

Д. И. Макаров

IN TERRAM VISIONIS: ОБРАЗ ПАТРИАРХА АВРААМА В СЛОВЕ НА ПРЕОБРАЖЕНИЕ НИКИФОРА ХУМНА (ВНГ 1998^W)¹

Статья посвящена комплексному анализу образа Авраама в «Слове на Святое Преображение Христа» Никифора Хумна (Константинополь, ок. 1315). Авраам изображается Хумном как предтеча ап. Петра, воздвигший у дуба Мамврийского скинию явившемуся ему Сыну Божию, и тем самым — как боговидец. Надо полагать, что у дуба Мамврийского Аврааму (по Хумну) явились не только три Лица Св. Троицы (традиционная с V в. тринитарная экзегеза Быт 18), но и их нетварная энергия в виде света. Этот свет как явление энергии Божией сопоставляется с образом облака светлого из евангельских повествований о Преображении и из иудейского грекоязычного апокрифа «Завещание Авраама» (начало II в.), который мог быть известен Хумну. Выделяются две традиции в богословии, которые могли повлиять на Хумна, и указывается на Оригена как на посредника между обеими традициями.

Ключевые слова: *Никифор Хумн, «Слово на Святое Преображение Христа», «Завещание Авраама», свт. Григорий Нисский, свт. Феолитт Филадельфийский, Тимофей Антиохийский, Макарий Хрисокефал, теофания, дуб Мамврийский, типология, аллегория, поздневизантийский богословский синтез.*

1. Введение. Почему Авраам?

В начале патриаршества Иоанна XIII Глики (12.05.1315 — 11.05.1319)², то есть в 1315–1316 гг., византийский интеллектуал и государственный

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ № 15-03-00665 «Многообразие гуманизма и его путей: Интеллектуальное наследие поздней Византии XIII–XIV вв.»

² Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. V. Les registes de 1310 à 1376 / ed. J. Darrouzès. Paris, 1977. P. 19–72. Nos. 2028–2099. При Иоанне XIII никакой религиозной полемики с иудеями не отмечено (Ibid.). Однако разносторонний диалог с иудаизмом, не лишенный полемических ноток, входит в самую суть истолкования события Преображения, во время которого Господу Иисусу Христу предстояли избранные апостолы (Петр, Иаков, Иоанн) и верховные пророки (Моисей и Илия).

деятель Никифор Хумн (ок. 1250/1255 — 16.01.1327)³ написал гомилию «На Святое Преображение Христа»⁴, которую тогда же и произнес во время всенощной праздника перед монахинями константинопольского монастыря Спаса Человеколюбца⁵. Этой соотнесенностью с богослужением и объясняется сравнительно небольшой объем памятника. Издательница справедливо считает это слово оригинальным и самобытным сочинением Хумна. Вместе с тем, она отмечает, что трудно выделить все то, чем Хумн обязан предшествующим авторам слов о Преображении⁶. В предлагаемой статье мы попытаемся пролить свет на разрешение лишь одной из частей этой большой задачи, а именно — рассмотреть трактовку Хумном образа Авраама, появление которого в контексте экзегезы Преображения не вполне типично. Говоря о значении образа, мы попытаемся определить (порой гипотетически) те традиции, на которые, скорее всего, опирался наш автор в своих богословских раздумьях и построениях. При этом мы выйдем за рамки гомилетики как жанра. То, что образованный византиец рубежа XIII–XIV вв. был погружен в несколько разного рода богословско-аскетических и экзегетических традиций, нам представляется априорно справедливым и научно доказуемым фактом.

Итак, почему же византийский автор XIV в. уделил в своей гомилии на Преображение достаточно заметное внимание рассмотрению

³ *T[albot] A. M. Choumnos, Nikephoros // The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. A. P. Kazhdan. N. Y., 1991. Vol. 1. P. 433; PLP 30961.*

⁴ Вариант заголовка по рукописям ВРФ «На Святое и страшное Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». См.: *Πατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη Ν. Νικηφόρου Χούμνου Λόγος στη Μεταμόρφωση* (ВНГ 1998^ω) // *Βυζαντινά*. 1995–1996. Т. 18. Р. 15–38 (здесь — р. 24, app. crit.). О дате гомилии см.: *Verpeaux J. Nicéphore Choumnos, homme d'État et humaniste byzantin (ca 1250/1255–1327)*. Paris, 1959. P. 55; PLP 30961 (вслед за Ж. Верпо). Ближе всего к Хумну оказывается заголовок гомилии св. Григория Синаита на ту же тему — «Слово на Святое Преображение Господа нашего Иисуса Христа» (ок. 1346 г.). См.: *Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English translation and commentary, by D. Balfour // Θεολογία*. 1981. Т. 52. Р. 631–681, текст на р. 644–681 (греч./англ.). О датировке см.: *Ibid.* P. 633.

⁵ О предназначении Слова для всенощной праздника Преображения говорится в краткой предварительной заметке в рукописи Р (л. 89^{r-v}). Эта заметка опубликована: *Πατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη Ν. Νικηφόρου Χούμνου Λόγος...* P. 23. Cf.: *Ibid.* P. 22 — комментарий издательницы.

⁶ *Ibid.* P. 19, 20.

образа Авраама⁷? Каково духовно-богословское значение этого образа у Хумна и каковы его возможные истоки?

2. Традиция гомилетики: сравнение с Тимофеем Антиохийским и Григорием Паламой. Основные черты образа Авраама в Слове Хумна

Византийская гомилетика на Преображение IV–XIV вв. обходит образ Авраама практически полным молчанием⁸. Из предшествовавшей традиции наиболее важными представляются рассуждения Тимофея Антиохийского (ок. 450⁹). Ввиду их значимости для понимания темы странноприимства Авраама мы к ним обратимся подробнее чуть позже (гл. 4.1). Сейчас отметим, что Тимофей связывает трактовку интересующего нас образа с темой скинии: Авраам создал такую скинию, в которую вошел и в которой пребывал (κατεσκήνωσα; ср. ἐσκήνωσεν в Ин 1. 14) Христос¹⁰. Вполне естественно, что эта тема скинии, объединяющая Авраама и Христа, а в конечном счете — земную историю спасения и эсхатологическое будущее Царствия Божия, возникает в контексте Преображения. Как известно, празднование этого события связано с ветхозаветным праздником Кущей, который оставался в числе основных у иудеев и в I в. н. э.¹¹

Строго говоря, только в 35-й гомилии св. Григория Паламы (ок. 1350–1357) тема Авраама возникает единожды, но как раз в интересующем нас

⁷ См. гл. 11–17 Слова Хумна: Ibid. P. 29.171–33.308.

⁸ Упоминания об Аврааме весьма редки. Так, в гомилии № 56 (На Мф 16. 28; ок. 390) Златоуст вскользь замечает, что Авраам «из-за страха перед фараоном» отдал жену «варварам», т. е. египтянам (Быт 12. 10–20; *Joannis Chrysostomi Homilia LVI* // PG 58. Col. 557). О датировке этой гомилии см.: *Esbroeck M. van. Une homélie géorgienne anonyme sur la Transfiguration* // OCP. 1980. Vol. 46. P. 418–445 (здесь — p. 423); *Sachot M. L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* CPG 4724, BHG 1975. Contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes. Frankfurt am Main; Bern, 1981 (Publications Universitaires Européennes. Sér. XXIII. Théologie; 151). P. 450.

⁹ *Esbroeck M. van. Une homélie...* P. 423.

¹⁰ *Timothei Antiocheni Sermo in Crucem et in Transfigurationem Domini nostri Jesu Christi* // PG 86. Col. 264BC.

¹¹ *Sanders E. P. Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE*. London; Philadelphia, 1992. P. 129. О значении праздника см.: Ibid. P. 139–141. По Флавию, праздник соблюдался особо тщательно (*Antiquitates* 15, 50; Ibid. P. 139).

аспекте. Касаясь различия в статусе между Сыном Божиим, с одной стороны, и Моисеем и Илией, с другой, Палама отмечает, что Христос — истинный Сын в недрах (ἐν τοῖς κόλλοις) Отчих (ср.: Ин 1. 18); «что же касается пророков, то они будут обитать в недрах [на лоне, ἐν τοῖς κόλλοις] Авраамовых, как то и подобает истинным сынам Авраама»¹². Таковыми сынами избранные из пророков являются прежде всего благодаря своей вере, неразрывно связанной со всей их жизнью. Эта вера делает и Авраама не столько *alter Christus*, как, предположим, св. Алексия, человека Божия¹³, сколько именно отцом верующих и, так сказать, парадигмой идеального верующего.

Цель жизни христианина — видение Бога и обожение через опыт личной встречи с Богочеловеком Иисусом Христом. Хумн вводит Авраама в сонм тех пророков, кто, как Моисей и Илия, был удостоен этой встречи еще в земном бытии. Христоцентризм — важнейшая черта мировоззрения Хумна¹⁴. Христоцентричное прочтение Ветхого Завета восходит, как известно, к Самому Христу и апостолам¹⁵. При рассмотрении темы Авраама в таком ключе Хумн и раскрывает главные черты в образе ветхозаветного патриарха — так, как он понимает этот образ. Перечислим эти черты и характеристики:

- странноприимство как важнейшая черта личной праведности Авраама;
- неуклонное стремление к Богу словом и делом, соединенное с размышлением о Боге и молитвой;
- вера как способ познания Бога, в том числе — как Творца вселенной, а также красоты созданного Им мира, и жизни по Его законам; закономерным венцом веры (как и во всем христианском Предании и в значительной части иудейских традиций) выступает бого-

¹² *Gregorii Palamae Homilia XXXV // PG 151. Col. 441C.*

¹³ *Drijvers H. J. W. Hellenistic and Oriental Origins // The Byzantine Saint / ed. S. Hackel. Crestwood, N. Y., 2001. P. 25–33 (здесь — p. 27–28).*

¹⁴ Ср.: *Πατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη Ν. Νικηφόρου Χούμνου Λόγος...* P. 25.3.46-52; 26.5.75-79; 35.21.349-350. Далее ссылки на Хумна по этому изданию приводятся в основном тексте статьи, с указанием в скобках номера страницы, главы и строки (строк).

¹⁵ См., напр.: *Юревич Д., прот. Мессианские места Ветхого Завета в экзегезе отцов Церкви // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 127–146 (здесь — с. 130–131, 144).* Это прочтение было типологическим (Там же. С. 138). Как известно, в 1 Петр 3. 21 и Евр 9. 24 новозаветное исполнение образа (типоса) названо ἀντίτυπον.

видение. Авраам оказывается, таким образом, тем праведником, о котором говорили ветхозаветные пророки¹⁶ (Авв 2. 4 — стих, который цитируется в Новом Завете (Рим 1. 17; Гал 3. 11; Евр 10. 38) и используется «как краткое изложение богословия св. Павла»¹⁷);

- как человек, достигший боговидения в земной жизни, и подлинный друг Божий Авраам является одним из важнейших предтеч Христа (ср.: Ин 8. 56–58), наряду с Моисеем, Илией и избранными апостолами, которых осенило на Фаворе световидное облако славы Божией (Лк 9. 32; Ин 1. 14; ср. также: 2 Петр 1. 16);
- *типологическое* и в то же время реалистическое истолкование Ветхого Завета, при котором Авраам оказывается одним из важнейших символических *образов-парадигм* (понятие А. М. Лидова) человека, достигшего боговидения в земной жизни, что и дает право поставить его на один уровень с избранными апостолами на горе Фаворской¹⁸;
- *триадологическое* истолкование богоявления при дубе Мамврийском (Быт 18), согласно которому Аврааму явилась Сама Пресвятая Троица (р. 30.12.190-191; ср. р. 30.13.201-203). Это — третий тип истолкования данного сюжета, по Л. Тунбергу, а важнейшими предшественниками Хумна оказываются свв. Кирилл Александрийский и Максим Исповедник¹⁹. Такой тип истолкования ста-

¹⁶ И сам Авраам называется в Писании пророком (Быт 20. 7).

¹⁷ Collins J. J. Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books. Minneapolis, 2014. P. 351; см. также: Chilton B., Neusner J. Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs. London; New York, 1995. P. 103, cf. p. 102. Ср.: Быт 15. 6.

¹⁸ Понимание Хумном богоявления Аврааму тождественно одной из трех возможных формулировок, условно говоря, «типологической» интерпретации Быт 18, которую Б. Г. Бакур излагает так: «...Авраам встретился со Словом Божиим в такой теофании, которая предвосхищала Воплощение Слова» (Vucur B. G. The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism // Journal of Early Christian Studies. 2015. Vol. 23/2. P. 245–272 (здесь — р. 268). Эта идея восходит к Ларри Уртадо. Ср.: Ibid. P. 269–270). То есть у интерпретации Хумна — сильная христологическая составляющая (на чем мы и настаиваем).

¹⁹ Thunberg L. Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18 // SP. Berlin, 1966. Vol. 7. Pt. I: Editiones, Critica, Philologica, Biblica / ed. F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 92). P. 360–370 (здесь — р. 361, 365–369). Согласно первой — иудейской — интерпретации, Аврааму явились три Архангела — Михаил, Гавриил и Рафаил (см.: Vucur B. G. The Early Christian Reception...

