

Традиции Преображающего Видения в Иудаизме и Христианстве

Под редакцией

Т. Гарсии-Уидобро, SJ
и А. А. Орлова



Иудейские Корни Христианской Мистики

Серия:
Иудейские корни христианской мистики

Редакторы:
Томас Гарсия-Уидобро, SJ
и Андрей Александрович Орлов

Традиции преображающего видения в иудаизме и христианстве / под ред. Т. Гарсии-Уидобро, SJ, А. А. Орлова. — М.: Институт св. Фомы, 2020. — Т. 1. — 320 с.

Настоящее издание содержит статьи посвященные различным аспектам эволюции от парадигмы внешнего преображающего видения, отраженной в ранних иудейских и христианских апокалиптических видениях, до ее внутреннего аналога, который получил развитие в более поздних христианских произведениях.

Перевод с английского: *Г. В. Вдовина*

Перевод с испанского: *И. Д. Колбутова*

12+

© Институт св. Фомы, 2020

ISBN 978-5-6042300-6-0

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение..... 7

Томас Гарсиа Уидобро, SJ

Преображение верующего:
От апокалиптической парадигмы св. Павла
к интериоризации христианского опыта..... 12

Томас Гарсиа-Уидобро, SJ

Адамическая идентичность и видение Бога:
От падения к искуплению..... 51

Андрей Орлов

Кавод на Горе: Иисус как Божья Слава в евангельских
рассказах о Преображении..... 103

Андрей Орлов

Кавод на Реке: Преображение Иисуса
в Божью Славу в евангельских рассказах о Крещении... 225

Андрей Орлов и Александр Голицин

«Множество светильников, зажженных от одного»:
Парадигмы преобразующего видения
в Макариевских Беседах 301

В ранних иудейских апокалипсисах мы встречаем описания удивительных метаморфоз, случающихся с их великими героями. Почти всегда подобные трансформации происходят в присутствии Бога, который часто предстает перед этими визионерами, восходящими к высшим небесам, в своем антропоморфном виде. Более того, эти, поражающие воображение, явления антропоморфной Божественной Славы или *Кавод*, становятся своего рода эталоном, по которому бывшая смертная природа адепта обретает теперь свою небесную форму. И действительно в рассказах об этих небесных инициациях, во время которых ангелы совлекают с адепта его ветхие земные ризы, облакая его в светоносные эсхатологические одеяния, мы находим много сходства с описаниями Божьей Славы. Метаморфоза адепта, происходящая перед самим Престолом Славы Бога, порой создает впечатление, что эта божественная антропоморфная Форма служит для ангелов своего рода наглядной моделью, по которой они создают бессмертное тело нового гражданина небес. Часто апокалиптические рассказы открыто подчеркивают связь между Формой Божества и преобразенным телом адепта, при котором визионер обретает свойства своеобразной иконы Бога, роль, утерянная Адамом после его грехопадения в райском саду.

Подобное апокалиптическое понимание, в котором антропоморфная Слава Бога становится источником и образцом преобразования визионера в небесах, уходит своими глубокими корнями в библейские предания¹ и, в особенности, в священнические традиции, отраженные в первых главах Книги Бытия, где первоначальное творение человеческого тела осуществляется по образу и подобию Тела Бога. В этом священническом предании, где библейский антропоморфизм получает свое наи-

¹ Антропоморфная образность конечно не была изобретением священнической традиции, но происходила из ранних, унаследованных ещё до Вавилонского пленения, месопотамских представлений о священном и о Божественных явлениях в конкретных образах.

более яркое и последовательное проявление, Бог понимается как сотворивший человека по Своему образу и подобию (Быт. 1:27) и потому часто представляется как обладающий человекоподобными формами. Одно из таких парадигмообразующих описаний антропоморфной Божьей Славы (*Кавод*) дано в первой главе Книги пророка Иезекииля, которая может рассматриваться как своего рода манифест священнической идеологии телесной теофанической образности. *Кавод* представлен там как пребывающая на престоле человеческая фигура, обьятая пламенем.

Морфологическое сходство между человеческим и Божественным телом, постулируемое через понятие Божьего Образа, становится важным концептуальным инструментом, часто используемым позже в описаниях метаморфоз, происходящих с героями иудейских и христианских апокалиптических повествований.

Другой важный аспект этой идеологии, в которой Божественное Тело рассматривается как прототип человеческого — его культовая составляющая. Так, уже в первой главе Книги пророка Иезекииля, антропоморфная Слава Бога описывается как объект ангельского богослужения. Подобный же священнический контекст проявляется соответственно и в библейских описаниях культовых реалий на земле. В них земная версия небесной Меркавы, описываемая через символизм ковчега и херувимов в Иерусалимском Храме, становится центром земного богослужения. Антропоморфизм авторов священнической традиции, таким образом, тесно связан с представлением о Божьем пребывании в определённом географическом месте на земле — Бог обладает человекоподобными формами и потому нуждается в жилище или обители.

Теофаническая традиция антропоморфной Славы — *Кавод*, представленная в библейских книгах Бытия и пророка Иезекииля, позже становится краеугольным камнем концепции апокалиптического преображающего видения. В этой парадигме описание внешних изменений, происходящих с телом адепта под воздействием созерцания Божественной Формы, достигает своего концептуального апогея.

Кавод, таким образом, становится важнейшим символом особой эстетики богоявлений, которая постулирует внешнее визуальное созерцание Бога, соответствующее, в свою очередь,

подобному же внешнему изменению визионера, созерцающего эту внешнюю форму.

