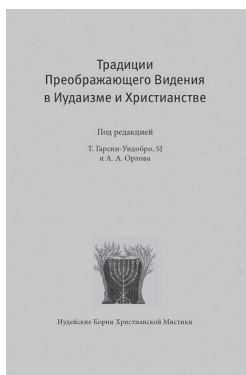


РЕЦЕНЗИИ



ТРАДИЦИИ ПРЕОБРАЖАЮЩЕГО ВИДЕНИЯ В ИУДАИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ

ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова. Т. 1. М.: Институт св. Фомы, 2020. (Иудейские корни христианской мистики). 320 с. ISBN 978-5-6042300-6-0

УДК 82-95 (2-587.5)

DOI: 10.31802/BCA.2023.19.3.008

Одна из новых книг, выпущенных за последнее время на русском языке под редакцией иезуита Томаса Гарсии-Уидобро и Андрея Александровича Орлова, русского эмигранта, работающего в Университете Маркетт (США), является сборником статей, написанных этими двумя авторами (а также в соавторстве с А. Голицыным¹) и переведенных на русский язык Г. В. Вдовиной и И. Д. Колбутовой.

Авторы не в первый раз обращаются к теме преображающего видения, а точнее, бьют в эту точку с известным постоянством, не только дополняя свои исследования новыми ценными данными, но порой и перепечатывая их слово в слово в новых сборниках (пример чего нам придется привести ниже). Это, разумеется, не умаляет достоинства опубликованных исследований, но вызывает некоторые вопросы, связанные с организацией научной деятельности, которые мы также обсудим кратко в этой рецензии.

Преображающее видение — это такой визионерский опыт, который характеризуется не только зрением небесных таин (в пределе — Бога на Его престоле), но и одновременно изменением самого видящего. Последний приобретает облик, парадоксально сходный с тем, что сам видит. Несомненно, проблематика традиций, описывающих этот опыт, важна для христианской теологии, как и для истории религии, потому что даёт дополнительные источники для понимания,

1 По всей видимости, это епископ Православной Церкви в Америке, занимающий должность профессора-эмерита в том же Университете Маркетта.

например, таких выражений в ключевых текстах христианства, как: *познаю, подобно как я познан* (1 Кор. 13, 12), *преображаемся в тот же образ от славы в славу* (2 Кор. 3, 18), «покажи мне твоего человека, <...> и я покажу тебе моего Бога»².

Судя по многочисленным высказываниям такого рода, существует некая корреляция между возможностями мистического зрения и качествами видящего, которую авторы книги пытаются понять, прибегая к апокрифической традиции. Последняя становится для них ключом к интерпретации канонических библейских текстов. Согласно предисловию, при вознесении мистика в небесные области ангелы преобразуют его, используя образ Бога как «наглядную модель» (с. 7). Этому созвучны, по мысли авторов книги, «священнические традиции, отражённые в первых главах книги Бытия, где первоначальное творение человеческого тела осуществляется по образу и подобию Тела Бога» (с. 7)³. Традиции такого рода считаются священническими в силу предположения об их связи с культом Иерусалимского храма: «Бог обладает человекоподобными формами и потому нуждается в жилище или обители» (с. 8). В связи с таким буквальным восприятием библейского антропоморфизма, видение Бога на небесах трактуется как «внешнее визуальное созерцание Бога, соответствующее, в свою очередь, подобному же внешнему изменению визионера, созерцающего эту внешнюю форму» (с. 8–9).

Первая глава сборника, написанная Т. Гарсией-Уидобро, называется «Преображение верующего: от апокалиптической парадигмы св. Павла к интериоризации христианского опыта» (с. 12–50). Уже название этой работы предполагает, что христианский опыт был подвергнут интериоризации, то есть перетолковыванию в качестве внутреннего, тогда как первоначально он носил апокалиптический визионерский характер. Источником новой интерпретации автор считает «платоновские влияния», транслировавшиеся в христианство «особенно через александрийскую школу» (с. 12). В противоположность им приводится множество свидетельств того, как в текстах иудейской традиции более или менее буквально воспринимается визуализация небесных существ. Правда,

2 *Феофил Антиохийский, свт.* Послание к Автолику 1, 2 // Св. Феофил Антиохийский и его три книги к Автолику о вере христианской. М., 1865. (Памятники древней христианской письменности; 6). С. 10.

3 Разумеется, про «Тело Бога» в Книге Бытия ничего не сказано, хотя в её экзегезе существуют соответствующие христологические интерпретации. В заключение настоящей рецензии мы обратим внимание на основании подобных высказываний у авторов книги.

