

*Книга издана в авторской редакции*

**Андрей А. Орлов**

«Потаенные книги»: иудейская мистика в славянских апокрифах. — М.: Мосты культуры / Гешарим, 2011 — 318 с.

ISBN 978–5–93273–340–3

Сборник статей посвящен изучению ранних иудейских апокалиптических произведений, бытовавших в славянской традиции. Эти «потаенные книги», такие, как «Книга Еноха Праведного», «Откровение Авраама» и «Лестница Иакова», сохранившиеся только в славянских переводах, повествуют о событиях, предшествующих творению видимого мира и того, что произойдет с человечеством в конце времен, после Страшного суда. Именно они связывают апокалиптику Второго Храма и более поздние иудейские мистические течения — Небесных Чертогов (Хейхалот) и Божественной Колесницы (Меркава). Анализируя эти тексты, автор открывает их значение в формировании символики ранней иудейской мистики. В этих книгах рассказывается о вознесении праведника на небеса и его преображения в бессмертное небесное существо с помощью так называемой «росы воскрешения» — масла Божией благодати, истекающей с Древа Жизни. Апокрифические истории небесного вознесения и преображения таких библейских патриархов, как Енох, Иаков и Авраам играли важнейшую роль в переходе от апокалиптической символики к уникальной теофанической образности более поздней иудейской мистики.

ISBN 978–5–93273–340–3

© Андрей Орлов, 2011

© Мосты культуры/Гешарим, 2011

# Сосуды света:

## предание о светоносном веке во Второй (славянской) книге Еноха<sup>1</sup>

...Сосуды разбились и сокрушились, потому что они не были способны удержать излучающий свет, разлившийся из них... святые в своей смерти превращаются в эти Божественные искры...

*Хаим Виталь «Эц Хаим»*

### *Вводные замечания*

В 25-й главе<sup>2</sup> Второй (славянской) книги Еноха<sup>3</sup> Господь открывает перенесенному в иной мир герою, жившему еще до Потопа, некоторые неведомые моменты таинства творения — эти подробности мы не найдем ни в ранних списках Книги Еноха, ни в каких других еврейских источниках, относящихся к эпохе Второго Храма. Важнейший аспект этого откровения — исчисление порядка событий, предшествовавших творению видимого мира. Божество открывает созерцателю, что прежде всякого видимого творения Оно произвело из небытия светоносный эон Адоил, повелев ему стать основанием всех высочайших вещей. В этом отрывке описывается, как Адоил превратился в краеугольный камень творения, на котором Божество основало Свой Престол.

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, «The Pillar of the World: The Eschatological Role of the Seventh Antediluvian Hero in 2 (Slavonic) Enoch», *Henoch* 30.1 (2008) 119–135.

<sup>2</sup> Здесь и далее я следую общепринятому разделению на главы и стихи, сделанному Френсисом Андерсеном в его английском переводе Второй книги Еноха: F. Andersen, «2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch», *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.102–221.

<sup>3</sup> Этот текст известен в славянской традиции как Книга Еноха Праведного.

Выдающиеся исследователи иудейской мистики, такие, как Гершом Шолем и Моше Идель, заметили, что это первоначальное перечисление в главе 25 порядка появления тварных вещей составляет параллель порядку эсхатологических событий, о которых рассказано в главе 65, где говорится, что Енох, вернувшись на землю на короткое время, поведал своим детям таинство последних времен<sup>4</sup>. Согласно наставлению Еноха, после Страшного (Последнего) суда время прекратит свое существование, и все праведники погрузятся в единый светоносный эон. Описание этого окончательного эона показывает черты поразительного сходства с изображением первоначального эона Адоила, этого основания порядка последующего творения. Похоже, во Второй книге Еноха подчеркивается, что праведный Енох, перенесенный на небо и преобразившийся в светоносное небесное существо, стал начатком эсхатологического эона, в котором все праведники будут составлять одно событийное целое.

В настоящей статье мы исследуем истоки представления о светоносном эоне в славянской версии этого апокалиптического сочинения в связи с общей ролью Еноха в эсхатологическом восстановлении мира.

### *I. Изначально учрежденное различие: эон Адоил как основание мира*

Таинства творения — одна из важнейших тем славянской Книги Еноха Праведного. Хотя во время своего небесного путешествия патриарх получил множество тайных знаний — знание о порядке творения занимает среди них особое место — это подчеркивается той простой особенностью, что тайны творения были открыты Еноху наедине Самим Божеством и что это знание никогда не открывалось прежде никаким созданиям, даже ангелам. Такое надангельское ведение было даровано созерцателю после его преображения в небесного человека, и правильно было бы усмотреть в этом знании вершину всего тайного знания, кото-

---

<sup>4</sup> G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in Kabbalah* (New York: Schocken, 1991) 98–101; M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders* (Past Incorporated. CEU Studies in Humanities, 2; Budapest: Central European University Press, 2005) 75ff.

рое седьмой допотопный патриарх получил в надмирной области. Обе версии Второй книги Еноха, пространная и краткая, дают подробное описание этого откровения. Начинается оно с порядка событий, произошедших непосредственно перед тем, как было создано видимое творение. В краткой версии Второй книги Еноха этот порядок дается в таком виде:

Умышле же поставити основание, створити тварь видиму. Повелѣх въ преисподних, да въздетъ едино невидимых видимо. Изыде Адоилъ, превелики зѣло, и смотрих его, и се то имый въ чревѣ въка великаго. И рѣх аз к нему: «Раздрушися, Адоилъ, и буди видимое разрѣшаемое ис тебе». И разрѣши ся, и изыде из него великий вѣкъ, а тако носяща всю тварь, юже азъ хотѣх сотворити. И видѣх, яко благо. И поставих себѣ прѣстолъ, и сѣдох на немъ, свѣтови же глаголахъ: «Взыди ты выше и утвърди ся, буди основание вышнимъ». И нѣсть превыше свѣта ино ничтоже<sup>5</sup>.

