой крещения.⁷² В *Гимне на Богоявление* 12:1 утверждается, что «при крещении Адам вновь обрел ту славу, которой он обладал среди деревьев Эдема. Он сошел вниз и получил ее из воды; он облекся в нее, вышел наверх и получил там убранство».⁷³ Анализируя такое развитие рассматриваемых концепций, Макдоннел высказывает предположение, что в данном концептуальном контексте христианин «погружается в воды для обретения одеяния славы, утраченного Адамом, которое Христос вернул обратно и поместил в Иордане».⁷⁴

Сочетание мотивов крещения, имеющих отношение к символизму одеяний, представляет большую ценность для нашего исследования, так как во многих иудейских рассказах второе владычество нередко представлено наделенным сверхъестественными одеяниями, которые оно получает в процессе обряда посвящения в небесные тайны. Подобного рода мотивы дарования героям небесных облачений можно найти в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, Второй книге Еноха и различных версиях *Жития Адама и Евы*.

ПРОСЛАВЛЕНИЕ ИИСУСА В ИОРДАНЕ

Одним из самых важных аспектов более поздних христианских интерпретаций евангельской истории Крещения, относящихся к цели нашего исследования, является традиция прославления Иисуса в Иордане. Раннее свидетельство такого восприятия данного события можно обнаружить в тексте *Проповеди на Книгу Иисуса Навина* 4:2 Оригена, содержащем следующее предание:

Сколько великих чудес было явлено прежде! Было пройдено Красное море, манна была дарована с небес, источники появились в пустыне, посредством Моисея народ обрел Закон. Множество знамений и чудес было явлено в пустыне, но нигде не говорилось, что Иисус Навин был «прославлен», однако во время перехода через

⁷² Brock, *The Luminous Eye*, 94.

⁷³ Johnston, "Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany," 13.282.

⁷⁴ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 143.

Иордан об Иисусе было сказано: «в сей день Я начну прославлять тебя пред очами всех сынов Израиля». В самом деле, Иисус не был прославлен до совершения таинства крещения. Тем не менее, его прославление, и даже прославление пред очами народа начинается именно с этого момента. Если «все мы, крестившиеся [во Христа Иисуса], в смерть Его крестились», а смерть Иисуса совершилась при его прославлении на кресте, тогда вполне заслуженно Иисус прежде всего прославлен ради каждого из верных, приступающих к совершению таинства крещения. Ибо написано, что «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних».⁷⁵

Исследователи ранее высказывали предположение, что в этом тексте прослеживаются признаки «начала прославления Иисуса в Иордане».⁷⁶ Не представляется случайным тот факт, что это предание обнаруживается у того же самого автора, который, как мы отмечали ранее, с особым вниманием рассматривал мотивы видения Иезекииля в рассказе о Крещении.

Еще одним возможным свидетельством присутствия мотива прославления Иисуса в Иордане служит текст *Завещания Левия* 18:6–7, где повествуется о следующем предании:

Небеса разверзнутся (οἱ οὐρανοὶ ἀνοίγησονται), и из Храма Славы сойдет на него святость с голосом Отцовым, словно голос Авраама к Исааку. И прольется на него слава Всевышнего, и дух знания и святости почиет на нем [в воде].⁷⁷

Некоторые исследователи ранее отмечали, что в этом христианском тексте, который перерабатывает древние иудейские традиции, содержатся напоминания о подробностях Крещения Иисуса. Размышляя над признаками сходства между описаниями Крещения Иисуса в Евангелии от Марка и посвящения Левия в небесные тайны, Джоэл Маркус высказывает предположение, что, согласно автору *Завещания Левия*, небеса открылись, Слава Божья внезапно излилась на эсхатологического

⁷⁵ *Origen. Homilies on Joshua* (ed. C. White; Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2002) 53–54.

⁷⁶ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 82.

⁷⁷ Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы*. Сост., вступ. ст., коммент. В. Витковского (СПб: «Пальмира»; М.: «Книга по Требованию», 2016), стр. 108; M. de Jonge et al., *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG, 12; Leiden: Brill, 1978) 48–49.

первосвященника “с голосом Отцовым, словно голос Авраама к Исааку,” Дух пребывал на воде, а Велиар (= Сатана) был связан (ср. Мк. 1:12–13; 3:27)». ⁷⁸ Маркус также указывает на некоторые терминологические признаки сходства с рассказами о Крещении в синоптических Евангелиях, отмечая, что, как и в Евангелиях от Матфея и Луки, в *Завещании Левия* в описании сцены открывающихся небес используется глагол *anoigein* (οἱ οὐρανοὶ ἀνοίγησονται). ⁷⁹

Исследователи ранее высказывали предположение о том, что в тексте из *Завещания Левия*, по-видимому, содержится указание на мотив прославления Иисуса во время Крещения. Рассматривая возможность такого рода интерпретации, Килиан Макдоннел указывает на тот факт, что в *Завещании Левия* 18 «слава, связанная с богословием покоя, будет далее в полной мере явлена при воскресении Иисуса, но начало этому положено уже здесь, при Крещении в Иордане». ⁸⁰

Макдоннел также обращает внимание на еще один пример такого рода интерпретации Крещения, который можно обнаружить в тексте *Гимна о Церкви* 36:3 Ефрема Сирина, в котором также содержится намек на начало прославления Иисуса во время Крещения. ⁸¹ Из гимна Ефрема мы узнаем, что «река, в которой Он был крещен, символически зачала Его вновь; влажное чрево воды зачало Его в чистоте, вознесло Его во славе». ⁸²

Предание о прославлении Иисуса при Крещении также засвидетельствовано в *Учении св. Григория*, содержащем армянский катехизис, произносившийся при Крещении, и датирующийся, возможно, концом V в. ⁸³ В тексте *Учения св. Гри-*

⁷⁸ J. Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 27; New York: Doubleday, 2000) 159.

⁷⁹ Marcus, *Mark 1–8*, 159.

⁸⁰ K. McDonnell, “Jesus’ Baptism in the Jordan,” *TS* 56 (1995) 226.

⁸¹ McDonnell, “Jesus’ Baptism in the Jordan,” 226.

⁸² S. P. Brock and G. A. Kiraz, *Ephrem the Syrian. Select Poems* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2006) 71.

⁸³ Макдоннел также обнаруживает подобное же предание, в котором прослеживаются истоки концепции прославления Иисуса в водах Иордана, в еще одном армянском тексте, так называемом *Ключе Истины*, в котором приводится следующая традиция: «[впервые] был он прославлен, затем [впервые] вознесли ему хвалы ... затем [впервые] он воссиял». McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 83.

гория 425 обнаруживается интерпретация события Крещения Иисуса, в которой используется терминология прославления, заимствованная из Евангелия от Иоанна:

И Сам Он сказал Отцу: «Отче! Пришел час: прославь Сына твоего». И пришел глас с небес: «и прославил и еще прославлю». Это совершилось не ради поиска убежища, и не потому, что Он совсем не обладал славой Отца, но ради того, чтобы творения могли слышать и получить подтверждение в Сыне. Таким же способом Сын, стоящий посреди нас, показывает Отца и Святого Духа миру, ибо Отец воскликнул относительно Единородного: «Вот мой единородный Сын; Которому благоволит душа Моя. Положу Дух Мой на Него», Который был явлен при его нисхождении и пребывании на Нем; подобно тому как и Сам Он сказал Святому Духу: «Он прославляет меня».⁸⁴

Несмотря на мнение Килиана Макдоннела о том, что в этом тексте предание о прославлении Иисуса представлено в наиболее явном виде,⁸⁵ для распутывания этого сложного переплетения различных библейских аллюзий требуются серьезные экзегетические усилия. Макдоннел высказывает предположение, что в этом тексте обещание Бога о моменте прославления, нашедшее свое отражение в Ин. 12:28 «и прославил и еще прославлю», предвосхищается во время совершения Крещения.⁸⁶

Более того, в некоторых христианских толкованиях предпринимаются попытки связать тему Преображения Иисуса на горе с его преображением во славу в водах Иордана, таким образом соединяя эти два важных теофанических события.⁸⁷ К примеру, в приведенном выше 36-ом *Гимне о Церкви* Ефрем Сирийский указывает на такого рода связь между Крещением и Преображением, объединяя оба события с фактом встречи Моисея с Богом на горе Синай. В тексте *Гимна о Церкви* 36:5–9 говорится:

Подобно Солнцу в Его реке, Сверкающему в Его гробнице, Он воссиял на вершине горы и даровал блеск также во чреве; Он светился ослепляющим светом, когда Он вышел [из реки], даровал просвещение при Его вознесении. Сияние, в которое был облачен

⁸⁴ *The Teaching of St. Gregory: An Early Armenian Catechism* (ed. R. W. Thomson; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970) 93.

⁸⁵ McDonnell, “Jesus’ Baptism in the Jordan,” 226.

⁸⁶ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 83.

⁸⁷ Vigne, *Christ au Jourdain*, 263.

Моисей, было надето на нем извне, а река, в которой был крещен Христос, была облечена Светом изнутри, и тело [Мариин], в котором Он пребывал, стало светиться изнутри. В сравнении с Моисеем, сверкавшим светом [божественной] славы, ибо он на короткий момент увидел сияние, насколько же более должно светиться тело, в котором пребывал [Христос], и река, в которой он был крещен? Сияние, надетое на потрясенного Моисея, не позволило тьме затемнить внутреннюю часть места его обитания, ибо свет от его лица был как солнце, прошедшее пред его ногами, подобно высшим существам, чьи очи не нуждаются ни в каком ином свете, ибо их зрачки источают свет, и они облечены в лучи славы.⁸⁸

Размышляя над содержанием этого текста, Серафим Сеппяля привлекает внимание исследователей к удивительному контрасту между просвещением Моисея, произведенным извне, и Крещением Иисуса в Иордане, когда он облекся светом изнутри.⁸⁹ И в данном случае вновь, как и в рассмотренном ранее рассказе о Преображении, в отличие от Моисея, сам Иисус воспринимается как источник божественного света.

В *Гимне на Богоявление* 9:12, приписываемом авторству Ефрема Сирина, также можно обнаружить символические связи между событиями богоявления при Преображении и Крещении Иисуса: «его почитатели убелились как и Его одеяния, одеяния Фавора и тела в воде. Вместо одеяний люди сделались белыми и стали для Него облачением славы».⁹⁰ В данном случае мотивы прославления Иисуса на горе и в реке соединены общими теофаническими отличительными признаками, некоторые из которых заимствованы из синоптических евангельских рассказов о Преображении.⁹¹

⁸⁸ Brock and Kiraz, *Ephrem the Syrian. Select Poems*, 73–75.

⁸⁹ S. Seppälä, “Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania,” in: *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (ed. D. Hellholm; BZNW, 176; Berlin: de Gruyter, 2011) 1148.

⁹⁰ Johnston, “Ephraim Syrus. Fifteen Hymns for the Feast of Epiphany,” 13.280.

⁹¹ О связи между Крещением и Преображением в этом тексте см. S. Seppälä, “Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania,” 1140.

МОТИВ РАЗОРВАННЫХ НЕБЕС

После краткого анализа истории интерпретации рассказа о Крещении в более поздних христианских источниках нам следует теперь вновь обратиться к рассмотрению теофанических подробностей видения Иисуса на берегу Иордана. Одной из таких важных деталей, присутствующих в версиях рассказа о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях, является мотив «открытых» или «разверзнутых» небес.⁹² В трех синоптических Евангелиях используется разная терминология для описания этого события. В Евангелии от Марка обнаруживается глагол *σχίζω* (разорвать),⁹³ в то время как в Евангелиях от Матфея и Луки используется глагол *ἀνοίγω* (открывать). В Евангелиях от Матфея и от Луки один и тот же глагол, однако, используется в разных формах: в Евангелии от Матфея этот глагол представлен в форме аориста страдательного залога изъявительного наклонения (*ἠνεψχθησαν*),⁹⁴ в то время как в Евангелии от Луки — в форме инфинитива аориста страдательного залога (*ἀνεψχθηῖναι*).⁹⁵

Как упоминалось ранее, древние и современные толкователи рассказа о Крещении нередко рассматривают данный мотив, принимая во внимание образный строй описания видения Иезекииля, содержащего сцену открывания небес при реке Ховаре. Исследователи также указывали на тот факт, что мотив разверзнутых небес представляет собой главный элемент в

⁹² В Евангелии от Матфея (*ἠνεψχθησαν οἱ οὐρανοί*) и в Евангелии от Луки (*ἀνεψχθηῖναι τὸν οὐρανόν*) используется один и тот же глагол, в то время как в Евангелии от Марка используется глагол *σχίζομένους*.

⁹³ Мк. 1:10: *σχίζομένους τοὺς οὐρανοὺς*. Исследователи ранее высказывали предположения, что выбор подобного термина автором Евангелия от Марка, по-видимому, предполагает мотив необратимости изменения космического порядка, в котором небеса остаются разверзшимися. Такое представление о мире отличается от менее радикального изменения картины мира в Евангелиях от Матфея/Луки, в которых говорится о том, что небеса просто «открылись», так как нечто открытое может быть закрытым, в то время как нечто разверзшееся нелегко вернуть в исходное состояние. Marcus, *Mark 1–8*, 165; D. H. Juel, *Mark* (Augsburg Commentary on the New Testament; Minneapolis: Augsburg, 1990) 33.

⁹⁴ Мф. 3:16: *ἠνεψχθησαν οἱ οὐρανοί*.

⁹⁵ Лк. 3:21: *ἀνεψχθηῖναι τὸν οὐρανόν*. Об этой терминологии см. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, 480.

ранних иудейских и христианских апокалиптических рассказов о созерцании мистиками небесных тайн, в которых этот мотив зачастую служит прелюдией к видению.⁹⁶

В самом деле, в этой теме открывания небесного мира в синоптических Евангелиях обнаруживается присутствие богатого теофанического наследия. В отношении этой предшествующей традиции Ричард Томас Франс замечает, что «тема открывания небес нередко встречается в библейских и других (иудейских и языческих) источниках для подчеркивания того факта, что содержание видения выходит за пределы земного измерения (Иез. 1:1; Ин. 1:51; Деян. 7:56; 10:11; Откр. 4:1; 19:11)».⁹⁷ Кристофер Роулэнд и Кристофер Моррей-Джоунс прослеживают еще более конкретные истоки происхождения концепции открывания небес, отмечая, что небеса разверзаются в сцене Крещения точно таким же образом, как это происходит в описании видения пророка Иезекииля при реке Ховаре; таким образом осуществляя пророческие чаяния, что Бог разверзнет небеса и выполнит свои божественные задачи.⁹⁸ Процесс постепенной ассимиляции преданий, связанных с пророчеством Иезекииля,

⁹⁶ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 92. Джоэл Маркус отмечает, что «рассказ о Крещении в Евангелии от Марка, по-видимому, следует рассматривать как описание эсхатологического богоявления, сходного с тем, что отражено в Книге пророка Исайи. Как указывал Э. Ломайер, мотив резкого разрывания небес, подчеркнутый благодаря использованию автором Евангелия от Марка глагола *σχιζειν*, служит указанием на его апокалиптическое происхождение с присущим такого рода религиозным представлениям дуализмом: [Мотив разрывания небес] уходит своими корнями в представление о том, что земля совершенно отделена от небес, так что Бог не может более общаться со своим народом непосредственно, также как и народ с ним, как это было в древние времена. Следовательно, мотив внезапно открывшихся небес служит знаком особой милости. В подобном чуде содержится послание для всего народа или всего мира и подобный мотив обнаруживается почти исключительно в апокалиптических сочинениях». Marcus, *The Way of the Lord*, 56. См. также W. Lane, *The Gospel According to Mark* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1974) 55.

