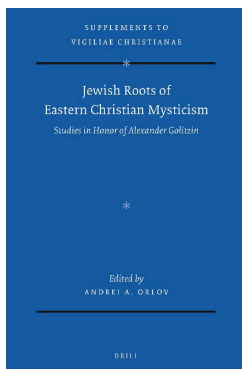


РЕЦЕНЗИИ



JEWISH ROOTS OF EASTERN CHRISTIAN MYSTICISM. STUDIES IN HONOR OF ALEXANDER GOLITZIN

ed. by A. A. Orlov

Leiden; Boston: Brill, 2020. (Supplements to *Vigiliae christianae*; vol. 160). 387 p. ISBN 978-9004429529

УДК 2-136.2

DOI 10.31802/METAFRAS.T.2021.5.1.006

Рецензируемое издание является сборником исследований, посвящённым юбилею архиеп. Александра Голицына (род. в 1948 г.). Основанная им и группой его студентов и единомышленников школа «Теофания» представляет собой заметное явление в изучении истории и духовности христианского Востока, поэтому неудивительно, что юбилей владыки Александра решили отметить изданием сборника научных статей. Основная часть книги состоит из написанного А. А. Орловым «Введения» (р. 1–7) и четырёх тематических разделов: «Иудейская и христианская апокалиптика и мистика» (р. 11–96), «Теофания (Богоявление) и Преображение» (р. 99–173), «Иудейский Храм и христианская литургия» (р. 177–263) и «Пс.-Дионисий, Платон, Прокл» (р. 267–375). В этих разделах опубликованы восемнадцать статей видных специалистов по иудаике, литургике и патристике из США, Великобритании и Венгрии. Многие из них являются учениками и последователями юбиляра.

Рассмотрим содержание данных разделов. Говоря о конкретных статьях, необходимо отметить, что в плане содержания и методологии их спектр весьма широк: от чисто историографических (*Барнс М. Р.* «Платонический» характер психологии Григория Нисского: канон старой науки. Р. 337–357) или обзорных (*Плестед М. Св.* Иоанн Златоуст на Западе. Р. 144–155) до новаторских и глубоко эвристических (*Стэнг Ч. М.* Плоть и огонь: Воплощение и обожение согласно Оригену Александрийскому. Р. 128–143; *Бакур Б. Г., свящ.* Сам Господь, Один Господь, одна Сила: перспективы иудейской и христианской

экзегезы Ис. 63, 9 и Дан. 7, 13. Р. 240–263; *Перцель И.* Переосмысляя христианский платонизм Пс.-Дионисия. Р. 267–307). Ряд авторов повторяет — на разном методологическом уровне — свои прежние наработки (*Макгаккин Дж. Э., прот.* Божественный Свет и спасительное озарение в *Томлениях Божественных гимнов* св. Симеона Нового Богослова. Р. 156–173; *Бэр Дж., прот.* Плоть, облачившаяся в Отчий Свет: Св. Ириной о телесном преображении. Р. 118–127; *Лаут Э., свящ.* Личное и литургическое благочестие у Дионисия Ареопагита. Р. 308–324). Что касается переводов источников, то один такой перевод — с древнеармянского — публикуется в конце содержательной работы Стивена Дж. Шумейкера, известного патролога-мариолога («Пс.-Дионисий об Успении Приснодевы Марии: армянское Послание Дионисия Титу», р. 325–336, перевод источника см. на р. 335–336). В сборнике представлены яркие работы, посвящённые духовности сирийских христиан (*Брок С.* Колесничий и кормчий: дальние отзвуки платоновского «Федра» в сирийской литературе. Р. 358–375) и персидско-армянским межрелигиозным взаимодействиям (*Рассел Дж. Р.* Новый взгляд на рождение Бен Сиры. Р. 85–96). Эти и оставшиеся неназванными статьи (о них — чуть ниже) в сумме представляют собой достаточно репрезентативную панораму междисциплинарных — но центрирующихся вокруг патрологии — исследований христианского Востока и сопредельных территорий.

Все эти исследования отражают новую научную парадигму, сложившуюся в западной, прежде всего англо-американской, науке во 2-й пол. XX в. и способствовавшую небывалому взлёту библеистики, иудаики и патрологии. Как и в случае с расшифровкой генома ДНК, учёные научились видеть сложность и многомерность там, где старая наука всё представляла в виде чёрно-белой фотографии (и даже без ретуши). Так, М. Р. Барнс отмечает в завершение своего обзора: «Нет никаких оснований полагать, будто Григорий [Нисский] во всех своих творениях обращался к психологии одного-единственного типа» (р. 355; ср.: на р. 342 о разных *платонизмах* и *аристотелизмах*). Сегодня это стало аксиомой патрологического и историко-философского анализа. Аналогичным образом выясняется (благодаря работам редактора тома А. А. Орлова, свящ. Б. Г. Бакура, их единомышленников и коллег), что и в иудаизме Второго Храма существовало множество противоречивых течений, сражавшихся между собой; из их многообразия и проистекает христианство, первоначально говорившее — и продолжающее говорить, несмотря на эллинизацию — на языке Небесного Храма. При этом, используя выражение Э. Д. Деконик, мистицизм как «обоюдосторонний

иудео-христианский феномен» «в иудейских и христианских контекстах развивался совершенно по-разному» (р. 14). А сирийским христианам вовсе не требовалось читать Платона (который так и остался непере-ведённым на их язык), чтобы в своих поэтических гомилиях (мемрах) применять к тварным и нетварным Божественным реалиям находящие точные параллели у эллинского мудреца образы колесничего или кормчего (наиболее явный пример, разумеется, — ум как кормчий души).