новится преобладающим с рубежа IV–V вв. и в течение VI–VII вв. закрепляется в экзегезе христианского Запада и Востока²⁰. Как следствие такого понимания, и место под дубом, и сам стол, за которым Авраам принимал Бога, оказываются соотнесены у Хумна с Фавором как горой Преображения Господня. Поэтому сам способ богоявления Аврааму можно соотнести (по крайней мере, на уровне символических соответствий) с облаком славы Божией (Лк 9. 32)²¹, осенившим Фавор. Ниже мы увидим, чем для нас может быть важна эта идея.

Эти характеристики образа Авраама могут быть сведены к четырем главным: странноприимство — вера — поучение в Законе Божием — боговидение. Как следствие из них, возникает пятая особенность: предшествование Христу в земной истории (истории спасения) и — через Его видение — следование за Ним в вечность.

Какова же специфика понимания Хумном этих черт агиографического героя и ее возможные истоки?

3. Предполагаемые истоки хумновской трактовки образа

Большинство вышеперечисленных идей — вместе или по отдельности — встречаются в православной и в отдельных иудейских традициях; только по их рассмотрении мы сможем более или менее убедительно решить вопрос и об авторском вкладе Хумна в экзегезу образа Авраама. Нам кажется, что в том многообразии течений богословия, которое, по видимому, оказало формирующее влияние на нашего автора, следует выделять два главных уровня: *основной* (или базовый, связанный с традицией патристики) и *субстратный*. *Первый* уровень связан с трактов-

Р. 248–249; п. 10). См. там же об иудейском контексте богословия «Завещания Авраама». В свою очередь, Тимофей Антиохийский — представитель второго типа экзегезы: Аврааму явился Сын Божий с двумя ангелами, почему патриарх и приготовил один стол, «дабы поприветствовать Владыку» (*Timothei Antiocheni Sermo in Crucem...* Col. 264C). Ср. далее, 4.1.

²⁰ Детали этого развития намечены Б. Г. Бакуром: *Bucur B. G. The Early Christian Reception...* P. 256–259.

²¹ Ср.: «Видите, что и Моисей преобразился, взойдя на гору, и так увидел славу Господню?» (*Gregorii Palamae Nomilia XXXIV // PG 151. Col. 432B*). Ср. у Тимофея Антиохийского: «...содрогаясь от трепета, восприняли апостолы преизобилующую славу [Божью]» (*Timothei Antiocheni Sermo in Crucem...* Col. 264C).

кой Авраама у св. Григория Нисского, которая, судя по всему, оказала стимулирующее воздействие на наблюдения св. Феополита Филадельфийского в его Второй и Третьей монастырских речах²². Феополит был хорошим знакомым Хумна в поздний, константинопольский период своей жизни, связанный с общим для обоих интеллектуалов женским монастырем Спаса Человеколюбца; в нем же подвизалась и дочь Хумна Ирина-Евлогия Хумнена. Вероятно влияние на Хумна гомилии Тимофея Антиохийского, в которой, возможно, нашли отражение предшествовавшие апокрифические традиции (см. далее).

Второй — с вероятным влиянием иудейского (но с христианскими редакторскими вставками и дошедшего по-гречески) апокрифа «Завещание Авраама» (ок. 75–125 гг.²³; по Б. Г. Бакуру — незадолго до 115–117 гг.²⁴; далее — 3А) (ВНГ 2001; краткая версия — ВНГ 2002), рукописи которого получают некоторое распространение в XIV в.²⁵ По

²² Монастырская речь № 5 (На Преображение Господне) не могла повлиять на трактовку Хумном образа Авраама уже потому, что была написана и произнесена в 1318 г., т. е. на 2–3 года позже. Кроме того, Авраам в ней не упоминается. См.: *Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses / A Critical ed., Translation and Study by R. E. Sinkewicz, C. S. V. Toronto, 1992. P. 186–191* (греч./англ.); *Пржегорлинский А., свящ.* Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие св. Феополита, митрополита Филадельфийского. СПб., 2011 (Византийская библиотека). С. 213–217 (рус. пер.); *Rigo A. La Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita // Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa / a cura di S. Chialà, L. Cremaschi e A. Mainardi, monaci di Bose. Bose, 2008. P. 277–291* (здесь — р. 291).

²³ *Sanders E. P. Introduction // The Testament of Abraham (First to Second Century A. D.) / A New Translation and Introduction by E. P. Sanders // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments / ed. J. H. Charlesworth. London, 1983. P. 871–881* (здесь — р. 875). Ф. Шмидт в своей диссертации, защищенной в 1971 г., выступал за 1-ю половину I в. как время написания 3А, местом же написания считал Палестину, оригинальным языком — еврейский, а среду происхождения — кругами эссенов или родственными им течениями в иудаизме (*Ibid.* P. 874).

²⁴ *Bucur B. G. The Early Christian Reception...* P. 249, n. 10. Разумеется, на протяжении столетий памятник перерабатывался в христианском духе (ср. финальное славословие Св. Троице в пространной версии). Вопрос об объеме этой переработки не может сейчас находиться в центре нашего внимания.

²⁵ Известны три рукописи XI в., тогда как остальные 30 (из числа использованных Ф. Шмидтом) не моложе XIV в. (4 рукописи XIV в., остальные — XV–XVIII вв.). При чем рукопись А длинной редакции (= Paris. Gr. 770) восходит к 1315 г. — предполагаемому году написания гомилии Хумна. См.: *Schmidt F. Les manuscrits // Le Testament grec*

типу это — исторический апокалипсис (жанр, являющийся истоком агиографии): медиатор-Авраам в ходе полета по вселенной и за ее пределами получает извещение «о будущих судьбах мира»²⁶ и грядущем Суде. Этот эсхатологизм роднит ЗА с произведениями, посвященными Преображению; однако нас будет интересовать другая часть идейного богатства памятника. Надо иметь в виду, что *апокрифы* — своего рода лаборатория самоопределения последующей европейской литературы. (Как известно, раннехристианские жития святых мучеников, генетически восходящие к позднеиудейской апокалиптике, М. М. Бахтин считал одной из разновидностей романа испытания²⁷.) Весьма вероятным посредником между ЗА и гомилией Хумна в том, что касается образа облака, осеняющего верующих, представляется гомилия Оригена № 557, посвященная истолкованию этого же события Преображения. В свою очередь, влияние Оригена на Григория Нисского общеизвестно, так что оба ряда смыкаются в единую цепь...

В подтверждение нашей гипотезы о возможном влиянии ЗА на образно-концептуальные построения Хумна мы приведем некоторые данные из трактата Никифора Влеммида «О добродетели и подвиге» (60-е гг. XIII в.), из Слова на Преображение св. Григория Синаита (ок. 1346), а также из более позднего (ок. 1365) «Слова на праздник Торжества Православия» митр. Макария Хрисокефала (ок. 1300–1382). Этих данных, взятых в совокупности, достаточно для осторожных выводов как о происхождении хумновской трактовки Авраама, так и о возросшей роли апокрифического наследия в культуре палеологовской Византии.

Попытаемся аргументировать по порядку высказанные здесь соображения.

4. Сравнительный анализ

4.1. Странноприимство. Размышление (*попечение, μελέτη*)

Все четыре характеристики Авраама имеют у Хумна общий исток, поэтому их невозможно рассматривать изолированно друг от друга.

d' Abraham / Intr., éd. crit. des deux recensions grecques, trad. par F. Schmidt. Tübingen, 1986 (Texte und Studien zum antiken Judentum; 11). P. 1–3.

²⁶ Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. СПб., 2009. С. 196.

²⁷ Бахтин М. М. Роман воспитания и его значение в истории реализма // Он же. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 188–236 (здесь — с. 190–191).

Никифор пишет: «Итак, Авраам, рассмотрев [вселенную] и уразумевав [ее законы], оставил все внизу и, став выше самих небес, обрел Бога — Художника (τεχνίτην) и премудрого Создателя (δημιουργὸν) всего видимого и умопостигаемого» (р. 29.12.180-182). С этих пор Авраам все делал и обо всем размышлял, имея в уме Бога: «А уверовав в Него, уже никогда и никоим образом от Него не отрывался, не обращался вспять, из сущих абсолютно ничего не знал и не предпочитал Богу, но, будучи словно бы воспламененным от Него, обо всем размышлял и все делал, взирая лишь на Него одного» (р. 29.12.182–30.12.185).

Вот потому-то Авраам и заботился о *странноприимстве* (τῆς... φιλοξενίας) (р. 30.12.185-186): оно было «упражнением в памяти Божией (μελέτημα... μνήμης Θεοῦ), никогда [в нем] не прекращавшейся, и в деятельности (πράξεως), прямоком (καθαρῶς) возносящей к Самому Богу» (р. 30.12.186-188)²⁸.

Прежде всего следует указать на близость данного поучения о памяти Божией соответствующим наставлениям «Послания к монахам» (пс.-Иоанн Златоуст, X в.)²⁹, обладавшего императивным значением для исихастов XIV в., а также Феопипта Филадельфийского в Первой и Второй монастырских речах, где сказано: «...память о Боге и есть видение Бога»³⁰. Далее, бросается в глаза сходство понятия μελέτημα с многовековой монашеской практикой μελέτη — поучения в Законе Божиим (Пс 1. 2): μελέτημα — предмет поучения или особого духовного попечения, связанный с умным молитвенным деланием³¹. Но слово μελέτη могло иметь и более широкое значение. Так, через полвека после Хумна Феофан Никейский (ок. 1315–1381) будет рекомендовать всем верным практику поучения (μελέτη) в Священном Писании³². Для Хумна

²⁸ См. полный перевод этой фразы далее, на с. 46.

²⁹ Rigo A. *Epistola ai monaci* (e l'Epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo: un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello Pseudo-Macario // *Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano*. Anno VI. Fasc. 3. Roma, 1983. P. 197–215, spec. p. 207.

³⁰ *Theoleptos of Philadelpheia*. The Monastic Discourses. P. 94.16.185 (MD 1); см. также: Ibid. P. 94.16.182; 98.20.241-244; 108.33.403-404 (MD 1); p. 116.9.102-103 (MD 2); etc.

³¹ *Hausherr I*. Noms du Christ et voies d'oraison. Roma, 1960 (OCA; 157). P. 123–128, 167–175; *Лурье В. М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. С. 48–52.

³² *Ejusdem* [Theophanis] Ep. III // PG 150. Col. 348A, cf. Col. 349B; Макаров Д. И. Мариология Феопана Никейского в контексте византийской богословской традиции (VII–

же важно, что Авраам сделал предметом такого μελέτη именно странноприимство. Благодаря продуманному подбору терминологии одна из важнейших граней подвига Авраама вписывается в многовековой контекст исихастского богословия. Поэтому более чем естественно появление этого понятия в речи, обращенной к тем же монахиням, что слушали и слова Феоплипта Филадельфийского.

Речи эти произносились в те же годы, что и проповедь Хумна; вообще говоря, св. Феоплипт — ближайший к Хумну в пространстве и времени носитель святоотеческой традиции. Поэтому неудивительно, что и в трактовке странноприимства Авраама и его боголюбия между Филадельфийским святителем и Хумном проступают заметные сходства.

Именно гостеприимство (досл. «странноприимство», φιλοξενία) выступает в случае Авраама главным свойством, привлекающим к нему Бога:

«Таким же в точности образом и тогда (у дуба Мамврийского. — Д. М.) явился (φαίνεται) Аврааму Бог и *всего Себя* вверил тому, кто уверовал в Него, воздав ему, так сказать, вознаграждение и ответный дар (ἀντίδοσις; ср.: Ин 1. 16) за выказанную им веру³³. Нам же возможно на этом примере усмотреть сразу [две вещи:] способ милосердия и способ *гостеприимства* (φιλοξενίας) — сколь велико оно может быть! Оно привлекает Самого Бога — туда, куда Ему угодно, и в том направлении, в каком Он пожелает. Еще важнее то, что Бог, пожелав открыть (φανερώσαι) Себя Аврааму, открывает Себя на том самом месте и за тем самым столом, за которым патриарх принимал чужеземцев» (р. 30.13.197-203).

В традиции патристики это учение о *полноте* слияния Авраама с Богом возможно возвести к известному учению о перихорезе св. Максима Исповедника³⁴. Это влияние на Хумна нельзя сбрасывать со счета.

XIV вв.). С приложением переводов текстов Никифора Влеммида и св. Каллиста I Константинопольского. СПб., 2015. С. 195.

³³ Ср. очень близкую мысль Тимофея Антиохийского, представленную в виде вопроса ап. Петра, обращенного ко Христу: «Разве Ты не воздал ему (Аврааму. — Д. М.) благословением в качестве ответного дара (ἀντιμισθίαν)?» (*Timothei Antiocheni Sermo in Crucesem...* Col. 264B). Ἀντιμισθία и ἀντίδοσις — ближайшие синонимы. В общем плане близость между данными разделами текстов Хумна и Тимофея Антиохийского отмечает и издательница (*Πατριανταφύλλου-Θεοδώριδη Ν. Νικηφόρου Χούμνου Λόγος...* Ρ. 29, αρρ.); однако она не делает сколько-нибудь подробного сопоставления соответствующих идей обоих авторов.

