

Андрей Орлов и Александр Голицин

«МНОЖЕСТВО СВЕТИЛЬНИКОВ,
ЗАЖЖЕННЫХ ОТ ОДНОГО»:
ПАРАДИГМЫ ПРЕОБРАЖАЮЩЕГО ВИДЕНИЯ В
МАКАРИЕВСКИХ БЕСЕДАХ¹

Среди великого множества свидетельств мистического опыта, сохранившихся в среде восточного христианства, мы можем найти два интересных описания преображающих видений. Первое из них обнаруживается во Второй книге Еноха, иудейском апокалиптическом источнике, созданном в I в. н.э., и сохранившемся в среде восточных христиан в славянском переводе. В этом тексте, седьмой библейский патриарх Енох описывает следующим образом свое превращение в светоносную сущность пред лицом Божьей Славы:

И поднял меня Михаил, великий архангел Господень, и привел меня пред лицо Господа ... И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим. И вид этого еля ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, — как лучи солнечные. Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду.²

Второй текст был создан спустя тысячу лет после первого и дошел до нас в *Филокалии*, собрании восточно-христианских произведений, составленном Никодимом Агиоритом, в одном из

¹ Перевод с английского языка выполнен Ириной Дмитриевной Колбутовой по следующей публикации: Andrei Orlov and Alexander Golitzin, "Many Lamps Are Lightened from the One": Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies," *Vigiliae Christianae* 55 (2001) 281–298.

² 2 *Enoch* 22:6–10. А. М. Навтанович, «Книга Еноха», в: *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д. С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3. 214–215.

которых Псевдо-Симеон излагает наставления для приготовления к обретению видения Фаворского света:

Затем сядь в тихой келье, в углу в полном одиночестве, и делай то, что я тебе скажу. Закрой дверь и отвори свой ум от всего ненужного и преходящего. Положи подбородок на груди и сконцентрируй свой физический взор, вместе со всем своим умом, на центральной части своего живота и на своем пупке. Задержи дыхание на вдохе через ноздри, чтобы оно было затруднено, и начни поиск внутри себя умом, с целью обнаружить место сердца, где пребывают все силы твоей души. Сначала ты обнаружишь там тьму и непроходимую толщу. Затем, когда ты будешь упорно продолжать эти действия и выполнять эти указания денно и ношно, ты обнаружишь, как бы чудесным образом, непрестанную радость. Ибо как только ум достигнет места сердца, в тот же момент он узнает все то, о чем прежде ничего не знал. Он увидит открытое пространство в сердце и узрит себя всецело наполненным светом и разумением.³

Совершенно очевидно, что эти два описания мистических видений принадлежат к совершенно разным символическим мирам с их различными способами выражения переживания мистического опыта. В первом из них адепт во время своего небесного путешествия предстает перед исполненным славой явлением Бога и его ангелов, которые совлекают с вознесенного героя его земные ризы, умащая его благим елеем. Во втором тексте мистик представлен проходящим сквозь тьму внутреннего пути к глубинам своего сердца. Величественная картина небесного преображения удивительно контрастирует с монотонным аскетическим описанием внутреннего созерцания. И тем не менее, в этих двух мистических событиях можно распознать нечто общее. В обоих из них созерцатели в конце концов приходят к одному и тому же результату, ибо они оба видят себя облеченными божественным светом.

В этих двух текстах также подчеркивается тотальный характер преображения адепта, в процессе мистического созерцания становящегося «всецело» проникнутым светом. Что интересно однако, так это то, что в этих двух описаниях мистического опыта источник божественного света представлен по-разному. В первом из них свет появляется извне, а именно от пронизан-

³ Pseudo-Simeon, "The Three Methods of Prayer," in: *The Philokalia* (5 vols.; tr. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, and K. Ware; London: Faber and Faber, 1995) 4.72–3.

ного славой богоявления, что представлено символически как помазание ангелами героя сияющим елеем. Светящийся елей, сама сущность «покрова» преображения, служит дополнительным отличительным признаком, посредством которого подчеркивается внешняя природа изменения созерцателя в светоносное существо.

Важная особенность второго текста проявляется во внутренней природе светового преображения, так как в данном случае свет исходит теперь изнутри существа героя, из тьмы его души, истекая из источника в сердце созерцателя.

Разделенные тысячелетием, эти два свидетельства служат важными вехами в долгом пути развития богословской мысли от концепции внешнего преображающего видения к идее о внутреннем свете. На этом сложном и парадоксальном пути краеугольным камнем стоит фигура великого сирийского богослова, чьи «Беседы» сохранились в восточно-христианской традиции под именем преп. Макария Великого, и который поэтому часто именуется в научной литературе как «Псевдо-Макарий». Цель данной статьи состоит в изучении его идей, которые, как мы полагаем, сыграли важную роль в процессе перехода от внешнего к внутреннему преображающему видению в восточно-христианской традиции.

Истоки: ПРЕОБРАЖАЮЩЕЕ ВИДЕНИЕ БОЖЬЕЙ СЛАВЫ (*КАВОД*)

В целях пояснения различий между двумя рассматриваемыми нами описаниями преображающих видений нам следует теперь обратиться к изучению богословских контекстов, в которых возникли эти два текста.

Истоки происхождения концепции Славы Божией или *Кавод*, оказавшей влияние на формирование текста видения из Второй книги Еноха, можно проследить в Ветхом Завете, где обнаруживаются различные полемические позиции, содержащие оправдание или опровержение антропоморфных представлений о Боге.⁴ Согласно замечанию одного из исследовате-

⁴ Об антропоморфизме в Ветхом Завете см.: J. Barr, "Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament," *VT Suppl.* 7 (1960) 31–8; J. Hempel, "Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament,"

лей этих традиций, Моше Вайнфилда, антропоморфный образ возведенной на престол Божьей Славы, также обозначаемой термином *Кавод* Господа, получает свое наиболее ясное символическое воплощение в библейских текстах, принадлежащих священнической традиции и в Книге пророка Иезекииля.⁵

В этих ветхозаветных источниках, относящихся к священнической традиции или испытывавшей ее влияние, антропоморфное описание Божьей Славы становится тесным образом связанным с идеей места пребывания Бога.⁶ В контексте этой традиции, «в которой Бог персонализирован и представлен посредством наиболее осязаемых телесных образов», он наделяется человеческим обликом и поэтому нуждается для своего пребывания на земле в особом месте обитания — скинии.⁷

Вайнфилд справедливо отмечает, что такого рода антропоморфизм не представлял собой всецело только изобретение идеологов священнической традиции,⁸ так как его происхождение прослеживается в более ранних богословских концепциях,

ZAW 57 (1939) 75–85; F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme: Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancient Testament* (Neuchâtel: Delachaux, 1950); W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols.; Philadelphia: The Westminster Press, 1961) 1.210–20; M. C. A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL, 8; Münster: UGARIT-Verlag, 1990) 87–590; T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 18; Lund: Wallin & Dalholm, 1982); M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972) 191–209. О судьбах иудейского антропоморфизма в раввинистических источниках см.: M. Fishbane, “The ‘Measures’ of God’s Glory in the Ancient Midrash,” in I. Gruenwald et al. (eds.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity. Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992) 53–74; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God: Essays in Anthropomorphism* (New York: KTAV, 1937).