Важность этого отрывка показана тем, что эон Адоил стоит при начале всякого творения<sup>6</sup>. Эта загадочная сущность должна

<sup>5</sup> «...И помыслил я поставить основание, сотворить тварь видимую. И повелел я в преисподних, да взойдет одно из невидимых в видимое. И вышел Адоил, огромный весьма, и увидел я, что во чреве (своем) содержит (он) век великий. И сказал я ему: “Разрешись, Адоил, и да будет видимое рождено из тебя”. И разрешился (Адоил), и вышел из него век великий, несущий всю тварь, которую я хотел создать. И увидел я, что (это) хорошо. И поставил я себе престол, и сел на нем, свету же сказал: “Взойди ты выше, и утвердись, и будь основанием для высшего”. И нет превыше света ничего иного...» Л.М. Навтанович, “Книга Еноха”, *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д.С. Лихачева; 20 томов; С.-Петербург, 1999) 3.216–217. В пространной редакции этот эпизод отличается более интенсивным использованием символики света: «...и замыслил Я поставить основание [и] создать видимое. И повелел Я в вышних, чтобы сошел один из невидимых — видимый. И сошел Адоил огромный. И посмотрел Я на него: и вот в чреве его был великий свет. И сказал Я ему: “Разрешись Адоил, и пусть видимое родится от тебя.” И он разрешился и вышел [из него] свет превеликий, и Я был среди света [...]. От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить. И увидел Я, что это хорошо, поставил Себе престол и воссел на нем. И сказал Я свету: “Взойди выше престола, и утвердись, и будь основанием вышних.” И нет выше света ничего иного...» В.М. Хачатурян, “Книга Еноха”, *Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования* (под ред. В. Милькова; Москва, 1997) 51–52.

<sup>6</sup> Об этимологии имени Адоил см.: A. Orlov, “Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch”, в: idem, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (SJSJ, 114; Leiden: Brill, 2007) 191–94.

рассматриваться как посредник в творении, возникший одновременно с творением благодаря самому своему участию в творении. В этом отрывке особо отмечены огромные размеры Адоила: он характеризуется как «превелики зѣло». Он изображен как зачавший в себе все творение: он содержит в своем чреве великий эон. Не вполне понятно, описывается ли здесь происхождение одного эона из другого путем эманации. Можно также предположить, что образ Адоила связан с мифом о Первочеловеке (Адаме, или Антропосе), особенно если иметь в виду ту версию мифа, которая отразилась в «Герметическом своде», где Начальный Человек рассматривается как своего рода черновой оттиск всех сотворенных в мире вещей. Вещи возникли после того, как он выпал в область естественных событий, — этот мотив в «Поймандре» основан на сравнении эротического плана: этот Первочеловек был соблазнен любовью к Природе. Во Второй книге Еноха такой же распад целостности Адоила стал началом существования видимой действительности. Именно благодаря этому распаду Бог смог учредить первое видимое проявление порядка в тварном мире — Свой Престол. Замечательно, что в обеих версиях Божество повелевает Адоилу стать «основанием» высочайших вещей<sup>7</sup>. Таким образом, Адоил явно показан как основание, поддерживающее все творение. Для нашего дальнейшего исследования ключевым становится это терминологическое отождествление Адоила с основанием творения.

Обе версии подчеркивают, что распад целостности Адоила стал важной предпосылкой к тому, чтобы был установлен Престол Божий<sup>8</sup>. Престол — это место, с которого Бог надзирает (т.е. обеспечивает) развертывание происходящего творения. Поэтому Престол — важнейший образ события творения, поскольку он почитается как центр всего тварного мира.

Другой важный момент, который нужно учитывать в нашем дальнейшем обсуждении, это образ Адоила как «разрешителя» откровения. Откровение в его случае происходит не через слово, но каким-то более существенным образом: а именно путем

<sup>7</sup> «Взойди ты выше, и утвердись, и будь *основанием* для высшего». Навтанович, «Книга Еноха», 217; «Взойди выше престола, и утвердись, и будь *основанием* вышних». Хачатурян, «Книга Еноха», 51.

<sup>8</sup> «И поставил я себе *престол*, и сел на нем...» Навтанович, «Книга Еноха», 217; «И увидел Я что это хорошо, поставил Себе *престол* и воссел на нем». Хачатурян, «Книга Еноха», 51.

изменения его природы. Так обозначенный способ откровения весьма важен для нашего будущего анализа роли Еноха как получателя откровения и его сущностного, если так можно сказать, участия в открытии эсхатологического эона. Распад целостности Адоила отождествляется с откровением о тварном мире: «От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить»<sup>9</sup>. И еще один важный момент изображения Адоила — постоянные ссылки на его светоносную природу. Устойчивый мотив светоносности первоначального эона лучше всего просматривается в пространной редакции, в которой говорится не просто о внешнем сиянии природы этой первичной сущности, но и о ее внутреннем свете. Этот внутренний свет показан как зачатие великого света: «И сказал Я ему: “Разрешись Адоил, и пусть видимое родится от тебя”. И он разрешился, и вышел [из него] свет превеликий, и Я был среди света [...]. От света изошел Век огромный, являя [собой] все создания, которые замыслил Я сотворить...»<sup>10</sup>

## *II. Эсхатологическое восстановление: эон праведных*

Рассмотренный выше рассказ Божества о первом творении в гл. 25 и 26 славянского апокрифа затем повторен в краткой форме в гл. 65, где Енох пытается передать своим сыновьям и всем людям земли то знание, которое он получил во время небесного странствия. В этом чрезмерно сжатом описании даны подробности космологического плана, объясняющие не только возникновение творения, но и его конечную судьбу.

В гл. 65 говорится о наставлениях, которые патриарх, герой веры, спешит передать человечеству до своего второго и окончательного ухода на небеса. Важность сообщаемой вести подчеркнута конечным ее положением в тексте апокрифа, так что она выступает итогом всех откровений, полученных Енохом ради всего человечества. Можно провести множество параллелей между этим отрывком и возвещениями самого Господа Еноху о тайнах творения. Эти возвещения Енох воспринял также в

<sup>9</sup> Хачатурян, «Книга Еноха», 51.

<sup>10</sup> Там же.