³⁴ S. *Maximi Confessoris Ambiguiorum liber...*, 7.12 // PG 91. Col. 1076CD, 1137BD; *Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua* / ed. and trans. N. Con-

Однако вернее всего начать поиск параллелей с указания на аналогичные во многом идеи в Третьей монастырской речи Феопипта Филадельфийского, где дается богословское осмысление темы *странничества* самого Авраама. Феопипт излагает в своем Слове две главных идеи. Первая: Авраам — странник в мире и чуждый для мира. Вторая: монахиня должна желать разорвать узы, связывающие ее с миром, подобно Аврааму, и последовать Христу. Но поскольку второе невозможно без первого, то *подражание Аврааму* оказывается необходимым этапом на пути следования за Христом³⁵. В самом деле, отбросив мир и все, что в мире, оставив свою землю и отчий дом (Быт 12. 1–3), Авраам «...стал в мире *странником* (ξένος) (здесь и далее курсив в цитатах наш. — Д. М.)»³⁶ «Вот так отделившийся (ἀποξενωθείς) от своих стал *лоном* (κόλπος; ср. у Паламы. — Д. М.) для иных [народов] и был провозглашен отцом народов (Быт 22. 18; Деян 3. 25)»³⁷. Во многом и поэтому — через проживание данного базового для человека опыта *отчуждения* — он и стал гостеприимным.

Судя по всему, в своем кратком, но объемном портрете Авраама Феопипт (а за ним — и Хумн) руководствовался фундаментальными идеями о богопознании Григория Нисского, которые этот великий мыслитель также раскрывал на примере праотца патриархов. Григорий Нисский, на которого ссылается Р. Э. Синкевич, подчеркивает, что та земля, от которой ушел Авраам, — это «низменный и земной образ мыслей»³⁸. Превзошел он и границы природы, и привязанность души к чувствам (р. 252.3-5). Ничто из видимого не отвлекало ни *слух* его, ни *зрение*, — но

stas. Cambridge, MA; London, 2014 (DOML). P. 90–91 (Greek/English). Из недавней литературы по проблеме перихорезы у св. Максима см., в частности: *Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. N. Y., 2008 (Oxford Early Christian Studies). P. 188–189, 212–214, 218; и особенно: *Larchet J.-C. Ch. 17. The Mode of Deification // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / ed. P. Allen, B. Neil. Oxford, 2015. P. 341–359 (здесь — р. 347–349, 351–352, 354–355).*

³⁵ *Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses*. P. 154.3.1-3 (MD 3).

³⁶ *Ibid.* P. 154.2.17-18, цит. с. 18.

³⁷ *Ibid.* P. 154.2.19-20.

³⁸ *Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses*. P. 155, n. 4; *S. Gregorii Nysseni Contra Eunomium 2, 86 // Idem. Opera. Vol. I. Contra Eunomium libros I–II continens / ed. W. Jaeger. Leiden, 1960. P. 252.2-3.* Далее ссылки на это издание даются в тексте статьи, с указанием номеров страниц и строк.

ходил Авраам верой (р. 252.5-10). Слух назван первым, что можно было бы попытаться увязать с борьбой с наивным антропоморфизмом, который выделяют ученые в некоторых библейских Книгах (см. далее). Григорий сам это подчеркивает: «...верою ходя, а не образами (οὐ διὰ εἰδούς)...» (р. 252.9-10).

Вследствие своей подвижнической жизни Авраам «...настолько был превознесен благодаря величию своего ведения (*гносиса*), что стал считаться пределом человеческого совершенства; настолько изведаль Бога, насколько возможно вместить, когда эта слабая и смертная [человеческая] сила превзойдена и оставлена позади³⁹» (р. 252.100-14). Отметим близость этой фразы к словам Хумна о том, что Бог вверил Аврааму всего Себя (см. выше, с. 43). Потому-то Бог и стал называться собственным Богом Авраама (р. 252.14-16).

И ничто из подручного не останавливало его на этом шествии «за пределы постижимого» (р. 252.19-24; ср.: р. 253.9-10). Отталкиваясь от красоты познаваемого мира, Авраам «...стремился увидеть *первообразную Красоту* (τὸ πρῶτότυπον κάλλος)...» (р. 252.28–253.1), слагая восхождения в сердце своем (Пс 83. 6)⁴⁰ (р. 253.7-9). Это помогло Аврааму воспринять чистую и незамутненную веру (р. 253.10-14). «И вот что он сделал для себя непреложным и самоочевидным *знамением* (σημεῖον) богопознания: веру в то, что Бог лучше и *превыше* всякого знамения, связанного с нашими познавательными способностями (γυνωριεῖται σημεῖον)» (р. 253.14-17). Ведь было бы страшно думать, что нет ничего выше наших понятий о Боге (р. 254.27-30). Этот момент трансцендентности Бога по отношению к любому человеческому познанию и усилию, как мы видели, подчеркнут и у Хумна.

Заключается соответствующее описание у Григория Нисского призывом к своим читателям пребывать в спокойствии (*безмолвии*, δι' ἡσυχίας) в пределах собственной природы (р. 254.26-27). Интересно, что именно так и жил Авраам, согласно ЗА. В гл. I.1 пространной редакции говорится, что праведник прожил 999 лет, находясь постоянно ἐν ἡσυχίᾳ... — и был πάνυ... φιλόξενος⁴¹. В гл. I.2 читаем, что он принимал у

³⁹ «...превзойдена и оставлена позади» — ὑπερταθεῖσθαι.

⁴⁰ Этот стих обыкновенно применялся к Моисею. См., напр.: *Greg. Theol. Or. XXXI, 25–28; Ps.-Dion. Ar. MT 1, 3; Gregorii Palamae Homilia VI // PG 151. Col. 80A; etc.*

⁴¹ *Le Testament... P. 96.*

себя всех — богатых и бедных, друзей и чужаков. При этом определение φιλόξενος повторяется⁴². В финальной беседе с Авраамом смерть говорит патриарху, что только к праведным она приходит ἐν ἡσυχίᾳ πολλῇ..., т. е. «в великом безмолвии [вар.: «спокойствии», «безмятежности»]»⁴³.

Совпадение термина ἡσυχία в контексте рассказа об Аврааме в ЗА и у Григория достаточно показательно, хотя на основании одного термина и невозможно сделать определенные выводы. Близость же текста Хумна и ЗА этим далеко не ограничивается. Так, определение Авраама как φιλόξενος вынесено уже в заголовок второй версии краткой редакции ЗА⁴⁴. Ср. также: ἴσον ὑπεδέχετο ὁ ἅγιος καὶ ὁσιος καὶ πανίερος καὶ δίκαιος καὶ φιλόξενος Ἀβραάμ⁴⁵ («...равным образом принимал [у себя гостей] святой, благочестивый [или: «безгрешный»], всецело освященный, праведный и страннолюбивый Авраам»). Если к этому добавить те места, где к Аврааму, его действиям и его домочадцам прилагаются глаголы и прилагательные, связанные с корнем ξέν- (такие, как ξενίζω — «принимать у себя странников», «принимать кого-либо в качестве странника»)⁴⁶, то получится весьма наглядная картина. Так, в первой версии краткой редакции ЗА (ВНГ 2002) Архангел Михаил, главный посредник между Богом и Авраамом, просит Авраама: «— Позволь мне быть принятым тобою в качестве странника (ἐπιξενοῦμαι)...»⁴⁷. Сравним с этим обращение Авраама к Исааку из гл. III.6: «...дабы могли мы омыть ноги странника, которого мы принимаем у себя (τοῦ ξένου τοῦ ἐπιξενωθέντος εἰς ἡμᾶς)»⁴⁸. В последнем случае наблюдается также и фигура плеоназма. В гл. IV.2 Авраам просит Сарру отойти к себе, «чтобы не отяготить собою этого чужеродного человека (странника, τῷ ξένῳ τοῦτῳ ἀνθρώπῳ)» (речь идет об Архангеле Михаиле)⁴⁹. Также изоби-

⁴² Ibid. Ср. в гл. I.5: φιλόξενος καὶ φιλόχρηστος μέχρι τέλους (Ibid. P. 98).

⁴³ Гл. XVII.7 // Ibid. P. 152.

⁴⁴ Ibid. P. 83.

⁴⁵ Ibid. P. 96.

⁴⁶ См. также Индекс греческих слов, составленный Ф. Шмидтом: Ibid. P. 190.

⁴⁷ Ibid. P. 48. Ср. выражение во 2-й версии краткой редакции: «Я расположусь у тебя в качестве странника (ξενίζομαι σε)» (Ibid. P. 84). Ср. в гл. II, 10 о принесении Авраамом в жертву быка на радость ангелам, которых он приютил в своем доме (ἀγγέλοις ξενιζομένοις) (Ibid.).

⁴⁸ Ibid. P. 50; cf. Cap. III.7. 9; Ibid. P. 52.

⁴⁹ Ibid. P. 52; cf. Cap. V.5: Ibid. P. 56.

луют примеры как из второй версии краткой редакции (*BHG* 2002)⁵⁰, так и из пространной редакции (*BHG* 2001)⁵¹. Так, в финальном диалоге с Авраамом смерть говорит патриарху, что его заслуги (в том числе τὸ ἄμετρον τῆς φιλοξενίας σου) стали венцом на ее голове⁵². В итоговой клаузуле братья призываются подражать, в том числе, и τὴν φιλοξενίαν Авраама⁵³. Трудно не согласиться с первым издателем ЗА М. Р. Джеймсом и Э. П. Сэндерсом в том, что гостеприимство — главная черта Авраама в изображении авторов апокрифа⁵⁴. Вспомним, что, согласно Хумну, именно гостеприимство и нацеленность на богопознание привлекли к Аврааму Бога.

Сравним теперь с вышеприведенными данными ЗА ключевую в данном контексте фразу Хумна:

Καὶ τοῖνυν καὶ τὸ τῆς ἐπιμελοῦς καὶ συνεχοῦς φιλοξενίας καὶ τὸ περὶ ταύτην πᾶν σπούδασμα τοῦτ' ἦν ἐκείνω, μελέτημα δηλονότι μνήμης Θεοῦ μήποτ' ἐκλειπούσης καὶ πράξεως εἰς Θεὸν αὐτὸν καθαρῶς ἀναφερούσης. Καὶ γοῦν καὶ τῶν τῆς φιλοξενου τραπέζης μὴ τινος φαινομένου αὐτὸς ἐπὶ τοῦ τόπου τῆς δρυὸς ἐκάθητο ζητῶν εὐρεῖν καὶ θρέψαι. Καὶ τρέφει γε πολλοὺς ξενίζων. (р. 30.12.185-190)⁵⁵.

⁵⁰ Так, в гл. IV.14 Бог велит Михаилу идти к Аврааму и быть принятым у него в качестве странника (ξενίζου) (*Ibid.* P. 86). Этого момента нет в 1-й версии. Ср. также: гл. II.12 — «с чужестранцем (μετὰ τοῦ ξένου)» (*Ibid.* P. 84); гл. III.6. 9 (р. 85); гл. IV.2 (*Ibid.*); гл. V.2; гл. V.5 (р. 86, 87); гл. VI.5 (р. 87); гл. III.7 (р. 85). В гл. IV.10 среди эпитетов Авраама, которые Михаил приводит Богу, стоит: «странноприимца (ξενοδόχον)...» (р. 86).

⁵¹ Так, в гл. II.9 Михаил характеризуется как «сей человек, пришедший издалека (ὁ ἐπιξενος)» (*Ibid.* P. 100); ср. в гл. III.7 (*Ibid.* P. 102); в гл. III.9; IV.1; IV.3 (*Ibid.* P. 104); V.13 (*Ibid.* P. 110); VI.4 (р. 112).

⁵² Гл. XVII.7 // *Ibid.* P. 152.

⁵³ Гл. XX.15 // *Ibid.* P. 168.

⁵⁴ *James M. R. Introduction // The Testament of Abraham / ed. M. R. James. Cambridge, 1892 (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature Edited by J. A. Robinson. Vol. II/2). P. 74.* По словам Э. П. Сэндерса, тема гостеприимства Авраама — единственное звено, связующее ЗА с литературой Ветхого и Нового Заветов (*Sanders E. P. Introduction... P. 879*). К этому мотиву Сэндерс привлекает в качестве параллелей Евр 13. 2; Быт 18. 1 сл.; Тов 5. 5–12, 22; *Homer. Od. XVII: 485 f.; Ovid. Metam. VIII: 626 сл. (Idem. Note 2b // Ibid. P. 882)*. Ср. известный иконографический тип «Гостеприимство Авраама» («Троица Ветхозаветная»), восходящий к IV–V вв. Об иконографии Быт 18 см.: *Visur B. G. The Early Christian Reception... P. 260–263.*

⁵⁵ См. перевод предыдущей фразы на с. 40.

«Поистине, ведь как усердное и постоянное *странноприимство*, так и всяческое о нем попечение были для Авраама тем же самым, а именно — *упражнением в памяти* Божией, никогда [в нем] не прекращавшейся, и деятельности, прямиком возносящей к Самому Богу. В самом деле, даже пока еще не было видно никого из тех, [с кем ему предстояло разделить] *странноприимную* трапезу, он сидел на том самом месте, у дуба, всячески желая [кого-либо] найти и накормить. И ведь кормил многих, *принимая их у себя в качестве странников*».

Эти слова вплотную подводят нас к следующему разделу, в котором мы сможем привести дополнительные аргументы в пользу нашей теории о возможном субстратном влиянии ЗА на Хумна. Однако прежде скажем несколько слов о преломлении темы гостеприимства Авраама в гомилии «На Крест и Преображение Господа нашего Иисуса Христа» Тимофея Антиохийского, который довольно архаичным образом ставит экзегезу данного повествования (Быт 18) в зависимость от иудейского и христианского богословия Скинии-Шехины Божией.