Сборник открывается трудом профессора Э. Д. Деконик «Травмоопасные мистерии: траектории мистики у ранних христиан» (р. 11–51), который нам видится проблемно заострённым и не лишённым противоречий. Отмечая как очевидный тот факт, что мистика и обожение в христианстве — христоцентричны (р. 15), автор всё же, на наш взгляд, несколько спрямляет воззрения Климента Александрийского, когда излагает их (основываясь на «Педагоге») следующим образом: «Душа исцеляется посвящением в христианские Таинства; отныне для её спасения уже ничего не требуется» (р. 26). Как известно, в перспективе православной аскетики никого прежде смерти не называют блаженным (Сир. 11, 28; Пс. 120, 8), ибо подобает до смертного часа молиться и трудиться, уповая лишь на милость Божию и заступничество святых (гностиков, по Клименту). Вопросы вызывают и заключительные разделы статьи, в частности: «Мистика как личная терапия» (р. 30–36), «Мистика как смерть в экстремальных обстоятельствах» (р. 36–40; речь идёт о смерти мучеников как подражании крестной смерти Иисуса Христа, р. 38); «Мистика как облечение силой [свыше]» (р. 43–47); и особенно: «Травма как технология экстаза» (р. 47–51). Раздел о мистике как о терапии посвящён анализу воззрений гностиков на исцеление экзистенциальной травмы падшести души и её погребённости в нашем низшем мире (ср. р. 31); в этом и последующих разделах чувствуется сильное влияние психоанализа. В предпоследней секции идёт речь о реакции христиан на неоплатоническую практику теургии: если Августин считал её изобретением демонов-обманщиков, то Пс.-Дионисий, как отмечает автор, считал Евхаристию теургией *par excellence* (р. 47); тут-то и можно было отметить близость данного взгляда воззрениям архиеп. Александра о том, что именно «О церковной иерархии» — трактат о Таинствах Церкви — занимает центральное место в богословском синтезе Дионисия; впрочем, научную и богословскую значимость этого воззрения юбиляра подчеркнул в своём этюде И. Перцель (р. 274). Ведь именно Евхаристия силою Христа сообщает обожение верным (ср. р. 47).

Травма в последнем разделе статьи Э. Деконик понимается как нечто «самоиндуцированное и произвольное» (р. 47), вызванное участием в ритуале — очевидно, гностическом. Такое участие предполагает разрыв со сложившимся укладом жизни (р. 48). Именно такого рода состояния в психоанализе считаются коррелятом мистических переживаний (р. 48–49); в дальнейшем объяснении того и другого (травм и переживаний) автор прибегает к понятиям симпатического и парасимпатического способов работы автономной нервной системы (р. 49) и т.п. И вот с этой-то материалистической редукцией мистицизма и возникает вполне законное желание поспорить. Ведь те же мученики шли на смерть явно не из-за проблем с нервным аппаратом! На наш взгляд, необходимо проводить более чёткое разграничение соматических и духовных проблем при обсуждении вопросов раннехристианской патрологии и истории ритуала. При помощи же понятий децентрации и дестабилизации «нормального эго» (р. 51), очевидно, не создать законченной картины рассматриваемых в данном эссе явлений. И уж вряд ли соответствующие феномены были для ранних христиан только «биологической реальностью» (р. 51).

Впрочем, своей материалистической ориентацией статья Э. Деконик образует закономерный противовес общему идеализму работ, составляющих данный том. Надо полагать, именно поэтому в рамках общей драматургии сборника, тонко продуманной А. А. Орловым, она идёт первой.

Остальные публикации первого раздела представлены статьями: Ч. Гишена «Значение притчей из Первой книги Еноха для понимания образа Сына Человеческого в четырёх Евангелиях» (р. 52–65); С. Н. Бантá «Изгнать при помощи жезла: женская природа Божества в у. *Ber. 12d* (трактат «Берахот». — *Д. М.*), появление модалистической ортодоксии в среде раввинов и комплекс бинитаристских представлений в христианстве» (р. 66–84); а также упоминавшаяся выше работа Дж. Рассела.

Гишен во многом отталкивается от выводов Д. Боярина и О. Кульмана относительно того, что именование «Сын Человеческий» (Дан. 7, 13–14) было значимым в иудаизме Второго Храма (р. 54, 63–64). Важнейшим шагом в иудейской интерпретации этого Имени, повлиявшим на Евангелия, и стали притчи 1 Ен., в которых рассматриваются семь характеристик как самого Имени, так и его Носителя (р. 56). Среди них есть и новые по отношению к Дан. 7: так, в Дан. 7 Сын Человеческий не рассматривается как эсхатологический Судия (р. 57). Он сидит на одном Престоле с Богом-Отцом, в отличие от Дан. 7, где Его Престол отличен от Престола Отца (р. 58). То, что было имплицитным в Дан. 7 — предсуществование

Сына Человеческого по отношению к миру, — в 1 Ен. объясняется эксплицитно (р. 58–60); и т. д. Он же является и воплощённым человеком, каковая идея представляет собой большую редкость в литературе Второго Храма (р. 62). Первая книга Еноха являет собой, таким образом, пример того бинитаризма, которому посвящены работы С. Н. Банта и священника Б. Г. Бакура и который являет собой одну из переходных форм между классическим иудаизмом и христианством, одну из черт иудаизма периода «флуктуации», охватившей позднеантичную эпоху. Представляя Распятие как начало эсхатологического Царствия Сына Человеческого, Евангелия во многом осуществляют «радикальную интерпретацию Дан. 7» (р. 64).