И тем не менее, уже в Еврейской Библии мы находим истоки другого типа описания религиозного опыта, в котором созерцание Бога не ограничивается видением его антропоморфных внешних манифестаций. Так, Ветхий Завет содержит не только свидетельства заметного влияния антропоморфных воззрений; в нём представлены и полемические нарративы, противостоящие телесной образности в представлениях о Божестве. Исследователями уже давно было замечено полемическое противостояние авторов книги Второзакония ранним антропоморфным описаниям. Второзаконническая школа обычно воспринимается как традиция противоборства с антропоморфизмами и использованием телесной образности по отношению к Божеству. Подобная критическая традиция получает дальнейшее развитие в ветхозаветной пророческой литературе, особенно в Книге пророка Иеремии и второй части Книги пророка Исаяи. Стремясь вытеснить древнее антропоморфическое учение, книга Второзакония и Второзаконническая школа предлагают вместо этого богословие Божьего Имени, не содержащее телесной образности, но предполагающее понимание обиталища Бога как указание на особое место пребывания Его Имени. Библейское высказывание «чтобы [там] пребывало Имя Его» становится своего рода девизом Второзаконнической идеологии, ибо оно отстаивает новое понимание Божества, которое, по сути, отвергает распространённое древнее верование, что Бог в самом деле пребывает внутри святилища. Примечательно, что Второзаконническое учение об Имени (*Шем*) не отрицает полностью терминологию, присущую представлениям о Божьей Славе (*Кавод*), но оно явно лишает её всякого намёка на телесность. Один из ранних примеров полемики между представлениями о телесности Божественной Формы (*Кавод*), которые зачастую также предстают в виде повествований о явлении Божественного Лица (*Паним*), и представлениями богословия Божественного Имени (*Шем*), может быть найден в 33-й главе библейской книги Исход. В ней сообщается, что в ответ на просьбу Моисея – увидеть богоявление Славы (*Кавод*) – Господь возвещает ему устное откровение: пророку даётся обетование о провозглашении ему Божьего Имени. В этом библейском рассказе можно видеть подчеркнутое противопоставление

визуального и устного типов откровения, указание на то, что встреча с Богом возможна не только через Его явление в виде-нии, но и через Его откровение в произнесении. Один из типов откровения часто заменяет собой другой — идея, намёк на которую уже содержится в 33-й главе Исхода, и которая более отчётливо выражена в 4-й главе Второзакония: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня». В этом отрывке из книги Второзакония исследователи видят «парадигматический сдвиг» — перенос модуса откровения из визуального плана в слуховой. В этом новом, Бого-возвещае-мом, в противоположность к Бого-являемому, понимании даже откровение Бога Моисею на горе Синай (Исх 19) — явление, находящееся в центре антропоморфической парадигмы, — оказы-вается истолкованным в терминах рассказа об устном открове-нии. 4-я глава Книги Второзакония описывает богоявление на Синае как слышание Божьего Голоса: «С неба дал Он слышать тебе глас Свой, дабы научить тебя, и на земле показал тебе великий огонь Свой, и ты слышал слова Его из среды огня». От-кровение, таким образом, описывается не как совершившееся в виде дарования начертанных Богом скрижалей, что подраз-умевало бы Его телесность, но как услышанные заповеди, воз-вещаемые из среды огня ниспосланного Богом с небес. Такой характер Божьего откровения, проявляющийся, как не имею-щий облика Голос, исходящий из огня, устраняет всякую необ-ходимость в представлениях о предстающей в видимых образах антропоморфной Славы Божьей.

Хотя Второзаконническая традиция Божественного Имени все еще тесно связана с «внешними» манифестациями Бога, ча-сто в виде Божьего Гласа, эта идеология открывает дверь для другого типа трансформации адепта, теперь уже внутреннего. И в этом смысле не случайно, что в более поздних христиан-ских описаниях «внутренних» видений исихастов, символика энергий Имени будет занимать решающую роль.

Более абстрактная концепция Божественного присутствия, развиваемая Второзаконнической традицией, таким образом, становится важным библейским фундаментом будущих пара-дигм внутреннего преображающего видения как в иудаизме, так и христианстве. Это показывает, что развитие концепции внутреннего преображающего видения в иудаизме было не про-

сто следствием влияния внешних эллинистических факторов, включая греческие философские течения с их тенденциями к интериоризации религиозного опыта, но представляло собой подлинно иудейский феномен, уходящий своими корнями в ранние библейские традиции. Однако на сложном и противоречивом пути от парадигмы внешнего видения к его внутреннему аналогу в иудаизме мы видим также и влияние неиудейских традиций. Это ясно прослеживается, к примеру, в постепенной «интериоризации» символизма, связанного с понятием образа или *целема*. Хотя в библейских и псевдоэпиграфических источниках образ-*целем* часто представлен как внешняя телесная форма, в более поздних иудейских сочинениях понятие *целем* нередко идентифицируется со светоносным «одеянием» человеческого сердца. Гершом Шолем указывает на то, что в поздней иудейской мистике понятие *целем* стало восприниматься как своего рода «одеяние» души, «окутывающее» ее, отмечая, что подобное «одеяние становилось небесным облачением души, по ее возвращению в рай после смерти».² Подобное представление о «внутреннем» светоносном образе-*целем*, возможно, было уже хорошо известно в христианских религиозных кругах, особенно в среде сирийского христианства.

Статьи зарубежных исследователей, собранные в этом сборнике, пытаются осмыслить различные аспекты сложной концептуальной эволюции от парадигмы внешнего преобразующего видения, отраженной в ранних иудейских и христианских апокалиптических видениях, до ее внутреннего аналога, который получил развитие в более поздних христианских произведениях.