Главная мысль Тимофея — в том, что Авраам, вообще говоря, может рассматриваться как предтеча ап. Петра (Мф 16. 16; ср.: Мф 26. 63–64; Мк 14. 61), ведь он среди двух ангелов, явившихся ему, распознал в третьем Страннике Самого Сына Божия, почему и воздвиг Ему одну скинию (τὴν σκηνὴν τοῦ Ἀβραάμ), а не три, уравнивая Владыку с рабами. Тимофей увещевает своего слушателя: «Но посмотри на веру Авраама и на его ведение (гносис) — и на [одержанную им] победу (ср.: 1 Ин 5. 4)»⁵⁶. Под победой, как нетрудно видеть, понимается результат подвига Авраама, состоящий в том, что Сам Бог явился ему. «Подражай Аврааму, — обращается экзегет к ап. Петру, — и возводи эту скинию (ср.: Мф 17. 4; Мк 9. 5; Лк 9. 33)»⁵⁷.

Нам думается, что эта мысль об Аврааме как о предтече не столько Христа, сколько апостола Петра как свидетеля Преображения и явилась одним из решающих импульсов, под воздействием которого Хумн включил образ Авраама в свою гомилию. При изложении тем ведения и веры он мог опираться на рассмотренные нами тексты Григория Нисского и Феолипта Филадельфийского. Но в том, что касается темы странноприимства, помимо Священного Писания, «пальму первенства» по

⁵⁶ *Timothei Antiocheni Sermo in Crucem...* Col. 264BC.

⁵⁷ *Ibid.* C. В буквальном смысле имеется в виду скиния Авраама.

влиянию на Хумна, помимо литургических текстов (их анализ был бы отдельной темой⁵⁸), разделяют ЗА и гомилия Тимофея Антиохийского. Иудейские истоки празднования Преображения и намек на праздник Скиний в этой последней проступают особенно заметно на фоне византийского церковного предания в целом.

Нам осталось завершить наш, по возможности краткий, анализ рассмотрением темы веры Авраама в ее неразрывной взаимосвязи с темой боговидения у Хумна.

4.2. Вера. Боговидение. Типологическое истолкование Ветхого Завета

4.2.1. Вера

В ключевой для этого раздела фразе обнаруживается скрытая цитата из 1 Кор 2. 4, а также, возможно, из Первого послания Серапиону св. Афанасия Александрийского (гл. 20):

«Ибо все с нами [происходящее] (πᾶν τὸ καθ' ἡμᾶς) — вера и сила Божия (1 Кор 2. 5), которая не имеет нужды в словесных доказательствах (λόγων ἀποδείξεως) (ср. 1 Кор 2. 4), но сама себя воочию являет (αὐτόθεν катаφαίνομένη), — ведь вся чувственная и умопостигаемая тварь вопиет [к нам об этом] и живописует в деталях (διηγουμένης) [особенности этой веры] (Рим 1. 20 [не отмечено])» (р. 29.11.177-179).

Ср. у св. Афанасия: «Ибо Божественность передается не в словесных доказательствах (οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων)...»⁵⁹ Как не в словесных доказательствах, а наяву явился Бог и Аврааму на том самом месте, где он принимал странников (р. 30.12.190-191; ср. 30.13.201-203). Хумн пишет: «Сам Бог, возлюбив Авраама, пришел к нему в странноприимный

⁵⁸ Впрочем, как указывает Б. Г. Бакур, тринитарное истолкование Быт 18 отразилось и в гимнах воскресной полунощницы (в Октоихе), составленных в середине IX в. митр. Митрофаном Смирнским, оппонентом св. Фотия (*Vicur B. G. The Early Christian Reception...* P. 259–260 and n. 62). Эти гимны Хумн как прихожанин служб в монастыре Спаса Человеколюбца не мог не слышать неоднократно в зрелые годы.

⁵⁹ *S. Athanasii Alexandrini* Ep. ad Serapionem I, 20 // PG 26. Col. 577A; *Athanasius*. Werke. Bd. I/1. Die dogmatischen Schriften. 4. Lfg. Epistulae I–IV ad Serapionem. Edition / Bes. von K. Savvidis. Berlin; N. Y., 2010. S. 502.12-13. Ср. возможный намек на 1 Кор. 2, 4 и на это место у Векка: *Joannis Vecchi...* Refutatio libri... a Photio // PG 141. Col. 729C; отмечено в: *Makarov D.* The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius' *Ad Serapionem* I, 20–21 in the Late Thirteenth Century and Its Implications for the Hesychast Controversy // Byzantion. 2010. Vol. 80. P. 197–246 (здесь — p. 218).

покой (ἐπὶ τὴν ξενίαν) и за стол его. Пришел и показал полноту (τὸ πᾶν) Божества (Кол 2. 9 [не отмечено]), будучи единым Богом в Трех совершенных Ипостасях Отца, Сына и Святого Духа — [показал] это великое таинство богопознания, которое тогда еще было сокрыто и не являлось ничьему взору, но было сберегаемо во Христе (ср. Кол 2. 2–3), а ныне воочию (εὐδῆλως) явлено на Фаворе, когда Отец свыше провозгласил, Сын снизу возблистал огнем (φрукτωροῦντος) (ср. р. 25.3.42-43. — Д. М.), а Дух осенил [тех, кто был на Фаворе,] световидным облаком (τῆ φωτεινῇ νεφέλῃ) (Мф 17. 5)⁶⁰ (р. 30.12.190-196).

Комментируя этот текст, необходимо выделить ряд ключевых моментов. Итак, во-первых, в ответ на веру Авраама Бог удостоверяет его в Своем бытии, дает ему ἀντίδοσις (р. 30.13.197-201; ср. выше, с. 41). Это и придало Аврааму дерзость (*парресию*) в беседах (ὁμιλίαις) с Богом (р. 30.13.206-207; ср. р. 31.14.227).

Во-вторых, Хумн не вполне традиционным образом осмысляет — в приведенной фразе и в тексте в целом — традиционную тему трех этапов Священной истории: *Ветхий Завет* — *Новый Завет* — *Царствие Божие* — и связанную с этим проблему типологического истолкования Ветхого Завета, заменяя эту периодизацию иной, а именно: *Закон* — *Преображение* — *Крест*. В-третьих, на примере анализа образа фаворского световидного облака и его предыстории в ЗА мы сможем затронуть общую проблему понимания богоявления в патристике и ее предыстории, а также осветить вопрос о роли Бога и ангелов в истории спасения человеческого рода — на примере конкретного праведника (ср.: Евр 1. 4).

4.2.2. Трехчастная схема Священной истории и типологически-теофаническое истолкование Ветхого Завета

Вся надежда на спасение пошла от Авраама, и «...от его семени (Быт 12. 7) рождается Христос, совершенный Бог (ср.: Гал 3. 16), воспринявший совершенного и всецелого человека — с тем, чтобы всецелого и спасти» (р. 32.16.283-284). Существует мнение, что стих Быт 12. 7 — не мессианский, а св. Павел, возможно, воспользовался для такой его интерпретации каким-либо арамейским таргумом⁶¹. Впрочем, не вызывает сомнений, что для византийского православного верующего XIV в., каким

⁶⁰ В Мк 9. 7 и Лк 9. 36 — просто νεφέλη.

⁶¹ Chilton B., Neusner J. Judaism... P. 195, n. 5.

был Хумн, этот стих являлся именно мессианским. Мы можем говорить о сотериологичности проповеди Хумна и об отражении в ней традиционной со времен Ириния Лионского и Афанасия Александрийского темы обожения человека⁶².

Общехристианский символизм отражается в высказывании Хумна о том, что все ветхое, начиная с Авраама, — *символы* чудес, которыми воссиял Христос (р. 31.15.238-239). Касательно жертвоприношения Исаака, описанного очень выразительно, с элементами беллетристики (р. 32.15.250-264), Хумн замечает, что Божество оказалось быстрее и остановило *яд* этого *злого* намерения (р. 32.15.264-267). Явленный баран нес на себе *образ и прототип* (εἰκόνα καὶ τύπον) Христа (р. 32.15.267-270; ср. р. 33.17.288-289). И вообще все, связанное с Исааком, ведет ко Христу (р. 33.17.289-292), «...ведь все это — *прообразы и предвозвещения* (τύπων... καὶ προκρηυμάτων) той Истины (Ин 14. 6 [не отмечено]), что днесь воссияла и была нам явлена на Фаворе...» (р. 33.17.292-293), а завтра будет явлена на Кресте (р. 33.17.293-297). О таинстве жертвоприношения Исаака как предвозвещении крестной смерти и Воскресения Христа говорил и Феодипт Филадельфийский во 2-й Монастырской речи⁶³, но не столь развернуто.

Аналогичным образом и Моисей был приведен на Фавор, чтобы узнать, «...что все бывшее тогда явилось *сенью и образами* (σκιά καὶ τύποι) того, что впоследствии раскрылось в явлении Христа» (р. 25.3.39-41). Явление Илии подтвердило то же самое: все прежде бывшие *образы и предначертания* (προχαραμάτων) «теперь явились на Фаворе как сама истина» (р. 25.3.44-46)⁶⁴, т. е. *явилась истина образов*, а «...вет-

⁶² Ср. известные труды Ж.-К. Ларше и Н. Рассела (*Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. N. Y., 2004 (Oxford Early Christian Studies)).

⁶³ *Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses*. P. 136.33.424-429.

⁶⁴ Эту мысль, в ее «расширительном» варианте (ветхое — прообраз Воплощения) центральную для святоотеческого предания, в XIV в. выражает множество авторов. Из не столь известных отметим митр. Филадельфийского Макария Хрисокефала. В речи, которую он влагает в уста Моисея, говорится, что ковчег Завета и прочие элементы скинии Моисеевой представляли собой «*предначертания* (προχαραμάτα) великого таинства» Воплощения (*Macario Crisocefalo* (1300–1382). *Lomelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia* / ed. G. Passarelli. Roma, 1980 (OCA; 210). P. 132.59.13-17, цит. с. 132.59.15; cf. p. 136.66.1-3). Иконография и в ветхозаветной Церкви была важнейшим элементом церковного Предания. Ср. р. 133.60.1-3: «...Моисей начертывал (διεχάραττε) и прежде самого Домостроительства [Христового] *символы и изображения* (εἰκονίσματα)

хое — прообразы и предначертания (τύλους καὶ προῦράματα) настоящего» (р. 34.19.333-334). Что же понимается под настоящим и почему та трехчастная периодизация истории спасения, в которую Хумн включает и Авраама, не совпадает с принятой у отцов Церкви (прежде всего — у свв. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина⁶⁵)?

Как нам кажется, сопоставление с Макарием Хрисокефалом позволяет понять, что для Хумна Авраам в чем-то даже превзошел Моисея и Илию. В самом деле, ни тот, ни другой в ветхозаветный период своей жизни не видели Лица Божия, тогда как в случае Авраама, очевидно, за трапезу с ним сел Сам Сын Божий, т. е. Он явил Аврааму — разумеется, в умалении (как и апостолам на Фаворе) — Свой Лик. Действительно, Макарий пишет о Моисее:

«Лик Божий, которого не видел Моисей ни на Хориве, ни на Синае (Исх 33. 23), не пишу, но, лицезрея (καθίστορῶν) тот [Лик], который был явлен взору (ἐθεέδατο) на [горе] Фаворской, ему и поклоняюсь»⁶⁶.

И об Илии:

«Не живописую в красках пришествие Всевышнего к Илии в «веянии тихого ветра» (3 Цар 19. 12), но начертываю (διαχαράττω) славное

Божественного Воплощения, а мы и после его исхода станем разрушать то, что напоминает нам об этом великом благодеянии?» Здесь, как и во всей церковной традиции (и у Хумна), фигура Моисея исполнена огромным духовным авторитетом, как и у Хумна — вкупе с Авраамом. Прочитаем и немного далее: ветхий Израиль в огромной степени был удостоен лицезреть «провозвестия (τὰ προκηρύματα) Нового Завета, в образах и знамениях (τύλους) являемые» (Ibid. P. 133.60.5-10, цит. с. 8-10). А все бывшее с Богородицей, «словно в изображении, предначертало (προδιέγραφεv) Христа (Ibid. P. 137.67.6-8). Ср. мысль о том, что «...и сам Закон был образом (εἰκὼν) (ср.: Гал 3), а скорее — сенипью, предваряющей образ (προσκίασμα)» (Ibid. P. 137.68.5-6). Хрисокефал, занимавший ту же кафедру, что и Феопит Филadelphийский, и, скорее всего, изучавший его труды, написал и произнес эту проповедь ок. 1365 г. или чуть позже (Passarelli G. Cap. I. Vita ed opere di Macario Crisocefalo // Ibid. P. 43).

⁶⁵ S. *Maximi Confessoris Ambiguorum liber...*, 21 // PG 91. Col. 1253C-1256C; *Maximos the Confessor. On Difficulties...* P. 442-446; S. *Joannis Damasceni Contra imaginum calumniatores* Or. II, 23 // Die Schriften des hl. Johannes von Damaskos / Bes. von B. Kotter. Berlin; N. Y., 1975. Bd. III (PTS; 17). S. 122; *Thunberg L. Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of Eucharistic presence* // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur* (Fribourg, 2-5 septembre 1980) / ed. F. Heinzer et Ch. Schönborn. Fribourg, 1982 (Paradosis; 27). P. 298-301; Макаров Д. И. Мариология... С. 114-117.

⁶⁶ *Macario Crisocefalo* (1300-1382). *Ὁμιλία...* P. 141.74.6-8.

на [горе] Фаворской созерцание [Его] Фесвитянином и поклонение [Ему]»⁶⁷.