⁵ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 191.

⁶ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 24.

⁷ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 191.

⁸ Об истоках богословия скинии в библейских текстах, относящихся к священнической традиции, см.: Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 81–3.

связанных с храмовым культом,⁹ где Бог воспринимался восседающим в своей обители под покровом двух херувимов, а его ноги покоились на ковчеге,¹⁰ его подножии.¹¹

Образ Бога, возведенного на престол, становится центральным мотивом в Книге пророка Иезекииля, где концепция *Кавод*¹² представляется похожей¹³ на соответствующее учение, содержащееся в текстах священнической традиции.¹⁴ Тругве

⁹ Согласно мнению Вайнфилда, «представление о том, что Бог восседает на престоле на херувимах, было общепринятым в древнем Израиле (1 Цар. 4:4; 2 Цар. 6:2; Пс. 80:2; 4 Цар. 19:15)». Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 192.

¹⁰ Меттингер особо подчеркивает тот факт, что «самым важным аспектом образа ковчеге в Храме Соломона было его функционирование в качестве подножия для Бога». Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 87.

¹¹ М. Haran, “The Ark and the Cherubim,” *IEJ* 9 (1959) 30–8.

¹² Термин *Кавод* (Древнеевр. כבוד) встречается в Ветхом Завете 199 раз. Этот термин можно перевести как «сущность», «тело», «масса», «сила», «мощь», «слава» и «сияние». Использование слова *Кавод* в его значении «славы» обычно имеет отношение к Богу, его храму, его граду или священным атрибутам. В текстах, относящихся к священнической традиции, этот термин используется в связи с мотивом появления Бога в скинии. В текстах священнической традиции и в Книге пророка Иезекииля понятие *Кавод* представлено как пылающий огонь, окруженный сиянием и огромным облаком. М. Weinfeld, “כבוד,” *TDOT*, 7.22–38.

¹³ Следует также отметить, что в Книге пророка Иезекииля и в текстах, относящихся к священнической традиции, таких как Быт. 5:1, встречается 12 раз в Книге пророка Иезекииля, где оно представляется термином, который автор предпочитает использовать в описаниях различных божественных и ангельских «явлений». Это слово играет заметную роль в библейских спорах об антропоморфных представлениях о Боге и ангелах. Оба термина, כבוד и דמות, тесно связаны между собой посредством представления о «сокрытости» Божьей Формы/Славы. В более поздних иудейских источниках, относящихся к традиции *Шуур Кома*, подчеркивается аспект сокрытости דמות: «Его דמות скрыт от всех, но ничей דמות не скрыт от Него». М. S. Cohen, *The Sh'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1983) 113. Также обсуждение этого предмета см. в: А. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC, 33; Leiden: Brill, 1996) 102–4.

¹⁴ О связях между текстами, относящимися к священническому преданию, и Книгой пророка Иезекииля см. В. Stein, *Der Begriff “Kebod Jahweh”*

Меттингер отмечает, что в Книге пророка Иезекииля концепция *Кавода*, по всей вероятности, представляла собой более раннюю фазу ее формирования, чем подобные же идеи, обнаруживаемые в источниках, принадлежащих священнической традиции.¹⁵ Исследователь также особо подчеркивает, что иконография *Кавода* в Книге пророка Иезекииля является тесно связанной с представлением о царском присутствии Бога в Его храме.¹⁶ Такого рода связь концепции *Кавода* Яхве с образом возведенного на престол Бога, скорее всего, имеет непосредственное отношение к началу процесса формирования ее царского контекста.¹⁷

Вайнфилд подчеркивает, что тенденция Иезекииля к представлению Божьей Славы (*Кавод*) как сияющего огня, укрываемого облаком, становится одним из характерных признаков символики священнической традиции.¹⁸ Как в текстах священнической традиции, так и в Книге пророка Иезекииля символика огня и облака представляются неотъемлемыми элементами описания Божьей Славы, причем облако здесь служит своего рода ширмой, закрывающей Бога от взора смертных.¹⁹ В более поздних иудейских и христианских преданиях свет, исходящий от различных небесных существ, выполняет ту же самую функцию, скрывая их истинный облик от взора смертных. В Ветхом Завете, так же, как и в более поздних апокалиптических сочинениях, Божий облик, таким образом, пребывает укрытым за фасадом Его сияния. Скрытая Слава Бога становится доступной людям только посредством созерцания этого света. Благодаря представлениям о такого рода откровениях, можно найти объяснение широко распространенному использованию концепции *Кавод* в библейских и вне-библейских описаниях явлений различных светоносных небесных существ.

(Emsdetten; Lechte, 1939) 299. См. также Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 107–11.

¹⁵ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 116–17.

¹⁶ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 117.

¹⁷ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 117.

¹⁸ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 201.

¹⁹ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 202.

Вышеописанная концепция *Кавод* порождает особого рода эстетику преображающих видений, обнаруживаемых в различных библейских и апокалиптических текстах.²⁰ В кульминационном пункте таких видений их адепты обычно визуально созерцают явление Божьей Славы, нередко представленной в виде возведенной на престол антропоморфной фигуры. Вследствие подобного созерцательного опыта герои этих рассказов переживают драматическое внешнее преображение, зачастую относящееся к изменению их лиц, частей тела и одеяний, становящихся светоносными. Классическим примером подобного рода преображающего видения служит рассказ о светоносности лица Моисея в 34-ой главе Книги Исхода, которую пророк обретает после своей встречи с Божьейлавой (Кавод) на Горе Синай. Необходимо отметить, что в более поздних текстах, принадлежащих традиции Божественной Колесницы или *Меркавы*, видение Божьей Славы («Царя в Его красе») постепенно становится главной целью небесных путешествий мистиков-созерцателей.

Во Второй книге Еноха мотив преображения Еноха также имеет прямое отношение к концепции *Кавод*. Так, превращение седьмого патриарха в светоносное небесное существо происходит пред исполненным славою образом Бога, именуемым в этой книге как «Лицо» Господа.²¹ Из этого Енохического источника мы узнаем, что видения Божьего «Лица» имело драматические последствия для внешности Еноха. Его тело претерпевает

²⁰ G. Quispel, "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis," *IS* 34 (1980) 1–13.