Сходный комплекс тем разбирается в исследованиях С. Н. Банта и священника Б. Г. Бакура. Вопреки научному консенсусу, «Берахот» (у. *Ver.* 12d) обнаруживает склонность видеть в Быт. 1, 26–28 указание на наличие женского начала в Божестве (р. 68), а у русского читателя возникает вопрос: не руководствовался ли чем-либо подобным прот. С. Булгаков в своих заметках о мужском и женском началах в Божестве (1921)¹?

Банта подчёркивает преемственность между данными талмудическими идеями и каббалистическими (например, «Бахир», 169: р. 71). Анализируемое им место показывает, что еретики-миним (ימיני) «в чём-то правы» (см. заголовок раздела 2: р. 73). Так, они могли полагать, что мир сотворён не одним Богом (со ссылкой на Быт. 1, 26 и рабби Шимлая: р. 75). Данный рабби понимал Быт. 1, 26 как указание «на некую флуктуацию в Божестве» (р. 76), что, разумеется, отходило от норм классического иудаизма. Образ чего-то подобного и запечатлён в Адаме и Еве (там же; ср.: р. 78). А рабби Акива признавал, что безбрачная жизнь ведёт к уменьшению образа Божия в людях по причине противоречия заповеди Быт. 1, 28 (р. 77). Согласно указанным рабби, ни мужчине, ни женщине невозможно существовать без Шехины, которая, стало быть, обозначает тот аспект Бога, который способствует размножению людей (р. 78) и связан с выше отмечавшимися двойственностью и флуктуацией во Всесвятом. Но как наличие двух полов не влечёт за собой бытия двух разных людских родов, так и отмеченная флуктуация не производит двух богов (р. 78).

1 Мужским началом, соответственно, оказывается Ипостась Сына, а женским — Св. Духа; это выдаёт глубинные иудаистические истоки воззрений прот. С. Булгакова. См., в частности: Хитрук Е. Б. Метафизика «сверхполового» в философии С. Н. Булгакова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 1. С. 153–155.

На этом примере видно, как позднеантичная иудейская мысль силится отразить некоторые элементы тайны Троицы. Автору это даёт повод перейти к следующему разделу: «Рабби Шимлай и комплекс бинитарных воззрений в христианстве» (р. 79–83), за которым идёт заключение статьи. Действительно, из работ Банта и других представителей школы «Теофании» становится понятной глубокая и неслучайная укоренённость бинитаризма в позднеантичном иудейском богословии, эволюционировавшем, по меньшей мере, в сходном с христианством направлении.

Армянский комментарий на Книгу Бытия, приписываемый прп. Ефрему Сирину, подчёркивает, что мужчину и женщину сотворил единый Бог, дабы никто не стал думать, будто у женщины имелся особый творец (р. 80): идея, по-видимому, ещё и антигностическая. Подобная тенденция неслучайна: с IV в. и сирийское богословие старается удалить всякие следы «феминизации» Св. Духа, которая некогда была для него характерна (р. 81). Опираясь на научную литературу, Банта предполагает имевшую место острую полемику между сирийскими богословами и позднеантичными раввинами по вопросу наличия/отсутствия флуктуаций в Боге (р. 81). Рабби Шимлаю оказываются близки те еретики, с которыми полемизировал прп. Ефрем (р. 82). Более того, в Еф. 5, 29–32 (где цитируется Быт. 2, 24) может содержаться полемика с подобного рода «флуктуирующими» учениями (р. 83). Характерно включение этого отрывка в чинопоследование Таинства брака.

Похоже, рабби Шимлай не предложил ничего радикально нового. Учение о «бинитаризме Бога и [Его] Шехины», надо полагать к первым векам нашей эры, уже бытовало на окраинах классического раввинистического богословия (р. 83). Тем не менее величайшие экзегеты с обеих сторон (Филон; св. Григорий Нисский) сделали всё от них зависящее, чтобы исключить категорию пола из учения о Боге в Себе Самом (р. 84). Мы же, в свою очередь, можем указать на прот. С. Булгакова как на продолжателя (неожиданного ли?) традиций каббалы и рабби Шимлая в XX в.