⁹⁷ R. T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC, 2; Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 77. В другой своей работе Франс отмечает, что «фраза "небеса открылись" звучит как отголосок видения в начале Книги пророка Иезекииля (Иез. 1:1)». R. T. France, *Matthew* (TNTC, 1; Grand Rapids: Eerdmans, 1985) 95.

⁹⁸ Rowland and Morray-Jones, *Mystery of God*, 104–105.

можно проследить с помощью сравнительного анализа рассказов о Крещении в синоптических Евангелиях. Размышляя над различными способами выражения темы разорванных небес в различных Евангелиях, Дэвис и Эллисон отмечают, что «текст Евангелия от Матфея отличается от Евангелия от Марка тем, что в нем слово “небеса” используется во множественном числе ... и ... в именительном падеже, а также глагол ἀνοίγω стоит в страдательном залоге,⁹⁹ благодаря чему предполагается, что оба эти изменения, возможно, служат свидетельством ассимиляции автором Евангелия текста Иез. 1:1: ἦνοίχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδον ὄράσεις θεοῦ».¹⁰⁰

Более того, в отличие от первой главы Книги пророка Иезекииля, тема разверзшихся небес, по-видимому, связана в Евангелиях, не только с мотивом явления *небесной Славы (Кавод)*. Данный мотив, возможно, связан с другой, на этот раз *земной* теофанией Божьей Славы, которая была доступна только раз в году первосвященнику в Святом Святых Иерусалимского Храма. Подобного рода связь, с большой долей вероятности, прослеживается в Евангелии от Марка и других синоптических Евангелиях в соответствующих метафорах разрывания, обнаруживаемых не только в рассказах о Крещении, но также и в описании сцены смерти Иисуса на кресте, когда мотив разрывания появляется вновь. В тексте из Евангелия от Марка 15:38–39,¹⁰¹

⁹⁹ Davies and Allison, *Matthew*, 1.329.

¹⁰⁰ Davies and Allison, *Matthew*, 1.329. Образ разрывания небес, связанный с мотивом появления существа из иного мира, служит напоминанием о еще одном важном иудейском источнике, в котором развитие мистической мысли достигает своей концептуальной кульминации, а именно, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*. В отношении подобного рода связи Адела Ярбро Коллинз замечает, что необычное выражение из Евангелия от Марка «разверзлись небеса» (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς) не обнаруживается ни в тексте Септуагинты, ни в каком-либо еще тексте Нового Завета, однако его можно обнаружить в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, где говорится о том, что небеса раскололись (ἐσχίσθη ὁ οὐρανός) около утренней звезды, являя «человека», то есть ангела, спустившегося к Асенет с небес (*Апокриф об Иосифе и Асенет* 14:1–3). Yarbro Collins, *Mark*, 148. В рассказе о Крещении, однако, открытые небеса являют нисхождение не антропоморфного, а птероморфного существа, благодаря чему можно предположить, что в этом рассказе сам Иисус служит главным теофаническим смысловым центром видения.

¹⁰¹ См. также Мф. 27:51 и Лк. 23:45.

содержащем описание событий, случившихся сразу же после Распятия Иисуса, можно обнаружить сообщение о следующем необычном событии:

И завеса в храме разодралась надвое, сверху донизу (Καὶ τὸ καταλέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω). Сотник, стоящий напротив Его, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: «Истинно Человек Сей есть Сын Божий!»

Как и небеса во время Крещения Иисуса, завеса земного храма в этом тексте представлена разорванной. Мотив разрывания священной ткани, начиная с верхней, а не нижней части, возможно, служит указанием в данном случае на тот факт, что завеса была разорвана не человеком, а, скорее, некой неназванной небесной силой.

В своем анализе двух описаний сверхъестественного разрывания в Евангелии от Марка, Дэвид Уланси высказывает предположение о том, что эти два случая разрыва (небес и священной завесы) представлены не как производно выбранные эпизоды, а как сознательно помещенные в описаниях двух ключевых моментов священной истории, в которой они идеально сопоставлены друг с другом. Эти моменты, по мнению Уланси, представляют *абсолютное начало* (Крещение) и *абсолютный конец* (смерть) в духовном пути Иисуса.¹⁰² Уланси далее высказывает предположение о том, что эти два случая применения мотива разрывания небес служат цели создать символическую «инклюзию», литературный прием, хорошо известный по библейским и другим древним текстам, в которых повторение одной детали в начале и в конце повествования используется с целью передать смысл законченности и структурной целостности текста.¹⁰³ Уланси высказывает предположение, что «в данном контексте присутствие в описаниях обоих ключевых событий мотива разрывания вряд ли представляется случайным выбором автора».¹⁰⁴ Следует отметить, что Уланси не первый исследователь, обративший внимание на подобного рода соответствия. Джоэл Маркус напоминает нам о том, что уже Эрнст

¹⁰² D. Ulansey, "The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic 'Inclusio,'" *JBL* 110 (1991) 123–125 at 123.

¹⁰³ Ulansey, "Heavenly Veil Torn," 123.

¹⁰⁴ Ulansey, "Heavenly Veil Torn," 123–124.

Ломайер в своей апокалиптической интерпретации рассказа о Крещении в Евангелии от Марка основывался на сравнении Крещения с текстом Мк. 15:38–39, контекст которого, так же как и использованная в нем терминология, удивительным образом напоминают стихи 1:10–11 этого Евангелия.¹⁰⁵ В свою очередь Маркус тоже обращает внимание на некоторые другие признаки сходства между двумя эпизодами «разрывания» небес в Евангелии от Марка. Так, в каждом из этих эпизодов используются глаголы σκίσειν (в страдательном залоге) и ἰδεῖν («смотреть»), содержатся упоминания о духе (ἐξέπνευσεν / πνεῦμα), а также обнаруживается формула идентификации («этот человек был» / «ты есть»), служащая указанием на тот факт, что Иисус — Сын Божий.¹⁰⁶ Маркус указывает и на то, что в обоих текстах находит свое отражение мотив божественного нисхождения (сошествия Духа, разрывания завесы Храма сверху донизу).¹⁰⁷

Параллели между мотивом разрывания священной завесы и образом разверзшихся небес напоминают нам о некоторых ранних иудейских преданиях, в которых завеса земного храма уподоблялась небесам. Уланси говорит нам об одном из таких, зачастую полностью игнорируемых исследователями, свидетельств из сочинения *Иудейская война* Иосифа Флавия, в котором завеса храма представляется в виде панорамы небес.¹⁰⁸ В своем анализе этого предания Уланси высказывает предположение, что внешняя завеса Иерусалимского Храма была в самом деле огромным образом звездного неба.¹⁰⁹ Исследователь далее допускает, что читатели Евангелия от Марка, «которые когда-либо видели храм или слышали его описания, немедленно представили бы перед своим внутренним взором картину разорванных небес и тотчас вспомнили бы более раннее описание в Евангелии от Марка небес, которые разверзлись во время Крещения».¹¹⁰

Признание связей между стихами 1:10 и 15:38 в Евангелии от Марка находит все большую поддержку среди исследовате-

¹⁰⁵ Marcus, *The Way of the Lord*, 57.

¹⁰⁶ Marcus, *The Way of the Lord*, 57.

¹⁰⁷ Marcus, *The Way of the Lord*, 57.

¹⁰⁸ Ulansey, “Heavenly Veil Torn,” 124–5.

¹⁰⁹ Ulansey, “Heavenly Veil Torn,” 124.

¹¹⁰ Ulansey, “Heavenly Veil Torn,” 124–5.

лей.¹¹¹ Этот научный консенсус выражается, например, Аделой Ярбро Коллинз в ее комментарии на Евангелие от Марка, опубликованном в серии *Hermeneia*. В этом комментарии она отмечает, почти в духе Уланси, что для членов общины, из которой происходил автор Евангелия от Марка, услышавших о разорванной завесе, «сообщение о ее разрывании напомнило бы им об образе “разверзшихся небес, и это событие тотчас же напомнило бы [им]” рассказ о Крещении Иисуса».¹¹²

Параллелизм мотивов разверзшихся небес при Крещении Иисуса и разрывания священной ткани, некогда скрывавшей Славу Божью в земном храме, очень важен для нашего исследования, так как он служит дополнительным подтверждением возможного присутствия символизма Божьей Славы (*Кавод*) в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях. Существенным также представляется тот факт, что в стихах 1:10 и 15:38 в Евангелии от Марка Иисус представлен находящимся не в Храме или на небесах, типичном месте обитания Божьей Славы (*Кавод*), а вне этих обычных мест ее бытования. Место пребывания Иисуса, таким образом, возможно, служит цели подчеркнуть его роль как нового хранителя, или даже смыслового центра идеологии Славы (*Кавод*), предназначенного для замещения прежних теофанических реалий.

ОСОБЕННОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МЕСТА ДЕЙСТВИЯ

В этой части нашего исследования необходимо обратить особое внимание на параллелизм мотивов разверзшихся небес и

¹¹¹ E. Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper and Row, 1986) 187, n. 93; S. Motyer, “The Rending of the Veil: A Markan Pentecost,” *NTS* 33 (1987) 155–57; H. M. Jackson, “The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross,” *NTS* 33 (1987) 23–31; J. Heidler, “Die Verwendung von Psalm 22 im Kreuzigungsbericht des Markus: Ein Beitrag zur Frage nach der Christologie des Markus,” in: *Christi Leidenspsalm: Arbeiten zum 22. Psalm; Festschrift zum 50. Jahr des Bestehens des Theologischen Seminars “Paulinum” Berlin* (ed. H. Genest; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996) 26–34; D. M. Gurtner, *The Torn Veil: Matthew’s Exposition of the Death of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 172–174.

¹¹² Yarbro Collins, *Mark*, 762.

открывания вод, которые тоже разверзаются в момент совершения события Крещения Иисуса.¹¹³

Несмотря на подробное рассмотрение мотива разрывания небес различными исследователями, событие раскрывания водной стихии не привлекало их внимания, несмотря на то, что в Евангелиях как Марка, так и Матфея особо упоминается мотив вознесения Иисуса из вод Иордана.¹¹⁴ Принимая во внимание движение восхождения, благодаря которому происходит разрывание поверхности вод, можно предположить, что в рассказе о Крещении, обнаруживается намек на предание о двух космологических завесах, высшей и низшей, представленных соответственно небесным и водными мирами. В случае верности этого предположения, подобного рода особый параллелизм, возможно, служит указанием не на один, а на два теофанических аспекта, которые связаны не только с явлением нисхождения духа/голубя из разверзшихся небес, но и теофанией восхождения Иисуса из раскрывшихся вод Иордана. Подобного рода теофанические восхождения и нисхождения, выраженные в синоптических Евангелиях соответственно терминами ἀναβαίνω/καταβαίνω, вновь служат подтверждением роли Иисуса не только как созерцателя высшей теофании, но также и символического центра нижней водной теофании. Мотив нисхождения одной теофанической сущности, представленной образом духа/голубя, таким образом, служит отражением восхождения другого теофанического действующего лица, возникающего из-за завесы первоначальных вод. Подобного рода противопоставление восхождения/нисхождения очень типично для иудейских рассказов о двух владычествах на небесах, в которых мотив вознесения нового «возлюбленного» Богом героя нередко совпадает с нисхождением прежнего фаворита. В этой инверсивной динамике роли и атрибуты прежнего фаворита передаются новому второму владычеству, в то время как сам он является низвергнутым и изгнанным в нижние миры в процессе совершения обряда введения второго владычества в

¹¹³ Размышляя об особенностях выражения пространственных аспектов в рассказе о Крещении, Дэвид Кейпс отмечает, что «в нем представлена пространственная дихотомия верха и низа посредством нисхождения свыше Духа и Гласа». Capes, “Intertextual Echoes,” 40.

¹¹⁴ Мк. 1:10: ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος; Мф. 3:16: ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος.

его новые обязанности. Напоминание о такого рода противопоставлении мотивов вознесения и низвержения, возможно, присутствует в рассказах о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях, о чем и ранее высказывали предположения исследователи.¹¹⁵ Присутствие данной темы также прослеживается в повествовании об искушении Иисуса в пустыне, которое следует за рассказами о Крещении в синоптических Евангелиях. Далее в нашем исследовании мы обратимся к рассмотрению этих преданий.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ АЛЛЮЗИИ

Рассмотренный ранее параллелизм между небесным и водным мирами служит намеком на возможный космологический смысл вод в сцене Крещения Иисуса. Древние и современные толкователи этого события нередко рассуждали о предполагаемом космологическом контексте, в который, по-видимому, помещен рассказ о Крещении Иисуса с его символизмом вод, небес и голубя/духа, прослеживая истоки этих реалий в образном строе картины сотворения мира в первой главе Книги Бытия. В самом деле, подобный космологический смысл события Крещения Иисуса может быть выявлен посредством обращения к более поздним иудейским толкованиям образа сотворения мира в первой главе Книги Бытия.¹¹⁶ Одно из таких

¹¹⁵ Marcus, "Jesus' Baptismal Vision."