²¹ «Я созерцал вид лица Господа, подобный железу, раскаленному в огне и вынутому из печи, и оно испускало искры и было раскаленным. Таким видел я лицо Господа. Но о лице Господа невозможно говорить, оно такое изумительное, в высшей степени приводящее в трепет и очень пугающее. И кто я такой, чтобы рассказывать о непостижимой сущности Господа и о его лице, таком удивительном и неопишемом? И как велико количество его повелений, и его многочисленных гласов, и как велик престол Господа, в высшей степени великий и нерукотворный, и каковы сонмы, окружающие его, воинства херувимов и серафимов, и их непрерывно-безмолвного песнопения. Кто может рассказать о его прекрасной наружности, никогда не изменяющейся и не поддающейся описанию, и о его великой славе? И я пал ниц и поклонился Господу». (2 *Енох* 22:1–4, пространная редакция). Andersen, "2 Enoch," 1.136.

радикальную метаморфозу, вследствие которой оно покрывается божественным светом. Важной деталью описания этого события представляется тот факт, что Енох не преобразается в свет, а именно покрывается светом Божьей Славы, будучи как бы «одеваемым» в нее. Подобного рода внешняя «покрывающая» природа светового преобразования Еноха подчеркивается в рассказе мотивом светоносного елея, используемого при помазании его тела ангелами.

В этом описании преобразования Еноха в светоносное существо обнаруживается важная черта, которая связывает его небесную метаморфозу с изменениями, случившимися с Моисеем в рассказе из Книги Исхода. Так, из 37-ой главы Второй книги Еноха мы узнаем о необычной процедуре, произведенной над лицом Еноха в момент завершения его общения с Богом. В тексте сообщается, что в конце видения, перед отправкой адепта на землю, Бог призвал одного из своих главных ангелов, чтобы остудить лицо Еноха. Согласно описанию ангел выглядел «студеным»; он был бел как снег, и руки его были холодны как лед. Своими хладными дланями он затем охолонил лицо седьмого патриарха. По окончании этой загадочной процедуры Бог поведал Еноху, что, если бы его лицо не было остужено, ни одно человеческое существо не смогло бы взглянуть на него.²² Подобного рода упоминание о непереносимом для человеческого взора измененном лице Еноха после его встречи с Богом, служит явной параллелью к мотиву светоносного лика Моисея после его разговора с Богом на Синае.

Несмотря на то, что в библейских и ранних апокалиптических теофанических рассказах символика *Кавод* была основополагающей, постепенно эта концепция стала подвергаться полемическому переосмыслению в более поздних раввинистических²³ и патристических религиозных кругах, где вырабаты-

²² Andersen, "2 Enoch," 1.160.

²³ Подобная тенденция особо проявляется в мистической литературе, принадлежащей традиции Хейхалот, где телеология мистического путешествия описывается через образность нисхождения в Меркаву. О мистицизме Меркавы и сочинений, принадлежащих традиции Хейхалот, см.: P. Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28 (1977) 156–80; D. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader* (2 vols.; New York: KTAV, 1978); I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism* (SJ, 11; Berlin/New York: de Gruyter, 1982); M. Cohen, *The Shiur*

валось новое понимание природы и характера преображающего видения. В процессе развития этих новых тенденций можно наблюдать возрастание интереса к подчеркиванию «внутреннего» аспекта мистического переживания.²⁴ Одной из новых идей, способствующих подобного рода сдвигу визионерской парадигмы, служила знаменитая библейская концепция Образа Божьего, по подобию которого когда-то был сотворен первый человек.

Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism (Lanham: University Press of America, 1983); J. Greenfield, "Prolegomenon," in: H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: Ktav, 1973) xi-xlvii; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980); Gruenwald, I. and M. Smith, *The Hekhalot Literature in English* (Chico, CA: Scholars, 1983); D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988); D. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature* (New Haven: American Oriental Society, 1980); M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–40; L. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies* (New York: Schocken Books, 1977); N. Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text* (Albany: State University of New York Press, 1989); M. Morgan, *Sepher ha-Razim: The Book of Mysteries* (TTPS, 11; Chico, CA: Scholars, 1983); C. Morray-Jones, "Hekhalot Literature and Talmudic Tradition; Alexander's Three Test Cases," *JJS* 22 (1991) 1–39; C. Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS, 27; Atlanta: Scholars Press, 1985); P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God* (Albany: State University of New York Press, 1992); P. Schäfer et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (4 vols.; TSAJ, 17, 22, 29, 46; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987–95); G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic tradition* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965); idem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1954); N. Séd, "Les traditions secrètes et les disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai," *RHR* 184 (1973) 49–66; M. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Maaseh Merkavah* (TSAJ, 28; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).

²⁴ На предмет интериоризации преображающих видений см.: A. Golitzin, "Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity," *Pro Ecclesia* 2 (1999) 159–86; Ieromonah Alexander (Golitzin), "Forma lui Dumnezeu și Vederea Slavei. Reflectii Asupra Controversei Antropomorfitie Din Anul 399 D. Hr.," in: Ieromonah Alexander (Golitzin), *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie* (Sibiu: Deisis, 1998), 184–267; N. Séd, "La shekinta et ses amis araméens," *Cahiers d'Orientalisme* 20 (1988) 133–42.

ПО ПОДОБИЮ БОЖЬЕГО ОБРАЗА

В своей книге *Макарий, Евангелие от Фомы и Песнь о жемчужине*²⁵ Жиль Квиспел привлекает внимание читателей к интересному преданию, дошедшему до нас в тексте Беседы II.12²⁶ Псевдо-Макария. Из этого источника мы узнаем, что «Адам, нарушивший заповедь, утратил две сущности. Во-первых, обладание своей природой, такой прекрасной, сотворенной по образу и подобию Бога (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ). Во-вторых, сам образ (αὐτὴν εἰκόνα), в котором содержалось, по Божьему обещанию, все его небесное наследие» (II.12.1).²⁷

Кроме того, в еще одном важном отрывке этой беседы говорится о том, что Адам и Ева до грехопадения были облачены (ἐνδεδυμένοι) во Славу Божью вместо одеяний (περιβολαίου) (II.12.8).²⁸ В этом тексте прослеживается некая связь между «самим образом» Адама и его исполненным славой одеянием. Важной подробностью в данном размышлении представляется тот факт, что автор беседы проводит разграничение между

²⁵ G. Quispel, *Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (SNT, 15; Leiden: Brill, 1967) 57–8.