Скажем кратко о замыкающей иудаистический раздел работе Дж. Рассела, чтобы перейти к публикации свящ. Б. Г. Бакура, во многом сходной по идеям, методам и материалу с трудами Гишена и Банта. В своём исследовании Рассел обращает внимание на собрание в иудейском трактате-компиляции (предположительно, периода гаонов) «Алфавит Бен Сиры» разных историй о разных личностях (и одной птице), которым удалось избежать смерти путём уклонения от чего-либо

чудовищного или злого (то есть не в силу особых заслуг, как в случае Или или Еноха). «Этот причудливый нарратив выглядит гораздо менее странным в контексте зороастризма» (р. 89), — отмечает автор и указывает далее соответствующие параллели (см. также о близости текста исламской традиции на р. 90). В религии парсов умение избегать смерти — вовсе не дар богов. Такой выбор был у царя Виштаспа, первым принявшего зороастризм в качестве государственной религии, но он предпочёл сражаться за новую веру и погибнуть. Саму возможность обретения бессмертия царём Рассел считает отголоском индийского эпоса об Арджуне и его идейной основы (р. 89). Таким образом, он поднимает теорию культурных влияний (или волн, в духе А. Тойнби) на новый уровень, намечая контуры индийско-персидско-иудейской культурной общности в том, что касается заимствования некоторых идей о смерти и бессмертии².

Поскольку Бог создал наши тела из земли, постольку, согласно Бен Сире, Он и должен будет отдать ей долг, так что тела вернуться в землю. Комментируя это место, Рассел обращается к индоевропейскому фольклору (столь не похожему на семитские предания), в том числе и к русской мифологеме матери сырой земли (р. 90). В зороастризме же сырой земле соответствует одна из граней образа богини Спенты Армаити (святое благочестие), повелительницы земли и одной из семи бессмертных (Амеша Спента) (р. 91). Аналогичную функцию выполняет и армянская маздеистская богиня Спандарамет, подобная Дионису, чьё имя происходит из среднеиранского (р. 91). Наконец, предание о рождении самого Бен Сиры от полуневольного инцеста его отца, пророка Иеремии, с собственной дочерью (события, опосредованного водами источника) находит соответствие в зороастрийской легенде о рождении божественного спасителя (р. 91–92). Эта легенда была известна также персам и иудеям, жившим бок о бок на территории современного Ирака (р. 92; см. здесь же об источниках легенды). В VIII в. её записывает на сирийском Бар Конай в «Книге схолий» (р. 92). Согласно Бар Конаю, Заратустра сказал ученикам, что ближе к концу времён девственности родит и отправил их в Вифлеем. Здесь явно смешаны предания о Рождестве Христа и зороастрийское. Ещё в XIX в. обратили внимание на то, что в отдельных христианских и исламских традициях

2 А заодно продолжая солидную традицию компаративистских исследований, центральную, в частности, для индоевропеистики. См., например: *West E. B. Married Hero / Single Princess: Homer's Nausicaa and the Indic Citrāṅgadā // Journal of Indo-European Studies. 2009. Vol. 37. P. 214–224.*

Заратустру считали учеником пророка Иеремии, отца Бен Сиры (р. 92). Данное предание, иракско-иранского происхождения, было распространено среди средневековых евреев-ашкеназов (р. 92–93). Подобного рода женитьба на матери, сестре или дочери рекомендовалась в зороастрийской традиции как средство искупления греха, даже если у Бен Сиры данный элемент сюжета бытует уже как пародия (р. 93). К подобного рода преданиям о рождении героя в результате инцеста автор приводит и другие параллели — армянские и осетинские (р. 94–95). Та мультикультурность, что была необходима для распространения и причудливого взаимопереплетения всех этих воззрений, наблюдалась в Ираке периода гаонов (р. 95–96). Этот толерантный мир допускал — и одобрял — и жанр пародии (р. 96). Поневоле, возникают соображения о типологической (и только ли?) близости романа Рабле к соответствующему набору идей и представлений. И в самом деле, мог ли обойтись мир средневекового Востока — с его богатством линий, красок и оттенков — хотя бы без видимости карнавала?

Как известно, Ис. 63, 9–10 — одни из наиболее загадочных стихов Ветхого Завета, которые вкуче с Дан. 7, 13–14 указывают (согласно христианскому воззрению) на тайну Троицы. Сразу добавим к наблюдениям свящ. Б. Г. Бакура, что Ис. 63, 9 находит отголосок в 1-м ирмосе 4-й песни канона 2 гласа, входящего в Последование ко св. Причащению православных христиан: «Пришел еси от Девы, не ходатай, ни Ангел, но Сам, Господи, воплощься, и спасл еси всего мя человека. Тем зову Ти: слава силе Твоей, Господи». Бакур указывает на изначальное положение греческого оригинала этого ирмоса в византийском богослужебном обряде: это ирмос 4-й песни канона на Воскресение 2 гласа, приписываемого Иоанну Мавроподу, митр. Евхаитскому († 1079) (р. 254–255, п. 44).

Однако начинается работа о. Бакура с самых первооснов — с текстологии Ис. 63, 9 согласно МТ (р. 242: из четырёх вариантов интерпретации еврейского текста Септуагинта избирает третий («от всякого бедствия ни ходатай, ни ангел, но Сам Господь спас их»; Ис. 63, 9 LXX). Как толковали выражение: «Сам Господь» — учёные раввины и древние Отцы Церкви? Этому вопросу посвящён второй раздел труда о. Бакура (р. 243–249, с примерами из Тертуллиана, Оригена, а с иудейской стороны — «Мехильты о рабби Ишмаэле» и др.). Для христиан очевидно, что в Ис. 63, 9 имеется в виду Господь Иисус Христос (р. 243, 256; ср. р. 253 о Христе как Посреднике между Богом и Израилем). Упомянутый только что иудейский источник также подчёркивает, что деятелем (агентом) в Ис. 63, 9 был Сам Бог, то есть Яхве (р. 246). «Ангелов» же, упоминаемых