¹¹⁶ Подводя итоги всем этим научным гипотезам, Джоэл Маркус высказывает мнение о том, что «самой правдоподобной представляется теория, согласно которой в образе голубя можно распознать отголосок текста Книги Бытия 1:2, где говорится, что Дух в виде птицы парит над водами. Эта теория находит свое подтверждение в тексте *Бавли Хагига* 15а, где образ Духа, парящего над первоначальными водами, сравнивается с голубем, высиживающим своего птенца, а также в рукописи 4Q521 1:6, где слова из Быт. 1:2 приведены в связи с темой эсхатологического возвышения людей ("над бедным его Дух воспарит")». Marcus, *Mark* 1–8, 159–160. О космологических аллюзиях в рассказе о Крещении, в особенности в связи с образом голубя, см. также I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (2 vols.; Library of Biblical Studies; New York: Ktav, 1967) 1.49–50; С. К. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1947) 38–39; Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, 54; Davies and Allison, *Matthew*,

свидетельств, представляющееся полезным для выявления возможных космологических оттенков смысла в рассказе о Крещении Иисуса, – раввинистическое предание, обнаруживаемое в трактате *Хагига* Вавилонского Талмуда. Так, в *Бавли Хагига* 15а говорится о рабби Бен-Зоме, знаменитом раввинистическом мистике-созерцателе, который, нередко ассоциировался в раввинистической традиции с богословскими спорами о концепции двух владычеств на небесах. В рассказе из *Бавли Хагига* 15а, как и в знаменитой истории о четырех раввинах «вошедших в небесный Сад», уже упоминавшейся в нашем исследовании, этот рабби представлен мистиком, созерцавшим верхние и нижние воды, а также духа Божьего в виде голубя, парившего между ними. В *Бавли Хагига* 15а космологические темы из текстов Быт. 1:2 и 1:6 получают свою новую интерпретацию:

Наши учителя поведали . . . историю о Рабби Йошуа бен Ханания, который сидел на вершине Храмовой горы, в то время как Бен-Зома видел его и не встал перед ним. Йошуа спросил его: откуда и куда, Бен-Зома? Бен-Зома сказал ему: я созерцал пространство между верхними и нижними водами, и между ними было всего три пальца ширины, как сказано: Дух Божий носился над водою подобно голубке, парящей над своим птенцом, ни к чему не прикоснувшись. Рабби Йошуа сказал своим ученикам: Бен-Зома все еще за пределами.¹¹⁷

В данном случае обнаруживается сочетание уже знакомых нам мотивов, в том числе темы вод, параллелизма между верхним и нижним мирами, а также мистика-созерцателя, взирающего на духа Божьего, парившего подобно голубю. Многие выдающиеся исследователи, изучавшие раннюю христианскую традицию,¹¹⁸ обращали особое внимание на этот уникальный раввинистический текст, в котором мистик, подобно Иисусу в синоптических Евангелиях, созерцает дух Божий в виде голу-

1.334; Keck, “Spirit and the Dove,” 41–67; V. Taylor, *The Gospel according to St Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (New York: St. Martin’s Press, 1966) 161.

¹¹⁷ Epstein, *The Babylonian Talmud. Hagiga*, 15а. Об этом предании см. также *Тосефта Хагига* 2:5 и параллельные места в *Йерушалми Хагига* 2, 77б и *Берешит Рабба* 2,4.

¹¹⁸ См. также D. Allison, “The Baptism of Jesus and a New Dead Sea Scroll,” *BAR* 18 (1992) 58–60; Capes, “Intertextual Echoes,” 46; Rowland, *The Open Heaven*, 361.

бя.¹¹⁹ В исследовании Джоя Палачуваттила особо подчеркиваются две самые важные параллели с преданиями о Крещении в синоптических Евангелиях,¹²⁰ а именно сравнение духа с голубем и явление духа «над водой», что, по мнению этого ученого, в точности соответствует сцене Крещения в Иордане.¹²¹

Несмотря на сравнительно позднюю датировку рассказа о Бен-Зоме, видение этого рабби, тем не менее, может быть полезным для нашего исследования в качестве напоминания о возможном космологическом смысле вод в сцене Крещения

¹¹⁹ Адела Ярбро Коллинз привлекает внимание исследователей к еще одному преданию из *Таргума на Песнь Песней* 2:12, имеющему большое значение для нашего исследования, отмечая, что в нем голос горлицы интерпретируется как голос Святого Духа. Yarbro Collins, *Mark*, 148. В отношении этого предания Дэвис и Эллисон добавляют, что «о Дочери Гласа (*бат коль*) в раввинистических источниках говорится, что она была как воркование голубя (*Бавли Берешит* 3а), а в *Таргуме на Песнь Песней* 2:12 голос горлицы представляется голосом Духа спасения. Такая интерпретация представляет большой интерес, так как в Евангелиях появление голубя предшествует звуку небесного гласа. И все же датировки раввинистических источников довольно поздние, а в Евангелиях Дух и глас — это два разных мотива». Davies and Allison, *Matthew*, 1.332.

¹²⁰ Роулэнд и Моррей-Джоунс также отмечают, что «в рассказе о Бен-Зоме, однако, его размышление представляет собой отвлеченное космологическое созерцание, в то время как в рассказе о Крещении в синоптических Евангелиях творящий дух парит над головой Сына Божьего, и Иисус изображается созерцателем неких мистических видений, подобно Бен-Зоме, который проник в тайны особой части мира, руководствуясь своим интересом к «Деяниям Творения» (*Маасе Берешит*). Иисус представлен увидевшим Духа, нисходящего к нему, чтобы наделить его обязанностью помазанного представителя Бога (ср. Лк. 4:18 и Деян. 2:17)». Rowland and Morray-Jones, *Mystery of God*, 105.

¹²¹ J. Palachuvattil, «*He Saw*»: *The Significance of Jesus' Seeing Denoted by the Verb Eiden in the Gospel of Mark* (TG, 84; Rome: Pontificia Università Gregoriana, 2002) 74. Палачуваттил также привлекает внимание исследователей к некоторым признакам сходства с Евангелием от Иоанна, отмечая, что «в тексте Ин. 1:51 сообщается о таких словах Иисуса Нафанаилу: «будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому.» Некоторые признаки сходства наблюдаются также в рассказе из Евангелия от Марка 1:10 сл.: в котором говорится о созерцании, открытии небес и нисхождении божественных существ. Единственный отсутствующий мотив — это небесный глас». Palachuvattil, «*He Saw*,» 76.

Иисуса.¹²² Здесь важно подчеркнуть, что в ранних христианских толкованиях события Крещения Иисуса можно обнаружить стремление связать его, как и эпизоде с Бен-Зомой, с космологическим образным строем, обнаруживаемым в первой главе Книги Бытия. Суламифь Ладерман отмечает, что в *Одах Соломона*, раннем христианском собрании гимнов, датирующимся I в. или началом II в. н.э., обнаруживаются отголоски такого рода возможной связи между Крещением Иисуса и библейским рассказом о сотворении мира.¹²³ Ладерман указывает на тот факт, что в 24-ой Оде событие Крещения Иисуса,¹²⁴ по-видимому, связано с мотивом первоначального состояния только что сотворенного мира.¹²⁵ Еще один исследователь, Стивен Геро, также высказывает предположение, что в 24-ой Оде «крещение представлено как богоявление, приводящее в смятение весь сотворенный мир».¹²⁶ В 1–9 стихах этой Оды представлено следующее предание:

Горлица витала над головой Господа нашего Христа, ибо Он был ее Главой. Она пела о Нем, и голос ее был слышен. Тогда утрашились живущие и затрепетали обитающие. Птица лишилась своих перьев, и всякий пресмыкающийся умер в своей норе. Бездны распахнулись, и запахнулись, и умоляли Господа, [и вопили], слов-

¹²² Макдоннелл отмечает, что ранние христианские толкователи нередко интерпретируют Крещение Иисуса как космологическое событие. По мнению этого исследователя, к примеру, в *Учении св. Григория* «образ реки Иордан помещен в контекст рассказа из Книги Бытия о сотворении мира. В начале Дух преобразовал хаос в космос, “своим парением над водами и, следовательно создавая порядок сотворенных вещей,” а также украсил небеса, где пребывали ангелы. Дух преобразовывает хаос в космос. Однако в данном случае можно наблюдать и более важную роль Духа в процессе сотворения вселенной. “Он снизошел на воды и освятил нижние воды земли.” События, происходившие при сотворении мира, нашли свое отражение в описании Крещения». McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 217.

¹²³ S. Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art: God's Blueprint of Creation* (JCPS, 25; Leiden: Brill, 2013) 16.

¹²⁴ Размышляя над концептуальным контекстом 24-ой *Оды*, Стивен Геро считает, что «местом действия, по всей вероятности, на самом деле представляется сцена Крещения Иисуса». S. Gero, “The Spirit as Dove at the Baptism of Jesus,” *NovT* 18 (1976) 17–35 at 18.

¹²⁵ Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art*, 16.

¹²⁶ Gero, “Spirit as Dove,” 18.

но роженицы. Но Он не был предан им в пищу, потому что Он не принадлежал им. Были потоплены бездны погружением Господа, и погибли от этого замысла те, что были прежде. Ведь они наводили тление со дня творения, но концом их уничтожения стала жизнь. Исчезла вся их скудость, потому что не смогли они воздать слово и пребывать.¹²⁷

В данном случае Крещение Иисуса, по-видимому, воспринимается как космологическое событие, так как его погружение в воду сравнивается с мотивом укрощения Богом первоначальных вод в момент сотворения мира. Ладерман высказывает мнение о том, что подобные космологические аллюзии находят свое отражение в символизме ранних христианских баптистических.¹²⁸ Исследовательница подчеркивает, что «мотив разделения вод служил знаком конца хаоса и отделения обитаемого мира от глубин, представлявших подземный мир. Купол над купелью для крещения, символизовавший небесную твердь и разделение вод, был спроектирован таким образом, чтобы предоставить человеку, приступавшему к обряду крещения, ощущение причастности к космическому событию, а именно отделению себя от подземного мира и от нечистоты места обитания смерти, а также чувство рождения заново для нового, чистого мира, где обитает жизнь».¹²⁹

Космологическое восприятие события Крещения Иисуса также засвидетельствовано в тексте, ранее уже обсуждавшемся в нашем исследовании, а именно *Учении св. Григория*. Так, в *Учении св. Григория* 412 говорится следующее:

И так как Он сначала повелел появиться земле из вод, а водой были насыщены все растения, пресмыкающиеся, дикие животные, звери и птицы, благодаря свежести вод они появились из земли; таким же образом это происходит и при крещении. Он способствовал

¹²⁷ Перевод Л. Грилихеса, в: *Оды Соломона* (Москва: Кафедра библеистики Московской духовной академии; Издательство Свято-Владимирского братства, 2004), с. 41–42.

¹²⁸ Жан Даньелу замечает, что «священный обряд крещения, погружения в купель, напоминает о символизме воды в Библии; этот обряд представляет собой нисхождение вглубь вод смерти, куда до нас спускался Христос, для совершения крещения, которым он должен был креститься вместе с нами». J. Danielou, *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History* (London: Longmans, 1958) 131.

¹²⁹ Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art*, 17.

расцвету чрева порождения вод, очистив его водами и восстановив ветхую поврежденную земную материю, которую грех ослабил и лишил благодати Духа. Тогда невидимый Дух вновь открыл чрево видимой воды, приготовив новорожденных младенцев для возрождения в купели, чтобы облачить в одеяния света всех, кто будет рожден вновь.¹³⁰

В тексте *Учения св. Григория* 413 продолжена тема первоначальных вод в восприятии события Крещения Иисуса:

Ибо в начале сотворения времени Дух Божий носился над водами и таким образом установил порядок всех творений, а также повелел привести их к бытию и утвердиться. Он также повелел установиться тверди небес, месту обитания огненных ангелов, которые являются нам в водах. Таким же способом Он пришел и исполнил завет, заключенный с нашими отцами. Он спустился к водам и освятил нижние воды этой земли, оскверненные грехами человечества.¹³¹

Размышляя над этими текстами, Килиан Макдоннел высказывает предположение о том, что «в *Учении св. Григория* событие Крещения в Иордане помещено в контекст рассказа о сотворении мира в Книге Бытия. В начале Дух преобразовал хаос в космический порядок, он “носился над водами и таким образом установил порядок всех творений,” в том числе украсил небеса, где живут ангелы.¹³² Дух преобразовал хаос в космос. Од-

¹³⁰ Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, 89.

¹³¹ Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, 89. Тема космологических вод крещения получила свое развитие также в *Учении св. Григория* 414: «Ступая по воде своими ногами, Он освятил их и сделал их очищающими. И подобно тому как прежде Дух парил над водами, таким же самым способом Он будет пребывать в водах и обретет всех, рожденных в них. И воды, собравшиеся вместе наверху, — это обиталище ангелов. Но Он сделал эти воды такими же, как те, ибо Он Сам снизошел в воды, чтобы все могли быть восстановлены посредством Духа водами и стать ангелами, и тот же самый Дух мог привести всех к принятию водами навеки. Ибо Он отверз врата вод внизу, чтобы врата высших небесных вод могли открыться, и чтобы Он мог возвысить всех людей во славе для принятия их Богом». Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, 89–90.

¹³² Макдоннел отмечает, что в *Учении св. Григория* «при сотворении мира Дух парил над водами, и благодаря этому деянию он “установил порядок всех творений.” Дух изменяет хаос и приводит его в состояние порядка. Грех “ослабил, сделал бессильными и лишил благодати Духа” воды и “ветхую поврежденную земную материю.” Дух касается сотворенной материи в момент ее появления, но когда Адам согрешил, Дух покинул не только

нако Дух наделен также еще более важной, космической ролью в осуществлении сотворения мира. “Он спустился к водам и освятил нижние воды этой земли.” События, случившиеся при сотворении мира таким образом повторяются при совершении Крещения».¹³³

В случае, если воды в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях и в самом деле воспринимались как космологические воды, для нашего исследования очень важно отметить, что в ранних иудейских и христианских источниках описание явления Божьей Славы (*Кавод*) сопровождалось символизмом космологических вод. Как в Ветхом Завете, так и в иудейских псевдоэпиграфах нередко содержится сообщение о появлении Славы (*Кавод*) в первоначальных водах. Уже в описании эсхатологического храма в Книге пророка Иезекииля обнаруживается подобного рода символическая связь посредством соединения мотива обитания Божьей Славы (*Кавод*) с образом живой воды, в данном случае обозначающей первоначальные или райские воды. Авигдор Хуровиц отмечает, что «в храме Иезекииля будущего века есть река, вытекающая из-под его порога (Иез. 47:1) ... Река, увиденная Иезекиилем, возможно, служит заменой резервуара Соломонова храма, который, по всей вероятности, символизировал реки Божьего сада».¹³⁴ В Книге пророка Иезекииля 47:1–8 можно найти следующее описание священных вод:

Потом привел он меня обратно к дверям храма, и вот, из-под порога храма течет вода на восток; ибо храм стоял лицом на восток, и вода текла из-под правого бока храма, по южную сторону жертвенника. И вывел меня северными воротами, и внешним путем обвел меня к внешним воротам, путем обращенным к востоку; и вот, вода течет по правую сторону. Когда тот муж пошел на восток, то в руке держал шнур и отмерил тысячу локтей, и повел меня по воде; воды было по лодыжку. И еще отмерил тысячу, и повел меня по воде; воды было по колено. И еще отмерил тысячу, и повел меня; воды

Адама, но также и весь сотворенный мир, в том числе небо и землю. Однако Христос вошел в воды Иордана и, “ступая по воде своими ногами, Он освятил их и сделал их очищающими,” восстановив как нижние, так и верхние воды, что соотносится с темами и мотивами семитской космологии». McDonnell, “Jesus Baptism in Jordan,” 217.

¹³³ McDonnell, “Jesus Baptism in Jordan,” 217.

¹³⁴ V. Hurowitz, “Inside Solomon’s Temple,” *Bible Review* 10.2 (1994) 24–36.

было по поясицу. И еще отмерил тысячу, и уже тут был такой поток, через который я не мог идти, потому что вода была так высока, что надлежало плыть, а переходить нельзя было этот поток. И сказал мне: видел, сын человеческий? И повел меня обратно к берегу этого потока. И когда я пришел назад, и вот, на берегах потока много было деревьев по ту и другую сторону. И сказал мне: эта вода течет в восточную сторону земли, сойдет на равнину и войдет в море; и воды его сделаются здоровыми.