²⁶ Существуют четыре типа собраний произведений Макариевского Корпуса, из которых три представлены в научной литературе критическими изданиями. Собрание I представлено изданиями: Н. Berthold, *Makarios/Simeon: Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)* (2 vols.; Berlin: Akademie-Verlag, 1973); А. Г. Дунаев et al., *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский) Духовные слова и послания. Собрание I* (Москва, 2015). Собрание II представлено изданием: Н. Dörries, E. Klostermann, and M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (PTS, 4; Berlin: De Gruyter, 1964). Собрание III издано в: E. Klostermann and H. Berthold, *Neue Homilien des Makarios/Simeon aus Typus III* (TU, 72; Berlin: Akademie-Verlag, 1961) и V. Desprez, *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. Vol. I: Homélie propres à la Collection III* (SC, 275; Paris: Cerf, 1980). О изданиях и переводах Макариевского корпуса см. Дунаев et al., *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский) Духовные слова и послания. Собрание I*, 207–219. При ссылках на Макариевские произведения в нашей статье первая заглавная римская цифра означает номер соответствующего собрания, а следующие за ней арабские цифры означают номер беседы и главы в ней.

²⁷ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* (tr. G. A. Maloney, S.J.; New York: Paulist Press, 1992) 97. Н. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (PTS, 4; Berlin: De Gruyter, 1964) 107–8.

²⁸ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 100.

природой Адама, сотворенной по образу и подобию Бога,²⁹ и «самим образом (εἰκὼν)» Адама, рассуждая о них как о двух отдельных сущностях, утраченных после грехопадения. Подобного рода тонкое разграничение богословских понятий служит свидетельством знакомства автора беседы с иудейскими аггадическими преданиями о концепции *целем* (древнеевр. צֶלֶם) Адама, т.е. светоносного образа Божьей Славы, по образцу которого был сотворен Адам.³⁰

Понятие «образ» (греч. εἰκὼν) можно обнаружить в ряде ключевых текстов из Нового Завета. Самым важным из них для целей нашего исследования представляется определение апостолом Павлом Христа как «образа Бога невидимого» в Послании к Колоссянам 1:15, нередко сопоставляемое учеными с традицией сотворения Адама и воспринимаемое как важная составная часть Адамической христологии Павла.³¹ Подобного рода связь богословских идей сотворения Адама по образу Бо-

²⁹ Следует отметить, что в тексте Книги Бытия 1:26 особо подчеркивается тот факт, что *целем* Адама был сотворен в соответствии с *целемом* самого Бога, и он представлял собой своего рода светоносную «копию» исполненного славой *целема* Бога. Один из исследователей даже высказывает мнение о том, что «таким образом, подобием между Адамом и Богом, было не физическое тело в привычном смысле этого слова, а скорее светоносность». D. Aaron, “Shedding Light on God’s Body,” 303.

³⁰ Обсуждение темы светоносных одеяний/образа/тела Адама см. в: D. H. Aaron, “Shedding Light on God’s Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam,” *HTR* 90 (1997) 299–314; S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982) 11–40; A. D. De Conick and J. Fossum, “Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas,” *VC* 45 (1991) 141; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1955) 5.97; A. Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” *HTR* 87 (1994) 171–95; B. Murrelstein, “Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928) 255; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart and Berlin, 1938) 11.

³¹ J. Fossum, *The Image of the Invisible God* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 30; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 15. Cf. also: A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel* (Stuttgart: Calwer, 1922) 299; M. Black, “The Pauline Doctrine of the Second Adam,” *SJT* 7 (1954) 174–9; R. Scroggs, *The Last Adam* (Philadelphia: Fortress, 1966) 97–9.

жьюму и Христа как Образа Божьего служит указанием на возможное использование в новом христианском теофаническом контексте некоторых древних агадических преданий о светоносном образе-целем, которым был наделен Адам до грехопадения. В сочинениях апостола Павла можно обнаружить также особые терминологические параллели, в которых идея образа (εἰκών) тесно связана с другими важными теофаническими терминами, игравшими заметную роль в традиционном богословии, основанном на концепции *Кавод*, такими, как слава³² (δόξα)³³ и форма (μορφή).³⁴

Еще одно важное направление развития богословских идей

³² См., к примеру, 2 Кор. 4:4: «... свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога...».

³³ Г. А. В. Мейер, И. Вайс и И. Бем интерпретировали концепцию μορφή в текстах апостола Павла как понятие Божьей Славы (δόξα), придерживаясь мнения о том, что «в том смысле, который придает этому термину Павел, Христос был с самого начала представляющим כבוד, δόξα самого Бога, славу и сияние его бытия, сущность, воспринимаемую почти как независимую ипостась Бога и тем не менее самым тесным образом связанную с Богом». См. R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2.5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 104–5. Один из самых последовательных сторонников этой гипотезы, И. Бем, в своей статье в Богословском словаре Нового Завета под редакцией Г. Киттеля, высказывает мнение о том, что текст Послания к Филиппийцам 2:6, где говорится о Форме Бога, самым тесным образом связан с утверждением автора текста Евангелия от Иоанна 17:5 о Славе, которую «Я имел у Тебя прежде бытия мира». G. Kittel and G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament* (Tr. by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–76) 4.751.

³⁴ Исследователи Библии высказывали мнение о том, что слова μορφή и εἰκών используются как взаимозаменяемые в текстах Септуагинты и Посланиях апостола Павла. К примеру, в ходе изучения связи между терминами צלם и דמוה в Ветхом Завете, принимая во внимание перевод их обоих в Септуагинте словом μορφή, один из исследователей приходит к мысли о том, что «слово μορφή в тексте Послания к Филиппийцам 2:6 непосредственно связано с концепцией εἰκών, поскольку семитский корень слова צלם, возможно, соответствует смыслу каждого из этих греческих слов». R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians 2.5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 108. Обсуждение понятия тела/образа Христа в Посланиях апостола Павла см. в: J. Fossum, *The Image of the Invisible God* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 30; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).

в гностических³⁵ и раввинистических религиозных кругах привело к формированию идеи постепенной «интериоризации» образного строя, связанного с понятием *целем*. Так, в пост-библейских иудейских сочинениях понятие *целем* нередко идентифицируется со светоносным «одеянием» человеческого сердца. В своих исследованиях Шолем приходит к выводу о том, что в иудейской мистике понятие *целем* стало восприниматься как своего рода «одеяние» души, «парящее» над ней, отмечая, что подобное «одеяние становилось небесным облачением души, по ее возвращению в рай после смерти».³⁶ Подобное иудейское представление о «внутреннем» светоносном образе-*целем*, возможно, было хорошо известно в христианских религиозных кругах, особенно в среде сирийского христианства.