в Писании Ветхого Завета, раввинистическая литература (в отличие от таких апокрифов, как Книга Юбилеев) стремится низвести на уровень праведных людей — пророков (р. 248). Так, ангел, упоминаемый в Чис. 20, 16, в мидраше на Книгу Левит трактуется как Моисей, на что уже обратила внимание Хинди Найман (там же). Следуя этой или близкой традиции, сщмч. Ириней Лионский и Евсевий Кесарийский отождествляют «ангела» Исхода с Моисеем, а ангела, введшего иудеев в Обетованную землю, с Иисусом Навином (р. 248–249). К X в. дистиллятом подобного рода традиций стали гимны праздников Византийской Церкви (р. 249; добавим — Константинопольского Патриархата, и праздников, прежде всего двенадцатых), разбором которых (на двух примерах) о. Бакур продолжает исследование (р. 254–256). Перед этим он посвящает особый раздел Пасхальной Агаде (р. 249–254) и отразившимся в ней формам монотеистического благочестия иудеев позднеантичной эпохи.

Агада, вероятнее всего, составлялась в ходе полемики с христианскими обычаями и практиками (р. 250). В ней встречаются отрывки, очень близкие по содержанию к ирмосу из мавроподовского канона на Воскресение (р. 251), разумеется, за вычетом христоцентризма. И в самом деле, протест против возвышения роли Слова-Логоса (как у Филона) и прочих посредников между Богом и миром (о каковом возвышении, добавим, писал ещё в конце XIX в. С. Н. Трубецкой) со стороны более ортодоксальных раввинов эпохи Второго Храма был весьма силен (р. 252). Этот протест был ни чем иным, как жёстким отвержением бинитаристских концепций, основанным на чётком и порой буквалистском следовании тексту Торы (р. 254).

Аналогичным образом позднеантичная иудейская экзегеза поступала и в случае истолкования двух Престолов из Дан. 7, 13–14: они предназначались для двух аспектов единого Бога — для Его милости и справедливости (р. 258). Мысль о второй Ипостаси, предыстоки которой прослеживает Ч. Гишен, в такого рода экзегезе отвергалась. И немудрено, ведь «бинитаристская ересь, с которой сражались раввины, очевиднейшим образом пересекалась с христианством» (р. 258)! Христианская же мысль тут видела две грани феномена Христа — Его предвечность и Воплощение в последние времена, что автор и прослеживает на примере второго кондака из канона прп. Романа Сладкопевца на Богоявление (р. 258–259). При этом апология полной божественности Христа парадоксальным образом звучала в унисон с иудейской антибинитаристской полемикой (р. 260). Этот вывод в работе — один из самых интересных. На представление о бинарности Бога нападали

с обеих сторон: вспоминается речение свт. Григория Богослова о движении Единицы, преодолевшем Двоицу и остановившемся на Троице [*Gregorius Nazianzenus. Oratio 29, 2 // PG. 36. Col. 76B*]. Этому речению была уготована большая судьба в византийском богословии (прп. Максим Исповедник, свт. Фотий и др.) (ср. р. 260–261). Дуализм в разных проявлениях нестабилен; вспомним и первую заповедь Декалога. Сообразно с этим, и христологическая экзегеза Ис. 63, 9 и Дан. 7, 13 вовсе не вела к бинитаризму (р. 261).

Нетрудно видеть, что с позиции текстов, разобранных о. Бакуром, рабби Акива и рабби Шимлай также оказываются еретиками. И вместе с тем сама их ересь (не следует ли здесь взять это слово в кавычки?) была симптоматична в плане прокладывания новых путей для богословской мысли, уже готовившейся осмыслить новое — новозаветное — Откровение.

Одним словом, Церковь и синагога в ранний период их сосуществования, на взгляд о. Бакура, мыслят и молятся во многом аналогично (р. 262). На взгляд более строгих раввинов и христианских Отцов Церкви, в теофаниях к людям снисходит не ангел или посредник, но Сам Господь (р. 263). Вопрос в том, распознаем ли мы во Христе Его Лик — Лик подлинного Мессии?

Разговор о наиболее перспективных, на наш взгляд, работах по иудаике из посвящённого архиеп. Александру тома мы бы хотели завершить разбором статьи А. А. Орлова «Левиафанов узел: пояс первосвященника как космологический символ» (р. 177–201). Установив на основании описаний Иосифа Флавия, что пояс связан с мировым океаном как частью Храма творения (р. 179–181), Орлов углубляется в историю иудейских и христианских традиций космологического храма (р. 182 и сл.). С опорой на Джона Ливенсона автор пишет, что земное святилище (то есть иудейский Храм, включая Скинию) представляло собой (в восприятии раввинов) микрокосм творения, подражая храмообразной структуре космоса как такового (р. 185–186). Море при этом понимается как «внутренний двор» творения (р. 186–190), и именно в свете этих традиций необходимо понимать тот отрывок из Иосифа Флавия (*Ant. 3, 185*), где пояс первосвященника сравнивается с океаном, охватывающим землю своими объятиями (р. 189). Но самый загадочный из обитателей моря — Левиафан (р. 190–194). Могла ли связанная с ним образность быть частью символики первосвященнического облачения? Да, поскольку «внутренним двором» считалось не только море, но и Левиафан как его главный обитатель (р. 190), часто описываемый

как *circuitus mundi* — опоясывающий весь мир (см. весь раздел, с примерами из «Пистис София» 3, 126 и др.). Ориген даже называет Левиафана мировой душой (*Origenes. Contra Celsum VI, 25; p. 192*).