# Воскресение тела Адама:<sup>1</sup>

## искупительная роль Еноха-Метатрона во Второй (славянской) книге Еноха<sup>2</sup>

Во Второй книге Еноха, иудейском апокалипсисе, написанном в I в. н.э., мы находим намек на ангельское достоинство главного героя повествования. Этот намек выражен его отказом от участия в семейной трапезе. 56-я глава сочинения повествует о том, как Мафусаил приглашает своего отца принять пищу вместе с ближайшими членами семьи. В ответ на это предложение патриарх, только что вернувшийся из долгого небесного путешествия, вежливо отклоняет приглашение своего сына, называя тому следующие причины:

Отвѣща Мефусаломъ отцеви своему Енохови: «Что есть годѣ очима твоима, отче? Да сотворимъ брашна предъ лицомъ твоимъ. Да благословиши храмы наша и сыны своя, и вся домочадца твоя, прославиши люди своя, да тако по томъ отидеши». И отвѣща Енох сынови своему, и рече: «Слыши, чадо, отъ дни, иже помаза мя Господь елѣмъ славы своея, и страшно бысть мнѣ, ни сладитъ ми брашно, ни ми ся хоцетъ о земномъ брашнѣ. Но зови братию свою и вся домочадца наша, и старцы людстѣи, да поглаголю къ нимъ и отиду»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен Иваном Мирошниковым по изданию: A.A. Orlov, "Resurrection of Adam's Body: The Redeeming Role of Enoch-Metatron in 2 (Slavonic) Enoch," *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism* (Eds. by B. Lourié and A. Orlov; Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique, 3; Saint-Pétersbourg: Byzantinorossica, 2007) 385–389.

<sup>2</sup> Этот доклад был прочитан в 2003 году на ежегодной встрече Общества библейской литературы (секция ранней иудейской и христианской мистики).

<sup>3</sup> Отвечал же Мефусалом отцу своему Еноху: «Что угодно глазам твоим, отец? Да приготовим еду (из того) для тебя. И да благословишь дома наши и сыновей своих, и всех домочадцев своих, и прославишь людей своих, и после этого уйдешь». Енох же ответил сыну своему, говоря: «Знай,

Важной чертой этого фрагмента славянского апокалипсиса выступает мотив «масла славы», светящейся субстанции, которая трансформировала прежнего семейного человека в небесное существо, неспособное более наслаждаться земной пищей. Мотив преображающего помазания не ограничивается исключительно 56-й главой Второй книги Еноха, но занимает важное место в богословии памятника в целом. Важность этого мотива можно проиллюстрировать его значением для центрального события всего повествования — ослепительной метаморфозы главного героя перед лицом *Кавод* божества. В главе 22 Второй книги Еноха изображен архангел Михаил, помазывающий патриарха удивительным маслом, помазанием славы, тождественным маслом, упомянутому в 56-й главе:

Глагола Господь Михайлови: «Поими Еноха, и совлечи со земных риз, и помажи елеемъ благимъ, и облечи в ризи славны». И совлечемъ Михаил с риз моих, и помаза мя масломъ благимъ. И видѣние масла паче свѣта великаго, масть его — яко роса блага, и воня его, яко измурно, и луча его яко солнечныи. И зглядахъ вся самъ: и быхъ, яко единъ отъ славныхъ, и не бѣше различіа взорнаго<sup>4</sup>.

Текст сообщает нам, что вид масла во время этой процедуры был «ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него (исходящие), — как (лучи) солнечные»<sup>5</sup>.

Маслу божественной милости, о котором идет речь в славянском тексте и которое в традициях, связанных с именем Адама,

---

чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей и вострепетал я, не услаждает меня пища, и не хочется мне (ничего) из земных блюд. Но позови братьев своих и всех домочадцев наших, и старейшин народа, дабы говорил с ними, и (после) отойду» (краткая редакция). Навтанович, «Книга Еноха», 226–227.

<sup>4</sup> «И сказал Господь Михаилу: “Возьми Еноха, и сними с него земные одежды, и умасти елеем благим, и облачи в ризы славы.” И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим. И вид (этого) елєя ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него (исходящие), — как (лучи) солнечные. Оглядел же всего себя: стал я как один из славных, и не было различия по виду» (краткая редакция). Навтанович, «Книга Еноха», 214–215.

<sup>5</sup> Навтанович, «Книга Еноха», 215.



известно также как масло воскресения, можно приписать ответственность за преобразование смертной природы Еноха в исполненное славы состояние небесного существа. Заметим, что масло здесь, вероятнее всего, выступает синонимом Божественной Славы, поскольку 56-я глава Второй книги Еноха описывает масло как «помазание Славы Господней»<sup>6</sup>. В связи с этим не стоит забывать, что натираение Еноха светящимся маслом происходит перед особым пространством божественной славы, которое во Второй книге Енохе обозначено как божественное Лицо. Помазание патриарха, следовательно, можно рассматривать как облечение его в Славу, исходящую от *Кавод* божества.

Здесь следует заметить, что в некоторых рукописях, содержащих краткую редакцию текста, присутствует ряд разночтений, нарушающих стройный порядок богословских мотивов, связанных с помазанием патриарха. В них утверждается, что патриарх был помазан не маслом божественной славы, но маслом с головы самого Еноха.

Интересующий нас фрагмент 56-й главы, зафиксированный в Академическом и Уваровском списках краткой редакции, гласит: «С тех пор, как умастил меня Господь елеем главы моей (т.е. главы Еноха)»<sup>7</sup>.

Эта традиция, описывающая чудесную силу масла, нисходящего с головы основного персонажа нашего текста, представляется довольно загадочной. Тем не менее, если мы обратимся к более поздним иудейским источникам, сюжет о преобразующей субстанции, нисходящей с головы небесного существа, не покажется нам совершенно непонятным. Например, в *Пиркей де-рабби Элиэзер* сказано, что в эсхатологические времена оживляющая роса (раввинистическая метафора для обозначения масла воскресения) явится с головы божества:

Рабби Танхум сказал: Что касается земного семени, когда будет велено, (оно) получит росу для воскрешения мертвых. Откуда она сойдет? С головы Святого; ибо голова Святого исполнена ожив-

<sup>6</sup> «Господь елѣемъ славы своея».