Итак, для Хрисокефала пророк Илия едва ли не в большей степени прославляется благодаря его участию в явлении Лица Божьего на Фаворе, чем благодаря своим ветхозаветным подвигам⁶⁸. Подобный подход в отношении Авраама представлен и в гомилии Хумна.

Итак, три этапа истории спасения, по Хумну, представляют собой *три Завета: Ветхий, Новый и вечный* (р. 34.20.340-348, ср. р. 34.20.338-340). *Первый* был дан «...в неких сенях и загадках (αἰνύμασιν) (ср.: 1 Кор 13. 12 [не отмечено])» (р. 34.20.340-341). *Второй*, «...через который все мы спасены» (р. 34.20.341-342), «...днесь на Фаворе дают... совокупно Отец, Сын и Дух — Блаженная и всемогущая Троица — в сиянии (отблеске, ἀλαυάσματι, ср. Евр 1. 3 [не отмечено]) и свете неизреченном, чтобы можно было Ее постигнуть (εἰδέναι) истинным и незамутненным образом» (р. 34.20.342-345, цит. с. 343-345). *Третий и вечный Завет* был дан Христом на Кресте (см. подробнее: р. 34.20.345-348). В рамках этого Завета Христос всем желающим «...дает *воду жизни* (Ин 4. 7; 4. 14; Ин 7. 38-39 [не отмечено]), что вечно источается и никогда не оскудевает» (р. 34.19.336). Это и есть нетварная энергия Св. Троицы, подаваемая верным как *благодать*. Такое истолкование образа характерно уже для св. Кирилла Александрийского и актуализируется в XIV в. В этой связи прежде всего необходимо вспомнить «109 глав о чистоте души» св. Каллиста I Константинопольского (гл. 12, 35, 37, 75) и его учителя — прп. Григория Синаита⁶⁹. Итак, третий Завет — завет благодати, что

⁶⁷ *Macario Crisocefalo* (1300-1382). *Homelia...* P. 141.74.9-11.

⁶⁸ Характерно в свете дальнейшего (см. 4.2.3), что для Оригена Илия — не архетип аскезы как таковой, не образец монашеского уединения (*Бумажнов Д. Ф. Семитский и гностический контекст некоторых раннехристианских экклезиологических моделей и их значение для истории слова μοναχός (монах) // Источниковедение культурных традиций Востока. Гебраистика — эллинистика — сирология — славистика / отв. ред. К. А. Битнер, Н. С. Смелова. СПб., 2016. С. 119-136 (здесь — с. 131, прим. 34). Таковым он становится для поздневизантийских богословов после св. Максима Исповедника — наряду с Богородицей и Мелхиседеком (см. о значении Илии для св. Максима: *Andia Y. de. Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / éd. Y. de Andia. Paris, 1997 (Études Augustiniennes. Collection Antiquité; 151). P. 293-328 (здесь — р. 319).**

⁶⁹ *Ejusdem [Gregorii Sinaitae] De quietudine et oratione...*, 4 // PG 150. Col. 1309A; *Rigo A. Callisto I Patriarca, I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima. Introduzione, edizione e tra-*

близко подходит к святоотеческой трактовке эсхатологии (полное раскрытие благодати состоится лишь в Царствии Божиим).

С другой стороны, все постановления первого, Ветхого Завета и ветхого Закона были разодраны вместе с раздранием храмовой завесы (Мф 27. 51; р. 33.17.305-308). Это означает, что эпохи первого и второго Заветов пересекаются друг с другом. Такой подход навеян, скорее всего, гимнографией праздника Преображения, которая, в свою очередь, восходит к Евангелию (Лк 9. 31; Мк 9. 12 и др.). Об уникальности данного подхода говорить не приходится, но можно отметить его своеобразие, вызванное стремлением автора как можно более всесторонне раскрыть фундаментальное для догматики и аскетики значение Преображения. Вспомним также гомилию Тимофея Антиохийского «На Крест и Преображение...» В рамках этого подхода Авраам, как отец семени (Быт 12. 7) оказывается и человеком, оказавшим гостеприимство Христу, и Его праотцом, и свидетелем Его Преображения. А богоявление у дуба Мамврийского — своего рода Преображение, явленное Аврааму.

4.2.3. Световидные облака, немного аллегории и переход от ангелологии к учению о нетварной благодати

Облако, осенившее Господа и тех, кто был с Ним на горе Фаворской, — отнюдь не единственное ни в Писании, ни в церковной традиции. О Втором Пришествии Иисуса Христа на облаках говорят и Он Сам (Мф 24. 30; Мк 13. 26; Мк 14. 62; Лк 21. 27), и апостолы и евангелисты (Откр 1. 7; 14. 14; ср.: 1 Фесс 4. 17). Примеры из истории Моисея (Исх 19. 9; 24. 16–17; и др.) позволяют говорить о достаточно универсальном символизме облака в библейской традиции.

О богоявлениях у дуба Мамврийского и на Фаворе мы уже говорили. Рассмотрим теперь, какие еще формы принимает образ облака светлого в гомилии Хумна. Таких упоминаний два, и первое из них балансирует на трудноуловимой грани между реалистическим истолкованием теофании и аллегорией, напоминая более тяготеющий к аллегории подход Оригена⁷⁰ к событиям Священной истории. Оно связано с темой ис-

duzione // Byzantion. 2010. Vol. 80. P. 333–409 (здесь — р. 352, 362–364, 388). Русские переводы см.: *Преп. Григорий Синаит. Творения / пер. еп. Вениамина (Милова). М., 1999. С. 89–90; Макаров Д. И. Мариология... С. 320, 323, 324, 332–333.*

⁷⁰ Сегодня указывают, что оппозиция «типология — аллегория» не описывает адек-

хода из Египта греха, который должен совершать в своей жизни всякий христианин (р. 33.18.316–34.18.318). Не бойся, обращается Хумн к читателю, если увидишь колесницы преследующего тебя фараона: в трудную минуту тебя покроет, осенит и спасет явившееся сегодня на Фаворе облако, изничтожающее преследователей (р. 34.18.318–321). Учитывая средний духовный уровень слушателей проповеди, можно все же полагать, что здесь значение образа приближается к метафоре (хотя возможны были и исключения). Второе упоминание — это звучащий в конце проповеди призыв (exhortatio): «Взойдем вместе с Восходящим, окажемся все внутри сего световидного облака, станем причастными тамошним отблескам (ср.: Евр 1. 3 [не отмечено])» (р. 35.23.379–381). Итак, свет облака — Фаворский свет — подчеркнуто связывается у Хумна с Иисусом Христом, заставляя предполагать, что и Авраам у дуба Мамврийского, приняв за трапезой Сына Божия, некоторым образом видел тот же самый свет (ср.: р. 30.12.190–196, особенно выражение: «показал полноту Божества»). Стало быть, здесь отражено реалистическое понимание Фаворского света⁷¹.

ватным образом подход Оригена, Филона и даже св. Павла (ср.: Гал 4. 24) к событиям Священной истории (см.: *Vicur B. G. The Early Christian Reception...* P. 264–265).

⁷¹ Если вдуматься, то подобного рода *crucis interpretationis* известны в истории изучения древнего христианства. К примеру, Ж. Киспель трактовал Ин 12. 41 в том смысле, что евангелист будто бы уравнивает Христа и кавод — славу Божию (или ее манифестацию) на небесном троне (*Quispel G. Gnosticism and the New Testament [1965] // Idem. Gnostic Studies. Vol. I. Istanbul, 1974 (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, XXXIV/1). P. 196–212 (здесь — р. 211)*). Общий вывод ученого таков: «На фоне этого всего мы еще более отчетливо видим то, сколь иудейским по своей сути было древнейшее христианство» (*Ibid.*). Ср. аналогичное утверждение относительно Нового Завета на р. 212. Что касается славы-кавода, то яркий пример использования этого понятия содержится и в 3А. Архангел Михаил говорит Богу: «Господи, позволь мне спросить в присутствии (ἐν ὄψει) святых славы Твоея...» (1-я краткая редакция, гл. IV.7: *Le Testament...* P. 52–54; то же и во 2-й версии краткой редакции — также гл. IV.7: *Ibid.* P. 86). Такое подчеркивание явления славы, а не Лица Божия, Михаилу исторически связано, скорее всего, с имевшей место в иудаизме полемикой более новой школы богословия имени Божия с древним антропоморфизмом, отразившимся и в Быт 1. 26 (см.: *Орлов А. А. Традиции имени Божьего в Откровении Авраама / пер. с англ. Н. Селезнёва // Он же. Воскрешение Ветхого Адама. Вознесение, преобразование и обожение праведника в ранней иудейской мистике. М., 2014. С. 239–267 (здесь — с. 248)*). Сюда же относятся и такие места, как: Исх 33; Втор 4. 36 (Там же. С. 249–251, особ. 251). Отразилась тема имени и в пространной редакции 3А. Ср. слова Авраама в гл. XIV.9: «Славлю имя Бога Всевышнего и безмерную Его милость» (*Le Tes-*

В своем осмыслении взаимосвязи Быт 18 и Фавора Хумн мог вдохновляться, как мы уже говорили, идеями и образами, с одной стороны, ЗА и Оригена, с другой — взятыми из традиции отцов и учителей Церкви. Некоторые места из текстов Григория Синаита, Макария Хрисокефала и Никифора Влеммида наводят на мысль об этом. Постараемся аргументировать высказанные здесь положения.

*4.2.3.1. Григорий Синаит, Макарий Хрисокефал
и Никифор Влеммид: некоторые аллюзии*

Начнем с ближайшего контекста. В Слове на Преображение св. Григория Синаита (ок. 1275–1346) Авраам не упоминается, но одно место в гл. 26 обращает на себя внимание в контексте нашей темы: «Кто на облаках (ἐν νεφέλαις) ангельских и пророческих сравнится с Господом по благоволению и власти, кто из [пребывающих] в благодати усыновления сынов Божиих? Никто. Ибо Он — прославляемый...»⁷²

Мысль Синаита подводит нас к аналогичной фразе Макария Хрисокефала, митрополита Филадельфийского, из его Гомилии в Неделю Православия (ок. 1365). Макарий Хрисокефал призывает своего оппонента, ненавидящего святых, посмотреть и на «...святых, на облаках возносимых (ἐν νεφέλαις ἐπαρουμένους) и прославляемых Прославленным ими... святым Владыкою...»⁷³

Хрисокефал — ввиду отдаленности кафедры и бедности рукописной традиции Слова Синаита — вряд ли знал это последнее, но тем показательнее переключка между идеями двух богословов. Сопоставление Синаита и Хрисокефала тем более показательнее, что они принадлежат не только к различным богословским течениям (афонское исихастское и малоазийское), но и к различным уровням этих течений: если Синаит был боговидцем и подвижником-исихастом, то Хрисокефал — ко-

tament... Р. 140; ср. гл. XVII.11 — Ibid. Р. 154). Тема Моисея не могла не быть важной в контексте Преображения. Эта традиция богословия имени повлияла на родственный нашему апокриф, сохранившийся лишь в древнеславянской версии, — «Откровение Авраама» (Там же. С. 253). Д. Гэлперин отмечал, что автор «Откровения Авраама» оформлял традицию об опыте Авраама по образцу пережитого Моисеем на Синае. В частности, древний книжник соотносит опыт Авраама с горой Хорив, с которой Второзаконие связывает Синайское откровение (Там же. С. 253, прим. 34).

⁷² *Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. P. 676.26.437-439.*

⁷³ *Macario Crisocefalo (1300-1382). Lomelia... P. 142.77.19-143.77.1.*

леблующимся в вопросе о паламизме⁷⁴ и богословом, скорее, «среднего уровня».

Выражение Синаита «ангельские и пророческие облака» позволяет думать о том, что и он был осведомлен в традициях иудейско-христианской мистики колесниц (меркаба), наподобие той, что отразилась в ЗА. Обращение к трактату Никифора Влеммида «О добродетели и подвиге» (60-е гг. XIII в.) укрепляет нас в этой мысли.

В этом трактате мы как раз и встречаемся с образом *практической добродетели* как колесницы (ὄχημα), возносящей душу праведника, руководимую *богосозерцанием* и *осиянием* (или даже осияниями — ἀγλαΐας... φαδρότητας), на небо⁷⁵ — примерно так, как это происходит с героями апокрифической литературы (см. в 4.2.3.2 о ЗА). В ЗА можно указать на такой синоним ὄχημα, как ἄρμα, ἄρματα (слово, более конкретно обозначающее именно «колесницу», а не «средство передвижения» вообще)⁷⁶. Для нас это наблюдение важно, во-первых, тем, что в тексте ЗА (см.: 4.2.3.2) слово ἄρμα, ἄρματα и обозначаемая им реальность некоего «средства передвижения» праведника по воздуху пересекается с образом облака световидного. Во-вторых, не исключено, что в трактате «Против предопределенности смертного часа» Влеммид критиковал как раз ту позицию, что за двенадцать столетий до него была изложена в ЗА, — у каждого есть свой фиксированный срок смерти, но многие люди умирают, не дожив до него⁷⁷.

Хумн не мог не знать о Влеммиде, поскольку учился у его заочного ученика и ближайшего последователя в богословии — св. Григория Кипрского⁷⁸. Кроме того, он был современником тех догматических бурь, что

⁷⁴ Passarelli G. Cap. I. La vita... P. 33–35, 37–40, 44–45.