В разделе «Первосвященник как эсхатологический Адам» (р. 194–200) Орлов находит общий признак у пояса Христа, как он описан в Откр. 1, 13, и у внешнего облика Левиафана, и этот признак — лучезарность, сияние (р. 194 и сл.). В ряде памятников (например, «Пешикта де Рав Кахана») шкура Левиафана описана как сияющая ярче солнца (р. 195). Ирвинг Джейкобс уже отметил, что сияние Левиафана сверхъестественно и изначально восходит к первоначальному свету (р. 196) и простирается от края мира и до края (р. 197). А поскольку считалось, что первосвященник, как эсхатологический Адам, восстанавливает культовое служение Адама первозданного (то есть облачённого в тот же свет, что и Левиафан), постольку было вполне уместным поместить соответствующую образность на первосвященническом поясе (р. 198). Более того, в иудаизме существовали предания и относительно того, что одеяния Адама и Евы были сделаны из шкуры змеи (р. 198–199), то есть, согласно ряду традиций, из шкуры Левиафана (р. 199). Некоторые же тексты и вовсе упоминают шкуру самки Левиафана, из которой будут выделаны одеяния праведников в будущем веке (р. 199–200). Да и сам Небесный Иерусалим, согласно части текстов Талмуда, будет покрыт шкурой первозданной рептилии (р. 200). Ввиду существования в гностицизме секты офитов и прочих аналогичных явлений, подобные выводы не кажутся чересчур изумительными. Несомненно, они обогащают мировую науку о предистоках христианства.

Ещё одной важнейшей статьёй, публикуемой в данном томе, является пространное исследование И. Перцеля «Переосмысляя христианский платонизм Пс.-Дионисия» (р. 267–307). Оно принадлежит к числу тех редких работ, без учёта которых не стоит и думать о том, чтобы всерьёз заниматься Ареопагитским корпусом. В число новых тем, которые И. Перцель задаёт как тренд в мировой науке, входит и представление об анаграммах, скрытых в именах действующих лиц Корпуса (Иерофей — Феодорит, то есть блж. Феодорит Кирский), и трактовка его построения как джойсовского романа, то есть беллетристики (р. 276), и тема антиохийской христологии Ареопагитского корпуса (вкуче с оригенистской экзегетикой; р. 274) и отражения событий Халкидонского Собора в центральном для Корпуса рассказе об Успении Богородицы, и подробные (но могущие быть заметно расширенными, как указывает автор) таблицы соответствий между главами «Платоновской теологии» Прокла и, соответственно, греческим текстом (предполагаемой автором

второй редакции) и сирийским переводом (сделанным с предполагаемой автором первой греческой редакции) Корпуса (р. 273, 281 и сл.). Наука ещё не оправилась от ошеломления, связанного с высказываемыми Перцелем гипотезами, их избытком и глубиной. Можно с уверенностью сказать: едва ли не самый трудный памятник патристики снискал себе в наши дни плеяду достойных истолкователей (о Мишель ван Эсбрук, Э. С. Майнольди, В. М. Лурье и др.). И в этой плеяде И. Перцелю принадлежит одно из наиболее почётных мест.

Чем глубже мы понимаем всестороннюю зависимость Дионисия от Прокла, замечает И. Перцель, тем отчётливее представляем себе всесторонне христианский характер его мысли (р. 269). В патрологии существуют аналогичные ситуации: глубочайшая христианская мысль Максима Исповедника была во многом порождена ситуацией борьбы и острой конкуренции не только с течениями оригенизма, но и с иной мыслительной парадигмой — Иоанна Филопона (см. работы У. Ланга, В. М. Лурье, Г. И. Беневича и др.). К такого рода проблемам относится и предполагаемый Д. Б. Эвансом, самим И. Перцелем, В. М. Лурье и В. А. Барановым оригенизм Леонтия Византийского, для уяснения специфики которого полезно определить в вопросе об идейных отношениях автора с Дионисием, которому, говоря словами автора, удалось предложить «подлинно христианскую метафизическую интерпретацию сочинений Платона в качестве альтернативы их языческому истолкованию, данному неоплатониками» (р. 272).

Дионисий не мог быть, вопреки приписываемому И. Перцелю мнению, ни протоктистом, ни тетрадитом, ведь схизма протоктистов разразилась в Палестине в 40-е годы VI в., а Ареопагитский корпус был составлен, скорее всего, в 70–80-е годы V в. (р. 275; свящ. Э. Лаут не знает об этой датировке — см. р. 312). Но автор Корпуса был авторитетом для протоктистов (р. 275).