² G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1976) 264.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ВЕРУЮЩЕГО:
ОТ АПОКАЛИПТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ СВ. ПАВЛА
К ИНТЕРИОРИЗАЦИИ ХРИСТИАНСКОГО ОПЫТА¹

ВВЕДЕНИЕ

Цель этой работы — исследовать, как совершается преобразование субъекта, согласно св. Павлу и в контексте иудейской апокалиптики, и как этот опыт будет постепенно подвергаться интериоризации по мере того, как платоновские влияния, особенно через александрийскую школу, все сильнее будут пропитывать христианский опыт.

В первой части главы мы проанализируем преобразование верующего, как его понимает св. Павел, то есть преобразование субъекта, который постепенно становится «духовным телом» (σῶμα πνευματικόν). Для этого мы рассмотрим образцовый визионерский опыт из 2 Кор 12, 2–2: это поможет нам точнее поместить антропологию апостола Павла в преобразующий контекст иудейской апокалиптики той эпохи. Личность, в полном смысле слова, есть тот, кто выступает пассивным субъектом небесного познания, сосредоточенного во Христе и в действии Духа. В этом преобразующем опыте субъект переживает Христа как главного посредника божественной славы.

Вторую часть этой главы мы начнем с рассмотрения того, как св. Павел и Филон Александрийский понимают фигуру посредника между Богом и человеком (Логос, Христос, Премудрость). Это поможет нам понять стержневую роль александрийского философа: он повествует о визионерском опыте, который совершается во внешнем пространстве, на манер традиционной

¹ Перевод с испанского выполнен Галиной Владимировной Вдовиной.

иудейской апокалиптики (через небесные странствия), но его герой — уже не субъект, преобразенный в «небесное тело», а «ум», или «нус». Начиная с Филона, часть христианской традиции будет сближаться с визионерским опытом Иисуса Христа («образ», «форма» или «слава»), с опытом божества как чем-то происходящим внутри каждой личности. Это происходит по мере того, как личность освобождается от страстей и любого чувственного познания, чтобы через духовные упражнения углубляться в созерцание Бога. Кульминация визионерского опыта достигается в созерцании божественного света, оказывающего телесное воздействие на визионера. Фундаментальными здесь являются фигуры Филона Александрийского и Климента Александрийского; упоминаются также Ориген, Евагриий Понтийский и Исаак Сирийский.

1.1 Св. Павел в контексте иудейской апокалиптики

Религиозный опыт св. Павла можно поместить в контекст иудейской апокалиптики. Слово, которое выбирает апостол, чтобы говорить о своих видениях, подтверждает эту точку зрения. Начнем с глагола ὁράω, который в активной форме означает «смотреть», а в пассивной (ᾧφθη) — «быть видимым» или «являться». Так, св. Павел говорит, что видел (έώραξα) Иисуса как Господа (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν) (1 Кор 9, 1), или что Иисус явился ему (ᾧφθη ἡμῶι) (1 Кор 15, 5.6.7.8). Употребление пассивного аориста глагола ὁράω (ᾧφθη — «быть видимым», «являться») тоже очень важно. Эта глагольная форма повторяется в 1 Кор 15, 4—8 в рассказе о том, как воскресший Христос явился Кифе, потом двенадцати, потом более чем пятистам братьев, потом св. Иакову и, наконец, самому Павлу (ᾧφθη ἡμῶι).² Важное значение этой глагольной формы (ᾧφθη — «быть видимым», «являться») можно оценить точнее, если обратить вни-

² К. Ньюмен напоминает, что та же вербальная формула употребляется в ссылке на явления воскресшего Христа в Лк 24, 34; на эсхатологические манифестации (Мк 13, 26; Мф 24, 30; Лк 21, 27) Сына Человеческого в славе (Мк 8, 38; Мф 16, 28; Лк 9, 26) и на эсхатологическое воцарение Сына Человеческого в славе (Мк 10, 37; Мф 19, 28). С. С. Newman, *Paul's Glory-Christology, Tradition and Rethoric* (Leiden: Brill, 1992) 188.

мание на то, что ее используют также LXX, говоря о явлении Господа Аврааму (Быт 12, 7), Исааку (Быт 26, 24), Иакову (Быт 35, 9; 48, 3; Исх 6, 3), Давиду (2 Пар 3, 1), Соломону (3 Цар 3, 5; 9, 2). Во многих случаях «слава Господня» (ἡ δόξα κυρίου) выступает субъектом «явления» или «бытия видимой» (ᾧφθη), например: «ἡ δόξα κυρίου ᾧφθη» («Слава Господня явилась», Исх 16, 10 LXX). Другие примеры из Ветхого Завета, где прослеживается связь между «ᾧφθη» и «ἡ δόξα κυρίου ᾧφθη»: Лев 9, 23; Чис 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6; Пс 101, 17; Ис 35, 2; 40, 5–6; 60, 2; 66, 18–19. Эти ветхозаветные источники в их греческих переводах помогают лучше понять библейскую традицию, воспринятую св. Павлом, когда он в том же контексте явлений воскресшего Иисуса в 1 Кор 15 восклицает, что они совершались «по Писанию» (1 Кор 15, 3.4).³ Иначе говоря, «видения», или «явления» воскресшего Иисуса суть проявления славы Божией так, как это было предвосхищено в Писании.⁴ Дело в том, что для св. Павла Иисус есть «Господь славы» (ὁ κύριος τῆς δόξης) (1 Кор 2, 8), «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы» (ὁ πατήρ τῆς δόξης) (Еф 1, 17); Иисус обладает «телом славы» (σῶμα τῆς δόξης) (Флп 3, 21), а благая весть, проповедуемая Павлом, есть «благовествование о славе Христа» (εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ) (2 Кор 4, 4).