⁷⁵ Nicephori Blemmydae De virtute et ascési; Iosephi Racendytæ De virtute / ed. E. Gielen. Turnhout, 2016 (CCSG; 80). P. 31.686–695.

⁷⁶ Приведем один пример из гл. XIV, 6 первой краткой редакции (по Ф. Шмидту): когда Авраам умер, ἦλθον δὲ ἄρματα κυρίου τοῦ θεοῦ καὶ ἦραν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς τοὺς οὐρανοὺς... («...прибыли колесницы Господа Бога и взяли душу его на небеса...») (Le Testament... P. 82). Существуют две миланские рукописи данной редакции, восходящие к XI в. (Schmidt F. Les manuscrits // Le Testament... P. 2). Впрочем, Влеммид мог знать об идеях, близких ЗА, и в устном пересказе.

⁷⁷ Le Testament... P. 164 (гл. XX, 2 пространной редакции); ср.: Nikephoros Blemmydes. Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde / Einl., Text, Übers. und Komm. von W. Lackner. Athen; Leiden, 1985 (Corpus Philosophorum Medii Aevi; 2). Ch. 2. S. 2.14–31; и другие места.

⁷⁸ Constantinides C. N. Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Four-

разыгрались в Константинопольском Патриархате на рубеже XIII–XIV вв. (осуждение Filioque, латинофилов и Иоанна XI Векка). Эти обстоятельства делают выдвигаемую здесь гипотезу о влиянии ЗА на Хумна более аргументированной.

4.2.3.2. Хумн и ЗА: возможные переключки

Одной из ближайших предпосылок того реконструируемого нами облака⁷⁹, что осенило Авраама у дуба Мамврийского, является и представленный в ЗА образ облака-колесницы, на котором Авраам перемещается по видимому и загробному миру. Все три редакции памятника имеют иудейское происхождение⁸⁰. Однако иудаизм ЗА — предельно *обобщенный*, без каких-либо специфических черт⁸¹. Именно поэтому он мог быть легко перенят Хумном и наполнен христианским содержанием.

Рассмотрим чуть подробнее, как и при чьем участии происходят эти перемещения Авраама⁸². Во всех редакциях ЗА облако (иногда уточняется — «облако световидное») служит средством перемещения Авраама как по небосводу (т. е. по видимой вселенной), так и по загробному миру. Так, в гл. VIII.2 1-й краткой редакции после соответствующей просьбы Авраама Бог велит Михаилу взять праведника на небо телесно и показать ему все⁸³. В гл. VIII.3 читаем: «Итак, пришел Михаил [к Аврааму] и вознес Авраама в теле *на облаке* (ἐπὶ νεφέλης); и принесло его облако к Океану-реке» (Ibid.). Облако как средство перемещения *обоих*

teenth Centuries (1204 — ca. 1310). Nicosia, 1982 (Texts and Studies on the History of Cyprus; XI). P. 31 (о Влеммиде и Григории Кипрском); p. 35–36 (о Хумне: Хумн был учеником Григория Кипрского между 1273 и 1275 гг.).

⁷⁹ Иначе говоря, такая интерпретация предполагает, что Аврааму во время общения с Богом был реально явлен (разумеется, в умеренном виде) нетварный свет Св. Троицы. Явление Бога у дуба Мамврийского было явлением как Его Ипостасей, так и их общей энергии.

⁸⁰ Sanders E. P. Introduction... P. 875.

⁸¹ Ibid. P. 876.

⁸² Нам придется оставить без рассмотрения важнейшую тему взаимосвязи Авраама и Еноха, которого Михаил в ЗА называет отцом Авраама (гл. XI.3 первой краткой редакции — Le Testament... P. 72; 2-я редакция — Ibid. P. 92). Надо полагать, что авраамические традиции накладывались в позднеантичном иудаизме на конкурировавшие с ними енохические. Характерно, что фигуру Еноха Хумн в свое Слово не вводит: уж очень сильно ощущалась ее архаичность и загадочность.

⁸³ Le Testament... P. 64. Далее ссылки на это издание даются в тексте параграфа.

героев повествования — Михаила и Авраама — выполняет эту функцию и в дальнейшем (в 1-й краткой редакции — Ibid. P. 68 (гл. X.2), 74 (XII.1; XII.6; XII.9); во 2-й краткой редакции — Ibid. P. 89 (гл. VIII.3), 91 (гл. X.2), 93 (гл. XII.1⁸⁴; XII.9)).

Переходим ко 2-й (долгой) редакции ЗА. В гл. IX.8 Бог велит Михаилу: «Возьми *облако света* (νεφέλην φωτός) и ангелов на колеснице, имеющих власть, и возьми праведного Авраама на *колесницу херувимскую* и возвысь его к эфиру небесному, дабы он увидел всю вселенную» (Ibid. P. 124; ср. гл. XV.2 — Ibid. P. 144). А в гл. X.1 идет речь о том, как, «...снизойдя, Архангел Михаил взял Авраама на *колесницу херувимскую* и возвысил его до эфира небесного. И повел его на *облаке* (ἐπὶ τῆς νεφέλης) — [он сам] и шестьдесят ангелов. И проехал Авраам на *повозке* (колеснице, ὄχηματος) всю вселенную» (р. 124; ср. о колеснице/колесницах в гл. XI.1; XV.12: Ibid. P. 128, 146).

Если νεφέλη φωτός из гл. IX.8 — ближайший аналог и почти современник νεφέλη φωτεινῆ (Мф 17. 5)⁸⁵, то понятие повозки (ὄχημα), типичное для мистицизма *меркаба*, нам уже встречалось у Никифора Влеммида (раздел 4.2.3.1). Различие в том, что в евангельской и святоотеческой традиции, а также и у Влеммида, облако — это способ явления праведным Самого Бога, а в ЗА — лишь сила/множество сил ангельских⁸⁶ (управляемое Архангелом Михаилом).

Для оценки всего этого идейного и образного богатства вспомним еще одно место из проповеди Хумна. В 3-й главке Слова говорится о том, что Моисей увидел Христа, сияющего (λάμποντα) во плоти и *блещущего огнем* (φрукτωροῦντα) (р. 25.3.41-43) — и плоть Его не сгорала, как не сгорал и жезл Моисея (р. 25.3.43-44). Итак, Моисея и Авраама (чья связь, как известно, в иудейских и иудеохристианских апокрифах глубинна и не случайна) связывает общий духовно-провидческий опыт, и это — *опыт Христа, опыт живой встречи с Ним*.

⁸⁴ В этой главе облако *спускает* праведника из места судилища на небесный свод, в чем, возможно, следует видеть небесспорную редакторскую правку.

⁸⁵ Еще М. Р. Джеймс писал о значении данного образа: «Облако света — традиционный метод перемещения в апокрифических Деяниях апостолов, например, в «Деяниях Андрея и Матфия» (§ 21)...» (James M. R. Notes // Idem. The Testament of Abraham. P. 123).

⁸⁶ Ср. колебание между ед. и мн. ч. имени существительного при описании колесницы/колесниц в гл. XI.1 и XV.12 пространной редакции. См. выше, с. 57, предыд. абзац.

Но мало того. Как отмечает А. А. Орлов, описание Божиих проявлений и присутствия как голоса, исходящего из *огня*, становится одной из характерных черт богословия имени⁸⁷. Примечательно, что одной из близких параллелей к Флп 2. 9–10 оказывается гл. 27 апокрифических «Деяний Фомы» (сохранившихся на коптском языке), где в контексте священнодействия упоминается «святое имя Христа, Которое превыше всякого имени»⁸⁸. В Преображении же глас Отца исходит из облака, подобного тому, на котором Архангел Михаил нес Авраама сквозь вселенную в ЗА, но блистает огнем, согласно Хумну (именно *огнем*, а не *светом*, хотя это и родственные феномены!), Христос. Вряд ли все это случайно, особенно в свете Лк 12. 49 — стиха, столь важного для св. Каллиста I Константинопольского и св. Иоанна Кронштадтского (чтобы ограничиться этими примерами)⁸⁹. На этот огонь Христа указывала в Ветхом Завете и огненная колесница Илии (р. 27.7.115–119).

Одним словом, Хумн включает Авраама в ряд *символических* фигур — таких, как Илия и Моисей (в ЗА, мы помним, в этот ряд входил и Енох). С одной стороны, эти праведники *прообразовывают* Христа, с другой — *встречаются* с Ним уже в земной жизни. Подчеркивая этот аспект, Хумн как бы предвосхищает своей проповедью и исихастскую (Палама, Филофей Коккин, Феофан Никейский) трактовку Богородицы как исихаста (аналогично Палама писал и об Иоанне Крестителе), и тот общий подъем исихастского богословия и экзегетики, которым прославился в истории Церкви, общества и культуры XIV век.

Впрочем, все эти сходства не отменяют очевидного факта: на Фаворе избранных апостолов и пророков осенил облаком Св. Дух, а в ЗА облаком и колесницами управлял Архангел Михаил. В XIV в. такого рода «ангельскую космологию», характерную для доникейской эпохи, отстаивали

⁸⁷ Орлов А. А. Традиции имени Божьего... С. 251. «Классический пример такого рода описаний» — рассказ о явлении Бога Илие (еще один важный персонаж повествования о Преображении) на горе Хорив (3 Цар 19. 11–13) (Там же. С. 251–252).

⁸⁸ Цит. в англ. пер. Ж. Киспеля по: *Quispel G. Gnosticism...* P. 209. Ср. p. 210.

⁸⁹ Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. М., 2009. С. 476–477; Rigo A. Calisto I Patriarca... P. 372; Balfour D. Saint Gregory the Sinaite. Discourse... P. 648.4.54–56 (эта глава явилась источником для Каллиста); Макаров Д. И. Мариология... С. 327; Он же. О некоторых особенностях тринитарных и христологических воззрений св. Иоанна Кронштадтского в контексте святоотеческой традиции Византии XI–XIV вв. Статья первая // Мир Православия. Вып. 9 / сост. Н. Д. Барабанов, О. А. Горбань. Волгоград, 2015. С. 189–205 (здесь — с. 198–200).

разве что антипаламиты (прежде всего — Никифор Григора⁹⁰). Поэтому скажем дополнительно несколько слов в обоснование наших выводов.

Хотя в ЗА открывается Аврааму лишь Архангел Михаил, все же подчеркиваемая в апокрифе тема Авраама как медиатора между небом и землей, миром ангельским и миром космическим также близка трактовке этого образа в патристике. Впрочем, такие авторы, как св. Григорий Нисский, подчеркивают всецело трансцендентную устремленность Авраама; Хумн также тяготеет к «сверхкосмической» трактовке жития праотца ветхозаветных патриархов.

В проповеди Хумна возникает система символических сопоставлений. Если: а) богоявления, бывшие Аврааму и на Фаворе, тождественны благодаря тождеству Божественной Личности; б) облако Божие, покрывающее от врагов, тождественно в случае избранных апостолов и рядовых верующих, то, стало быть, облако Фаворское можно задним числом экстраполировать и на Авраама. И это — несмотря на то, что от традиции ЗА в экзегезе богоявления у дуба Мамврийского Хумн как раз отходит. Ибо явившийся Аврааму был, по Никифору, не Архангел Михаил, а Сын Божий. Образно говоря, то облако, которое осенило учеников на Фаворе, еще раньше *осенило* Авраама у дуба Мамврийского — и это было облако славы Божией⁹¹ или света Божьего, то есть, согласно святоотеческому учению, Сам Бог.

4.2.3.3. Промежуточное звено между ЗА и Хумном: Ориген?

Переходным звеном в понимании облака светлого между ЗА и Хумном могло быть аллегорическое истолкование Преображения у Оригена — в гомилии № 557 «О Преображении Спасителя» из комментариев на Евангелие от Матфея. Теме облака светлого (ἡ φωτεινὴ νεφέλη), осеняющего

⁹⁰ Ср.: *Clem. Alex.* Adumbrationes in Juda, 5, 24; *Nikephoros Gregoras.* Antirrhethika I / Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976 (WBS; XII). S. 311.3; 313.12; 317.13-14; 321.1; 323.14-15; 327.26; *Bucur B. G.* The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, the *Shepherd of Hermas*, Clement of Alexandria // *Scrinium*. T. 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism / ed. B. Lourié and A. Orlov. Saint-Petersbourg, 2007. P. 3-29 (здесь — p. 15, n. 46); *Макаров Д. И.* Слава Божия или слава ангелов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (постановка проблемы) // *ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ*. Сб. ст. в честь В. В. Кучмы / сост. Н. Д. Барабанов, С. Н. Малахов. Армавир, 2008. С. 71-94.

⁹¹ В этой славе предстояли Христу и Моисей, и Илия (*Gregorii Palamae* Homilia XXXV // PG 151. Col. 444C-445D).

праведных, Ориген уделяет значительное внимание. Это — и Отеческая сила, из которой исходил глас, засвидетельствовавший Сына (Мф 17. 5 пар.); это — и Дух Святой; наконец, это и Сам Спаситель⁹². «Ибо облако Отца, Сына и Св. Духа осеняет подлинных учеников Иисуса; или [так]: облако светлое осеняет Евангелие, Закон и пророков для того, кто способен видеть в его свете, сообразно Евангелию...»⁹³ Итак, уже у Оригена формируется такое истолкование облака светлого, которое, объясняя события библейской истории, в то же время обращено к будущему, к жизни верующих христиан. Именно этот, по сути, концепт облака в весьма близком значении употребляет Хумн (не растворяя при этом реальность Ипостаси Христа в тумане аллегорий).