Грегори Бил напоминает нам,¹³⁵ что подобная образность первоначальных вод, связанная с храмовым культом, встречается и в описании Израильского Храма в псалме 35:9–10.¹³⁶ Такого рода священнические мотивы сакральных вод могут быть найдены также и в различных иудейских источниках, не вошедших в библейский канон, таких как *Послание Аристея* 89–91¹³⁷ и *Апокриф об Иосифе и Асенет* 2.¹³⁸ В христианских источниках также обнаруживается знакомство их авторов со священниче-

¹³⁵ G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (NSBT, 17; Downers Grove, IL: Apollos, 2004) 72.

¹³⁶ «Насыщаются от тука дома Твоего, и из потока сладостей Твоих Ты напоешь их. Ибо у Тебя источник жизни; во свете твоём мы видим свет».

¹³⁷ «Скопление же воды было неисчерпаемо, так как внутри [храма] протекал обильный естественный источник, а под землей кроме него находились удивительные и неопишуемые водоемы. И [мне действительно] показывали на пять стадий вокруг основания храма бесчисленные галереи каждого из них [т.е. водоемов], так как потоки в каждой части соединялись друг с другом. Все это на полу и стенах было обложено свинцом, а поверхность этого покрыто толстым слоем штукатурки, так что все [сооружение] было сделано прочно. Частые отверстия [для стока воды] в полу не были известны никому, кроме служащих, как будто все множество жертвенной крови очищалось одним движением и мановением. Объясню [тебе], насколько я, по моему убеждению, сам удостоверился [в этом], и устройство водоемов. Меня вывели за город дальше, чем на 4 стадии, и приказали, наклонившись в известном месте [к земле], прислушаться к шуму от встречи вод. Вследствие этого мне, как сказано, ясной стала величина водоемов». В. Ф. Иваницкий, *Письмо Аристея к Филократу* (Киев: Петр Барский, 1916), с. 67–68.

¹³⁸ Похожий образ льющейся воды, окружающей храмовый двор, также присутствует в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 2:12: «И с правой стороны во дворе был обильный источник проточной воды». Н. В. Брагинская et al., «Апокриф об Иосифе и Асенет», в: *Мировое древо/Arbor Mundi* 17 (2010), с. 93. Некоторые исследователи отмечали, что «подробное описание сада Асенет, очевидно, препарируется со знаменитым видением храма, явлен-

ским преданием о космологических водах, ассоциирующихся с понятием Божьей Славы (*Кавод*). Так, в *Откровении Иоанна* 22:1–2 изображается вода жизни, истекающая рекой от Престола Бога.¹³⁹

Этот образный строй, описывающий Божью Славу (*Кавод*) посреди космологических вод, также находит свое отражение в организации архитектуры Иерусалимского Храма с его символизмом литого из меди моря. Хорошо известен тот факт, что, в иудейской священнической интерпретации творения, море часто служило символом мирового храмового двора. В *Бемидбар Рабба* 13.19 говорится о том, что двор располагается вокруг храма подобно тому, как море окружает мир.¹⁴⁰ В *Бавли Сукка* 51b белый и голубой мрамор, которым были отделаны стены храмы, сравнивается с морскими волнами.¹⁴¹ Подобная же ассоциация между морем и храмовым двором выражена в символике бронзового резервуара, находившегося во дворе Иерусалимского Храма, и называемого в некоторых текстах «литым из меди морем».¹⁴² Высказывалось предположение о том, что «огромные

ным Иезекиилю (Иез. 40–8)». G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* (EJL, 10; Atlanta: Scholars, 1996) 68.

¹³⁹ «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящий от престола Бога и Агнца среди улицы его».

¹⁴⁰ «... Приношение его: одно серебряное блюдо, и т.д. Блюдо служит намеком на двор, окружавший скинию, подобно тому как море окружает мир». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 6.546. О похожей интерпретация в *Мидраше Тадше* см. G. MacRae, *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature* (2 vols.; Ph.D. diss.; University of Cambridge, 1966) 55.

¹⁴¹ «... Речь идет о храме, построенном Иродом. Из чего он был построен? — Рабба ответил, Из желтого и белого мрамора. Некоторые говорят, Из желтого, синего и белого мрамора. Выступавшие ряды камня чередовались с уходящими вглубь, чтобы на стенах могла держаться штукатурка. Ирод хотел обложить храм золотом, но мудрецы сказали ему, Оставь его так, как есть, ведь он напоминает морские волны». Epstein, *The Babylonian Talmud. Sukkah*, 51b.

¹⁴² В 3 Цар. 7:23–25 представлено следующее предание: «И сделал литое из меди море, — от края его до края его десять локтей, — совсем круглое, вышиною в пять локтей, и снурок в тридцать локтей обнимал его кругом. Подобия огурцов под краями его окружали его по десяти на локоть, окружали море со всех сторон в два ряда; подобия огурцов были вылиты с ним одним литьем. Оно стояло на двенадцати волах; три глядели к северу, три

размеры резервуара... в сочетании с тем фактом, что для этого “моря” не предусматривалось никакого практического применения во времена царствования Соломона, подтверждает предположение о символическом значении этого резервуара». ¹⁴³ Чаще всего предполагается, что «литое из меди море» символизирует «космические воды», «воду жизни», изливающуюся из Эдемского Сада или «великую бездну» хаоса. ¹⁴⁴

Подобные направления развития рассматриваемых концепций служат указанием на тот факт, что в ранних иудейских источниках место обитания Божьей Славы (*Кавод*), представленное небесным и земным храмами, последовательно ассоциировалось с первоначальными водами. Такого рода предания очень важны для нашего исследования возможного присутствия символизма Божьей Славы (*Кавод*) в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях.

Терминология подобия

Еще одна важная теофаническая подробность, обнаруживаемая во всех синоптических версиях рассказа о Крещении, состоит в терминологии понятия подобия, применяемой в этих рассказах по отношению к объекту видения. Во всех трех Евангелиях сообщается, что объект откровения нисходил подобно

глядели к западу, три глядели к югу и три глядели к востоку; море лежало на них, и зады их обращены были внутрь под него». См. также 4 Цар. 16:17; 4 Цар. 25:13; 1 Цар. 18:8; 2 Цар. 4:2; Иер. 52:17.

¹⁴³ Элизабет Блох-Смит отмечает, что «непомерно огромные размеры двора Соломонова храма, возможно, указывают на то, что эти размеры не предназначались для человеческого восприятия, а относились к сфере божественного». E. Bloch-Smith “‘Who is the King of Glory?’ Solomon’s Temple and Its Symbolism,” in: *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archeology in Honor of Philip J. King* (ed. M. Coogan et al.; Louisville: Westminster, 1994) 19–31 at 21.

¹⁴⁴ Bloch-Smith “‘Who is the King of Glory?’ Solomon’s Temple and Its Symbolism,” 20. См. также C. L. Meyers, “Sea, Molten,” in: *Anchor Bible Dictionary* (ed. D. N. Freedman; 6 vols.; New York: Doubleday, 1992) 5.1061–62.

(ὥς/ὥσεῖ) голубю.¹⁴⁵ Исследователи уже высказывали мнение о том, что подобного рода терминология еще раз служит напоминанием об описании Божьей Славы (*Кавод*) в видении Иезекииля. В самом деле, особый способ использования слов ὥς/ὥσεῖ (в выражении «подобно голубю») непосредственно соотносится с описаниями видений Иезекииля. Размышляя над такого рода словоупотреблением, Мэтьюсон отмечает, что «использование наречий ὥς или ὥσεῖ для представления символа, служащего объектом видения, очень типично для апокалиптических откровений, и не в последней степени это относится к Книге пророка Иезекииля».¹⁴⁶ Исследователь также напоминает, что в версии Септуагинты первой главы Книги Иезекииля обнаруживаются случаи использования слова ὥς похожим способом.¹⁴⁷ Подводя итоги своему анализу использования терминов ὥς или ὥσεῖ, Мэтьюсон высказывает предположение, что благодаря такого рода терминологическому выбору подчеркивается мистический характер видения, присущий рассказу о Крещении, еще раз подтверждая мнение о том, что образ голубя служит символическим объектом видения Иисуса.¹⁴⁸

ОБРЕТЕНИЕ ДУХА КАК ВОССТАНОВЛЕНИЕ ОБРАЗА БОЖЬЕГО

Размышляя над сходством с видением Иезекииля в рассказе о Крещении в Евангелии от Матфея, Мэтьюсон показывает, что еще одна терминологическая параллель с пророческой книгой обнаруживается в Мф. 3:16, где говорится о том, что дух сошел на Иисуса (ἐλ' αὐτόν). Подобное выражение напоминает нам мистический опыт Иезекииля, отраженный в Иез. 2:2, где пророк говорит, что Дух также сошел на него (LXX: ἐλ' ἐμέ) во время видения.¹⁴⁹ Мотив обретения духа адептом в данном случае, возможно, наделен глубоким антропологическим смыслом, поскольку некоторые древние толкователи текста Писания рас-

¹⁴⁵ Mark 1:10: ὥς περιστεράν; Matt 3:16 ὥσεῖ περιστεράν; Luke 3:22: ὥς περιστεράν.

¹⁴⁶ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 96.

¹⁴⁷ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 96.

¹⁴⁸ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 96.

¹⁴⁹ Mathewson, "The Apocalyptic Vision of Jesus," 96.

сма тривали нисхождение духа на Иисуса как восстановление изначального Образа Божьего, утраченного, согласно некоторым преданиям, первыми людьми в результате их грехопадения в Эдемском Саду.

Размышляя над присутствием этой концепции в сочинениях Кирилла Александрийского, Макдоннел отмечает, что Кирилл представлял себе Адама утратившим Образ Божий в результате потери им Духа. В контексте подобной Адамической христологии, Дух был возвращен людям Новым Адамом (Иисусом) в Иордане, таким образом «восстановив человеческую природу в ее первоначальное состояние до грехопадения».¹⁵⁰ Идентификация Божьего Образа с Духом обнаруживается также в сочинениях Псевдо-Макария,¹⁵¹ где проводится связь меж-

¹⁵⁰ McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan*, 221. В другом месте Макдоннел отмечает, что «по мнению Кирилла, Адам утратил образ Бога, так как его покинул Дух: “Наш отец Адам ... не сохранил благодать Духа и, таким образом, в нем вся природа в конце концов [постепенно] утратила дарованные Богом блага.” Если утрата образа связана с утратой Духа, тогда и восстановление образа может быть связано с возвращением Духа. Утрата Духа была всеобщей в Адаме; восстановление его в Новом Адаме также относится ко всему человечеству». McDonnell, “Jesus’ Baptism in the Jordan,” 221.

¹⁵¹ В связи с подобными тенденциями развития христианской пневматологии Релоф ван дер Брук отмечает, что в *Макарьевских Проповедях* содержатся многочисленные глубокие размышления о взаимоотношении между Святым Духом и духом в человеке. Такие рассуждения пронизаны совершенно особым символизмом, связанным с понятием «образа». Исследователь указывает на то, что «в *Проповеди* 30.3 Макарий разъясняет свою теорию о том, что без Духа душа мертва. Ей необходимо вновь родиться от Духа и таким образом самой стать Духом: “Все ангелы и святые силы радуются душе, родившейся от Духа и самой ставшей Духом.” Душа — это образ Святого Духа. Христос, небесный художник, творит “небесного человека” по образу самого себя для тех, кто верит в него и непрерывно созерцает его: “Из своего собственного Духа, из существа своего невыразимого света, он живописует небесный образ и представляет его душе как благородного и доброго жениха” (*Проповедь* 30.4). ... этот “образ небесного Духа,” по выражению автора *Проповедей*, идентифицируется с Христом и со Святым Духом. Душа, не обладающая “небесным образом божественного света, который сам есть свет души,” бесполезна и достойна полнейшего осуждения: “Подобно тому как в этом мире душа — это жизнь тела, также и в вечном, небесном мире именно Дух Божий — жизнь души” (*Проповедь* 30.5)». R. van den Broek, “The Cathars: Medieval Gnostics?” in:

ду обладанием Адамом Божиим Образом и Святым Духом.¹⁵² В своих рассуждениях над концептуальной связью между понятиями Образа и Духа в *Макарьевских Проповедях* Жиль Квиспел высказывает предположение, что Псевдо-Макарий, сочинения которого отражают образ мыслей представителей сирийской церкви, в некоторых текстах намекает на то, что понятия Дух

Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times (ed. R. van den Broek and W.J. Hanegraaff; SUNY Series in Western Esoteric Traditions; Albany: SUNY, 1997) 100. Следовательно, согласно автору *Макарьевских Проповедей* для человека «совершенно необходимо обрести эту жизнь души, т.е. Дух, во время его пребывания на земле, иначе душа не сможет войти в Царствие Небесное и будет изгнана в ад (*Проповедь* 30.6). До грехопадения Адам обладал этим небесным образом, и это означает, что он обладал Святым Духом; после грехопадения он его утратил (*Проповедь* 12.6). Христос, “сформировавший тело и душу,” пришел, чтобы положить конец деяниям Врага: “Он возобновляет небесный образ и придает ему форму, а также творит новую душу, так чтобы Адам [т.е. человек] мог вновь стать царем над смертью и господином над всеми творениями” (*Проповедь* 11.6)... “небесный человек объединяется с твоим [земным] человеком, превращаясь в единое целое” (*Проповедь* 12.18)». van den Broek, “The Cathars: Medieval Gnostics?” 100.

¹⁵² Так, в *Проповеди* 12.12.6 говорится: «Поскольку Адам утратил свой собственный образ, а также тот небесный образ, то обладал ли он Святым Духом (πνεῦμα ἅγιον)?... Как было сказано ему, так он и нарек их этими именами». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* (tr. G.A. Maloney; New York: Paulist Press, 1992) 97. H. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (PTS, 4; Berlin: Walter de Gruyter, 1964) 110. Связь между духом и образом также обнаруживается в иудейской мистической литературе. В *Книге Зогар* III.43a-b говорится: «И Святой, будь Он благословен, направляет посланника, отвечающего за человеческие эмбрионы, и вверяет ему этот особый дух, и указывает ему место, где он должен выполнить поручение. В этом состоит смысл слов “и ночь, в которую сказано: зачался человек!” (Иов. 3:3). “И ночь, в которую сказано” этому особому посланнику, “зачался человек,” чтобы родился такой-то. И святой, будь Он благословен, затем вверяет этому духу все заповеди, которые Он считает нужным поручить ему, и они уже это объясняли. Затем дух нисходит на землю вместе с образом, тем, чье подобие [дух] существовало в вышних. С этим образом [человек] растет; с этим образом он ходит по миру. В этом смысл слов: “Подлинно, человек ходит подобно образу” (Пс. 39:7)». I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994) 2.787–789.