Можно предположить, что Ефрем Сирийский, Псевдо-Макарий и некоторые другие сирийские христианские авторы были знакомы с понятием светоносного образа-*целем* в человеке, благодаря их знанию Таргумов, арамейских переложений древнееврейского текста Библии, в которых можно найти предания об изначальной светоносной природе Адама и Евы.³⁷

Следует отметить, что в Макариевских Беседах и других восточно-христианских сочинениях понятие светоносного образа-*целем* постепенно стало использоваться для целей описания внутреннего преображающего видения. В этих традициях понятие светоносного *целема* постепенно вытесняет символику *Кавода*, становясь своего рода богословским эквивалентом классической концепции антропоморфной Божьей Славы, традиционно игравшей заметную роль в описаниях видений в библейских и ранних апокалиптических текстах. В святоотеческой традиции концепция Образа Божьего постепенно стала

³⁵ Ярл Фоссум отмечает, что «в некоторых гностических религиозных кругах “сияние,” “образ,” или “подобие” Бога, в соответствии с которым было сотворено тело земного человека, по-видимому, представлялось как некая особая сущность, и даже некий вид ипостаси». Fossum, *The Image of the Invisible God*, 16.

³⁶ G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1976) 264.

³⁷ Ср. S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982) 11–40.

восприниматься как более «безопасный» способ повествования о мистическом опыте богоявлений, в особенности после событий, связанных со спорами об антропоморфизме в 399 г.,³⁸ когда осуждение взглядов сторонников антропоморфизма³⁹ воздвигло новые преграды для использования традиционной антропоморфной символики в описаниях видений, в том числе и относящейся к образному строю концепции *Кавод*.⁴⁰ Уже к

³⁸ Об этих спорах см.: E.A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992); G. Gould, "The Image of God and the Anthropomorphic Controversy in Fourth Century Monasticism," in: R.J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV; Leuven: Leuven University Press, 1992) 549–57.

³⁹ О полемике против сторонников антропоморфного понимания Бога см. E. A. Clark, "New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies," *Church History* 59 (1990) 145–62; L. Hennessey, "A Philosophical Issue of Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality," in: R.J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV; Leuven: Leuven University Press, 1992) 373–80; J.A. McGuckin, "The Changing Forms of Jesus," in: L. Lies (ed.), *Origeniana Quarta* (Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 19; Innsbruck; Wien: Tyrola-Verlag, 1987) 215–222; D.L. Paulsen, "Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses," *HTR* 83:2 (1990) 105–16; G. Stroumsa, "The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position," *Religion* (1983) 345–58.

⁴⁰ Развитие подобных антропоморфических тенденций можно наблюдать также в иудейском мистицизме пост-библейского периода, в котором обнаруживается постепенное формирование особой концепции **צֶלֶם**. В иудейской традиции понятие **צֶלֶם** играло важную роль в развитии антропоморфных представлений о Боге. Это понятие воспринималось не просто как абстрактная идея подобия, оно в значительной степени было наделено «телесным смыслом». См. Goshen Gottstein, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature," 174. См. также: G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1976) 251–73. В исследовании Гошена Готтштайна речь идет о раввинистических текстах, где обнаруживается это «телесное» восприятие понятия **צֶלֶם**. Ученый высказывает мнение о том, что в некоторых случаях это понятие представляется взаимозаменяемым с другими древнееврейскими словами, означающими «тело», такими как слово **גִּמְוֹת**. В своих размышлениях об этих телесных оттенках смысла слова **צֶלֶם** Гошен Готтштайн отмечает, что «целем Адама — это его светоносное тело. В других источниках, таких, как рассказ о Гиллеле, омывающем свое тело [Ваикра Рабба 34.3], понятие *целем* предполагает смысл физического тела. Таким образом, под понятием *целем* может под-

IV в. в святоотеческих тринитарных спорах, терминология, относящаяся к понятию *Кавод*, была почти полностью вытеснена символикой, относящейся к идее Божьего Образа.

Спустя тысячу лет в описаниях преобразующего видения Фаворского света в сочинениях исихастов, концепция Образа Божьего все еще продолжала играть ключевую роль. Эта тенденция в особенности проявляется в изложении богословия Божьего Образа Григорием Паламой, где обнаруживаются удивительные параллели с концепциями и образным строем, использованными в беседах Псевдо-Макария. Палама, как и Псевдо-Макарий, во многом основывается на древних преданиях о светоносном образе-целем Адама. Так, например, в своем сочинении *Сто пятьдесят глав* Палама говорит, что «Адам до

разумеваться несколько различных тел, или аспектов, каждый из которых содержит смысл сходства с физическим телом. По моему мнению, эти различные уровни, или различные тела, служат отражениями друг друга. Физическое тело — отражение светового тела.... Такого рода постепенный процесс регрессивного нисхождения, рассмотренный нами ранее, может служить образцом для двух способов восприятия понятия *целем*. *Целем* в его изначальной форме может быть утрачен, однако более несовершенное отражение этой сущности обнаруживается в физическом теле, о котором также все еще можно говорить как о *целем*». Alon Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” 188. В раввинистических источниках можно обнаружить упоминания о преданиях, где сообщается о светоносной природе изначального *целема* Адама. Одно из таких преданий содержится в тексте *Ваикра Рабба* 20.2, где говорится о том, что «Реш Лакиш, от имени Рабби Шимона бен Менаше сказал: Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило ее своей сияющей яркостью его лицо! Тебе не следует удивляться. В обычной жизни, если кто-либо изготавливает подносы, один для себя, а другой для своей семьи, чей будет более красив? Разве не свой собственный? Подобным образом и Адам был сотворен ради служения Святому, будь Он благословен, а солнечный диск ради служения человечеству». H. Freedman and M. Simon (tr.), *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1939) 4.252. В еще одном важном тексте, обнаруживаемом в *Берешит Рабба* 20.12, сообщается о том, что в свитке Рабби Меира словосочетание «одеяния из кожи» читалось как фраза «одеяния света», подчеркивая тот факт, что Адам не полностью утратил свои светоносные качества даже после грехопадения: «В свитке Торы Р. Меира было написано: “Одежды света”: это относится к одеждам Адама, которые были как факел, [источающий сияние], широкий внизу и узкий наверху». H. Freedman and M. Simon (tr.), *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1939) 1.171.

грехопадения также обладал этим Божьим светом и сиянием и, поскольку он был поистине облачен в одеяния славы, он не был нагим и не выглядел неподобающим образом из-за своей наготы». ⁴¹ Сирийские истоки рассуждений Паламы об Адаме представляются совершенно очевидными. ⁴² Признавая трагические последствия, которые повлекло за собой грехопадение Адама для состояния его светоносного образа-целема, ⁴³ он утверждает неоспоримую ценность этой сущности для внутреннего преобразующего видения: «Отбросив на данный момент все посторонние соображения, я просто утверждаю, что совершенствование Божьего подобия достигается путем Божьего просветления, исходящего непосредственно от Бога». ⁴⁴

Тема возвращения утраченного светоносного образа Бога, все еще каким то мистическим образом присутствующего в физическом теле человека как «тусклое отражение», (иногда в форме светоносного «одеяния» сердца), которое в конечном счете может быть восстановлено, нашла свое продолжение в некоторых важных направлениях развития исихастской богословской мысли. ⁴⁵ В исихастском представлении о подобной свету (φωτοειδής) чувственно воспринимаемой природе человека ⁴⁶ проявляются отчетливо различимые признаки сходства с древней идеей о светоносном образе-целем как отражении Божьей Славы, бытовавшей в среде сирийского христианства.