Другое основополагающее слово для представления визионерского опыта св. Павла — ἀποκάλυψις («апокалипсис»), что означает «откровение» или «проявление» чего-либо, что до этого момента оставалось сокрытым (Рим 8, 19; 1 Кор 3, 13; 2 Фес 2, 8). В случае св. Павла важны следующие примеры, поскольку они относятся к личному опыту апостола: евангелие, которое он проповедует, есть откровение Иисуса Христа (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) (Гал 1, 12); апостол утверждает, что Бог счел за благо открыть в нем Сына Своего (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) (Гал 1, 15–16 //Еф 3, 5);⁵ что был сви-

³ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 191–192.

⁴ Другой подходящий пример — Деян 7, 2, где Стефан говорит о том, что «Ὁ θεὸς τῆς δόξης ᾧφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν» («Бог славы явился отцу нашему»). Базовым текстом для этой отсылки, вероятно, служит Быт 12, 7 (LXX). Подробнее см. Newman, *Paul's Glory-Christology*, 192.

⁵ Фраза из Гал 1, 16 гласит: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Хотя вопрос спорен, я согласен с К. Роулэндом в том, что ἐν ἐμοί (во мне) следует пони-

детелем откровения Завета в славе Христовой (προσώπῳ τῆν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι) (2 Кор 3, 8–9.18; 4, 4.6); что созерцал откровение Иисуса Христа (ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) (Гал 1, 12); откровения (ἀποκάλυψις) (2 Кор 12, 1); «чрезвычайность откровений» (τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων) (2 Кор 12, 1), которые он получил, когда был вознесен на третье небо, или в Рай; что он жаждет откровения Господа нашего Иисуса Христа (τῆν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) (1 Кор 1, 7). В большинстве приведенных случаев Иисус Христос есть податель и содержание (зрительное и/или слуховое) откровения. Таким образом, ἀποκάλυψις всегда подразумевает некий тип знания, которое здесь всегда открывается в связи со Христом. В этом смысле термин «знание» (γνώσις) (Рим 11, 33; 1 Кор 8, 1.7.11; 12, 8; 2 Кор 6, 6; 10, 5) важен для понимания визионерского опыта Павла. В Флп 3, 8 Павел признает, что получил знание «Иисуса Христа, Господа моего» (γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ); в 2 Кор 4, 6 он говорит, что принял знание славы Божией в лице Иисуса Христа (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ) (2 Кор 4, 6).

Другие термины, или слова, указывающие на визионерский опыт апостола, выражают связь с дарами или наказаниями, принятыми вследствие этих откровений: он принял милосердие (ἠλεήθημεν) (2 Кор 4, 1); принял власть (τῆς ἐξουσίας ἡμῶν ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος) (2 Кор 10, 8; 13, 10); принял благодать (ἐλάβομεν χάριν) (Рим 1, 5; 15, 15; 1 Кор 3, 10; 15, 10; Гал 1, 9); Бог послал его проповедовать Христа (ἀπέστειλέν με Χριστὸς εὐαγγελίσεσθαι) (1 Кор 1, 17).⁶

Правда, в некоторых случаях Павел употребляет язык, обозначающий внутренний визионерский опыт, — например, в 2 Кор 4, 6, намекая на Быт 1, 3: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету (φῶς), озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы (δόξα) Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4, 6). Но в целом Павел вписывается в иудейскую

мать как простой датив, а не выражение, указывающее на некий внутренний опыт. Так же, как автор Апокалипсиса, Павел принимает откровение Иисуса, до тех пор скрытое от человеческого взора или разумения. Более подробно см. С. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1982) 376.

⁶ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 184–185.

мистическую традицию эпохи, то есть традицию видений или явлений, обретаемых благодаря тому, что открываются небесные «отверстия» (Мал 3, 10), или «двери» (Пс 77, 23–24; *1 Енох* 104, 2) и являют визионеру истину на земле (Иез 1, 1; Откр 19, 4; *2 Вар* 22, 1; Евангелие Петра 10, 1–8; Ин 1, 51).⁷ Другой путь – видения и откровения, обретаемые в небесных странствиях визионера в Рай, к престолу Бога или в другие возвышенные места (*1 Енох* 14, 8–24; *2 Енох* 1–9; *3 Енох*; *Откровение Авраама* 15–18; Откр 4, 1; *Вознесение Исайи* 7 и т.д.). К. Роулэнд⁸ пронизательно замечает, что современное различие между объективной и субъективной реальностями, или, что то же самое, между внешней и духовной визионерской активностью, абсолютно искусственно для иудейского мира той эпохи. Подавляющее большинство людей, признавая, что лишь немногие избранные имеют доступ к небесным откровениям, верили в иные измерения реальности. Хотя это спорный вопрос, мы считаем вслед за К.К. Ньюменом,⁹ что взрыв визионерской активности, основанной на иудейской апокалиптике, был тем фактором, который объясняет быстрое развитие христологии в первых поколениях христиан. Дело в том, что объект откровений, Христос, выступает носителем «образа» (εἰκών) (2 Кор 3, 18; 4, 4; Кол 1, 15), «формы» (μορφή) (Флп 2, 6–7) и «славы» (2 Кор 3, 8–9.18; 4, 4.6) Бога. Визионерские переживания Павла, аналогично великим богоявлениям истории Израиля, нацелены на окончательное откровение славы Божией. В этом смысле полное искупление и включение язычников совершается в ходе апостольского служения Павла как проявление божественной славы во Христе: «Посланники [о Тите и о себе] церковей, слава Христова» (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ) (2 Кор 8, 23).

Таким образом, преобразование верующего у св. Павла нужно понимать в традиционном контексте иудейской апокалиптики. Чтобы более глубоко исследовать этот аспект, рассмотрим визионерский опыт апостола в 2 Кор 12, 1–12 как исходный пункт размышлений над антропологией преобразования, которую развивает св. Павел.

⁷ D. A. Giulea, “The Noetic Turn in Jewish Thought,” *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011) 29–32.