в начале главы делается важная оговорка, которая позволяет понять, что интериоризация была скорее односторонностью, чем действительным переходом от «внешнего» понимания опыта, ещё присущего, согласно Гарсии-Уидобро, Новому Завету, к его «внутреннему» пониманию в творениях святых отцов: «Современное различие между объективной и субъективной реальностями, или, что то же самое, между внешней и духовной визионерской активностью, абсолютно искусственно для иудейского мира той эпохи» (с. 16). Но ввиду этой оговорки вызывает сомнение последовательность, или корректность перевода, следующего высказывания: «Не существует линии преемственности между преобразованием верующего, как его понимает св. Павел (с его имплицитной антропологией) и различными воззрениями отцов Церкви» (с. 28). Само выражение «различные воззрения» ставит читателя в тупик: речь идёт об отсутствии преемственности со *всеми* воззрениями или только с *некоторыми*? Если первый вариант правильный, то подобное отрицание церковной традиции — т. е. преемственности между Новым Заветом и опытом отцов Церкви в столь чувствительной для веры области, какова мистика — едва ли совместимо с положением автора в качестве члена ордена Иисуса, о чём неустанно напоминает прибавка SJ к его имени во всех публикациях. Значит, видимо, дело нужно понимать так: воззрения отцов Церкви на интересующий Гарсию-Уидобро предмет были различны, а воззрения св. апостола Павла — однозначны, ввиду чего эти две области воззрений совпадают не полностью. Однако и здесь возникает недоумение: если визионерский опыт апостола не предполагал различия «между внешней и духовной визионерской активностью», то не являлся ли он просто более *широким*, чем толкования, такое различие предполагающие, и не включал ли в себя заведомо эти односторонности, выделение которых из него тоже могло быть формой преемства?

Вторая глава также написана Т. Гарсией-Уидобро, её название — «Адамическая идентичность и видение Бога: от падения к искуплению» (с. 52–102). Автор апеллирует к преданию, согласно которому ангелы должны были поклониться Адаму как образу Божию (оно зафиксировано в «Жизни Адама и Евы», вариант имеется также в Коране). Основная часть главы посвящена раскрытию «адамических» черт, наличествующих в евангельском описании Христа. Главными сюжетами для Гарсии-Уидобро являются здесь Крещение (с. 71–89) и Преображение (с. 89–94). Как известно, в христианской традиции сверхъестественные знаки, которыми сопровождалась оба события, рассматриваются как формы

теофании, богоявления. Гарсия же подчёркивает человеческую сторону толкования тех же знаков. Так, после погружения в Иордан Иисус получает свыше свидетельства царского достоинства, первоначально принадлежавшего Адаму (с. 78). Свет, исходящий от Иисуса на горе Фавор, аналогичен сиянию, исходившему от Моисея в синайском преображении (Исх. 34, 29–30), которое само по себе также перекликается с преданиями о телесной славе Адама (с. 94–98). Но Иисус в Евангелиях отчетливо предстаёт как Господь, а не только «второй Адам»; или можно сказать и так: Он является «вторым Адамом» именно в силу того, что является Господом. Учитывая эту несомненную данность, автор приходит к выводу, что «Иисус есть и субъект и объект видения Бога. Эта заключенная в Евангелиях христология окажется впоследствии определяющей для признания “communicatio idiomatum”» (с. 102).

Следующие две главы — «*Кавод* на Горе: Иисус как Божья Слава в евангельских рассказах о Преображении» (с. 103–224) и «*Кавод* на Реке: Преображение Иисуса в Божью Славу в евангельских рассказах о Крещении» (с. 225–300), за авторством А. А. Орлова, почти идентичны двум главам в составе книги Орлова «Слава Бога невидимого», так что ранее опубликованная рецензия на эту книгу избавляет нас от необходимости анализировать их здесь. Так, за исключением небольшого предисловия, первая из этих глав тождественна главе с названием «*Кавод* на Горе: евангельские рассказы о Преображении» («Слава Бога невидимого», с. 166–302), вторая — главе «*Кавод* на Реке: евангельские рассказы о Крещении» (там же, с. 303–394). Мотив реки в сюжете Крещения и горы в сюжете Преображения Орлов рассматривает как параллели к соответствующим обстоятельствам видения пророка Иезекииля и, аналогично с Гарсией, преображения пророка Моисея (с. 117).

О причинах публикации одинаковых текстов в книгах с разными названиями (при оценке студенческих работ это расценили бы как автоплагиат) можно только гадать, но, скорее всего, они связаны с особенностями финансирования науки. Мы не можем считать подобную практику оправданной: она, в конце концов, способствует уменьшению полезного пространства на книжных полках и полиграфическому расточительству. Остается выразить надежду на то, что мало-помалу этика затронет и эту область научной практики.