<sup>7</sup> М.И. Соколов, «Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Выпуск третий. VII. Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский», *Чтения в Обществе истории и древностей российских* 4 (1910) 1–167, здесь с. 123.

ляющей росы. В будущей жизни Святой встряхнет Своей головой, и снизойдет дающая жизнь роса, ибо сказано: «Я сплю, а сердце мое бодрствует... потому что голова моя вся покрыта росой, кудри мои — ночью влагою» (Песн 5: 2)<sup>8</sup>.

Мотив росы воскресения, сходящей с головы Бога, повторяется и в другом знаменитом компендиуме иудейских мистических традиций. В Книге Зогар 1: 130b–131a мы читаем:

Когда Святой будет возвращать мертвых к жизни, Он велит росе со Своей головы сойти на них. Благодаря этой росе все восстанут из пепла. ... Ибо от древа жизни во вселенную непрерывно истекает жизнь<sup>9</sup>.

Оба фрагмента об оживляющей росе, равно как и традиция, зафиксированная в 22-й главе Второй книги Еноха, восходят, вероятно, к стихам 133-го псалма<sup>10</sup>, где говорится, что драгоценный елей, стекающий по голове Аарона, подобен росе вечной жизни, ниспосланной божеством. Кроме того, повествование о елее помазания во Втором Енохе подчеркивает, как нам кажется, не только священническую, но и эсхатологическую роль преображенного патриарха. Еноху предназначено играть важную роль в искуплении греха Прародителя человечества.

Тем не менее остается вопрос: как связаны традиции о росе воскресения, нисходящей с головы божества, и неясные чтения, утверждающие, что масло воскресения нисходит не с головы Господа, но с головы Еноха. Вероятнее всего, далеко не случайна отраженная в славянском тексте путаница между головой предсказателя и Божьей головой, между маслом Бога и маслом Еноха, между славой Господа и славой вознесенного патриарха. Эта путаница, как мы думаем, отражает существенную богословскую тенденцию в рассматриваемом сочинении: небесная *персона* Еноха понимается в славянском тексте как *реплика* Божественной Славы, пред лицом которой прорицатель был повторно со-

<sup>8</sup> *Pirke de Rabbi Eliezer* (ed. G. Friedländer; New York: Hermon Press, 1965) 260.

<sup>9</sup> *The Zohar* (5 vols.; eds. H. Sperling and M. Simon; New York: Soncino Press, 1931) 2.21.

<sup>10</sup> 132-й псалом согласно нумерации Септуагинты, а также церковно-славянского и Синодального переводов Библии. — *Прим. пер.*

# Лицо Бога как небесный двойник мистика в славянской «Лестнице Иакова»<sup>1</sup>

## Введение

Книга Бытия изображает Иакова не только видевшим Бога, но и боровшимся с Ним. Первое сообщение о видениях Иакова появляется в 28-й главе Книги Бытия, где рассказывается о том, как во сне он видел лестницу, по которой восходили и нисходили ангелы Божии. На верху же лестницы Иаков видит Господа. Характерной чертой рассказа о видении в Вефиле является небогатая теофаническая образность. Несмотря на связь увиденного Иаковом с горным миром («верх лестницы достигает небес»), что обозначено в рассказе как «страшное место», «дом Божий» и «врата небесные», повествование не предлагает никакого описания небесного пребывания Бога или Его явления. Вместо этого мы имеем устное откровение Бога, Его пространное обращение к Иакову с благословениями и обетованиями.

Снова явление Бога Иакову описывается в 32-й главе Книги Бытия. В повествовании подчеркнута важность видения Бога (в рассказе говорится, что Иаков «видел Бога лицом к лицу», и даже место борьбы здесь названо פְּנֵיאל / פְּנוּאל — «Лицо Бога»), но основное внимание уделено скорее *борьбе* Иакова с Богом, чем Боговидению.

Появление мотива Лица Бога (играющего важную роль в целом ряде библейских теофанических повествований)<sup>2</sup>, а также указание на то, что Иаков видел Бога «лицом к лицу», могут

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен Николаем Селезневым по следующей публикации: A. Orlov, "The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob," в: *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture* (2 vols.; ed. C. A. Evans; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity, 9; London: T&T Clark, 2004) 2.59–76.

<sup>2</sup> См. напр.: Исх 33:18–23; Пс 16:15.

все же служить свидетельством того, что авторы или редакторы рассказа о явлении Иакову, возможно, знали достаточно пространственные описания антропоморфических Богоявлений, в которых мотив Лица Бога<sup>3</sup> играл важную роль. Чтобы проследить развитие этой теофанической образности, возможно проливающее дополнительный свет на то, что стоит за библейским рассказом о явлениях Иакову, данное исследование обращается к другим материалам, связанным с преданиями о Иакове, в которых рассказы о его видениях представлены в более разработанном виде. В числе этих материалов находится славянская «Лествица Иакова»<sup>4</sup>, ветхозаветный апокриф, сохранившийся в славянском переводе.

<sup>3</sup> О «Лице Бога» см.: S. Balentine, *The Hidden God: The Hiding Face of God in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1983) 49–65; A. De Conick, «Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First Century Christology in the Second Century», *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (eds. C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis; JSJ, 63; Brill: Leiden, 1999) 325–330; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols; Philadelphia: The Westminster Press, 1967) 2.35–9; M. Fishbane, «Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing», *JAOS* 103 (1983) 115–21; S. Olyan, *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism* (TSAJ, 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993) 105–109; J. Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (ETS 25; Leipzig: St. Benno, 1970) 236–7; M. Smith, «‘Seeing God’ in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible», *CBQ* 50 (1988) 171–83.