⁸ Rowland, *The Open Heaven*, 378.

⁹ Newman, *Paul’s Glory-Christology*, 173. 196.

1.2. ВОЗНЕСЕНИЕ СВ. ПАВЛА ДО «ТРЕТЬЕГО НЕБА», ИЛИ «РАЯ»

Повествование о небесном странствии из 2 Кор 12, 1–12 парадигматично. Речь идет о «видениях» (ὄψασιά) и «откровениях» (ἀποκάλυψις) (12, 1) чрезвычайных (12, 7), которые обрел св. Павле, будучи восхищен в небесные сферы вплоть до третьего неба (ἕως τρίτου οὐρανοῦ) (2 Кор 12, 2), то есть до рая (παράδεισος) (2 Кор 12, 4). Как мы видели выше, этот термин – «апокалипсис», или «откровение» (ἀποκάλυψις), – определяет опыт св. Павла не только в 2 Кор 12, но и в Гал 1, 12. 16. Важно заметить, что в обоих случаях явленная в ἀποκάλυψις тайна есть «благая весть» (εὐαγγέλιον) (Гал 1, 11), или «неизреченные слова» (ἄρρητα ῥήματα) (2 Кор 12, 2). Эти услышанные св. Павлом слова были такой природы, что их «человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12, 4).¹⁰ Вспомним, что св. Павел, подобно многим визионерам из апокалиптических повествований его эпохи, не имел доступа к прямому видению Бога в антропоморфном облике. Он видит Бога опосредованно, через божественный «образ», «форму» или «славу», то есть во Христе, через которого передается особая сотериологическая тайна, или познание.

Фундаментальный аспект этого небесного странствия составляет тот факт, что апостол дважды повторяет (2 Кор 12, 2 и 3): он не ведает, был ли он восхищен «в теле» или «вне тела» (εἶτε ἐν σώματι εἶτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα). Важно отметить, что проблема не в том, было ли откровение дано в душе Павла (то есть внутри него) или вне его. Для Павла проблема заключается в том, чтобы определить, каков тип телесности, восхищенной до третьего неба (1 Кор 12, 2), или до рая (2 Кор 12, 4). Похожее напряжение мы обнаруживаем в апокрифе II в. *Вознесение Исаяи*, где признается, что на седьмом небе плоть уже не может созерцать божественные реальности: «И он вознес меня [рассказывает Исаяя] на воздух седьмых небес, и я слышал голос, говорящий мне: “Почему тот, кто желает жить во плоти, явился сюда?” И я был очень напуган и дрожал... Когда мы поднялись на седьмые небеса,¹¹ я увидел там поразительный и неописуемый свет и бесчисленных ангелов». Чтобы преодо-

¹⁰ Newman, *Paul's Glory-Christology*, 202.

¹¹ В случае *Вознесения Исаяи* вознесение на небеса, похоже, представляет собой исключение, ибо прямо говорится, что те, кто вознесется

леть проблему телесности, там Исаяя будет преображен в некий аналог ангела. Нечто похожее произойдет с Моисеем: согласно Филону Александрийскому, когда Моисей поднялся на Синай, он достиг небес, где его человеческое тело обожилось (*Quaest. Gen.* II, 40).¹² В *Жизни Моисея* I. 155–158 говорится, что на высотах Бог дал ему в руки весь мир, и все стихии повиновались ему, как своему господину. Тогда Бог указал на него как на своего «товарища».¹³

Тогда что имел в виду св. Павел, когда утверждал, что не знает, был ли он восхищен на небеса в теле или вне тела? Что означает это телесное преобразование? Вероятнее всего, св. Павел говорит о новом теле, вскормленном Духом и отличным от плотского тела, которое постепенно сбрасывается. Это обновляемое тело распяло грех со Христом (Рим 6, 6) и постепенно преобразуется действием Духа (Рим 8, 10). Процесс преобразования кратко описывается в 2 Кор 4, 16: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4, 16). Вообще говоря, преобразование верующего подразумевает постепенное обретение «духовного тела» (σῶμα πνευματικόν), хотя окончательно оно проявится в воскресении мертвых, но начинает проявляться с настоящего времени. Па-

после воскресения, сопровождая Христа, будут возноситься в небесных одеяниях, оставив тела на земле (4, 16–17).

¹² «Каково значение этих слов: “Взойди ко Мне на гору и будь там”? Это означает, что святая душа обоживается, восходя не в воздух, не в эфир и не на небо превыше всего, но обоживается, когда восходит в ту область, которая превыше небес, по ту сторону мира, где нет места, а есть только Бог. Он определяет постоянство в изменении, говоря: “Будь там,” являя отсутствие места и неизменность божественного обиталища». Marcus, *Philo, Questions and Answers on Exodus*, 82–83.

¹³ «Бог вознаградил его, дав ему взамен наибольшее и совершеннейшее из богатств: владение всей землей, морем, реками и остальными стихиями — простыми и сложными, ибо Бог, посчитав его достойным стать причастником Его владений, дал ему в руки весь мир в собственность как наследнику. Итак, каждая из стихий повиновалась ему как господину... Кроме того, сказано, что [Моисей] проник во тьму, где находился Бог, то есть в нематериальную, невидимую, бестелесную и изначальную сущность вещей. Так узнал он то, что скрыто от нашего смертного естества, и, представляя взору всех себя и свою жизнь как некую совершенную картину, явил в себе прекраснейшее творение, отблеск Божества, образец для тех, кто хотел бы подражать ему».