⁴¹ *The Philokalia*, 4.377.

⁴² В агадическом предании, сохранившемся в сирийских религиозных кругах, объясняется, почему Адам и Ева обнаружили свою наготу только после грехопадения. Согласно преданию, причиной этого явления служит тот факт, что после совершения ими греха они утратили свое изначальное сияние, «одеяния света», препятствовавшие их созерцанию себя в виде нагих «физических» тел. Таким образом, светоносная природа служила для людей до грехопадения своего рода «одеянием», скрывавшим их изначальную форму.

⁴³ «Даже несмотря на то, что в нас еще присутствует образ Божий, в большей степени чем в ангелах, тем не менее в отношении подобия Божьего мы далеко не соответствуем Божьему замыслу по сравнению с ними». *Philokalia*, 4.376.

⁴⁴ *Philokalia*, 4.376.

⁴⁵ J. S. Romanides, “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics,” *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960–61) 186–205 and *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963–64) 225–70.

⁴⁶ Romanides, “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics,” 235.

ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ СЛАВЫ (*Кавод*)

Ранее в нашей статье уже упоминалось о том, что в некоторых библейских рассказах история Моисея была тесно связана с богословием, основанным на понятии *Кавод*.⁴⁷ Подобного рода тенденцию можно проследить как в повествованиях из Ветхого Завета, так и в рассказах о Преображении Христа в Новом Завете, где фигура Моисея выступает в роли важного «теофанического» указания на подобную концепцию. В пост-библейских иудейских и христианских произведениях, однако, эти традиции о визионерском опыте Моисея, постепенно стали использоваться для описания внутренних преображающих видений. В этой связи не представляется случайностью, что в этих новых богословских адаптациях история Моисея стала вдруг ассоциироваться с образным строем, связанным с понятием *целем*.

Подобного рода тенденции прослеживаются в Макариевских Беседах, где Моисей нередко изображается как светоносный двойник Адама. В ранее уже упоминавшейся Беседе II.12, где сообщается как Адам утратил свой светоносный статус и «подчинился своей темной стороне», Псевдо-Макарий приводит в пример Моисея, наделенного «славой, сиявшей на его лице». Рассуждая о мистическом опыте встречи Моисея с Богом на Синае, он добавляет к известному преданию некоторые важные подробности:

В самом деле, Слово Божье было его пищей, и он обладал славой, сиявшей на его лице. Все это, случившееся с ним, было предзнаменованием чего-то большего. Ибо та слава ныне сияет ярким светом в сердцах христиан. Их тела, когда они воскреснут, будут покрыты (σχημάξεται) иным облачением, и они будут насыщаться небесной пищей (II.12.14).⁴⁸

Следует отметить, что этот текст служит своего рода связующим звеном между символическими образами концепций *Кавод* и *целем*, причем автор «интериоризирует» рассказ о Моисее, подчеркивая, что слава Моисея теперь «сияет ярким светом в

⁴⁷ О связи образа Моисея с богословием традиции *Кавод* см.: A. Orlov, “Ex 33 on God’s Face: A Lesson from the Enochic Tradition,” *SBLSP* 39 (2000) 130–47.

⁴⁸ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 102. H. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 114.

сердцах христиан». С другой стороны, в этом тексте все еще можно проследить некоторые признаки концепции *Кавод*. Так, Псевдо-Макарий воспринимает светоносную природу Моисея как облачение, покрывшее его Божьей Славой.⁴⁹ Дальнейшие рассуждения этого автора в тексте Беседы II.12.15, где он говорит об одеянии христиан и наделении их «божественными и исполненными славой облачениями», еще более усиливают этот мотив покрытия Моисея светящимися ризами Божьей Славы.

Подобного рода тенденции к интериоризации концепции *Кавод* посредством добавления идеи образа Божьего, обнаруживаемые в Макариевских Беседах, свидетельствуют об удивительном сходстве их с некоторыми направлениями иудейской богословской мысли. Подобного рода предания можно найти в раввинистических мидрашах.⁵⁰ Истоки этих богословских но-

⁴⁹ Мотив облачения в Славу также явным образом присутствует в еще одном тексте в Макариевских Беседах, где содержится описание сияющего лица Моисея: «Ибо Моисей наделил нас неким образом благодаря славе Духа, покрывавшей его лицо, на которое никто не мог взирать пристальным взглядом (II.15.10)». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 74.

⁵⁰ Предания о Моисее как о светоносном двойнике Адама можно обнаружить также в раввинистических источниках. Гошен Готтштайн особо подчеркивает тот факт, что «светоносное свойство сущности *целем* служит основой для сравнения между Моисеем и Адамом в некоторых раввинистических сочинениях». Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” 182. В тексте *Дварим Рабба* 11.3 обнаруживается такое предание: «Адам сказал Моисею: “Я более велик, чем ты, так как я был сотворен по образу Бога.” На каком основании? Ибо сказано: И сотворил Бог человека по образу Своему (Быт. 1:27). Моисей ответил ему: “Я более велик, чем ты, ибо слава, которой ты был наделен, была отнята от тебя, согласно сказанному: Но человек (Адам) в чести не пребудет (Пс. 49:13); а в отношении меня следует сказать, что сияющее лицо, которым Бог наделил меня, все еще пребывает таковым.” Каким образом? Ибо сказано: “зрение его не притупилось, и крепость в нем не истощилась” (Втор. 34:7)». Freedman and Simon (tr.), *Midrash Rabbah*, 7.173. Гошен Готтштайн приводит также еще один текст из *Мидраша Тадше* 4, в котором Моисей вновь представлен как светоносный двойник Адама: «Подобно тому как Святой, будь Он благословен, сотворил мир, Он творил чудеса для Израиля во время исхода из Египта В начале: “И сотворил Бог человека по образу Своему,” а в пустыне: “Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами”». Ср. А. Jellinek, *Bet ha-Midrash* (6 vols.; Jerusalem: Wahrman, 1967) 3.168.