<sup>4</sup> О «Лестнице Иакова» см.: *The Apocryphal Old Testament* (ed. H.F.D. Sparks; Oxford: Clarendon, 1984) 453–63; N. Bonwetsch, «Die Apokryphe ‘Leiter Jakobs’», *Göttinger Nachrichten, philol.-histor. Klasse* (1900) 76–87; E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*. (TU, 4.3; Leipzig, 1899) 101–6; И. Франко, *Апокрифи і легенди з українських рукописів* (5 тт.; Львов, 1896–1910), I, С. 108–120; А. И. Яцимирский, *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (списки памятников): т. I: Апокрифы ветхозаветные* (Петроград, 1921), С. 38–39; M.R. James, «Ladder of Jacob», in *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (TED; London, New York, 1920) 96–103; J. Kugel, «The Ladder of Jacob», *HTR* 88 (1995) 209–27; Г. Кушелев-Безбородко, *Памятники старинной русской литературы* (СПб., 1862), III. С. 27–32; *Палей толковая по списку сделанному в г. Коломне в 1406 г., Труд учеников Н. С. Тихонравова* (М., 1892). С. 153–166; И. Я. Порфирьев, «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки» / *Сборник отделения русского языка и словесности Императорской АН*, XVII, 1 (СПб., 1877; репр.: М.: Индрик, 2005). С. 138–149; М. А. Салмина, «Лестница Иакова» // *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI — первая половина XIV в.)* / ред. Д. С. Лихачев; Ленинград: Наука, 1987. С. 230–31; Д. Святский, *Лестница Иакова, или Сон наяву* (СПб.: М. Стасюлевич,

## *Славянская версия рассказа о видении Иакова*

Сюжет, известный как «Лествица Иакова», сохранился исключительно в славянской версии, в составе так называемой «Толковой Палеи»<sup>5</sup>, в различных редакциях которой он неоднократно подвергался переработке<sup>6</sup>. Несмотря на то что этот апокриф в течение долгого времени бытовал в составе собрания разнородных материалов и имел продолжительную письменную традицию в греческой и славянской среде, он, по-видимому, сохранил в себе ряд древних преданий, восходящих к I в. н. э., иудейское происхождение которых не вызывает сомнений. Исследователи полагают, что славянская «Лествица Иакова», скорее всего, происходит от греческого варианта этого предания, который, в свою очередь, был, вероятно, переводом с еврейского или арамейского<sup>7</sup>. Содержание этого памятника связано со сном Иакова, в котором тот видел лестницу, и представляет собой интерпретацию этого видения. В английском переводе Хореса Ланта этот текст разбит на семь глав<sup>8</sup>. Первая глава описывает сон Иакова,

---

1911). С. 31–32; Н. С. Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы* (СПб., 1863). I. С. 91–95; *Толковая Палея 1477 года*, Общество любителей древнерусской письменности, т. 93 (СПб., 1892). С. 100а–107b; Н. М. Вторых, *Древности. Труды Славянской комиссии Московского археологического общества* 2 (1902), протокол 1.

<sup>5</sup> О «Толковой Палеи» см.: В. П. Адрианова, *К литературной истории Толковой Палеи* (Киев, 1910); В. М. Истрин, *Редакции Толковой Палеи* // ИОРЯС 10/4 (1905). С. 150–51; *Палея толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г., Труд учеников Н. С. Тихонравова* (М., 1892); И. Я. Порфирьев, «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки» / *Сборник отделения русского языка и словесности Императорской АН*, XVII, 1 (СПб., 1877; репр.: М.: Индрик, 2005). С. 11–12; *Толковая Палея 1477 года*, Общество любителей древнерусской письменности, т. 93 (СПб., 1892); О. В. Творогов, *Палея Толковая* // *Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI — первая половина XIV в.)* / ред. Д. С. Лихачев; Ленинград: Наука, 1987. С. 285–88; В. М. Успенский, *Толковая Палея* (Казань, 1876).

<sup>6</sup> Хорес Лант замечает, что седьмая глава «Лествицы» представляет собой позднее христианское дополнение, добавленное к рассказу неким славянским (возможно, русским) редактором «Палеи». См. H. G. Lunt, «Ladder of Jacob», *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.404–5.

<sup>7</sup> Kugel, «Ladder of Jacob», 209.

<sup>8</sup> В настоящей статье я следую делению на главы и стихи, сделанному Хоресом Лантом. См.: H. G. Lunt, «Ladder of Jacob», *The Old Testament*

### *Глас Всемогущего: мистика звучания в «Откровении Авраама»*

Теперь, храня в памяти вышеприведенные примеры из библейских книг, которые были связаны с представлениями о Славе (*Кавод*) и Имени (*Шем*), рассмотрим подробнее, как же в «Откровении Авраама» передается Божие Присутствие.

#### *Откровение Божественного Звучания*

Теофанические описания Божия Голоса в «Откровении Авраама» имеют явное сходство с традициями, нашедшими свое отражение в книге Второзакония и тех памятниках, которые находятся под ее влиянием<sup>32</sup>. Уже в восьмой главе, отмечающей переход к апокалиптической части этого произведения и сообщающей об отклике Авраама на Божий призыв во дворе дома Фарры, Божие Присутствие описывается как «голос Всемогущего», исходящий из потока огня<sup>33</sup>. Такое описание Самообнаружения Бога — как явления не имеющего облика «гласа», а не как предстающего взору ангелоподобного или божественного образа — становится для автора «Откровения» обычным средством выражения проявлений Божества<sup>34</sup>.

Божий Голос постоянно упоминается в повествовании. Так, в 1-м стихе 9-й главы «Откровения» голос «превечного и всемогущего Бога» повелевает Аврааму принести жертвоприношение,

---

<sup>32</sup> Идею родство с памятниками второзаконнической мысли может быть выявлено как в имплицитных, так и в явных связях между видением Авраама и второзаконнической версией рассказа о Синайском откровении Моисею. В этой связи Дейвид Гэлперин замечает, что автор «Откровения Авраама» «...некоторым образом дает нам понять, что оформляет сообщение об опыте Авраама по образцу пережитого Моисеем на Синае. Самым очевидным указанием на это является то, что он связывает опыт Авраама с горой Хорив, с которой Второзаконие связывает Синайское откровение». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 109–110. Гэлперин отмечает также аллюзии на другие предания второзаконнической традиции, включая историю пророка Илии.

<sup>33</sup> Отк Авр 8:1: «И бысть... глас Крѣпкаго падеть с небесѣ въ потоцѣ огньѣ глаголя зовыи: “Авраме! Авраме”». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 52–54.

<sup>34</sup> См. напр., Отк Авр 18:2: «И гласѣ слышахъ яко възмушчения морьска и не престающе от исполнения огньна». См.: Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 76.