вел уже объяснить в 1 Кор 15, что земные и небесные тела различаются славой (δόξα): так, слава луны отлична от славы солнца, подобно тому, как светила различаются славой между собой (Пс 8). Точно так же «духовное тело» второго Адама, в которое мы преобразуемся по «образу» Его (εἰκόνα) (1 Кор 15, 49), отлично от «перстного тела» (σῶμα ψυχικόν) первого Адама. Вот почему этот процесс телесного преобразования следует славному образцу Христа: «(Иисус) уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (σύμμορφον τῷ σῶματι τῆς δόξης αὐτοῦ) (Флп 3, 21).

Как известно, когда мы говорим о «теле» (σῶμα) в посланиях св. Павла, нельзя ограничивать значение этого слова строго физическим, телесным измерением.¹⁴ Например, когда он спрашивает в 1 Кор 6, 16: «Или не знаете, что совокупающийся с блудницею становится одно тело с нею?» (ἐν σῶμά ἐστιν), «тело» означает отношение, которое подразумевает не только физическое, но и обладает огромным количеством моральных и духовных ответвлений. Дело в том, что «тело же не для блуда, но для Господа» (τὸ δὲ σῶμα... τῷ κυρίῳ) (1 Кор 6, 13). Именно в этом смысле Павел будет говорить, что «телá ваши суть члены Христовы» (1 Кор 6, 15) или что тело есть «храм живущего в вас Святаго Духа» (1 Кор 6, 19), чтобы указать на полноту личности, одержимой Духом. Аналогичным образом, когда св. Павел говорит о том, что «всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса» (2 Кор 4, 10), он имеет в виду не что иное, как абсолютную солидарность человека со страданиями Мессии. Термин «тело» (σῶμα) означает не только физическое, но всецелую личность в ее отношении с Богом и ближним. Это позволяет нам понять

¹⁴ Как замечает Джеймс Данн [*The Theology of Saint Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 53], антропология св. Павла, вообще говоря, реляционна и универсальна. Согласно С. Хардингу [*Paul's Eschatological Anthropology: The Dynamics of Human Transformation* (Minneapolis: Fortress Press, 2015) 70], реляционный аспект антропологии Павла проявляется в том, что человек сам определяет свой способ существования в зависимости от того, подчинено ли оно греху (Рим 8, 4–5) или вдохновлено Духом (Рим 8, 4–5). Таким образом, человек есть нейтральная реальность, определяемая в соответствии с послушанием, а не в отношении к внешним силам — Святому Духу или греху. Именно по причине такой антропологической основы сам св. Павел неоднократно являет непоследовательность в употреблении терминов, которыми определяется личность.

желание Павла относительно того, что «возвеличится Христос в теле моем» (Флп 1, 20).¹⁵ Таким образом, метаморфоза верующего в «духовное тело» (σῶμα πνευματικόν) подразумевает полное преобразование субъекта.

Несмотря на то, что преобразование радикально, в нем сохраняется преемственность между прошлым, настоящим и будущим. Говоря о воскресении, Павел приводит очень выразительный пример: «Когда ты сеешь, то сеешь не тело (σῶμα) будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое» (1 Кор 15, 37). Но преемственность между зерном и растением в преобразении не сохраняет прежней сущности. В самом деле, если то, что сеется, завершается тлением, уничтожением и немощью (1 Кор 15, 42–44), то воскресшее тело возвысится в нетлении, славе и силе (1 Кор 15, 42–44).¹⁶ Как мы видели выше, это «духовное тело» одушевляется Духом жизни, который посылается Христом: «Последний Адам есть дух животворящий» (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν) (1 Кор 15, 45). Такое тело противопоставляется «душевному телу» (σῶμα ψυχικόν),¹⁷ одушевленному силами нынешнего века, начатого Адамом, то есть смертью и тлением. Если первый Адам был из земли (ἐκ γῆς χοϊκός), то второй Адам — с неба (ἐξ οὐρανοῦ) (1 Кор 15, 47). И если наследовали мы до сих пор образ перстного человека, то верующий сможет носить образ небесного (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) (1 Кор 15, 4).

¹⁵ Точно так же, говоря о том, что муж и жена обладают властью над телом друг друга (ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή) (1 Кор 7, 4), Павел имеет в виду мир в целом, подразумевающий любовь, свободу, открытость между членами семейной пары.

¹⁶ Для Павла в Кор 15, 46 первый человек был создан по образу «перстного» (χοϊκός), «душевного» (ψυχικόν), то есть был первым Адамом (Быт 2, 7); а затем, в воскресении, будет сотворен по образу «духовного» (πνευματικόν) то есть Христа — второго Адама. Образ Христа воскресшего питается также различными образами, спроецированными на Адама до грехопадения, что проявлялось особенно в его способности отражать своими одеждами свет славы Божией (*Берешит Рабба* 11, 2; Книга откровений Климента 3, 3; 2 *Вар.* 4, 16; *Пиркей де Рабби Элиезер* 14; *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт 27, 15]).

¹⁷ Обратим внимание на то, что апостол использует один и тот же термин «ψυχή» в стихах 44 и 45, говоря о природе Адама.

Любопытно, что в этом мидраше (1 Кор 15) Павел не отказывается от языка книги Бытия, отсылая к «образу» (εἰκόνα) (Быт 1, 36), по которому мы творимся заново. В итоге верующий в ходе нового творения будет создаваться по образу второго Адама, согласно словам св. Павла, завершающим этот раздел: «И как мы носили образ (εἰκόνα) перстного [Адама], будем носить и образ небесного» (1 Кор 15, 49). Р.Б. Хейс¹⁸ привлекает внимание к Флп 3, 2–21 – тексту, иллюстрирующему динамику преобразования верующего: «Наше же жительство – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше (σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его (τῷ σῶματι τῆς δόξης αὐτοῦ), силою, *которою* Он действует и покоряет Себе всё». Этот процесс преобразования характеризуется также в 2 Кор 3, 18: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню (τὴν δόξαν κυρίου), преобразуемся в тот же образ (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα) от славы в славу (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), как от Господня Духа». Так Иисус становится первородным из множества братьев, заранее избранных для воспроизведения Его «образа» (τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ) (Рим 8, 29). В Еф 2, 5–6 та же идея выражается особо, когда говорится, что верующий после воскресения воссядет во Христе на небесах: «Нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом... и воскресил с Ним (συνήγειρεν), и посадил на небесах во Христе Иисусе (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)». Так Христос сосредоточивает в себе историю, вновь приводя верующего к обретению утраченного образа и способности отображать славу Господню, явленную в воскресшем Христе.¹⁹