5. Выводы

Рассмотрение темы Преображения в плане сравнительного изучения Ветхого и Нового Заветов весьма показательно, поскольку это один из центральных эпизодов Библии, позволяющих глубже понять взаимоотношения обоих Заветов. Одним словом, тема Преображения — тот «магический кристалл», в котором сходятся узловые проблемы библеистики, патрологии, критической агиографии.

И все-таки неизбежно возникает вопрос: как быть с синтезом конкурирующих богословских парадигм (например, гласа Божьего и богоявления) в Слове Хумна? Предположим, опираясь на аргументы В. А. Баранова, что поздняя византийская (постареопагитовская и, тем более, бывшая после св. Симеона Нового Богослова) традиция совмещала в своих писаниях обе струи древнего церковного богословия богообщения. Имеются в виду учение о Лике Божиим и представление о гласе Божиим⁹⁴. У Бога есть форма (Чис 12. 8), на что обращает внимание Ж. Киспель, и вообще — Библия «изобилует антропоморфной образностью»⁹⁵. Обе рассмотренные нами традиции — *магистральная*

⁹² *Origenis* Comm. in Matthaicum. Tomus XII. № 557. De Servatoris transfiguratione // PG 13. Col. 1081AB.

⁹³ *Ibid.* B.

⁹⁴ *Baranov V. Eucharistic Exegesis as a Key to Diverging Spiritualities: From Egypt to Constantinople* // *Scrinium*. Т. 9: *Patrologia Pacifica Tertia* / ed. P. Allen et al. Piscataway, N. J., 2013. P. 26–69.

⁹⁵ *Quispel G. Gnosticism...* P. 211.

(Григорий Нисский, Феодит Филадельфийский, Тимофей Антиохийский) и *субстратная* (ЗА, Ориген, возможно, иные апокрифы и предания) — переплетаются между собой, стремясь к тому, чтобы стать составными частями масштабного поздневизантийского богословского синтеза (связанного с именами св. Григория Паламы и последующих паламитов). Одним из предтеч указанного синтеза являлся и Хумн.

Богослов и ученый-мирянин, окончивший свои дни монахом в том самом монастыре Спаса Человеколюбца, где он произнес свою проповедь, Хумн показал себя весьма неординарным толкователем Священного Писания и собирателем воедино различных традиций мистики и экзегетики. Своей трактовкой нетварной благодати он предваряет Паламу и школу паламитского богословия. Можно по праву считать Никифора гуманистом третьего, теоцентрического типа. Написанное им Слово на Преображение должно занять свое место среди выдающихся богословских трактатов XIV столетия.

Список литературы

1. *Andia Y. de*. Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / éd. Y. de Andia. Paris, 1997 (Études Augustiniennes. Collection Antiquité; 151). P. 293–328.
2. *Athanasius*. Werke. Bd. I/1. Die dogmatischen Schriften. 4. Lfg. Epistulae I–IV ad Serapionem. Edition / Bes. von K. Savvidis. Berlin; N. Y., 2010.
3. *Baranov V*. Eucharistic Exegesis as a Key to Diverging Spiritualities: From Egypt to Constantinople // *Scrinium*. T. 9: Patrologia Pacifica Tertia / ed. P. Allen et al. Piscataway, N. J., 2013. P. 26–69.
4. *Halkin F*. Bibliotheca Hagiographica Graeca. Bruxelles, ³1957. T. I–III (Subsidia Hagiographica; 8a, b, c).
5. *Bucur B. G*. The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, the Shepherd of Hermas, Clement of Alexandria // *Scrinium*. T. 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism / ed. B. Lourié and A. Orlov. Saint-Petersbourg, 2007. P. 3–29.
6. *Bucur B. G*. The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism // *Journal of Early Christian Studies*. 2015. Vol. 23/2. P. 245–272.
7. *Chilton B., Neusner J*. Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs. London; New York, 1995.
8. *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / cura et studio M. Geerard et F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1987.
9. Nikephoros Gregoras. Antirrhethika I / *Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer*. Wien, 1976 (WBS; XII).

10. *Collins J. J.* Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books. Minneapolis, 2014.
11. *Constantinides C. N.* Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 — ca. 1310). Nicosia, 1982 (Texts and Studies on the History of Cyprus; XI).
12. *Sachot M.* L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975: contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes. Frankfurt am Main; Bern, 1981 (Publications Universitaires Européennes. Sér. XXIII. Théologie; 151).
13. *Drijvers H. J. W.* Hellenistic and Oriental Origins // *The Byzantine Saint* / ed. S. Hackel. Crestwood; N. Y., 2001. P. 25–33.
14. *Theophanis, episcopi Nicaeni* Epistola III // PG 150. Col. 319–350.
15. *Esbroeck M. van.* Une homélie géorgienne anonyme sur la Transfiguration // OCP. 1980. Vol. 46. P. 418–445.
16. *Gregorii Nysseni* Contra Eunomium 2, 86 // *Idem. Opera. Vol. I. Contra Eunomium libros I–II continens* / ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.
17. *Gregorii Palamae* Homilia VI // PG 151. Col. 75C–88A.
18. *Gregorii Palamae* Homilia XXXIV // PG 151. Col. 423A–436C.
19. *Gregorii Palamae* Homilia XXXV // PG 151. Col. 435D–450A.
20. *Gregorii Sinaitae* De quiete et oratione... // PG 150. Col. 1303D–1312.
21. *Hausherr I.* Noms du Christ et voies d'oraison. Roma, 1960 (OCA; 157).
22. *James M. R.* Introduction // *The Testament of Abraham* / ed. M. R. James. Cambridge, 1892 (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature Edited by J. A. Robinson. Vol. II/ 2).
23. *Joannis Chrysostomi* In Matthaenum Homilia LVI // PG 58. Col. 549–558.
24. *Joannis Vecci* Refutatio libri a Photio contra latinos ad philosophum quemdam Eusebium conscripti // PG 141. Col. 727A–864B.
25. *Larchet J.-C.* Ch. 17. The Mode of Deification // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / ed. P. Allen, B. Neil. Oxford, 2015. P. 341–359.
26. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. V. Les registes de 1310 à 1376 / ed. J. Darrouzès. Paris, 1977.
27. *Macario Crisocefalo* (1300–1382). L'omelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia / ed. G. Passarelli. Roma, 1980 (OCA; 210).
28. *Makarov D.* The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius' Ad Serapionem I, 20–21 in the Late Thirteenth Century and Its Implications for the Hesychast Controversy // *Byzantium*. 2010. Vol. 80. P. 197–246.
29. *Maximus the Confessor.* On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua / ed. and trans. N. Constas. Cambridge, MA; London, 2014 (DOML).

30. Nicephori Blemmydae De virtute et asceti; Iosephi Racendytiae De virtute / ed. E. Gielen. Turnhout, 2016 (CCSG; 80).
31. Nikephoros Blemmydes. Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde / Einl., Text, Übers. und Komm. von W. Lackner. Athen; Leiden, 1985 (Corpus Philosophorum Medii Aevi; 2).
32. Origenis Commentariorum in Evangelium secundum Matthaeum. Tomus XII // PG 13. Col. 973B–1086A.
33. Passarelli G. Cap. I. Vita ed opere di Macario Crisocefalo // Macario Crisocefalo (1300–1382). Lomelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia / ed. G. Passarelli. Roma, 1980 (OCA; 210).
34. Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / Hrsg. v. E. Trapp et al. Bd. 1–12; Registerband. Wien, 1976–1996.
35. Quispel G. Gnosticism and the New Testament [1965] // Idem. Gnostic Studies. Vol. I. Istanbul, 1974 (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, XXXIV/1). P. 196–212.
36. Rigo A. Callisto I Patriarca, I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima. Introduzione, edizione e traduzione // Byzantion. 2010. Vol. 80. P. 333–409.
37. Rigo A. L'epistola ai monaci (e l'Epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo: un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello Pseudo-Macario // Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano. Anno VI. Fasc. 3. Roma, 1983. P. 197–215.
38. Rigo A. La Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita // Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa / a cura di S. Chialà, L. Cremaschi e A. Mainardi, monaci di Bose. Bose, 2008. P. 277–291.
39. Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. N. Y., 2004 (Oxford Early Christian Studies).
40. S. Athanasii Alexandrini Epistola ad Serapionem I // PG 26. Col. 529A–608B.
41. S. Joannis Damasceni Contra imaginum calumniatores Or. II, 23 // Die Schriften des hl. Johannes von Damaskos / Bes. von B. Kotter. Berlin; N. Y., 1975. Bd. III (PTS; 17).
42. S. Maximi Confessoris Ambiguorum liber..., 7 // PG 91. Col. 1067D–1102C.
43. S. Maximi Confessoris Ambiguorum liber..., 21 // PG 91. Col. 1241D–1256C.
44. Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English translation and commentary, by D. Balfour // Θεολογία. 1981. T. 52. P. 631–681.
45. Sanders E. P. Introduction // The Testament of Abraham (First to Second Century A. D.) / A New Translation and Introduction by E. P. Sanders // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments / ed. J. H. Charlesworth. London, 1983. P. 871–881.
46. Sanders E. P. Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE. London; Philadelphia, 1992.
47. Schmidt F. Les manuscrits // Le Testament grec d'Abraham / Intr., éd. crit. des deux recensions grecques, trad. par F. Schmidt. Tübingen, 1986 (Texte und Studien zum antiken Judentum; 11). P. 1–3.

48. T[albot] A. M. Choumnos, Nikephoros // The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. A. P. Kazhdan. N. Y., 1991. Vol. 1. P. 433.
49. *Theoleptos of Philadelphia*. The Monastic Discourses / a critical ed., translation and study by R. E. Sinkewicz, C. S. B. Toronto, 1992. P. 186–191.
50. *Thunberg L.* Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18 // SP. Berlin, 1966. Vol. 7. Pt. I: Editiones, Critica, Philologica, Biblica / ed. F. L. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 92). P. 360–370.
51. *Thunberg L.* Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of Eucharistic presence // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2–5 septembre 1980) / ed. F. Heinzer et Ch. Schönborn. Fribourg, 1982 (Paradosis; 27). P. 298–301.
52. *Timothei Antiocheni* Sermo in Crucem et in Transfigurationem Domini nostri Jesu Christi // PG 86. Col. 255A–266B.
53. *Tollefsen T. T.* The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. N. Y., 2008 (Oxford Early Christian Studies).
54. *Verpeaux J.* Nicéphore Choumnos, homme d'État et humaniste byzantin (ca. 1250/1255–1327). Paris, 1959.
55. *Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη Ν.* Νικηφόρου Χούμνου Λόγος στη Μεταμόρφωση (BHG 1998w) // Βυζαντινά. 1995–1996. Τ. 18. Ρ. 15–38.
56. *Бахтин М. М.* Роман воспитания и его значение в истории реализма // Он же. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 188–236.
57. *Бумажнов Д. Ф.* Семитский и гностический контекст некоторых раннехристианских экклезиологических моделей и их значение для истории слова μοναχός (монах) // Источниковедение культурных традиций Востока. Гебраистика — эллинистика — синология — славистика / отв. ред. К. А. Битнер, Н. С. Смелова. СПб., 2016. С. 119–136.
58. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе. М., 2009.
59. *Лурье В. М.* Введение в критическую агиографию. СПб., 2009.
60. *Лурье В. М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000.
61. *Макаров Д. И.* Мариология Феофана Никейского в контексте византийской богословской традиции (VII–XIV вв.). С приложением переводов текстов Никифора Влеммида и св. Каллиста I Константинопольского. СПб., 2015.
62. *Макаров Д. И.* О некоторых особенностях тринитарных и христологических воззрений св. Иоанна Кронштадтского в контексте святоотеческой традиции Византии XI–XIV вв. Статья первая // Мир Православия. Вып. 9 / сост. Н. Д. Барабанов, О. А. Горбань. Волгоград, 2015. С. 189–205.
63. *Макаров Д. И.* Слава Божия или слава ангелов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (постановка проблемы) // ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ. Сборник статей в честь В. В. Кучмы / сост. Н. Д. Барабанов, С. Н. Малахов. Армавир, 2008. С. 71–94.

64. Орлов А. А. Традиции имени Божьего в Откровении Авраама / пер. с англ. Н. Селезнёва // Он же. Воскрешение Ветхого Адама. Вознесение, преобразование и обожение праведника в ранней иудейской мистике. М., 2014. С. 239–267.
65. Преп. Григорий Синаит. Творения / пер. еп. Вениамина (Милова). М., 1999.
66. Пржегорлинский А., свящ. Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие св. Феопипта, митрополита Филадельфийского. СПб., 2011 (Византийская библиотека).
67. Юревич Д., прот. Мессианские места Ветхого Завета в экзегезе отцов Церкви // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 127–146.

Dimitry I. Makarov

**IN TERRAM VISIONIS: THE IMAGE OF ABRAHAM IN
NICEPHOROS CHOUMNOS' HOMILY ON
THE TRANSFIGURATION (BHG 1998^w)**

Abstract

The theme of the article is a complex analysis of the image of Abraham in Nicephoros Choumnos' *Homily on the Holy Transfiguration of Christ* written and pronounced in Constantinople ca. 1315. Choumnos portrays Abraham as a forerunner of St. Peter, because of Abraham putting up a tent to the Son of God who appeared to him. It means that the OT patriarch was a God-seer, according to our author. It were presumably not only the three Persons of the Holy Trinity who appeared to Abraham at the oak of Mambre (such a Trinitarian exegesis of Gen. 18 was typical in Byzantium and in the West since the Vth century), but also their uncreated energy manifesting itself as Light. The Light as a manifestation of the Divine energy is contrasted by us with the image of the luminous cloud from the Gospel Transfiguration narratives, but also from the Jewish apocryphal *Testament of Abraham* written in Greek in the early 2nd century. The *Testament* might have been known to Choumnos. We single out the two branches in the 'theology of Abraham' which might have influenced Choumnos and point out to Origen as an intermediary figure of sorts between the two.