а в главе 10 тот же голос определяет ангелу Иаоилу быть небесным путеводителем при вознесении патриарха.

Подобно явлениям *Кавод* в зрительной теофанической традиции, воспринимаемое на слух Самообнаружение Бога вызывает трепет и поклонение. Явление Божия Голоса постоянно сопровождается в повествовании указаниями на поклонение Ему таким же образом, как апокалиптические традиции, опирающиеся на зрительную образность, описывают поклонение перед *Кавод*. Так, при изображении тайнозрителя, переживающего встречу с Божеством, в стихах 1–3 10-й главы «Откровения Авраама», говорится, что дух его был исполнен страха, душа покинула его, а сам он окаменел («быхъ яко камыкъ») и подобно камню пал на землю («и падохъ ницъ на земли»)<sup>35</sup>.

Потрясение мистика и его падение ниц во время исполняющей трепета встречи с Божеством не являются новшеством; указания на такое же воздействие Богооткровения часто встречается в теофанических повествованиях, начиная с самых ранних: уже в Книге пророка Иезекииля говорится о спонтанном поклонении адепта, совершаемом при приближении Славы Божией<sup>36</sup>. Существенная разница между этими двумя мистическими традициями, однако, состоит в том, что в «Откровении Авраама» он показан совершающим поклонение не перед божественным образом, но перед божественным Голосом. Благоговение перед божественным Звучанием показано и в других местах этого произведения, где не только сам Авраам, но и его ангельский спутник Иаоил тоже совершает поклонение такому явлению Божества:

И ѿще ему глаголющю и се огнь грядыи противу нама окръѣсть.  
И гласъ бысть въ огни яко гласъ водъ многъ, яко гласъ моря въ  
възмущении его. И поклече съ мною ангель и поклонися (Отк. Авр.  
17:1–2)<sup>37</sup>.

### *Воспевающий Превечного*

Фигура небесного путеводителя Авраама — Иаои́ла — занимает чрезвычайно важное место и в богословской вселенной рассматриваемого славянского апокалипсиса. В нем можно

<sup>35</sup> Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.

<sup>36</sup> См. тж.: 1 Енох 71; 2 Енох 22.

<sup>37</sup> Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72.

увидеть один из его ключевых символов, определяющих понимание самого существа данного псевдоэпиграфа. «Откровение Авраама» показывает его посредствующим в откровении неизреченного Имени Божия («*неизрекомаго Имени Моего*»)<sup>38</sup>. Да и вне такого истолкования, пытающегося описать великое служение, порученное спутнику Авраама, сам факт, что он именуется «Иаоилом», красноречиво свидетельствует об этом ангельском существе как о представителе Божия Имени. И вовсе не случайно, что в тексте, демонстрирующем свою близкую связь с традицией богословия Имени, происходящего из библейской книги Второзакония, ангел-путеводитель главного действующего лица представлен как Ангел Имени. Исследователями уже была отмечена определяющая роль фигуры Ангела Имени (מלאך יהוה) в концептуальных построениях богословской мысли, укорененной в книге Второзакония и ее окружении, где особенно подчеркивалась значимость Имени. Согласно одной гипотезе, фигура Ангела Господня (или Ангела Божия Имени), обнаруживающаяся в книге Исход, определяет концептуальный исток богословия Имени. Тригве Меттингер замечает, что, «когда богословы второзаконнической традиции отдавали предпочтение понятию Имени, они использовали термин, который уже был связан с идеей Божия присутствия. В Исх 23:21 говорится о том, как Бог предупреждал израильтян во время их странствий в пустыне, что им надлежит повиноваться ангелу-[путеводителю] и слушаться его голоса, “ибо имя Мое в Нем”»<sup>39</sup>.

Иаоил может восприниматься и как являющий Имя Бога и в то же самое время не являющий его. Это во многих отношениях парадоксальная фигура: он одновременно указывает на присутствие Бога посредством Тетраграмматона и в то же время препятствует его открытому почитанию<sup>40</sup>. Такая неоднозначность его роли посредника в откровении Божиего Присутствия весьма схожа с той важной ролью, которую Ангел Метатрон играет в традиции *Меркавы*, где он выражает не только Имя Божие, но и самый Облик Божества или, точнее, Мери Божественного Тела

<sup>38</sup> Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.

<sup>39</sup> Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 124–125.

<sup>40</sup> Отк Авр 10:5: «И ять мя за руку десную и постави мя на ногу мою». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.



(*Шиур Кома*)<sup>41</sup>. Благодаря тому что этот великий ангел может восприниматься как представитель божественного Облика, он сам оказывается в двусмысленном положении, поскольку, как известно из трактата Вавилонского Талмуда «Хагига» (15а), он оказался своего рода камнем преткновения для печально известного мистика по имени Элиша бен Абуя, ибо тот принимает Метатрона за второе божество и таким образом приходит к еретическому утверждению о наличии «двух властей» (ב' רשויות) на небесах. Поэтому и в том и в другом случае (талмудическом и псевдоэпиграфическом) проводится различие между Божеством и Его ангелоподобным проявлением. В «Откровении Авраама» Иаоил предостерегает Авраама от поклонения ему, поднимая его с колен. В трактате «Хагига» (15а) дистанция между Божеством и Его представителем подчеркивается еще более радикальным способом — великий ангел на виду у ангельских сонмов получает наказание в виде шестидесяти ударов огненными плетями, чтобы впредь не возникало смешения между Самим Божеством и Его ангелоподобным образом. И все же, несмотря на эти предостережения, границы между Божеством и Его ангелоподобным проявлением в виде *Шиур Кома* или Имени остаются не всегда четко обозначенными. Парадоксальная природа представления ангелом Имени Бога, по-видимому, находит свое отражение также и в «Откровении Авраама»: Иаоил там показан возносящим молитву к Богу, в которой неожиданно оказывается присутствующим его собственное имя — «Иаоил»<sup>42</sup>.