Преобразование в «духовное тело» (σῶμα πνευματικόν) есть результат верности новому отношению с Миссией и принятия Святого Духа. В силу этого у верующего изменяются способ познания мира и отношения с людьми. Как мы сказали, это не чисто телесная метаморфоза; она вовлекает всего человека, его манеру мыслить и соотносить себя с миром. В этом смысле для

¹⁸ R. B. Hays, *First Corinthians: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011) 272.

¹⁹ García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación*, 76–80.

нас важно коротко рассмотреть другие аспекты антропологии св. Павла, тоже затронутые этим преобразованием.

1.3 «УМ» (ΝΟΥΣ) И «СЕРДЦЕ» (ΚΑΡΔΙΑ) В ПРЕОБРАЖЕНИИ ВЕРУЮЩЕГО, СОГЛАСНО СВ. ПАВЛУ

Чтобы понять это измерение — тотальность преобразования верующего в «духовное тело» (σῶμα πνευματικόν), — мы должны проанализировать некоторые аспекты антропологии св. Павла. Прежде всего, нужно напомнить сказанное выше: понятие «тела» (σῶμα), употребленное без каких-либо прилагательных, означает всецелую личность, что может быть показано позитивно (Рим 6, 13; 8, 11.23; 1 Кор 6, 13.15; 19–20; 2 Кор 4, 10; 5, 10; Флп 1, 20; 3, 21; Кол 2, 23) или негативно (Рим 1, 24; 6, 6.12; 7, 24; 8, 10.13; 1 Кор 6, 16; 2 Кор 5, 10), в зависимости от ее отношений с людьми и с Богом. Само по себе «тело» (σῶμα) не есть ни благо, ни зло; оно просто может быть позитивно преобразовано, когда Христос и его Дух просветят «ум», «постижение» (νοῦς), или, говоря негативно, когда ум будет помещен в сердцевину человека, безотносительно к Богу. По мнению св. Павла, «ум» (νοῦς) выполняет различные функции, в том числе он закономерно позволяет субъекту обладать сознанием и бороться с законом греха, вписанным в его «тело» (σῶμα). В этом контексте νοῦς понимается как сила, или закон, который служит «закону Божию» (Рим 7, 23–25) в брани против закона греха, присутствующего в членах «тела» (σῶμα). Как «ум» (νοῦς), так и «тело» (σῶμα) верующего постепенно обновляются, помогая человеку исполнить то, что не удалось исполнить Адаму: «Познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим 12, 2). В одной фразе: «Тот же самый я умом (νοῖ) моим служу закону Божию» (Рим 7, 25).²⁰

Так вот, драма заключается в том, что «ум» (νοῦς) хочет поступать правильно, но не имеет сил для этого, потому что тело влечется в другую сторону. Поэтому Павел говорит о «теле греховном» (σῶμα τῆς ἁμαρτίας) (Рим 6, 6), о желаниях «смертного тела» [или тела, обреченного смерти] (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι) (Рим 6, 12), о страстях греховных, действующих «в членах на-

²⁰ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 73–74.

ших» (ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν) (Рим 7, 5), о «теле смерти» (τοῦ σώματος τοῦ θανάτου) (Рим 7, 24) и т. д. Сам по себе νοῦς недостаточен для того, чтобы освободить человека от сил греха, главенствующих над σῶμα. Это драматически выражено в Рим 7, 15: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю». Как мы увидим, «ум» (νοῦς) нуждается в дополнительном познании, чтобы властвовать над «телом» (σῶμα) и понудить его к обновлению.

Кроме «ума» (νοῦς), другим фундаментальным антропологическим понятием у св. Павла служит «сердце» (καρδία). Оно представляет то место в человеке, откуда проистекают эмоции, мысли и воления. Это наиболее внутреннее, что есть в каждом человеке. Когнитивное преобразование личности проходит через сердце. Этот термин употребляется в разных значениях. Так, среди множества примеров, послушание, любовь и мир должны идти от сердца: «Благодарение Богу, что вы, быв прежде рабами греха, от сердца (ἐκ καρδίας) стали послушны тому образу учения, которому предали себя» (Рим 6, 17; см. также Рим 10, 9–10); «любовь Божия излилась в сердца наши (ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν) Духом Святым, данным нам» (Рим 5, 5); «и мир Божий, который превыше всякого ума (ἢ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν), соблюдает сердца ваши (τὰς καρδίας ὑμῶν)» (Флп 4, 7; Кол 3, 15).²¹

Крейг Кинер²² привлекает внимание к другой характеристике обновления ума и сердца: к употреблению глаголов «мыслить», или «чувствовать» (φρονεῖν), и «судить», или «рассуждать» (σωφρονεῖν). В Рим 12, 2 св. Павел призывает верующих: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего» (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς), чтобы постигать волю Божию – благую, угодную и совершенную». Далее, в Рим 12, 3–6 употребляется глагол «судить», или «рассуждать» (σωφρονεῖν), что подразумевает способность обновленного ума признать, что каждому верующему было поручено через веру приносить различные дары благодати в Теле Христовом (Рим 12, 3.6). Речь не о том, чтобы думать о себе более, нежели должно думать; напротив, речь о том, чтобы думать о себе согласно здравому рассуждению, по мере веры, какую каждому Бог уделил (μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’

²¹ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 74–75.