Keywords: *Nicephoros Choumnos, "Homily on the Saint Transfiguration of Christ", "The Testament of Abraham", St. Gregory of Nyssa, St. Theoleptos of Philadelpheia, Timotheos of Antioch, Macarius Chrysocephalos, theophany, the oak of Mambre, typology, allegory, the late Byzantine theological synthesis.*

References

1. Andia Y. de. Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (éd. Y. de Andia). Paris, 1997 (Études Augustiniennes. Collection Antiquité, 151), pp. 293–328.
2. Athanasius. *Werke. Bd. I/1. Die dogmatischen Schriften. 4. Lfg. Epistulae I–IV ad Serapionem. Edition* / Bes. von K. Savvidis. Berlin, New York, 2010.
3. Bakhtin M. M. Roman vospitaniia i ego znachenie v istorii realizma [The Novel of upbringing and its significance in the history of realism]. Idem. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of the verbal creation]. Moscow, 1979, pp. 188–236.
4. Baranov V. Eucharistic Exegesis as a Key to Diverging Spiritualities: From Egypt to Constantinople. *Scrinium. T. 9: Patrologia Pacifica Tertia* (ed. P. Allen et al.). Piscataway, New York, 2013, pp. 26–69.
5. Beyer H.-V. (ed.). *Nikephoros Gregoras. Antirrhethika I*. Wien, 1976 (WBS; XII).
6. Bucur B. G. The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, the Shepherd of Hermas, Clement of Alexandria. *Scrinium. T. 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism* (ed. B. Lourié and A. Orlov). Saint-Petersbourg, 2007, pp. 3–29.
7. Bucur B. G. The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism. *Journal of Early Christian Studies*, 2015, vol. 23/2, pp. 245–272.
8. Bumazhnov D. F. Semitskii i gnosticheskii kontekst nekotorykh rannekhristsianskikh ekkleziologicheskikh modelei i ikh znachenie dlia istorii slova μοναχός (monakh) [The Semite and Gnostic context of some early Christian ecclesiastic models and their significance for the etymology of the word μοναχός (monk)]. *Istochnikovedenie kul'turnykh traditsii Vostoka. Gebraistika — ellinistika — sirologiia — slavistika* [Source study of the East cultural traditions. Hebrew studies — Hellenic studies — Syrian studies — Slavist studies] (eds. K. A. Bitner, N. S. Smelova). Saint-Petersburg, 2016, pp. 119–136.
9. Chilton B., Neusner J. *Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs*. London, New York, 1995.
10. Collins J. J. *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*. Minneapolis, 2014.
11. Constantinides C. N. *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 — ca. 1310)*. Nicosia, 1982 (Texts and Studies on the History of Cyprus; XI).
12. Constan N. (ed. and trans.). *Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*. Cambridge, MA; London, 2014 (DOML).
13. Sachot M. *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975: contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes*. Frankfurt am Main; Bern, 1981 (Publications Universitaires Européennes. Sér. XXIII. Théologie; 151).
14. Darrouzès J. (ed.). *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. V. Les registes de 1310 à 1376*. Paris, 1977.

15. Drijvers H. J. W. Hellenistic and Oriental Origins. *The Byzantine Saint* (ed. S. Hackel). Crestwood, N. Y., 2001, pp. 25–33.
16. Esbroeck M. van. Une homélie géorgienne anonyme sur la Transfiguration. *Orientalia Christiana periodica*, 1980, vol. 46, pp. 418–445.
17. Geerard, M., Glorie F. (eds.). *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 1–4. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; vol. 5. Turnhout: Brepols, 1987.
18. Gielen E. (ed.). *Nicephori Blemmydae De virtute et ascési; Iosephi Racendytiae De virtute*. Turnhout, 2016 (CCSG; 80).
19. Gregorii Palamae Homilia VI. *PG 151*, Col. 75C–88A.
20. Gregorii Palamae Homilia XXXIV. *PG 151*, Col. 423A–436C.
21. Gregorii Palamae Homilia XXXV. *PG 151*, Col. 435D–450A.
22. Gregorii Sinaitae De quiete et oratione... *PG 150*, Col. 1303D–1312.
23. Halkin F. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Bruxelles, ³1957, t. I–III (Subsidia Hagiographica, 8a, b, c).
24. Hausherr I. *Noms du Christ et voies d'oraison*. Roma, 1960 (OCA; 157).
25. Ioann Kronshtadtskii, pravednyi. *Moia zhizn' vo Khriste* [My life in Christ]. Moscow, 2009.
26. Iurevich D., prot. Messianskie mesta Vetkhogo Zaveta v ekzegeze ottsov Tserkvi [The Messianic prophecies of the Old Testament in the exegesis of the Church Fathers]. *Khristianskoe chtenie — The Christian Reading*, 2014, no. 6, pp. 127–146.
27. Jaeger W. (ed.). *Gregorii Nysseni Opera. Vol. I. Contra Eunomium libros I–II continens*. Leiden, 1960.
28. James M. R. Introduction. *The Testament of Abraham* (ed. M. R. James). Cambridge, 1892 (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature Edited by J. A. Robinson. Vol. II/2).
29. Joannis Chrysostomi In Matthaëum Homilia LVI. *PG 58*, Col. 549–558.
30. Joannis Vecci Refutatio libri a Photio contra latinos ad philosophum quemdam Eusebium conscripti. *PG 141*, Col. 727A–864B.
31. Kotter B. (ed.). S. Joannis Damasceni Contra imaginum calumniators Or. II, 23. *Die Schriften des hl. Johannes von Damaskos*. Berlin; New York, 1975, Bd. III (PTS; 17).
32. Lackner W. (Einl., Text, Übers. und Komm.). *Nikephoros Blemmydes. Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde*. Athen, Leiden, 1985 (Corpus Philosophorum Medii Aevi; 2).
33. Larchet J.-C. Ch. 17. The Mode of Deification. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (ed. P. Allen, B. Neil). Oxford, 2015, pp. 341–359.
34. Lourié B. M. *Prizvanie Avraama. Ideia monashestva i ee voploshchenie v Egipte* [The Vocation of Abraham. The idea of Monasticism and its realization in Egypt]. Saint-Petersburg, 2000.
35. Lourié B. M. *Vvedenie v kriticheskuii agiografiu* [An Introduction into the Critical Hagiography]. Saint-Petersburg, 2009.

36. Makarov D. I. *Mariologiia Feofana Nikeiskogo v kontekste vizantiiskoi bogoslovskoi traditsii (VII–XIV vv.)*. S *prilozheniem perevodov tekstov Nikifora Vlemmida i sv. Kallista I Konstantinopol'skogo* [Theophanes of Nicaea's Mariology within the Context of Byzantine Theological Tradition, Seventh to Fourteenth Centuries. With an appendix of the translated texts by Nicephorus Blemmydes and St. Callistos I of Constantinople]. Saint-Petersburg, 2015.
37. Makarov D. I. O nekotorykh osobennostiakh trinitarnykh i khristologicheskikh vozzrenii sv. Ioanna Kronshtadtskogo v kontekste sviatootecheskoi traditsii Vizantii XI–XIV vv. Sta'ia pervaiia [On Some Specific Traits of St John of Kronstadt's Trinitarian and Christological Views within the Context of the Byzantine Patristic Tradition, Eleventh to Fourteenth Centuries]. *Mir Pravoslaviia* [The World of Orthodoxy]. Issue 9 (eds. N. D. Barabanov, O. A. Gorban). Volgograd, 2015, pp. 189–205.
38. Makarov D. I. Slava Bozhii ili slava angelov? Nekotorye aspekty polemiki ob angelakh na tret'em etape isikhastskikh sporov (postanovka problemy) [The Glory of God or a Glory of Angels? Some Aspects of the Polemics Concerning Angelology on the Third Stage of the Hesychast Controversy (A Statement of the Problem)]. ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ. *Sbornik statei v chest' V. V. Kuchmy — Studies in honor of V. V. Kuchma* (eds. N. D. Barabanov, S. N. Malakhov). Armavir, 2008, pp. 71–94.
39. Makarov D. The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius' Ad Serapionem I, 20–21 in the Late Thirteenth Century and Its Implications for the Hesychast Controversy. *Byzantion*, 2010, vol. 80, pp. 197–246.
40. Origenis Commentariorum in Evangelium secundum Matthaëum. Tomus XII. PG 13, Col. 973B–1086A.
41. Orlov A. A. Traditsii imeni Bozh'ego v Otkrovenii Avraama [The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham] (transl. by N. Seleznev). Idem. *Voskreshenie Veikhoga Adama. Voznesenie, preobrazhenie i obozhenie pravednika v rannei iudeiskoi mistike* [Resurrection of the Fallen Adam. Ascension, Transfiguration, and Deification of the Righteous in Early Jewish Mysticism]. Moscow, 2014, pp. 239–267.
42. Passarelli G. (ed.). *Macario Crisocefalo (1300–1382). Lomelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia*. Roma, 1980 (OCA; 210).
43. Passarelli G. Cap. I. Vita ed opere di Macario Crisocefalo. *Macario Crisocefalo (1300–1382). Lomelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia* (ed. G. Passarelli). Roma, 1980 (OCA; 210).
44. *Prep. Grigorij Sinait. Tvoreniia* [Saint Gregory of Sinai. Works] (transl. Bishop Veniamin (Milov)). Moscow, 1999.
45. Przhegorlinskii A., sviashch. *Vizantiiskaia Tserkov' na rubezhe XIII–XIV vv. Deiatel'nost' i nasledie sv. Feolipta, mitropolita Filadel'fiiskogo* [The Church of Byzantium at the turn of XIII–XIV cc. Activity and heritage of St. Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia]. Saint-Petersburg, 2011 (Byzantine Library).
46. Quispel G. Gnosticism and the New Testament [1965]. *Idem. Gnostic Studies. Vol. I*. Istanbul, 1974 (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Insituut te Istanbul, XXXIV/1), pp. 196–212.

47. Rigo A. Callisto I Patriarca, I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima. Introduzione, edizione e traduzione. *Byzantion*, 2010, vol. 80, pp. 333–409.
48. Rigo A. La Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita. *Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa* (a cura di S. Chialà, L. Cremaschi e A. Mainardi, monaci di Bose). Bose, 2008, pp. 277–291.
49. Rigo A. L'epistola ai monaci (e l'Epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo: un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello Pseudo-Macario. *Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano*, Anno VI, Fasc. 3. Roma, 1983, pp. 197–215.
50. Russell N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York, 2004 (Oxford Early Christian Studies).
51. S. Athanasii Alexandrini Epistola ad Serapionem I. *PG* 26, Col. 529A–608B.
52. S. Maximi Confessoris Ambiguorum liber..., 7. *PG* 91, Col. 1067D–1102C.
53. S. Maximi Confessoris Ambiguorum liber..., 21. *PG* 91, Col. 1241D–1256C.
54. Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English translation and commentary, by D. Balfour. *Θεολογία*, 1981, t. 52, pp. 631–681.
55. Sanders E. P. Introduction. The Testament of Abraham (First to Second Century A. D.) (A New Translation and Introduction by E. P. Sanders). *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments* (ed. J. H. Charlesworth). London, 1983, pp. 871–881.
56. Sanders E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE*. London, Philadelphia, 1992.
57. Schmidt F. Les manuscrits. *Le Testament grec d'Abraham* (Intr., éd. crit. des deux recensions grecques, trad. par F. Schmidt). Tübingen, 1986 (Texte und Studien zum antiken Judentum; 11), pp. 1–3.
58. Sinkewicz R. E. (ed., Transl. and Study). *Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses*. Toronto, 1992, pp. 186–191.
59. T[albot] A. M. Choumnos, Nikephoros. *The Oxford Dictionary of Byzantium* (ed. A. P. Kazhdan). New York, 1991, vol. 1, pp. 433.
60. Theophanis, episcopi Nicaeni. Epistola III. *PG* 150, Col. 319–350.
61. Thunberg L. Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18. *SP*. Berlin, 1966, vol. 7, pt. I: Editiones, Critica, Philologica, Biblica (ed. F. L. Cross). (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 92), pp. 360–370.
62. Thunberg L. Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of Eucharistic presence. *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2–5 septembre 1980)* (ed. F. Heinzer et Ch. Schönborn). Fribourg, 1982 (Paradosis; 27), pp. 298–301.
63. Timothei Antiocheni Sermo in Crucem et in Transfigurationem Domini nostri Jesu Christi. *PG* 86, Col. 255A–266B.
64. Tollefsen T. T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. New York, 2008 (Oxford Early Christian Studies).

Д. И. Макаров

65. Trapp E. et al. (eds.) *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. Bd. 1–12; Registerband. Wien, 1976–1996.
66. Verpeaux J. *Nicéphore Choumnos, homme d'État et humaniste byzantin (ca. 1250/1255–1327)*. Paris, 1959.
67. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη Ν. Νικηφόρου Χούμνου Λόγος στη Μεταμόρφωση (BHG 1998w). *Βυζαντινά*, 1995–1996, t. 18, pp. 15–38.