и Образ идентичны.¹⁵³ В этой связи Квиспел указывает на тот факт, что похожие представления можно обнаружить в *Песне о жемчужине* в 112-й главе *Деяний Фомы*. По мнению Квиспела, в этом тексте Небесная Личность, с которой встречается царевич, с одной стороны, представлена как облачение, предназначенное ему на небесах, т.е. как Святой Дух, а, с другой стороны, как Образ (*eikōn*) Божий, который был вплетен в эти небесные ризы.¹⁵⁴

Предание о восстановлении Божьего Образа в Иисусе во время совершения Крещения имеет непосредственное отношение к нашему рассуждению о его роли как второго владычества, поскольку во многих иудейских рассказах о двух владычествах эти персонажи напрямую ассоциируются с символизмом Божьего Образа и даже понимаются как персонификации этой антропологической сущности.

ПРЕДАНИЯ О БОЖЬЕМ ГЛАСЕ

Противопоставление мотивов восхождения и нисхождения, выраженное в терминологии авторов синоптических Евангелий посредством глаголов *ἀναβαίνω* и *καταβαίνω*, служит отражением не только движений воплощенных главных героев рассказа, представленных в виде Иисуса и голубя, но также и траекторий двух владычеств, одно из которых изображается восходящим, а другое нисходящим.

Вышеупомянутая тема инверсивных пространственных прогрессий в рассказе о Крещении, где зрительно воспринимаемое богоявление (в виде Иисуса) представлено в своем вознесении из космологических вод, в то время как другое, звуковое, богоявление описывается в своем нисхождении с высших небес, служит напоминанием о движениях соответствующих владычеств в рассказе о Преображении, рассмотренных ранее в нашем исследовании. Как мы помним, и в рассказе о Преображении второе владычество в виде Иисуса также представлено

¹⁵³ G. Quispel, "Genius and Spirit," in: *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* (ed. J. van Oort; NHMS, 55; Leiden: Brill, 2008) 103–118 at 108.

¹⁵⁴ Quispel, "Genius and Spirit," 108.

восходящим на гору, в то время как первое владычество (Божий Глас), описывается нисходящим с небес. В рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях мотив нисхождения Божьего Гласа также дополнительно подчеркивается посредством нисхождения птероморфного посредника, голубя,¹⁵⁵ благодаря чему вышеупомянутые раввинистические параллели между *бат коль* и голубем в еще большей степени становятся актуальны для предмета нашего исследования. Из трактата *Брахот* Вавилонского Талмуда мы узнаем о еще одном важном раввинистическом свидетельстве подобной параллели. В *Бавли Брахот* 3а говорится следующее: «Рабби Йосе говорил ... “Я слышал Божий глас, воркующий подобно голубю и говорящий: Горе чадам, из-за которых Я разрушил Мой дом, сжег Мой храм и изгнал их среди народов мира!”».¹⁵⁶ Размышляя над смыслом этого раввинистического текста Ярл Фоссум высказывает предположение, что «мотив воркования голубей в храме, возможно, служит напоминанием о концепции *бат коль*, “дочери гласа,” сущности, заменяющей пророческий Дух».¹⁵⁷ Фоссум также отмечает, что в другом раввинистическом тексте, сохранившемся в *Таргуме на Песнь Песней* 2:12,¹⁵⁸ о гласе горлицы говорится, что она пред-

¹⁵⁵ Джой Палачуваттил подчеркивает взаимосвязь между мотивом сошествия голубя и сошествием Божьего Гласа, отмечая, что, «не принимая во внимание контекст видения, невозможно интерпретировать природу небесного гласа, так как смысл видения Иисусом нисходящего на него Духа объясняется провозглашением тайны Иисуса». Palachuvattil, “*He Saw*,” 83.

¹⁵⁶ Epstein, *The Babylonian Talmud. Berachot*, 3а.

¹⁵⁷ J. Fossum, “Dove,” in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd ed.; ed. K. van der Toorn, B. Becking, and P.W. van der Horst; Leiden: Brill, 1999) 264.

¹⁵⁸ Содержание текста из Песни Песней 2:12 «Цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей» передается в *Таргуме на Песнь Песней* следующим образом: «И Моисей и Аарон, которые сравниваются с пальмовыми ветвями, появились ради совершения чудес в земле Египта. Пришло время срезания первенцев, и глас святого духа, [провозглашающий] искупление, о котором я говорил Аврааму, вашему праотцу, вы уже слышали — как я сказал ему: “Более того, народ, которому они будут служить, я буду судить, и после этого они отправятся в путь со своим имуществом.” Теперь я хочу исполнить то, что обещал ему посредством Моего Слова». P. S. Alexander, *The Targum of Canticles, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (ArBib, 17a; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003) 108. Размышляя над этим таргу-

ставляла «глас Духа спасения», или, согласно другим толкованиям, глас Мессии или глас Моисея.¹⁵⁹

Принимая во внимание подобного рода раввинистические свидетельства, исследователи нередко интерпретируют звуковое обращение Бога в рассказе о Крещении как эквивалент раввинистической концепции *бат коль*,¹⁶⁰ воспринимаемого на слух богоявления, играющего важную роль в таких рассказах о двух владычествах на небесах, как *Бавли Хагига* 15а и Третья книга Еноха 16, где Божье изречение выражено через символику *бат коль*.¹⁶¹

Многие исследователи склоняются к принятию предположения о присутствии концепции *бат коль* в рассказах о Крещении и Преображении, где, по их мнению, звуковое выражение богоявления все еще сохраняет тесную связь с библейской традицией. В связи с такого рода соображениями Маркус Бокмюэл отмечает, что «во всех трех синоптических Евангелиях о *бат коль* говорится в библейских выражениях (Иса. 42:1; Пс. 2:7) как о любви Отца, из которого исходит Дух на Сына Божьего, в свое время обязанного даровать его людям (Лк. 24:49; Деян. 2:17–18, 33)».¹⁶²

Другие исследователи не склонны к признанию присутствия концепции *бат коль*, которую они нередко интерпретируют всего лишь как «эхо» Божьего Гласа, настаивая на том, что в рассказах о Крещении и Преображении мы вместо этого имеем

мическим преданием, Филип Александер подчеркивает, что в *Таргуме на Песнь Песней* «слова “голос горлицы” интерпретируются как относящиеся к провозглашению искупления, изреченного святым духом во исполнение обещания Аврааму “между расчлененными частями” (Быт. 15:17) – события, случившегося в земле Израильской (“нашей земле”))». Alexander, *The Targum of Canticles*, 108.

¹⁵⁹ Fossum, “Dove,” 264.

¹⁶⁰ В своем анализе предания о Божьем Гласе в Евангелии от Марка Джоэл Маркус отметил, что «концепция *бат коль* в данном случае в сцене Крещения ... очень напоминает похожую концепцию в сцене Преображения (Мк. 9:7 и параллельные места)». Marcus, “Jesus’ Baptismal Vision,” 513.

¹⁶¹ О концепции *бат коль* см. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, 39–41; В. Chilton, *Rabbi Paul: An Intellectual Biography* (New York: Doubleday, 2004) 126–127; J. Jeremias, *New Testament Theology* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1971) 81.

¹⁶² Bockmuehl, “The Baptism of Jesus as ‘Super-Sacrament’ of Redemption,” 88.

дело с прямой речью Бога. Так, согласно утверждению Роберта Гуелича, несмотря на то, что некоторые исследователи пытаются идентифицировать Божий Глас в сцене Крещения как соответствующий раввинистической концепции *бат коль*, подобная рода связь, по его мнению, представляется маловероятной из-за сравнительно невысокого статуса этого акустического откровения Бога, сравниваемого иногда с эхом, в противоположность слову Божьему, произносимому через пророков.¹⁶³ Подобным образом и Джой Палачуваттил, размышляя над преданием о Божьем Гласе в Евангелии от Марка, высказывает предположение, что в этом Евангелии глас с небес — это Глас Бога (ср. Быт. 15:4; Втор. 4:36; Дан. 4:31), и в данном случае явным образом говорится о гласе, а не о «дочери гласа» (*бат коль*). По мнению этого исследователя, нет никакой необходимости обращаться к концепции *бат коль*, чтобы понять смысл присутствия гласа в рассказах о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях.¹⁶⁴ Палачуваттил также высказывает мнение о том, что в описаниях сцен Крещения и Преображения Иисуса в синоптических Евангелиях Глас Божий представляет собой нечто большее, чем представления о похожей сущности в повествованиях о гласе с небес, обращенном к персонажам Ветхого Завета.¹⁶⁵

Допуская, что концепция *бат коль* это не непосредственный Глас Божий, а его эхо, и то, что в преданиях, отраженных в Тосефте (*Тосефта Сота* 13:2), эта сущность противопоставлена Святому Духу, Джоэл Маркус тем не менее предполагает, что некоторые из этих раввинистических тенденций к понижению значимости символики *бат коль* могут отражать их полемику против христианских аудиальных богоявлений, включая и тех, что представлены в рассказах о Крещении и Преображении Иисуса в синоптических Евангелиях.¹⁶⁶

Исследователи уже указывали на тот факт, что откровение Божьего Гласа доминирует в повествовательном контексте рассказа о Крещении, и оно сознательно представлено, как и в рассказе о Преображении, в самом конце рассказа. Согласно за-

¹⁶³ Guelich, *Mark 1–8:26*, 33.

¹⁶⁴ Palachuvattil, “*He Saw*,” 77.

¹⁶⁵ Palachuvattil, “*He Saw*,” 84.

¹⁶⁶ Marcus, *Mark 1–8*, 160–161. На этот предмет см. также Davies and Allison, *Matthew*, 1.335–36.

мечанию Маркуса, «данное видение состоит из двух явлений, созерцаемых Иисусом (разверзшихся небес и нисходящего Духа), и одной сущности, воспринимаемой им на слух (Божьего Гласа). Из всех этих сущностей последняя, а именно глас, представляет собой кульминационный момент благодаря его появлению в конце рассказа, изменению зрительного откровения в звуковое, большому количеству посвященного ему текста, а также его роли в толковании зрительно воспринимаемых явлений».¹⁶⁷

Символизм голубя

Птероморфный образ, присутствующий в рассказе о Крещении в синоптических Евангелиях, завораживает читателя и остается камнем преткновения для целых поколений древних и современных интерпретаторов этого текста. По традиции исследователи рассматривают мотив нисхождения голубя в контексте апокалиптического мировоззрения, подчеркиваемого в тексте через описание особого способа движения голубя. В отношении этого движения исследователи отмечали, что «объект видения Иисуса (голубь) представлен как “нисходящий” (*καταβαίνων*), и посредством этой символики передается смысл небесного происхождения различных сущностей, служащих объектами видения в апокалиптических текстах».¹⁶⁸

Второй важной особенностью рассматриваемого рассказа представляется тот способ, которым загадочное птероморфное существо «соединяется» с главным действующим лицом во время своего нисхождения. Описание этого процесса излагается по-разному в синоптических Евангелиях. В Евангелии от Мрака говорится о том, что голубь/дух снизошел *в* Иисуса (*εἰς αὐτόν*),¹⁶⁹ в то время как в Евангелиях от Матфея и Луки

¹⁶⁷ Marcus, *Mark 1–8*, 164.

¹⁶⁸ Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 95.

¹⁶⁹ Ганс Дитер Бец напоминает нам, что «выражение *εἰς αὐτόν* может иметь несколько различных значений, включая значения “к нему,” “указывая на него,” “упокоившись на нем,” или “входя в него”». H. D. Betz, “Jesus’ Baptism and the Origins of the Christian Ritual,” in: *Ablution, Initiation, and Baptism*, 386.

предполагается, что дух снизошел *на* Иисуса (ἐπ' αὐτόν). Маркус отмечает, что, поскольку в классическом греческом языке предлог εἰς означает «в», некоторые исследователи¹⁷⁰ высказывали предположение, что автор Евангелия от Марка стремился представить соединение Духа с Иисусом таким способом, который, возможно, напоминал эллинистические концепции.¹⁷¹ Тем не менее, Маркус указывает, что «в греческом *койне*, пространственной форме греческого языка, возникшей в пост-классическую античную эпоху, на котором написано в том числе и Евангелие от Марка, сочетание *eis* + аккузатив, возможно, служит эквивалентом выражению *epi* + аккузатив, что означает положение “на” чем-либо». ¹⁷² Вместе с тем, характер взаимодействия главного героя с голубем/духом, а также сама природа этого существа остаются невыясненными. Возможность трансформации Иисуса во время такого взаимодействия очень редко служит предметом обсуждения в современных исследованиях, несмотря на то, что оно, возможно, представляет собой зрительно воспринимаемое соответствие метаморфозы Иисуса в рассказе о Преображении.¹⁷³

Еще одной важной деталью, относящейся к цели нашего изучения описаний теофании в Евангелиях, служит предание о нисхождении Духа *в телесном виде*, как сообщается в версии рассказа о Крещении в Евангелии от Луки.¹⁷⁴ В данном случае

¹⁷⁰ F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel: ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT, 83; 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 342–343.

¹⁷¹ Marcus, *Mark 1–8*, 160.

¹⁷² Marcus, *Mark 1–8*, 160.

¹⁷³ Согласно наиболее распространенной интерпретации, этот текст может восприниматься как повествующий о введении главного героя в обязанность Мессии. Джоэл Маркус подчеркивает, что «благодаря мотиву нисхождения Духа на Иисуса при Крещении, возможно, подразумевается, что именно в этот момент он стал Мессией и Сыном Божиим.... Следовательно, нисхождение Духа на Иисуса можно воспринимать как введение его в обязанность мессии; подобная точка зрения согласовывается с интерпретацией Божьего изречения в стихе 1:11, “Ты Сын мой,” в форме перформатива, т.е. предполагая исполнение того, что провозглашается». Marcus, *Mark 1–8*, 160.

¹⁷⁴ В отношении подобного рода образного строя Гуелич замечает, что «несмотря на последующую популярность образа голубя как символа Святого Духа, использование его в стихе 1:10, по-видимому, не имеет прецедентов, и этот факт препятствует любым попыткам найти его символи-

упоминание о «телесном виде» небесного существа, возможно, вновь используется ради подчеркивания возможной связи со зрительно воспринимаемыми богоявлениями, в которых небесные существа нередко облакаются в отчетливо воспринимаемые телесные образы. Исследователи ранее уже отмечали возможные параллели между появлением духа-голубя в его телесном облике в рассказе о Крещении и телесной трансформацией Иисуса в истории о Преображении.¹⁷⁵

Принимая во внимание подобного рода связи, можно отметить, что использование мотива нисхождения Духа в «телесном виде» на Иисуса, возможно, служит цели вновь подчеркнуть телесную природу второго владычества. Оттенки смысла телесности в описаниях Духа ранее уже отмечались исследователями. К примеру, Эрнст Ломайер уже высказывал предположение о том, что в рассказах о Крещении дух воспринимается не в качестве дара, а в качестве формы.¹⁷⁶ Подобного рода подчеркивание концепции формы, возможно, служит указанием на тот факт, что символизм духа-голубя в данном случае каким-то образом ассоциируется с преданием о Божьей Славе (*Кавод*). Согласно замечанию Фоссума, уже в восьмой главе Книги пророка Иезекииля¹⁷⁷ Божья Слава, по-видимому, идентифицируется с духом.¹⁷⁸

ческий смысл. Важность этого события состоит в пришествии Духа, что соответствует ветхозаветной надежде, неотъемлемой от веры в наступление века спасения (см., к примеру, Иса. 11:2; 42:1; 61:1; ср. 63:10–64:1), и этот мотив был основополагающим для сравнения, которое проводит Иоанн между своим собственным крещением и крещением Сильнейшего (1:8). Следовательно, Дух приходит в качестве Божьего Присутствия, наделяющего Иисуса обязанностью служения». Guelich, *Mark 1–8:26*, 35.