Быть может, было бы небесполезно, если бы автор пояснил отличия употребляемого им понятия «джойсовского романа» от предложенного в своё время А. П. Кажданом концепта «христианский роман». Хотя, по сути, в соответствующем разделе Перцель как раз и даёт ответ на этот вопрос, упоминая о системе литературных прецедентов Корпуса, его антескриптумов, раскрывая систему интертекстуальных связей Ареопагитского корпуса с иными текстами (такими, как «О Троице» Пс.-Дидима Слепца). Более того, он вводит уравнение, которое теперь надо считать обязательным для использования в ареопагитских исследованиях (CDA — Корпус Дионисия Ареопагита):

$CDA = CDA_w = CDA_n + CDA_e$, где

w — расширенный (то есть Ареопагитский корпус как таковой + antecedенты; тексты, к которым совершаются отсылки, и т. п.); **n** — узкий, то есть собственно Корпус; **e** — литература «внекорпусная», но с Корпусом связанная системой достаточно непосредственных соответствий (р. 277).

Из анаграмм, предлагаемых И. Перцелем, отметим ещё лишь одну: «Пс.-Дионисий Ареопагит» может указывать, по мнению автора, на Агапита, епископа острова (νησίου) Родос (ок. 457–474), поскольку соответствие, в том числе и хронологическое, почти полное (р. 278, 279). И. Перцель даёт ответ и на вопросы о целях использования автором анаграмм, о целостном замысле авторского нарратива и т. п. При этом учёный прибегает к анализу имманентной информации, заложенной в текст его автором, а не к априорным гипотезам (р. 279). См. таблицу соответствий имён действующих лиц Корпуса и их возможных исторических прототипов на р. 280. Так, Иаков, брат Господень, — св. Ювеналий Иерусалимский, а Варфоломей — Ориген.

Халкидонский Собор трактуется Дионисием как победа Антиохийской богословской школы (р. 280). Письмо VII обращено к Проклу — «Аполлофану» и имеет целью полемику с его учениями о вечности мира и ограниченности Божественного Промысла (р. 281). Основные авторы из библиотеки Дионисия, составлявшие круг его чтения, представлены на р. 281. Девять посланий — «компендиум всего богословия Дионисия» (р. 282) — «представляют собой христианскую метафизико-аллегорическую интерпретацию девяти гипотез платоновского “Парменида”» (там же). Десятое послание — пророчество «Иоанну»-Несторию о будущей победе его богословия. Каждое из суждений, перечисленных в этом абзаце, могло бы стать основой для полноценной статьи или даже монографии по Дионисию.

Лишь ограниченный объём рецензии не позволяет нам и далее перечислять интеллектуальные богатства, которых исполнена статья И. Перцеля. Но и из сказанного понятно: на наших глазах формируется новая школа (если не парадигма) изучения Дионисия. Степень её влиятельности покажет время.

Кратко охарактеризуем остальные работы данного сборника. Х. Анатолиос в эссе «Историческая память и эсхатологическое видение славы Божией у Иринейя» (р. 99–117) приводит аргументы в пользу того, что видение праведниками Божией славы в Небесном Иерусалиме

не приведёт, согласно учению св. Ириния Лионского, к амнезии относительно земных дел, истории борьбы с грехом, но, напротив, укрепит их память об этом. Ч. М. Стэнг в статье «Плоть и огонь: Воплощение и обожение согласно Оригену Александрийскому» (р. 128–143), пространно цитируя Т. Элиота и Р. У. Эмерсона, разбирает учение Оригена о различных «агрегатных состояниях вещества», из которых состоят души и тела всех людей, то есть отпавших членов Генады, согласно оригенистскому мифу. Он предлагает две модели понимания Оригеном динамики развития души и тела: модель «ядра и скорлупы» (р. 130) и модель «состояний материи» (р. 131). Согласно первой модели, душа и тело были приданы части духов в падшем состоянии, дабы они могли начать новую жизнь в материи. Согласно второй, дух в его изначальном состоянии подобен глыбе железа, находящейся в огне и достигшей расплавленного состояния. Отпав от огня, он охладился и стал душой (игра на ψῦχος — ψυχή). Таким образом, наши души и тела — те же огненные умы, но в ином «агрегатном состоянии» вещества (р. 132). До падения мы все были Христами: христология Оригена идёт рука об руку с его антропологией (р. 134). Бог не лишил дух крыльев, то есть духовной тяги к Нему, как поступил демиург с душами в платоновском «Федре», но добавил к нему своего рода «гири» — душу и тело, в порядке наказания-терапии. А Христос в Воплощении должен явить назидательный пример того, как и из столь плачевного состояния можно прийти к Богу-Отцу (р. 135, 136). В конце же времён мы вновь станем чистыми умами (р. 139), то есть вся плоть (в том числе и тонкая) станет духовным телом и огнём (р. 141). Умы и есть духовные тела, ведь тела нет лишь у трёх Лиц Святой Троицы (там же). «Мы — тело Божие» (р. 142). В него-то и воплотится Бог в конце времён.