²² C. S. Keener, *The Mind of the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 2016) 719.

ὁ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστω ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως).

Другое ключевое слово, употребляемое, когда мы говорим о преображении ума и сердца, — слово «мыслить» (φρονεῖν). Рассмотрим проблемы совместного житья Еводии и Синтихии в общине филиппийцев (Флп 4, 2–3). Павел призывает их «мыслить то же о Господе» (φρονεῖν ἐν κυρίῳ) (Флп 4, 2), или иметь «те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Тоῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) (Флп 2, 5) (Флп 1, 7; 2, 2.5; 3, 15.19; 4, 2.10). Этот глагол, как следует из Флп 2, 2, подразумевает выработку одинаковой ментальной структуры: иметь одни и те же мысли, одну и ту же любовь, быть помазанными Духом, иметь одинаковые чувствования со Христом (Рим 12, 16; 15, 5; 1 Кор 1, 10; 2 Кор 13, 11; Флп 1, 27; 4, 2). Такое единство христиан в чувствованиях (Флп 2, 5) означает следование примеру служения и смирения Иисуса, который не считал себя равным Богу (Флп 3, 6–8). В Флп 3, 15 говорится, что верующие должны разделять одни и те же чувствования, сосредоточенные в наградах «вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп 3, 10–11.14.20.21).²³

Это преобразование «ума» (νοῦς) и «сердца» (καρδιά) возможно, только если верующий примет благие вести, возвещаемые апостолом Павлом (Рим 1, 16–17; 10, 14–17). Обратим внимание на то, что эти благие вести аналогичны достижению «славы Божией» в Рим 3, 23–25а.²⁴ Иисус предоставляет верующему но-

²³ Это контрастирует с тем, как поступают враги креста Христова (Флп 3, 18), для которых Павел в 3, 19 предназначает слово κοιλία (желудок, чрево), то есть образ, указывающий на удовольствия (Рим 16, 18; 1 Кор 6, 13). Иначе говоря, эти враги ищут только удовольствий: чревоугодия и всего того, что предстает на пирах знати. В отличие от верующих, которые чают жизни на небесах (Флп 3, 20–21), эти «звери» будут погублены вместе с их земными тщаниями и материальными пристрастиями (Флп 3, 19). Как и в Рим 12, 2, апостол в 1 Кор 2, 9–10 и Кол 3, 2 указывает на то, что подлинно верующий в Иисуса живет не для удовлетворения своих животных страстей, а для света вечного упования и награды во Христе. Более подробно см. Keener, *The Mind of the Spirit*, 719.

²⁴ «Потому что все согрешили и лишены славы Божией (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), получая оправдание даром (δικαιούμενοι δωρεάν), по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру».

вую точку отсчета: не грех, а дар оправдания Божия во Христе. Тело, направляемое обновленным умом (νοῦς) (Рим 12, 2–3), может употребляться во благо (Рим 12, 1; 6, 13).²⁵ Единственное знание, способное освободить человека и побудить его изменить поведение, есть знание евангелия Христова (Рим 1, 16–17; Рим 10, 14–17).²⁶ Но для обновления ума требуется много большее, чем просто услышать благую весть. Чтобы «обновиться духом ума» (Еф 4, 23), верующий постепенно обретает «ум Христов» (1 Кор 2, 16). Чтобы оценить всю важность это утверждения, вспомним Рим 11, 34: «Кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?». Ответ дан в 1 Кор 2, 15–16: «Мы имеем ум Христов» (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν). В этих текстах говорится о том, что недостижимость познания Бога может быть преодолена верующими, познавшими Бога через откровения (ἀλεθάλυψεν) Христа и Духа (1 Кор 2, 10). В 2 Кор 4, 6 Павел замечает, что познание славы Божией (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ) совершается в лице Иисуса Христа (ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ). Иначе говоря, верующий способен постепенно узнавать ум Христов, тайны Божии, и подступаться к божественной славе через откровения Христа. Другой парадигматический текст о такого рода познании — Флп 3, 2–21, где апостол провозглашает, что через познание «Христа Иисуса, Господа моего» (διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου) он все почитает тщетой. Речь идет о познании Христа и тайны славы, сокрытой с давних времен от всех народов (Рим 9, 23).

²⁵ Точно так же, как в иных обстоятельствах оно может быть приведено ко греху (Рим 1, 24; 6, 12–13; 7, 24).

²⁶ В этом месте важно заметить, что Павел не противится желаниям [дух и плоть могут испытывать желания: Гал 5, 17; 1 Тим 3, 1] или усладительным чувствам [1 Кор 7, 5, 7; 2 Кор 7, 5; 11, 28; 1 Фес 3, 1–5]. Идеал Павла не в упразднении желаний, он даже говорит о них в позитивном тоне в Флп 1, 23 и 1 Фес 2, 17. Павел также не выступает против сексуального желания в браке (1 Кор 7, 9) или наслаждения пищей (Рим 14, 2–3, 6; 1 Кор 9, 4; Кол 2, 16). Мысль Павла обращена к новому творению, начало которому положил Мессия и в котором дурные побуждения человека будут уничтожены в конце времен. К тому же это была одна из самых распространенных идей в раввинистическом мире той эпохи (*Пиркей де Рабби Элиезер* 3, 2; *Берешит Рабба* 48, 11:89, 1; *Дварим Рабба* 2, 30; *Когелет Рабба* 2,1). Для Павла грех и зло уже побеждены с пришествием Мессии Иисуса. Ныне наступило время, когда всецелый человек, как единство, претворяется в образ Христа Распятого, дабы отразить божественную славу.