¹⁷⁵ См. Neil, *The Transfiguration of Jesus*, 77, footnote 5.

¹⁷⁶ Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 23.

¹⁷⁷ В Книге пророка Иезекииля 8:2–4 повествуется о таком предании: «И увидел я: и вот подобие мужа, как бы огненное, и от чресл его и ниже — огонь, и от чресл его и выше — как бы сияние, как бы свет пламени. И простер Он как бы руку и взял меня за волоса головы моей, и поднял меня дух (רוח) между землею и небом и принес меня в видениях Божиих в Иерусалим ко входу внутренних врат, обращенных к северу, где поставлен был идол ревности, возбуждающий ревнование. И вот, там была слава Бога Израилева, подобная той, какую я видел на поле».

¹⁷⁸ В связи с подобного рода концептуальными течениями Фоссум замечает, что «существуют некоторые более поздние свидетельства того факта,

Особое подчеркивание птероморфного вида небесного гостя, нисходящего в сцене Крещения на главного героя в образе человека, возможно, тесно связано с вышеупомянутым процессом ассоциирования Иисуса со зрительно воспринимаемой концепцией *Кавод*. В этом отношении следует отметить, что птероморфный вид небесного посредника, присутствовавшего в рассматриваемом нами рассказе наряду с Иисусом, никак не препятствует формированию образа нового хранителя зрительно воспринимаемой концепции *Кавод*, который в своем образе человека остается единственным жизнеспособным кандидатом на видимое представление антропоморфной Божьей Славы (*Кавод*). Освобождение потенциального небесного соперника этого хранителя от антропоморфных отличительных признаков служит напоминанием о полемической стратегии, часто обнаруживаемой в других апокалиптических сочинениях.¹⁷⁹

ПТЕРОМОРФНАЯ СЛАВА

В то время как в своем поиске концептуальных корней птероморфного образного строя, обнаруживаемого в рассказах о Крещении, исследователи часто обращались к внебиблейским источникам, в том числе принадлежащим и поздней равви-

что Дух Божий мог восприниматься как Слава, однако библейские основания подобных воззрений очень шатки. В тексте Иез. 8:3 говорится о Славе, называемой “Духом.” В надписи на иудейском амулете, по-видимому, содержащей аллюзию на описание ухода и возвращения Славы из Книги Иезекииля, эта Слава обозначена как *pneuma hagiōsnyēs*, “Дух Святыни.” В *Завещании Левия* 18:7 говорится, что “прольется на него слава Всевышнего, и дух знания и святости почиет на нем.” Это относится к мотиву обладания Мессией Духом в тексте Иса. 11:2. Славу в данном случае можно отождествить с Духом. В Послании к Римлянам 1:4 говорится, что Иисус был назначен Сыном Божиим “по (*kata*) Духу Святыни, через воскресение из мертвых.” Воскресение Иисуса, возможно, воспринимается в данном случае как совершенное Духом. В Послании к Римлянам 6:1 просто заявляется, что Иисус был воскрешен Славой Бога». J. Fossum, “Glory,” in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd ed.; ed. K. van der Toorn, B. Becking, and P.W. van der Horst; Leiden: Brill. 1999) 352.

¹⁷⁹ О подобного рода полемической стратегии см. А. А. Орлов, “The Pteromorphic Angelology in the *Apocalypse of Abraham*,” *CBQ* 71 (2009) 830–42.

нистической традиции, одно очень важное раннее иудейское свидетельство постоянно ускользало от их внимания. Это свидетельство, которым практически все без исключения ученые пренебрегали, обнаруживается в *Откровении Авраама*, где второе владычество в виде высшего ангела Иаоила появляется и как птероморфное существо, и как воплощение Божьей Славы (*Кавод*).¹⁸⁰

Здесь нужно отметить, что образ Иаоила в *Откровении Авраама* представляет собой интересную амальгаму отличительных признаков Божьей Славы, ведущих свое происхождение из различных иудейских апокалиптических и мистических источников, начиная от первой главы Книги пророка Иезекииля и до позднейших текстов, принадлежащих традиции *Шуур Кома*.¹⁸¹ Этот образ более всего напоминает различные описания Славы (*Кавод*) в поздних иудейских мистических сочинениях, где обнаруживаются различные упоминания о «хризолите» в описаниях Божьей Формы: «Тело Его было подобно хризолиту. Свет Его с ужасающей силой рассекал тьму».¹⁸² Исследователи ранее отмечали близкое сходство между образом Иаоила и описанием Славы (*Кавод*) в Книге пророка Иезекииля, поскольку обе эти сущности представляются наделенными отличительными признаками радуги.¹⁸³ В самом деле, признаки Божьей Славы так подчеркнута выражены в описании внешности Иаоила, что некоторые выдающиеся исследователи, изучавшие иудейские

¹⁸⁰ Исследование Эдварда Диксона о символизме голубя в Евангелии от Марка 1:10 может служить наглядной иллюстрацией игнорирования учеными свидетельства из *Откровения Авраама*, где ангел Иаоил представлен в птероморфном образе. Так, Диксон утверждает, что, насколько ему известно, «не существует ни одного иудейского текста, где “нисхождение” какого-либо небесного существа было бы представлено в виде птицы. В Ветхом Завете содержится множество описаний нисхождения – ангелов, Господа, Духа от Господа (однажды, в Иса. 63:14 в версии Септуагинты) и т.д., – однако представление о том, что эти действующие лица могут нисходить на землю в виде птиц, совершенно чуждо авторам Ветхого Завета и других иудейских текстов, предшествующих созданию Евангелия от Марка». E. P. Dixon, “Descending Spirit and Descending Gods: A ‘Greek’ Interpretation of the Spirit’s ‘Descent as a Dove’ in Mark 1:10,” *JBL* 128 (2009) 759–80 at 764.

¹⁸¹ Fossum, *The Name of God*, 319–320.

¹⁸² Fossum, *The Name of God*, 319–320.

¹⁸³ Fossum, *The Name of God*, 319–320; Rowland, *The Open Heaven*, 102–103.

апокалиптические и мистические предания, такие как Кристофер Роулэнд и Ярл Фоссум, даже высказывали предположение, что образ Иаои́ла в *Откровении Авраама* представлен как возни́чий Божественной Колесницы, обычно отсутствующий в ее описаниях в этом апокалипсисе.

Подобного рода перенесение образного строя, связанного с понятием *Кавод*, на представление о втором владычестве не выглядит чем-то необычным в контексте ранних иудейских апокалиптических и мистических рассказов, в которых главные ангелы и вознесенные патриархи и пророки нередко изображались как зримые воплощения Божьей Славы (*Кавод*). Необычным, однако, является то, что в их описании второго владычества в *Откровении Авраама*, авторы этого сочинения не следуют стандартной антропоморфной символике небесных посредников, вместо этого изображая Иаои́ла как птероморфное создание. Подобного рода интересное сочетание отличительных признаков Божией Славы (*Кавод*) и птицы имеет непосредственное отношение к анализу сцены Крещения Иисуса в нашем исследовании, где появление загадочного небесного гостя в виде голубя ассоциируется с особыми подробностями описания Божьей Славы (*Кавод*) в видении Иезекии́ля.

Теперь нам необходимо более пристально рассмотреть подобного рода параллели. В 11-ой главе *Откровения Авраама* мы находим следующее описание птероморфного вида Иаои́ла, которое в данном тексте тесно переплетается с особыми отличительными признаками Славы (*Кавод*):

Его тело, подобное телу грифона (*ногуего*),¹⁸⁴ было как сапфир, а человеческое лицо было подобно хризолиту, волосы на голове его как снег, а тиара на голове его подобна радуге в облаках. Ткани одежды — пурпур, и золотой жезл в правой руке его.¹⁸⁵

Старославянское слово «*ногуего*», использованное в этом тексте в описании тела Иаои́ла, долгое время оставалось загадкой для исследователей. Это слово переводили как «его ногу» (*ногу*

¹⁸⁴ Такое чтение подтверждается рукописями А, С, D, I, H и K, но оно отсутствует в рукописях В, S и U. О сохранившихся рукописях *Откровения Иоанна* см. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 97.

¹⁸⁵ Кулик, А., «Откровение Авраама», *Вестник Еврейского Университета* 5 (2002), с. 242; Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 19.

его), однако такое прочтение не соответствует более широкому контексту описания Иаои́ла. В связи с этим некоторые переводчики ранее предпочитали опускать это непонятное слово и переводить первое предложение из описания Иаои́ла как «вид его тела был подобен сапфиру».¹⁸⁶ Однако Александр Кулик высказал предположение, что старославянское слово «*ногуеґо*», возможно, представляет собой форму слова «ногъ» или «ногуи», что означает «грифон». Согласно Кулику, всю фразу следует переводить как «по виду, подобному телу грифона (*ногуева*)», и она, таким образом, относится к описанию птицеподобного тела Иаои́ла. Кулик также допускает, что Иаои́л на самом деле может быть гибридным существом, человеком-птицей, поскольку он описывается в 10-ой главе *Откровения Авраама* как ангел, посланный Аврааму «в человеческом облике». В заключение Кулик высказывает предположение, что, поскольку Иаои́л обладает «волосами на голове», а также руками, которыми он способен держать золотой жезл, то, по-видимому, «только туловище Иаои́ла своим видом напоминает грифона, в то время как его голова подобна голове человека».¹⁸⁷

Прослеживаемая в *Откровении Авраама* тенденция к представлению второго владычества в виде птицеподобной Славы (*Кавод*) выглядит очень необычной. Ранее я уже высказывал предположение о том, что описание тела Иаои́ла, как существа состоящего из отличительных признаков не только человека, но и птицы, возможно, свидетельствует о полемическом взаимодействии с преданиями, содержащими чисто антропоморфные описания Божьей Славы.¹⁸⁸ В любом случае, в такого рода сочетании отличительных признаков птицы и Божьей Славы (*Кавод*) наблюдается важная параллель к рассказам о Крещении в синоптических Евангелиях с их загадочным сочетанием двух существ: одного птероморфного, а другого антропоморфного, — телесных образов, ассоциирующихся в синоптических

¹⁸⁶ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83.

¹⁸⁷ Гипотеза Кулика о птероморфных отличительных признаках Иаои́ла была поддержана отечественными и зарубежными исследователями. См. В. Lourié, “Review of A. Kulik’s *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*,” *JSP* 15.3 (2006) 229–237 at 233; Orlov, “Pteromorphic Angelology in the *Apocalypse of Abraham*,” 830–42.

¹⁸⁸ Orlov, “Pteromorphic Angelology in the *Apocalypse of Abraham*,” 830–42.

Евангелиях с преданиями о Божьей Славе (*Кавод*) из видения Иезекииля.

В этом отношении интересно отметить, что некоторые исследователи ранее уже рассматривали возможность того факта, что образ голубя может быть связан с преданиями о Славе (*Кавод*). Джон Мурхед отмечает, что мотив нисхождения Духа как голубя напоминает нам о встрече Моисея с Богом на Синае, ибо в тексте Септуагинты такое же слово *καταβαίνω* используется для описания сошествия Бога на гору (Исх. 19:11).¹⁸⁹

Еще одним важным признаком сходства между *Откровением Авраама* и рассказами о Крещении Иисуса в синоптических Евангелиях служит не просто мотив нисхождения птероморф-

¹⁸⁹ J. Moorhead, “The Spirit and the World,” *GOTR* 26 (1981) 113–117 at 114. Размышляя над апокалиптическим смыслом глагола *καταβαίνων* в рассказе о Крещении в Евангелии от Марка, Мэтьюсон отмечает, что «объект видения Иисуса (голубь) представлен как “нисходящий” (*καταβαίνων*), и эта концепция предполагает небесное происхождение различных существ, служащих объектами видения в апокалиптических текстах (ср. Деян. 10:11). Так, в Откровении Иоанна содержатся многочисленные упоминания об адепте, созерцающем объекты нисходящие (*καταβαίνω*) с небес, причем соответствующий глагол используется в форме причастия (Откр. 3:12; 10:1; 12:12; 13:13; 16:21; 18:1; 20:1, 9; 21:2, 10). В *Завещании Авраама* 7:3 сообщается, что мистик-созерцатель наблюдает существо, нисходящее с небес (также ст. 5). Кроме того, важным отличительным признаком описаний апокалиптических видений представляется мотив общения с Богом посредством символа. В такой апокалиптической эстетике нисходящий объект в описании видения в Евангелии от Матфея представлен посредством использования языка символов. В то время как в данный момент совершенно не обязательно точно устанавливать происхождение образа голубя (*περιστεράν*) в стихе 16, следует отметить, что с большой долей вероятности, голубь представляет собой объект видения Иисуса. Обычно утверждается, что фраза *ὡσεὶ περιστεράν* функционирует адвербиально для пояснения смысла глагола *καταβαίνων*, предположительно указывая на тот способ, которым нисходит дух, вследствие его синтаксического положения после глагола *καταβαίνων*. Тем не менее, поскольку автор Евангелия от Матфея заявляет, что Иисус видел (*εἶδεν*) его, фраза *ὡσεὶ περιστεράν*, возможно, служит для представления в тексте зрительно воспринимаемого образа духа (*πνεῦμα*), обозначая объект глагола *εἶδεν*. Согласно справедливому замечанию Р. Т. Франса, “некий видимый облик был необходим ради представления нисхождения невидимого Духа как объекта, воспринимаемого человеческим оком”. Mathewson, “The Apocalyptic Vision of Jesus,” 95–96.

ного посредника, но также и откровение Божьего Гласа, которое в славянском апокалипсисе следует за нисхождением этого посредника, и в котором сообщается о личности и миссии Иаоила. Следовательно, для нашего исследования особое значение имеет тот факт, что Иаоил впервые появляется в *Откровении Авраама* в контексте изложения предания о двух владычествах, находящего свое выражение, как и рассказе о Крещении, в контексте «двойного богоявления». Таким образом, как и в повествовании о Крещении, первое и второе владычество в *Откровении Авраама* также появляются в своих двух, отличающихся друг от друга, аспектах: один как зрительно воспринимаемое, видимое откровение, а другой как невидимый глас.

Тем не менее, существуют и некоторые важные различия между двумя данными повествованиями. В то время как в *Откровении Авраама* описание птероморфного посредника представлено в мельчайших подробностях, в рассказе о Крещении его описание поражает своей лаконичностью. Второе отличие состоит в том, что в псевдоэпиграфе, связанном с фигурой Авраама, птероморфный посредник представлен отделенным от антропоморфного главного героя в ходе всего повествования, в то время как в рассказах о Крещении его индивидуальность оказывается поглощенной созерцателем посредством его сошествия на главного героя.