вовведений обнаруживаются в своих изначальных формах уже в некоторых ранних иудейских апокалиптических сочинениях, а именно в уже упомянутой Второй книге Еноха, из текста которой мы узнаем о том, что Бог сотворил Адама по подобию Своего Лица. Фрэнсис Андерсон обращает внимание на уникальность такого образного строя, связанного с историей творения человека. Этот странный мотив сотворения Адама не по подобию Божьего Образа, а по подобию Божьего Лица однако может быть понят в более широком контексте этого псевдоэпиграфа в целом. Как мы помним, символика Божьего Лица играет важную роль в описаниях богоявлений во Второй книге Еноха, так как этот образ идентифицируется в этом тексте с понятием исполненной славой формы Господа — Его *Кавода*. В 22-ой главе Второй книги Еноха это божественное Лицо, излучающее свет и огонь, служит в качестве причины преображения Еноха в светоносное существо. В подобном контексте мотив сотворения Адама по образу Лица Бога совсем не случаен, ибо он показывает стремление автора текста совместить концепции *Кавод* и *целем* в его понимании процесса преображающего видения.

Ранее в нашем исследовании уже подчеркивалась важная роль историй Адама и Моисея в процессе адаптации внешнего образного строя, связанного с концепцией *Кавод* для целей парадигмы внутреннего преображающего видения. Тем не менее, совершенно очевидно, что в Макариевских Беседах процесс интериоризации концепции *Кавод* не ограничивается только переосмыслением Моисеевых традиций. В этих текстах прослеживаются значительно более радикальные концептуальные тенденции, настолько революционные, что они поражают своей смелостью даже самых умудренных экспертов, изучавших иудейские мистические предания.

Один из таких исследователей, Гершом Шолем, указывает на подобную радикальную тенденцию в Макариевских Беседах к внутреннему переосмыслению видения Иезекиилем Меркавы, в котором человеческая душа теперь сама становится Престолом Славы.⁵¹ Так, Беседа II.1.1–2 интерпретирует пророческое видение на реке Ховар в следующем ключе:

⁵¹ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1961) 79.

Когда Иезекииль созерцал божественное видение, исполненное славой, он представил его описание в человеческих словах, но таким способом, который был наполнен тайнами, совершенно превосходящими силы человеческого разума И все, что созерцал пророк в своем мистическом видении, или экстатическом состоянии, было истинным и верным, но это было лишь символом и предзнаменованием чего-то не менее тайного, божественного и загадочного, «тайны, сокрытой от веков и родов» (Кол. 1:26), того, что «явилось в последние времена, в конце веков» (1 Пет. 1:20), когда пришел Христос. Ибо пророк созерцал тайну человеческой души, которой предстояло обрести своего Господа и стать Престолом Славы. Ибо душа, достойная того, чтобы удостоиться причастности к свету Святого Духа, став его престолом и вместилищем, и покрытая красотой неизреченной славы Духа, становится вся светом, лицом и очами.⁵²

Шолем, отмечая такого рода радикальное переосмысление классического образного строя, связанного с концепцией *Kavod*, затем задается вполне справедливым вопросом: «не было ли в сознании автора искушения рассматривать самого человека как божественное существо, и его души как Престола Славы?»⁵³ Этот парадоксальный вопрос подводит нас к одному из самых важных богословских построений Псевдо-Макария, в которых интериоризация концепции *Kavod* становится возможной только как следствие уникальной взаимосвязи человеческого и божественного начал в событии Преображения Христа.

Кристаллизация новой парадигмы: Интерпретация Преображения Христа в Макариевских Беседах

В нашем анализе текстов Макариевских Бесед уже отмечалось, что мотивы сияющего лица Моисея и светоносного образа-целема Адама служили в них своего рода метафорами двух парадигм преобразующего видения. Наряду с этим в Беседах обнаруживается также и третья парадигма светоносного преобразования, радикально отличающаяся от двух ранее упомянутых традиций. В контексте особого восприятия Псевдо-Макари-

⁵² Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 37.

⁵³ Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 79.

ем события Преображения Христа⁵⁴ на горе Фавор двойственность внутреннего и внешнего аспектов мистического опыта становится разрешенной посредством новой метафоры преобразующего видения, а именно понятия светоносного «Тела»⁵⁵ Христа.⁵⁶ Псевдо-Макарий высказывает очень важную теологи-

⁵⁴ Изначально в рассказах о Преображении Христа в синоптических Евангелиях, по-видимому, присутствовали признаки влияния на их авторов парадигмы Славы (*Кавод*) в ее классической форме, обнаруживаемой в тексте Книги Исхода. Некоторые подробности этих рассказов служат важными свидетельствами такого влияния, а именно: тот факт, что видение Славы Иисуса совершилось на горе, присутствие Моисея, светящееся облако, покрывшее участников этого события, глас, прозвучавший из облака, и сияние лица Христа. О типологии образа Моисея в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях см.: J. A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Studies in the Bible and Early Christianity, 9; Lewiston: Edwin Mellen, 1986) 1–19; J. Marcus, *The Way of the Lord* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992) 80–93; M. E. Thrall, “Elijah and Moses in Mark’s Account of the Transfiguration,” *NTS* 16 (1969–70) 305–17.

⁵⁵ Использование глагола в рассказе из синоптического Евангелия предполагает тот смысл, что тело Иисуса подверглось изменениям.

⁵⁶ Еще одно важное свидетельство существования концепции Светового Тела Господа обнаруживается в *Псевдо-клементинах, Проповеди* 17:7, где представлено описание яркого сияния тела Христа в связи с обсуждением темы образа Христа: «Ибо Он обладает формой, и у Него есть каждая из частей тела прежде всего и исключительно ради красоты, а не для их использования. Ибо глаза у Него не для того, чтобы благодаря им видеть; ибо Он видит каждую сторону, поскольку Он несравненно более сияющий в Своем теле, чем видимый дух, которым обладаем мы, Его сияние превосходит все остальное, так что по сравнению с Ним свет солнца можно считать тьмой. Ибо Его уши не для того, чтобы Он мог слышать; ибо Он слышит, постигает, двигается, побуждает, действует с каждой стороны. Однако Он обладает самым прекрасным образом по сравнению с человеком, так что чистые сердцем могут видеть Его, чтобы они могли возрадоваться, так как они страдали. Ибо Он сотворил человека по Своему собственному образу как бы в величайшей печати, чтобы он мог быть правителем и господином вселенной, и чтобы все могло быть в его подчинении. По этой причине, полагая, что Он — это мир, и что человек — это Его образ (ибо Он Сам невидимый, а Его образ, человек, видимый), человек, стремящийся к почитанию Его, почитает Его видимый образ, представляющий собой человека». A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers* (10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1950–51) 8. 319–20. В данном случае важно отметить, что рассуждения о светоносной природе Христа помещены в контекст истории сотворения Адама по образу Божьему. Фраза «Он несрав-

ческую идею, когда он говорит, что в момент Своего Преображения Христос был не просто покрыт Славой, но что Он «преобразился в (μετεμορφώθη εἰς) Божью Славу и в бесконечный свет (εἰς τὸ φῶς τὸ ἄπειρον)» (П.15.38).⁵⁷

В тексте Беседы П.15.38 Псевдо-Макарий развивает эту свою оригинальную интерпретацию Преображения Христа, в рамках которой внутренний и внешний аспекты преображающего мистического опыта становятся полностью слитыми друг с другом:

Ибо подобно тому как тело Господа было пронизано Славой, когда он взшел на гору и преобразился в Божью Славу и в бесконечный свет, также и тела святых пронизаны Славой и сверкают как молнии.⁵⁸ Подобно тому как внутренняя Слава Христа покрывала его тело и заполняла все своим сиянием, таким же самым способом и в святых внутренняя сила Христа в тот день будет излита наружу поверх их тел. (П.15.38).⁵⁹

Символика, использованная в этом тексте, подчеркивает ощущение всецелостного характера преображающего видения, в котором внутренняя слава Христа представляется телеологическим источником его полного преображения в светоносную сущность.