### *Тебе Одеющаяся*

Идентификация Богоявления как откровения Голоса или Звучания в рассматриваемом псевдоэпиграфе выявляет важность вознесения хвалы как параллельного процесса устного выражения отношения творения к своему Творцу. Авторы данного текста, по-видимому, понимают прославление Бога как особое мистическое делание, которое во многих отношениях является

<sup>41</sup> О формирующем влиянии преданий, связанных с Иаоилом, на представления о Метатроне см.: Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

<sup>42</sup> Отк Авр 17:7–13: «И глаголахъ и глаголаше и самъ пѣснь: Прѣвѣче Крѣпче Святе Эль, Боже единевластне ... Вѣчныи Крѣпче Святе Саваофе Преславне Эль Эль Эль Эль Иаоиль». Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72–74.

паралелью визионерской мистики в традиции *Кавод*. Исследователями уже было отмечено, что устное призывание, важность которого подчеркивается в традиции почитания Имени, следует понимать как делание, целью которого является актуализация Божия присутствия<sup>43</sup>. Призыванием Божества (или, точнее говоря, Божия Имени) во время молитвы мистик буквально «приводит» Божество в «существование»<sup>44</sup>, вызывая Его из небытия в бытие, таким образом воспроизводя архитипический акт творения, описанный в первой главе Книги Бытия, где Бог Сам приводит в бытие все сущее через призывание Имени<sup>45</sup>.

Снова и снова ангел Иаоил предстает как твердый приверженец мистического молитвенного делания. «Откровение Авраама» называет его восхваляющим Превечного (12:4). Он выступает как особого рода совершитель хвалы и одновременно наставник в этом устном мистическом делании, передающий учение о нем различным Божиим творениям, как земным, так и небесным. В 10-й главе «Откровения Авраама» он описывается как небесный регент хора «Живущих» — *Хайот*:

Азъ есмь Иаоиль сы именованъ от трясущаго сущая съ мною на седмѣи широтѣ на тверди, сила посредиемъ неизглаголемаго слежаща имене въ мнѣ. Азъ есмь данъ по повелѣнью его смирити хѣровимьскихъ животенъ другъ на друга претѣбы. И учая носящая его пѣснь средѣствомъ чловѣчскыя нощи седьмаго часа (Отк Авр 10:8–9)<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 125.

<sup>44</sup> Процесс установления ангельского или божественного присутствия или восстановления человеческой природы на небесах посредством призывания Имени можно видеть на примере утверждения Моисея откровением ему Имени во время пребывания на Синае или на примере утверждения Иисуса в Его служении возгласением Имени во время крещения на Иордане. Более детальное рассмотрение этих аспектов см. в: J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985) 76–112.

<sup>45</sup> В традиции палестинских таргумов (*Таргум Неофити*, *Фрагментарный Таргум*) повеление ״ן״, возглашаемое Богом при творении, отождествляется с Тетраграмматонам. Подробнее об этом см. в: Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism*, 80.

<sup>46</sup> Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58. Подробное рассмотрение мест в Отк Авр (10:8–9 и 18:8–10), касающихся со-

Такое служение Иаои́ла также может быть сопоставлено с тем, которое затем будет отведено Метатро́ну — в традиции Чертогов (*Хейхалот*), и еврейских мистических преданиях о Мерах Божественного Тела (*Шиур Кома*), где он выступает как небесный руководитель хора<sup>47</sup>, исполняющего литургию «Живущих» существ<sup>48</sup>.

Роль Иаои́ла, как лидера прославления, возносимого Богу, не ограничена только тем, что совершается в небесах. Так, в «Откровении Авраама» он предстает как регент человеческих существ, вводящий мистика из числа людей, в данном случае Авраама, в совершение мистического делания — прославления Божества, которое подано здесь как альтернатива визуальной мистике.

---

перничества *Хайом* см. в: K. William Whitney, Jr. *Two Strange Beasts. A Study of Traditions Concerning Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism* (Ph.D. Diss.; Harvard University, 1992) 94ff.

<sup>47</sup> О роли Метатрона как небесного регента хора *Хайом* см. в: Andrei A. Orlov, “Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkabah Tradition,” в: idem, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (JSJSup. 114; Leiden: Brill, 2007) 197–221.

<sup>48</sup> «Один Живущий возвысился над серафимами и опустил на скинию Отрока, имя которому Метатрон, и возгласил великим голосом, голосом совершенного молчания: “Престол Славы блистающий”. Внезапно ангелы смолкли. Стражи и святые затихли. В молчании они вверглись в течение огня. Живущие поникли лицами своими на землю, и сей Отрок, имя которому Метатрон, принес огонь оглушения и вложил его в уши их, чтобы они не могли слышать звука речения Божия или Его неизглаголанного Имени. Сей Отрок, имя которому Метатрон, затем возгласил семью гласами Его живое, чистое, честное, страшное, святое, возвышенное, сильное, возлюбленное, крепкое, мощное Имя». Peter Schäfer et al., *Synopse zur Hekhaloth-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981) 164. Еще один пассаж из традиции *Хейхалот*, находящийся в *Synopse* §385, также развивает тему особого литургического служения верховного ангела: «...когда Отрок входит в присутствие Престола Славы, Бог объемлет его с блистающим лицом. Все ангелы вместе обращаются к Богу как “великому, могучему, страшному Богу”, и они превозносят Бога трижды в день через посредство Отрока...» Schäfer, et al., *Synopse*, 162–3. Обозначение в Отк Авр 12:4 Иаои́ла как Воспевающего Превечного особенно интересно. Это снова напоминает описание Метатрона в вышеприведенном фрагменте как ведущего певца небесного множества, того, кто может возглашать Имя Божие семью гласами.

источниках, включая арамейские фрагменты Книги исполинов, найденные в Кумране<sup>18</sup>, фрагменты манихейской «Книги исполинов»<sup>19</sup> и поздний иудейский текст, известный как «Мидраш Шемхазая и Азаила»<sup>20</sup>.

В этих материалах, связанных с «Книгой исполинов», мы находим темы насаждения и разорения сада. Арамейский фрагмент Книги исполинов из Кумрана (4Q530) и «Мидраш Шемхазая и Азаила» описывают сон, в котором исполин Хахйа, сын падшего ангела, стража Шемхазая, видит некий сад, насажденный, а затем разоренный.