И все же взаимодействия птероморфных и антропоморфных персонажей обоих произведений указывают на удивительные признаки сходства. Так, в *Откровении Авраама* птероморфный посредник приводит Авраама в пустыню Синая. Такого рода руководство в особом путешествии можно сравнить с событиями, последовавшими за рассказом о Крещении, когда птероморфный дух также приводит Иисуса в пустыню. В отношении подобных передвижений один исследователь отмечает, что «в данном контексте создается впечатление пришествия духа (1:10) и осуществления его руководства Иисусом (ср. Лк. 4:1), что проявляется в том, что это он (дух) повел Иисуса в пустыню».¹⁹⁰ В данном случае, как и птероморфный Иаоил, осуществляющий руководство антропоморфным адептом в *Откровении Авраама*, дух (представленный в виде голубя) также приводит мистика-созерцателя в пустыню.

¹⁹⁰ Guelich, *Mark 1–8:26*, 38.

Такого рода важные для нашего исследования пространственные перемещения, обнаруживаемые в обоих повествованиях, теперь подводят нас к рассказу об искушении, самым тесным образом связанному в синоптических Евангелиях с событием Крещения Иисуса.

ПРЕДАНИЯ ОБ ОБРАЗЕ БОЖЬЕМ И РАССКАЗ ОБ ИСКУШЕНИИ ХРИСТА

Как обсуждалось ранее в нашем исследовании, во многих ранних иудейских сочинениях второе владычество часто представлялось как Образ Божий или *Иконин*. Ранее мы высказывали предположение, что роль второго владычества как Образа, возможно, неявно присутствует и в рассказе о Преображении, выраженная посредством светоносного лица Иисуса, символа, нередко концептуально очень близкого к понятию *иконина* в иудейских псевдоэпиграфических и таргумических источниках.

В этой ситуации возникает вопрос: а можно ли обнаружить скрытое присутствие символизма второго владычества как Образа также и в рассказе о Крещении? Как уже отмечалось ранее, более поздние христианские толкователи нередко воспринимали мотив наделения Иисуса духом в виде нисходящего голубя как восстановление Образа Божьего в человеке, — сущности, утраченной им после грехопадения. В вышеупомянутых сирийских преданиях, содержащих сведения о том, что Иисус оставил исполненное славой одеяние в Иордане, подобное одеяние также, по-видимому, связано с концепцией Образа Божьего. Тем не менее, несмотря на существование этих поздних толкований, в самих рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях отсутствуют какие-либо явные указания на символизм Божьего Образа.

Предание о роли «второго владычества» как *imago Dei*, однако, может присутствовать в рассказе об искушении Иисуса, непосредственно следующим за рассказом о Крещении во всех трех синоптических Евангелиях.¹⁹¹ Принимая во внимание

¹⁹¹ На этот предмет см. А. А. Orlov, “The Veneration Motif in the Temptation Narrative of the Gospel of Matthew: Lessons from the Enochic Tradition,” in: idem, *Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism* (Albany: SUNY, 2015) 153–166.

возможность такой интерпретации евангельского текста, нам следует теперь обратить особое внимание на способ изложения событий в повествовании об искушении в синоптических Евангелиях.

Исследователи ранее признавали возможность существования концептуальных связей между событием Крещения Иисуса и его искушением в пустыне. Размышляя над характером подобного рода связей, Кристиан Бендораитис напоминает нам о том, что одним из определяющих отличительных признаков рассказа об Искушении Иисуса во всех трех синоптических Евангелиях служит тот факт, что это повествование следует сразу за рассказом о Крещении Иисуса.¹⁹² Бендораитис также указывает на тот факт, что вряд ли только порядок расположения этих двух рассказов предполагает, что их следует воспринимать вместе как единое целое. Согласно мнению этого исследователя, образ Духа, нисходящего на Иисуса в тот момент, когда он поднимался из воды, с большой долей вероятности следует воспринимать как идентичный с образом Духа, который привел Иисуса в пустыню (Мф. 3:16; Мк. 1:10; Лк. 3:22; ср. Ин. 1:32).¹⁹³ Бендораитис также напоминает нам о том, что еще одно важное связующее звено между рассказом о Крещении и пространственными повествованиями об искушении в Евангелиях Матфея и Луки состоит в признании Иисуса «Сыном Божиим» в обоих рассказах. В то время как в Евангелии от Луки рассказы о Крещении и искушении разделены генеалогией Иисуса, заканчивающейся именованим его Сыном Божиим (Лк. 3:38), в Евангелии от Матфея оба повествования тесно связаны друг с другом, так что рассказ об искушении начинается сразу же после заключительных слов, произнесенных при совершении Крещения гласом, возвестившим следующее послание: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение»

¹⁹² К. А. Bendoraitis, *"Behold, the Angels Came and Served Him": A Compositional Analysis of Angels in Matthew* (London/New York: Bloomsbury, 2015) 55. См. также S. Hultgren, *Narrative Elements in the Double Tradition: A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative* (BZNW, 113; Berlin/New York: de Gruyter, 2002) 119ff; G. H. P. Thompson, "Called—Proved—Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke," *JTS* 11 (1960) 1–12 at 9.

¹⁹³ Bendoraitis, *"Behold, the Angels Came and Served Him,"* 55.

(Мф. 3:17).¹⁹⁴ Джоэл Маркус указывает на еще одну важную концептуальную связь, по-видимому, соединяющую оба повествования, состоящую в присутствии в обоих из них общей Адамической типологии. Исследователь отмечает, что отголоски богословия Крещения в особенности можно обнаружить в истории Искушения, так как в раннехристианскую эпоху, как мы уже ранее отмечали в нашем исследовании, христиане, над которыми только что был совершен обряд крещения, нередко ассоциировались с Адамом.¹⁹⁵

В случае, если история искушения, как и предполагают исследователи, действительно связана своей повествовательной структурой и идеологической направленностью с рассказом о Крещении, интересно отметить, что в описаниях испытаний Иисуса в пустыне можно обнаружить некоторые отличительные признаки, напоминающие об иудейских интерпретациях второго владычества как Образа Божьего. Две самые заметные темы — это мотивы ангельского поклонения и ангельского отвержения. Следует отметить, что ранее в нашем исследовании обсуждался вопрос о том, что в некоторых сочинениях повествующих о двух владычествах на небесах, в том числе таких, как различные версии *Жития Адама и Евы*, Вторая книга Еноха и *Лествица Иакова* и, возможно, *Эксагоге*, можно обнаружить упоминания как об ангельском отвержении, так и ангельском поклонении второму владычеству.¹⁹⁶ Эти небесные ритуалы часто воспринимаются экспертами как ключевые шаги в деле посвящения второго владычества в его роль Образа Божьего.¹⁹⁷ Подобного рода противопоставления мотивов возвышения и

¹⁹⁴ Bendoraitis, “Behold, the Angels Came and Served Him,” 55.

¹⁹⁵ Marcus, *Mark 1–8*, 170.

¹⁹⁶ Флетчер-Луи усматривает присутствие этих мотивов также в трактате Филона Александрийского *О сотворении мира* и в рукописи 4Q381 фрагм. I, строки 10–11. См. на эту тему: Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism*, 262–3.

¹⁹⁷ Размышляя над рассказом об ангельском поклонении Адаму в различных версиях *Жития Адама и Евы*, Флетчер-Луи отмечает, что в них содержатся сведения о том, что «Адам был сотворен ради проявления Божьего присутствия как физический и зрительно воспринимаемый образ Бога». Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism*, 272–3. См. рассуждения на эту тему в: C. Fletcher-Louis, “The Worship of Divine Humanity as God’s Image and the Worship of Jesus,” in *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (ed.

низвержения, которые нередко переплетены друг с другом в иудейских апокалиптических и мистических сочинениях, тесно связаны с процессом введения главного героя в его обязанность второго владычества и подтверждения его уникального статуса в небесном сообществе. Подобная реакция ангельского противостояния нередко исходит от прежних фаворитов Бога, сопротивляющихся потере ими статуса бывшего «второго владычества» в пользу нового фаворита назначенного на эту роль Богом. В различных версиях *Жития Адама и Евы* роль оппонента вновь назначенному второму владычеству в лице Адама приписывается Сатане и его ангелам. Следует напомнить, что в этой компиляции ранних Адамических преданий сам антагонист рассказывает о своем низвержении с его прежнего места небесного лидера, где он обладал властью и славой, и в этом его рассказе объясняется, что его низвержение было следствием его отказа преклониться пред новым фаворитом Бога, а именно первым человеком.

Даже поверхностный взгляд на рассказ об искушении, нашедший свое отражение в синоптических Евангелиях, демонстрирует удивительные параллели с упомянутыми ранее Адамическими преданиями. Как и в случае с историями из *Жития Адама и Евы* в которых предпринимаются попытки представить Сатану как небесное владычество, наделенное зрительно воспринимаемыми отличительными признаками Бога, в рассказе об искушении загадочная фигура антагониста также ассоциируется с разнообразными небесными и божественными атрибутами. Так в синоптических рассказах об Искушении он помещен на высокую гору, что служит напоминанием о горе-престоле Божьей Славы в том виде, как она представлена в некоторых библейских и псевдоэпиграфических рассказах. Выбор такого места для апофеоза антагониста, в данном случае не представляется случайным, поскольку, как мы уже выяснили ранее, в преданиях о Енохе и Моисее гора часто служит космическим тронном для манифестаций Божьей Славы.

Если автор Евангелия от Матфея в самом деле имел в виду гору Славы (*Кавод*), в способности Сатаны показать Иисусу все царства земли и их славу (καὶ δείξουσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας

C. Newman et al.; SJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999) 112–128; idem, *All the Glory of Adam*, 101–102.

τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν) мы можем уловить, возможно, некоторые намеки на небесную завесу, *Паргод* (פרגוד), священную занавесь, закрывавшую Лицо Божьей Славы, представленную в тексте 45-ой главы Третьей книги Еноха как вселенский «экран», на котором визионеру в буквальном смысле «показаны» все поколения и все царства одновременно.¹⁹⁸

Подобного рода ассоциация антагониста с отличительными признаками, обычно связанными в иудейских апокалиптических и мистических сочинениях с образным строем, ассоциирующимся с понятием *Кавод*, заслуживает особого внимания. Следует отметить, что в рассказе об искушении Сатана исполняет апокалиптические роли небесного путеводителя души Иисуса и его ангела-толкователя (*angelus interpres*). В данном случае мы вновь обнаруживаем аллюзии на роль Сатаны как небесного владычества. Исследователи ранее обращали внимание на присутствие символического и терминологического сходства между рассказом об искушении Иисуса и текстом Втор. 34:1–4,¹⁹⁹ в котором сообщается, что Бог служил ангелом-путеводителем и толкователем во время созерцания Моисеем видения на горе Нево, показывая пророку Обетованную Землю и объясняя смысл видения.²⁰⁰

¹⁹⁸ В тексте *3 Енох* 45:1–4 обнаруживается следующее предание о *Паргоде*: «Рабби Ишмаэл, сказал: Метатрон сказал мне: Подойди, и я покажу тебе Занавесь Вездесущего, которая распростерта пред Святым, будь Он Благословен, (и) на которой начертаны все поколения мира и все их деяния, которые уже осуществлены и которые еще должны быть осуществлены, до последнего поколения.... цари Иудеи и их поколения, их деяния и их поступки; цари Израиля и их поколения, их деяния и их поступки». И. Р. Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции*. (С.-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2007), с.243–244.

¹⁹⁹ «И взошел Моисей с равнин Моавитских на гору Нево, на вершину Фасги, что против Иерихона, и показал ему Господь всю землю Галаад до самого Дана, и всю землю Неффалимову, и всю землю Ефремову и Манассину, и всю землю Иудину, даже до самого западного моря, и полуденную страну и равнину долины Иерихона, город Пальм, до Сигора. И сказал ему Господь: “вот земля, о которой Я клялся Аврааму, Исааку и Иакову, говоря: Семени твоему дам ее. Я дал тебе увидеть ее глазами твоими, но в нее ты не войдешь”».

²⁰⁰ J. Dupont, “L’arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus,” *NTS* 3 (1957) 287–304 at 297.

Следует также напомнить, что в *Житии Адама и Евы* Сатана служит инверсивным негативным отражением или «зеркалом» позитивного второго владычества, представленным Адамом, нередко раскрывая и подтверждая возвышенный статус первого человека посредством сравнения его бывшей славы со славой этого вновь назначенного Богом владычества. Таким образом, в *Житии Адама и Евы* основная часть информации о возвышенных отличительных признаках второго владычества в виде Адама выявляется благодаря жалобным стенаниям изгнанного Сатаны. Также в *Житии* обнаруживается присутствие предания о конфликте между двумя «вторыми владычествами», когда прежний обладатель этой возвышенной обязанности предпринимает попытки мести за свой утраченный статус путем свращения вновь назначенного Богом владычества. Ради этой цели антагонист в *Житии* нередко принимает вид первого владычества, предпринимая попытки ввести в заблуждение и соблазнить нового «любимчика» Бога. По-видимому, предание об этом низвергнутом втором владычестве, выступающем в роли негативного зеркала и соперника главного действующего лица, также можно обнаружить в более пространственных версиях рассказа об искушении Иисуса, нашедшего свое отражение в Евангелиях Матфея и Луки.

Более того, в этих синоптических рассказах можно обнаружить попытку дальнейшего развития ранних Адамических мотивов, отраженных в *Житии Адама и Евы*. В них Сатана, низвергнутый ранее с небес из-за своего отказа преклониться перед Первым Адамом, теперь стремится отомстить и повернуть ситуацию в свою пользу, требуя от Последнего Адама – Христа преклониться перед ним.²⁰¹

Подобного рода Адамическая типология нередко признавалась исследователями как концептуальная основа рассказа об искушении. Некоторые ученые высказывали предположение, что череда основных Адамических тем, нашедших свое

²⁰¹ Уже самые ранние христианские авторы, такие как Иустин Мученик (*Разговор с Трифоном иудеем* 103) и Ириной (*Против ересей* 5.21.2) интерпретируют мотив искушения Иисуса как исправление греха Адама. На этот предмет см.: D.C. Allison, "Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13," in: *Authenticating the Activities of Jesus* (ed. B.D. Chilton and C. Evans; NTTs, 28.2; Leiden: Brill, 2002) 196.