Книга завершается статьёй «“Множество светильников, зажжённых от одного”»: парадигмы преображающего видения в “Макариевских Беседах”», написанной А. А. Орловым в соавторстве с А. Галициным (с. 301–325). В данной публикации поставлен вопрос об истоках

мистики облечения светом, имеющей место в исихастской традиции. Пытаясь обнаружить эти истоки в иудейской апокалиптике, авторы вначале указывают на Вторую Книгу Еноха («Славянский Енох»). Она, в свою очередь, оказывается ключом к пониманию канонических ветхозаветных текстов, особенно принадлежащих к «священнической традиции». Представители этой традиции были, по мнению Орлова и Галици-на (которое встречается также у Гарсии), антропоморфистами. С точки зрения иудейских священников, Бог буквально восседал в храме Соломоновом на Ковчеге Завета как на Своем престоле (с. 305)⁴. Как и в главе «Преображение верующего», здесь защищается тезис о вторичности акцента на внутреннем аспекте мистического видения (с. 309). В качестве аргумента приводится понимание сюжета о преображении Моисея в Исх. 34, 29–30, рассматриваемого через призму видений Еноха. Однако внутреннее преобразование, на котором настаивают «Макариевские Беседы», также имеет библейский исток, только здесь мистика *Кавода* (Божественной славы) преобразуется под воздействием мистики *Целема* (образа Божия в человеке, с. 313). Такая «интериоризация концепции *Кавод* становится возможной только как следствие уникальной взаимосвязи человеческого и божественного начал в событии Преображения Христа» (с. 320). Исихаст — подражатель Христа, стремящийся достигнуть состояния, подобного Его Преображению (с. 325).

Книга под редакцией Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова затрагивает проблематику, ещё в недостаточной степени развитую в российском религиоведении. Она знакомит читателя с направлением современных исследований иудейской и раннехристианской мистики, с кругом источников, находящихся в центре внимания её исследователей, и с репрезентативной научной литературой. Разумеется, гипотезы авторов, принадлежащих к числу первопроходцев в своей области, ещё ожидают критической рецепции. У нас, в частности, вызывает сомнение логика объяснения библейских антропоморфизмов. Согласно этой логике (которой придерживаются все три автора), священническая группа, создававшая такие тексты, как Книга Бытия и Книга пророка Иезекииля, представляла себе Бога в человеческом образе; другая группа, сочинившая Книгу Второзаконие и Книгу пророка Иеремии, занималась

4 Безапелляционность этого утверждения видится нам курьёзной: если Бог, согласно священнической традиции, был антропоморфен, то почему вместо Его изображения на крышке ковчега были помещены два литых херувима, обращённые лицами друг к другу? И если «сидеть» можно невидимо и неосвязаемо, то каким образом может быть верифицируем тезис о неперменной антропоморфности такого «сидения»?

критикой такого представления, а тот, кто написал, в частности, 33-ю главу Книги Исход (имеется в виду, особенно Исх. 33, 20), создал опосредование между этими двумя позициями (с. 9–10). Но почему гипотетическое построение *исторического* опосредования лучше, чем просто констатация опосредования *логического*, которое так или иначе наличествует в 33-й главе Книги Исход⁵, независимо от того, существовали ли в действительности эти воображаемые группы и антагонизмы между ними? Здесь, кажется, наши авторы бессознательно (или осознанно, но не проговаривая этого) исповедуют эволюционистскую парадигму, навязываемую читателю в качестве самоочевидной. То же самое имеет место и в отношении к мистике. Чтобы прийти к тезису св. Григория Паламы, согласно которому «Бог невидим творению, Самому же Себе не невидим, причём в будущем веке Он Сам будет глядящим не только через нашу душу, но и — о чудо! — через наше тело»⁶, с точки зрения авторов книги, необходимо пройти длинный путь от якобы буквальной телесности божественных созерцаний у апостола Павла через «влияние платонизма» на александрийскую школу к «интериоризации христианского опыта» у сирийских мистиков. Между тем проще и экономнее для мысли, к тому же сообразнее с преданием, допустить, что уже апостол Павел вполне мог бы признать собственным опыт, выраженный в приведенной цитате св. Григория Паламы.

Илья Сергеевич Вевурко

- 5 Невозможность для человека видеть лице Божие (констатируемая апостолом Павлом в 1 Тим. 6, 16 ещё более резко, чем в Книге Исход) снимает вопрос о том, является ли Бог видимым (хотя бы Самому Себе) или невидимым, — вопрос, некорректный с точки зрения последовательного монотеизма, который не смеет ограничивать Бога не только катифатическими, но и апофатическими атрибутами, сознавая релятивность тех и других. Более того, сама эта невозможность способна релятивизироваться по воле Бога.
- 6 *Григорий Палама, свт. Триады I, 3, 37 // Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолствующих / пер. В. В. Бибихина. М., 1995. С. 99.*