Таким образом, в процессе формулирования природы нового состояния Христа Псевдо-Макарий создает новую парадигму преображающего видения, в которой тела мистиков-созерцателей не просто покрываются извне божественным светом, а становятся «освещенными»⁶⁰ подобно многим светильникам, зажженным от одного:

ненно более сияющий в Своем теле, чем видимый дух» заслуживает особо внимательного рассмотрения, так как она может иметь отношение к связи между светоносным “телом” Господа и Адамическим *целомом*.

⁵⁷ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 122–3. Н. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 149–50.

⁵⁸ Ориген в сочинении *О началах* 2.3.7 отмечает, что лучшие и самые чистые духи, по-видимому, обладают своего рода телами, изменяющимися в эфирное состояние в соответствии со степенью своих заслуг, а также этот автор интерпретирует глагол «изменимся» в тексте 1 Кор. 15:52 как «те, кто воссияет светом».

⁵⁹ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 122–3. Н. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 149–50.

⁶⁰ Следует отметить, что автор беседы использует метафору «покрова» не только по отношению к физическим телам этих христиан, но также и по

Подобно множеству светильников, зажженных от одного, от того же самого огня, необходимо также, чтобы тела святых, представляющих части тела Христа, стали одним и тем же с самим Христом (II.15.38).⁶¹

В рамках этой новой концепции преображающего видения Псевдо-Макарий, тем не менее, проводит важное разграничение между Преображением Иисуса и превращением человека в светоносное существо. В отличие от Преображения Христа, тела смертных людей не могут быть полностью «преображены в Божью Славу», а становятся скорее просто наполненными этой Славой.

Ипостасный характер светоносной формы Христа составляет тот отличительный признак, который отделяет его состояние от состояния преображенных христиан, только лишь предопределенных для причастности к свету его Славы и «облачившихся в одеяния невыразимого света».⁶² Подобного рода формулирование различия между ипостасью Христа и его светом в дальнейшем будет играть важную роль в формировании учения Паламы о сущности Бога и его божественных энергиях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теперь нам следует вернуться к тексту из *Филокалии*, с которого мы начали наше исследование. По сравнению с «традиционными» описаниями преображающего видения этот текст может показаться, на первый взгляд, довольно странным и противоречивым. В нем явным образом отсутствуют важные подробности таких видений, в которых превращение мистика в светоносное существо становится возможным в результате видения исполненного Славы «Тела» Бога. Телеологическая необходимость в подобного рода Божьей Форме, в ее внешнем или внутреннем проявлении, по-видимому, и предполагает саму возможность

отношению к их душам, которые, по его мнению, будут «покрыты красотой неизреченной славы света Христа». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 37.

⁶¹ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 122–3; H. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 149–50.

⁶² Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 44.

преображения адепта в светоносное существо. Напротив, в тексте Псевдо-Симеона из *Филокалии* мистик-созерцатель представлен видящим не какую-либо светоносную форму, а всего лишь «открытое пространство в сердце», которое, в конечном итоге всецело освещает его.

Объяснение подобного рода странной ситуации обнаруживается в способе интерпретации Псевдо-Макарием события Преображения Христа на Горе Фавор, выступающего в роли важной концептуальной парадигмы в поздних исихастских описаниях видения божественного света. Согласно великому сирийскому мистика, метаморфоза Христа на горе Фавор, воплощает собой оба аспекта преобразующего видения. Во-первых, Он являет собой Славу, преобразующую мистика-созерцателя. Во-вторых, Он также выступает в роли самого мистика-созерцателя, чье лицо и одеяния преобразились.⁶³ Согласно Макариевским Беседам внутренняя слава Христа была излита на его внешнее тело, благодаря чему оно и стало светоносным:

Ибо подобно тому как тело Господа было пронизано Славой, когда он взшел на гору и преобразился в Божью Славу и в бесконечный свет, также и тела святых пронизаны Славой и сверкают как молния. Подобно тому как внутренняя слава Христа покрывала его тело и заполняла все своим сиянием, таким же самым способом и в святых внутренняя сила Христа в них в тот день будет излита наружу поверх их тел. (II.15.38).⁶⁴

В этом понимании Преображения Христа, предложенным Псевдо-Макарием, исполненная славой божественная Форма, которая в традиции *Кавод* служила в качестве источника для мистического преобразующего опыта, теперь заменяется понятием божественных энергий. Подобного рода замена становится возможной благодаря тому факту, что точка схода пер-

⁶³ Использование образов светоносного лица и преобразенных одеяний Христа в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях служит цели подчеркнуть роль Христа как созерцателя Своей собственной Божественной Славы. Эти образы воспринимаются как параллели к мотиву сияющего лица Моисея после переживания им мистического опыта встречи с Богом на Горе Синай, а также мотивам преобразования одеяний мистиков в иудейских и христианских апокалиптических сочинениях.

⁶⁴ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, 122–3. H. Dörries et al. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, 149–50.

спективы созерцателя теперь размещается не вне божественной светоносной формы, а, скорее, располагается внутри нее. В этой ситуации дихотомия между субъектом и объектом преобразующего видения является преодоленной.

В процессе такого рода преобразующего видения исихастский мистик-созерцатель стремится к имитации Христа в момент Его Преображения. Его физический и умственный взор направлен не во вне, на некий внешний объект, а внутрь самого себя, на свое сердце, «где пребывают все силы души», терпеливо ожидая момента, когда внутренняя сила Христа зажжет его подобно светильнику, так что он «станет тем же самым, что представляет собой сам Христос». В данном случае Божья Слава, как и в преданиях, связанных с концепцией *Кавод*, все еще пребывает в рамках антропоморфной формы, однако в этой ситуации отмечается одно существенное отличие, состоящее в том, что эта человекоподобная форма теперь представлена самим мистиком-созерцателем, имитирующим Преображение Христа, чья внутренняя Слава на великой горе однажды излилась вовне на его тело.