отражение в библейских и внебиблейских источниках, была введена уже в краткую версию рассказа об искушении Иисуса в Евангелии от Марка.²⁰² К примеру, Иоахим Иеремиас обращает внимание на фразу из текста Евангелия от Марка 1:13, а именно, что Иисус «был со зверями» (ἦν μετὰ τῶν θηρίων). По мнению Иеремиаса, эта фраза служит напоминанием о первом человеке, который господствовал животными в раю, согласно тексту Быт. 2:19. Исследователь высказывает предположение, что в Евангелии от Марка может содержаться предсказание об Иисусе как эсхатологическом Адаме, восстанавливающим мир между людьми и животными.²⁰³ По мнению Иеремиаса, в рассказе об искушении в Евангелии от Марка формулируется идея о том, что «рай восстановлен, наступает начало эпохи спасения; вот что означает фраза ἦν μετὰ τῶν θηρίων. Благодаря тому, что искушение было преодолено, а Сатана побежден, двери рая вновь открыты».²⁰⁴ Наблюдения Иеремиаса очень важны для нашего исследования, так как в них содержится указание на возможность того факта, что уже в краткой версии рассказа об

²⁰² W. A. Schultze, "Der Heilige und die wilden Tiere. Zur Exegese von Mc 1,13b," *ZNW* 46 (1955) 280–83; A. Feuillet, "L'épisode de la tentation d'après l'Évangile selon saint Marc (1,12–13)," *EstBib* 19 (1960) 49–73; J. Jeremias, "Nachwort zum Artikel von H.-G. Leder," *ZNW* 54 (1963) 278–79; *idem*, "Adam," in: *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel, tr. G. W. Bromiley; 10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1964) 1.141–143; A. Vargas-Machuca, "La tentación de Jesús según Mc. 1,12–13; Hecho real o relato de tipo haggádico?" *EE* 48 (1973) 163–190; P. Pokorný, "The Temptation Stories and Their Intention," *NTS* 20 (1973–74) 115–27; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* (2 vols; EKKNT, 2.1–2; Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978–79) 1.58; Guelich, *Mark 1–8:26*, 38–39; R. Bauckham, "Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age," in: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (ed. J. B. Green and M. Turner; Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 3–21; J. Gibson, *Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNTSS, 112; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 65–66; Allison, "Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13," 196–199.

²⁰³ Jeremias, *New Testament Theology*, 69. Тема отчуждения человечества от животного мира после грехопадения в Эдеме отчетливо просматривается уже в *Книге Юбилеев*. Также данная тема получает дальнейшее развитие в *Житие Адама и Евы*, где Ева и Сиф вступают в противостояние с диким зверем после грехопадения первых людей.

²⁰⁴ Jeremias, *New Testament Theology*, 69–70.

искушении, отраженной в Евангелии от Марка, Иисус воспринимается как Образ Божий. В этом отношении важно отметить, что в *Житии Адама и Евы* мотив присутствия или отсутствия в человеке Образа Божьего истолковывается с помощью темы подчинения или неподчинения ему животных.

Иеремиас также усматривает признаки Адамической типологии в сообщении о служении ангелов Иисусу (διηρέβουν αὐτόν). По мнению этого исследователя, «данная подробность также отчасти дополняет общую картину представления о рае и может быть правильно истолкована только в таком смысле. Подобно тому как, согласно автору Мидраша, Адам вкушал ангельскую пищу в раю, также и ангелы приносили пищу Иисусу. Мотив служения ангелов представляется символом восстановления общения человека с Богом».²⁰⁵ Ричард Баукхэм также услеживает присутствие Адамических мотивов в версии рассказа об искушении в Евангелии от Марка как выражение представления о том, что «Иисус выступая в роли эсхатологического Адама, который, не поддавшись на искушение Сатаны, в отличие от Адама, призван воскресить рай: он восстанавливает мир с животными, и ангелы служат ему».²⁰⁶

В свете вышесказанного, можно предположить, что мотив искушения Иисуса Сатаной играет ключевую роль в процессе усвоения евангельскими текстами Адамической типологии.²⁰⁷ Дейл Эллисон обращает внимание на еще одну важную связь рассказа об искушении с историей первого человека, задавая вопрос о том, не является ли фраза о «сорока днях» в Евангелии от Марка также частью Адамической типологии. Он особо отмечает, что, согласно автору текста *Книги Юбилеев* (Юб. 3:9), Адам был помещен в Эдем на сорок дней после того, как он был

²⁰⁵ Jeremias, *New Testament Theology*, 70.

²⁰⁶ Bauckham, "Jesus and the Wild Animals," 6.

²⁰⁷ Дэвис и Эллисон высказывают предположение о том, что «в тексте Евангелия от Марка 1:12–13 Иисус, возможно, представлен как «Последний Адам» (ср. Рим. 5.12–21; 1 Кор. 15.42–50; Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем* 103; *Евангелие Филиппа* 71.16–21; Иринея, *Против ересей* 5.21.2). Его, как и Первого Адама, искушает Сатана, однако, в отличие от своего антипода, Иисус не поддается на искушение, результатом чего служит восстановление места человека в раю (ср. *Завещание Левия* 18.10), приручение диких животных, а также возможность для человека жить с ангелами, которые ему служат». Davies and Allison, *Matthew*, 1.356.

сотворен, а в *Житии Адама и Евы* сообщается, что он каялся в течение сорока дней.²⁰⁸

В Евангелиях от Матфея и Луки Адамическая типология, намек на которую обнаруживается уже в Евангелии от Марка, получает свое дальнейшее концептуальное развитие, при этом сохраняя тесную связь со знакомыми нам мотивами из преданий о двух владычествах на небесах. Так, в Евангелии от Матфея сообщается, что искуситель призывает Иисуса поклониться ему, буквально предлагая ему «пасть» (πεσόν) пред ним (Сатаной). По-видимому, автор Евангелия от Матфея в данном случае еще в большей степени согласовывает свой текст с архетипами истории Адама, чем это делает автор Евангелия от Луки, поскольку в Евангелии от Луки отсутствует слово πεσόν.

В данном случае можно отметить, что тема поклонения «негативному» второму владычеству вводится в повествование самим Сатаной. Этот мотив поклонения парадоксальным образом заново формулируется в новом христологическом контексте синоптических Евангелий. Вместо поклонения новому второму владычеству, который только что был наделен властью во время богоявления на Иордане, антагонист стремится повернуть вспять этот процесс, вместо этого призывая Иисуса поклониться ему. В данном случае мы вновь можем наблюдать проявление важного значения мотива ангельского поклонения в процессе конструирования и утверждения уникального статуса второго владычества. Как отмечалось ранее в нашем анализе ранних иудейских сочинений, подобного рода мотив поклонения обычно представлен в конечной стадии процесса наделения главного героя обязанностью второго владычества, что служит признаком принятия адептом его роли руководителя небесного сообщества.

Мотив отказа от поклонения, явным образом представленный в *Житии Адама и Евы* и предполагаемый во Второй книге Еноха, в рассказе об искушении также играет свою уникальную роль в формировании образа теперь уже христианского второго владычества, поскольку своим отказом поклониться Сатане, Последний Адам — Иисус осуществляет эсхатологическое от-

²⁰⁸ Allison, “Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1–13 and Mark 1:12–13,” 198.

мщение за протологический отказ Сатаны поклониться Первому Адаму.

Также совершенно не случайным представляется тот факт, что описание процесса введения главного героя в его обязанность второго владычества, содержащееся в рассказах о Крещении и Искушении, завершается не его осмеянием, а настоящим ангельским почтением.²⁰⁹ Из текста Евангелий Марка и Матфея мы узнаем, что ангелы служили ему (δι᾽ ἰσχυρῶν αὐτῷ). Как и в *Житии Адама и Евы* и Третьей книге Еноха, в которых сообщается о том, что мотив противодействия ангелов предшествует ангельскому почитанию,²¹⁰ в евангельском рассказе об отказе Иисуса от поклонения Сатане также сообщается прежде, чем говорится об ангельском послушании в конце рассказа.

Авторы рассказов об искушении, таким образом, подвергают глубокому пересмотру изначальный сценарий введения первого человека в его обязанность второго владычества, обнаруживаемый в *Житии Адама и Евы* и Второй книге Еноха, посредством его переосмысления в новое эсхатологическое испытание, при этом сохраняя в евангельском тексте ядро древнего предания о поведении ангелов.²¹¹ В этом отношении не пред-

²⁰⁹ В связи с использованием данного мотива, Криспин Флетчер-Луи подчеркивает что, «принимая во внимание способы, посредством которых Иисус исправляет последствия непослушания Адама в евангельской истории об искушении, можно предположить, что упоминание о служении ему ангелов в Евангелиях от Марка 1:13 и Матфея 4:11 представляет собой аллюзию на рассказ о служении ангелов Адаму. Благодаря этой аллюзии у читателя должно создаться впечатление, что ангелы уже признали его истинную идентичность как ознаменование появления нового человека, поэтому они и совершают служение ему и почитают его, чем предвосхищается его будущее почитание со стороны его последователей среди людей». Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism*, 263. В своей интерпретации текста Евангелия от Марка 1:13 Джоэл Маркус отмечает, что «глагол *diakonein* может означать, как и древнееврейское *‘bd*, “почитание” (см., к примеру, Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 7.365), таким образом обретая дополнительный оттенок смысла в рассматриваемом тексте, в случае, если принять во внимание легенду, согласно которой ангелы почитали Адама». Marcus, *Mark*, 1.168–71.

²¹⁰ Похожий порядок мотивов также подразумевается и во Второй книге Еноха.

²¹¹ Мотив ангельского поклонения можно рассматривать как важный этап в наделении «второго владычества» его обязанностью хранителя атрибу-

ставляется случайным тот факт, что в описании церемонии введения христианского второго владычества в его роль Образа Божьего, как и в случае с иудейскими рассказами о втором владычестве в форме Адама, древний протагонист этой истории, Сатана, все же должен в ней присутствовать.

В заключении этой части нашего исследования мы можем подвести итог, отметив, что в случае, если рассказы о Крещении и Искушении были в самом деле связаны в сознании авторов синоптических Евангелий, рассказ об искушении можно рассматривать как важный этап последующего развития в процессе создания образа второго владычества, начало формирования которого прослеживается в рассказе о Крещении. В этом продолжении истории второе владычество теперь наделяется полномочиями Образа Божьего. Роль второго владычества как *imago Dei*, представленная в рассказе об искушении отчетливо выраженными деталями иудейских концепций двух владычеств, включающим мотивы ангельского поклонения и ангельского сопротивления, также служит подтверждением предположения о том, что в концептуальной связке Крещения и Искушения мы действительно обнаруживаем вполне сложившуюся концепцию христианского второго владычества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш анализ рассказов о Крещении в синоптических Евангелиях указывает на стремление авторов евангельского текста выявить роль Иисуса как новое воплощение Божьей Славы (*Кавод*). Подобная возможность раскрывается в некоторых особых деталях рассказов о Крещении.

Во-первых, в рассказах о Крещении в синоптических Еван-

тов зрительно воспринимаемой Божьей Славы. Поскольку обряды поклонения и почитания нередко интерпретируются исследователями как знак божественности Иисуса, возникает важный вопрос о том, служит ли передача Богом (теперь полностью удаленному в незримое) качеств зрительно воспринимаемой Славы (*Кавод*) второму владычеству, свидетельством уменьшения «божественности» подобных атрибутов. Эта проблема не получила еще должного внимания со стороны исследователей, рассматривавших мотив поклонения Иисусу как признак его божественной природы.

гелиях обнаруживается тенденция к соединению события Крещения Иисуса с образным строем и терминологией, характерными для первой главы Книги пророка Иезекииля, этой уникальной части пророческой литературы, где образный строй, связанный с концепцией *Кавод*, достигает своего наивысшего символического выражения по сравнению со всеми остальными текстами Ветхого Завета.

Во-вторых, в Евангелии от Марка, как и в других синоптических Евангелиях, обнаруживается связь между образом разверзшихся небес в рассказе о Крещении и символизмом разорванной завесы в Иерусалимском Храме в рассказе о Распятии Иисуса. Оба описания, объединенные благодаря похожей терминологии, служат указанием на возможность того факта, что разорванная занавесь, срывавшая *Кавод* в земном храме, возможно, ассоциировалась в представлении авторов синоптических Евангелий с раскрытием небесной завесы, скрывавшей небесную Славу (*Кавод*), пребывающую на небесах.

В-третьих, принимая во внимание вышеупомянутые связи рассказа о Крещении с Книгой Иезекииля, а также ее более поздними толкованиями, в которых о Божьей Славе говорится как о явленной великому пророку в зеркале поверхности вод реки Ховар, можно предположить, что в синоптических Евангелиях Крещение Иисуса также воспринималось как откровение Божьей Славы (*Кавод*), отраженной в реке Иордан.

В-четвертых, изображение главного героя богоявления посреди первоначальных вод служит напоминанием о некоторых описаниях Божьей Славы в различных иудейских библейских и внебиблейских источниках, где Слава (*Кавод*) изображалась посреди космологических вод.

В-пятых, возможные признаки сходства обнаруживаются между мотивом второго владычества в виде птероморфной Славы (*Кавод*) в *Откровении Авраама* и концептуальным синтезом, присутствующим в рассказах о Крещении в синоптических Евангелиях, где антропоморфный главный герой соединяется с небесным посредником в виде птицы в контексте аллюзий на образный строй, связанный с понятием *Кавод* в Книге пророка Иезекииля.

В-шестых, роль Иисуса как Образа Божьего, обозначенная в рассказе об Искушении, который тесно связан в синоптических Евангелиях с рассказом о Крещении, также служит ука-

занием на возможную роль Иисуса как Божьей Славы (*Кавод*). Исследователи ранее отмечали, что уже в собрании текстов, приписываемых авторству апостола Павла, роль Иисуса как Образа Божьего (εἰχών) становится тесно связанной с понятиями Божьей Формы (μορφή) и Божьей Славы (δόξα).²¹²

Наконец, в истории интерпретации рассказов о Крещении более поздними христианскими авторами обнаруживаются намеки на их толкование события Крещения как процесса надделения Иисуса особыми теофаническими признакам Божьей Славы.

Все эти отличительные признаки служат указанием на возможное стремление авторов синоптических Евангелий тесно связать событие Крещения Иисуса с преданиями, содержащими символику *Кавода*, таким образом изображая его представляющим Божью Славу.

²¹² Некоторые исследователи ранее высказывали мнение о том, что в текстах апостола Павла греческие термины μορφή, δόξα, и εἰχών тесно связаны по смыслу между собой, если не служат синонимами. См. на этот предмет F.-W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (BZNW, 23; Berlin: Töpelmann, 1958) 23–24, 133; J. Fossum, “Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism,” *VC* 37 (1983) 263–269; idem, *The Name of God and the Angel of the Lord* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985) 283–4; idem, “Glory,” 351–2; idem, *The Image of the Invisible God*, 29; J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul* (Paris: Alcan, 1937) 159 ff.; Jervell, *Imago Dei*, 195–8; R. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii, 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTSMS, 4; Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 106–116; G. Stroumsa, “Forms of God: Some Notes on Metatron and Christ,” *HTR* 76 (1983) 269–288 at 284. И все же некоторые ученые выступают против такого рода концептуальных параллелей. Так, Маркус Бокмюэл печально констатирует, что «среди исследователей стало общим местом высказывать мнение, что в богословском контексте Послания к Филиппиянам 2:6 слова εἰχών и δόξα используются, в сущности, как синонимы. Однако, несмотря на широкое распространение подобного рода мнений, доказательства в пользу того факта, что эти слова действительно синонимичны, очень неубедительны. ... Концептуальная близость этих слов не превращает их в синонимы». Bockmuehl, “The Form of God,” 8.