В 4Q530:3–12 говорится:

...Затем двое из них видели сон, и спание очей и пришли к [...] сны их. И сказал он в собрании дру[зей своих], Нефилин, [...во] сне моем; [который] я видел этой ночью [...] садовники и они были поливавшими [...] многие кор[ни] исходили из их ствола [...] я видел, пока языки пламени из [...] вся вода, и огонь пожег во всем [...] таков конец сна<sup>21</sup>.

Судя по всему, этот фрагмент описывает неких садовников, насаждающих и возделывающих сад, поливающих многочислен-

<sup>18</sup> K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984); idem, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994); F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ, 9; Leiden: Brill, 1992); J. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976); É. Puech, *Qumrân Grotte 4 (XXII). Textes Araméens. Première Partie. 4Q529–546* (DJD, 31; Oxford: Clarendon, 2001); J. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmology: Studies in the Book of Giants Traditions* (Monographs of the Hebrew Union College, 14; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992); L. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ, 63; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997).

<sup>19</sup> W.B. Henning, "The Book of the Giants," *BSOAS* 11 (1943–46) 52–74; P.O. Skjærvø, "Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLVIII (1–2) (1995) 187–223; W. Sundermann, "Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch," *Hommages et opera minora 9: Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica, 23/Second Series, 9; Leiden: Brill, 1984) 491–505.

<sup>20</sup> Я использую еврейский текст и английский перевод этого мидраша, опубликованные в: Milik, *Books of Enoch*, 321–28.

<sup>21</sup> García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2.1063.

ные «корни» произрастающего в нем. Затем он, по-видимому, изображает разрушение того же сада посредством воды и огня. Описания обоих событий сильно фрагментированы, и многие детали, очевидно, выпадают из текста 4Q530. Те же два мотива можно увидеть в «Мидраше Шемхазая и Азаила», в котором даются дополнительные важные подробности. В нем явным образом приводится указание на насаждение сада, поскольку используется еврейский глагол **נָטַע**:

...Однажды ночью сыновья Шемхазая, Хивва и Хиййа<sup>22</sup>, видели во сне (видение), оба они видели сны. Один видел великий камень, распростершийся над землей... Другой (сын) видел сад, *насажденный* (**נָטַע**)<sup>23</sup> полный (многих) видов деревьев и (многих) видов драгоценных камней. И ангела, спускающегося со свода (небесного) с секирой в руке, который стал рубить все деревья, так что осталось только одно дерево с тремя ветвями. Когда они пробудились, они встали в смущении и, пойдя к отцу своему, рассказали ему об (увиденных) снах. Он же сказал им: «Святой наведет потоп на землю и разорит ее, так что останется только один человек и его три сына»<sup>24</sup>.

Помимо 4Q530 и «Мидраша Шемхазая и Азаила», тот же Хахйа/Хиййа упоминается также в среднеперсидском *Кавâne* (фрагмент j) манихейской «Книги исполинов», опубликованной В. Б. Хеннингом. Свидетельство этого текста, однако, совсем краткое и неоднозначное<sup>25</sup>, оно содержит только строку: «Нариман<sup>26</sup> видел са[д, полный] рядов деревьев. Двести... вышли, деревья...»<sup>27</sup>

Хеннинг предполагает, что этот фрагмент следует понимать в свете другого среднеперсидского фрагмента *D* (M 625c), который связывает стражей с деревьями:

... снаружи ... и ... оставил... прочел сон, виденный нами. Вслед за чем Енох таким образом... и деревья, вышедшие вовне, которые

<sup>22</sup> = Хахйа.

<sup>23</sup> Перев. Milik, *Books of Enoch*, 325.

<sup>24</sup> Ibid., 328.

<sup>25</sup> Ввиду крайне фрагментированного состояния использовать этот фрагмент следует с известной осторожностью.

<sup>26</sup> = Хахйа.

<sup>27</sup> Перев. Henning, "Book of the Giants," 57 and 60.

*Eggoroi*, и исполины, исшедшие из тех женщин. И... над... возвращающийся... над...<sup>28</sup>

Некоторые существенные подробности в приведенных выдержках из иудейского и манихейского источников требуют пояснения. Первое касается насаждавших сад. 4Q530 указывает на садовников, поливающих многие корни, исходящие из ствола. Кто эти садовники? Йозеф Милик первым предложил видеть в этих «садовниках» *ангельские* существа. Он говорит, что эти садовники суть «ангелы-хранители» или «управители мира-сада», соответствуют пастырям в «Книге снов» в *1 Енох* 89:59 и 90:1<sup>29</sup>. Лорен Штукенбрук соглашается, что в «садовниках» следует видеть ангелов, но замечает, что имеет смысл задаться вопросом, представляют ли собой эти «садовники» *добрые* ангельские существа. Он предполагает, что в свете 4Q530:8 нужно думать, что конечным следствием деятельности этих «садовников» стало произведение из корневого источника «великих произрастаний», что, по мнению Штукенбрука, означает «рождение исполинов от женщин». Он далее говорит, что «поливание» — это метафора, указывающая на оплодотворение, и что «садовники» суть не кто иные, как падшие ангельские существа, стражи<sup>30</sup>. Джон Ривз несколько ранее предположил, что «садовники» могут представлять собой стражей до их падения. Он отмечает, что образ садовников, «поливающих» сад, может указывать на изначальную учительную миссию стражей, которые, согласно Книге Юбилеев (*Jub* 4:15), были первоначально отправлены Богом на землю, с тем чтобы они наставляли людей в должном образе поведения<sup>31</sup>.

Вторая подробность приведенного описания касается образности, связанной с деревьями. Можно предположить, что деревья обозначают не растения, а обитателей сада: ангельские, человеческие и смешанные существа. Метафоры с образами деревьев часто используются в традиции, связанной с именем Еноха, для изображения стражей и исполинов (ср. *CD* 2.17–19).

Еще одна важная деталь находится в «Мидраше Шемхазая и Азаила», где разорение сада связано с Потопом и спасением от

<sup>28</sup> Ibid., 66.

<sup>29</sup> Milik, *Books of Enoch*, 304.

<sup>30</sup> Stuckenbruck, *Book of Giants from Qumran*, 114.

<sup>31</sup> Reeves, *Jewish Lore*, 95, 96.