Робин Дарлинг Янг в исследовании «Моисей как первый священник-гностики в писаниях Евагрия Понтийского» (р. 202–225) одна из первых в патрологии поднимает эту важную тему с учётом всего корпуса писаний Евагрия. Моисей для Евагрия служил образцом жительства для насельников монашеской общины (р. 203 и сл.). Расширяя оригеновское понимание священства, Евагрий видит в пророке мудреца, который возводит наставляемых им на уровень священства (р. 206), являя собой идеального священника. Он же наставляет и священников (р. 207) как истинный гностик, достигший богосозерцания, заповеданного иереям Божиим (р. 208), и в то же время как образец практической жизни (р. 212). «Храм Божий — это тот, кто созерцает священное единство, а алтарь Божий — созерцание Святой Троицы» (Kephalaia gnostica 5, 84;

цит. по: р. 209). В истолковании фигуры Моисея Евагрий следует традициям Климента Александрийского и Оригена, сохранённым Великими Каппадокийцами, и приспособливает эти опыты экзегезы к нуждам монашеской жизни (р. 209–210). Особенно разбирается обращение Евагрия к оригеновской экзегезе (р. 211–212) — и это служит дополнением к труду Перцеля. Подчёркивается роль Мелании и Руфина, занимавшихся переосмыслением трудов Оригена (р. 212), а также возможное влияние «Жизни Моисея» свт. Григория Нисского (там же). Образцом для монаха-практика является не только Моисей, но и его тесть, служитель культа Иофор, обратившийся к Моисею с наставлением (Исх. 18; р. 216 и сл.). Иофор выступает наставником и судьёй Моисея (р. 217), образуя будущую новозаветную Церковь из языков (р. 218). Наконец, Моисей стал «другом Христа» и Его прообразом, поскольку он познал Христа (р. 221–224). И как итог всего этого, Моисей — прообраз небесного служения на мысленном алтаре ума и сердца (р. 223).

С. Э. Харви в исследовании «Священное звучание: проповедь как божественная песнь в сирийской традиции времён поздней античности» (р. 226–239) касается взаимосвязи различных жанров духовной сирийской поэзии (тема, близкая и Себастьяну Броку, чья статья завершает сборник) и музыки. Что же добавляет понятие и феномен музыки к понятию и феномену проповеди? (р. 227). Песнь — это оружие, словно стрелы, выпускаемые из уст-лука (мемра Иакова Саругского на Мар Афрема — Ефрема Сирина; р. 228). Сами жанры мадраше и мемре переплетались с песнью и проповедью, будучи разновидностями напевной проповеди (р. 229 и сл.). Песнь — это исцеление души и средство для достижения добродетели (р. 231; отмечается связь этих идей с эллинистической философией, опять же важная и в связи с трудом С. Брока; р. 232). Поэтому напевная поэзия для сирийцев — наиболее удобное средство выражения богословских истин (р. 233, 238). Добавим, что своим *Gesang ist Dasein* они близки не только великому австрийскому модернисту, но и русской, а также сербской духовной практике. Кроме того, распев поэзии был частью педагогического процесса в сирийских духовных школах (р. 234). Но и поэзия не значила бы ничего, если бы её сила и образность не были ниспосланы ей свыше (р. 239). Как тут не вспомнить теории современных антропологов о том, что поэзия, с её касанием тайны божественного, — древнейшая форма языка вообще?

Сирийскую духовную поэзию разбирает и патриарх современной сириологии С. Брок в своём труде «Колесничий и кормчий: дальние отзвуки платоновского “Федра” в сирийской литературе» (р. 358–375),

выделяя полисемию обоих приведённых в заглавии терминов в том виде, в котором они бытовали в этой поэзии. Брок обращается к поэтам V–VI вв. (р. 362–371) и очень кратко — к восточно-сирийским монашеским текстам (р. 371–374). Сразу обратимся к выводам: слово «кормчий» (*qubernīṭa*) могло у сирийских авторов (например, у Нарсая) означать интеллект и волю Божию, также человеческие волю и интеллект либо же идеального священника (р. 374). «Колесничий» (*henuka*, от ἡνίοχος) вдобавок может обозначать процесс различения помыслов, божественное сострадание к грешникам, утешающий голос царя Давида, Иосифа и даже лукавого (там же; поневоле припоминается сходная полисемия понятия «гора» в богословии Оригена). Чувствуется ориентация сирийцев на традицию Ямвлиха (бывшего, как известно, их соотечественником), для которого кормчим-кюбернетом была душа, а возницей (ἡνίοχος) — ум (там же). Однако в силу того, что ни Платон, ни Филон на сирийский так и не были переведены, вопрос о том, какими окольными путями платоновские термины достигли того же Нарсая, остаётся открытым (там же). Впрочем, не менее загадочным было и влияние прп. Ефрема Сирина на Ареопагита (оба этих столпа духовности оказываются среди главных героев посвящённого владыке Александру тома).

Теперь, когда сказано немало слов о достоинствах представленного сборника, настало время умолкнуть и благоговейно, от души и сердца поблагодарить авторов данного собрания статей, подвижных учёным пиететом к сокровищам античной духовности, и молитвенно воззвать к самим разбираемым в книге авторам, дабы они, как верные кормчие, и далее руководствовали наш ум и сердце поэзией, прозой, музыкой на трудном, но благородном пути достижения христианского просвещения. Владыке же Александру Голицыну, с нашей стороны, остаётся пожелать: многая и благая лета!

Библиография

- Хитрук Е. Б. Метафизика «сверхполового» в философии С. Н. Булгакова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 1. С. 149–159.
- West E. B. Married Hero / Single Princess: Homer's Nausicaa and the Indic Citrāṅgadā // Journal of Indo-European Studies. 2009. Vol. 37. P. 214–224.

Дмитрий Игоревич Макаров