

Вадим М. Лурье  
Санкт-Петербург

**МЕТАТРОН И ПРОМЕТАЯ:**  
**ВТОРАЯ КНИГА ЕНОХА НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ПРОБЛЕМ**

Размышления по поводу книги:  
ANDREI A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition* (Tübingen:  
Mohr Siebeck, 2005) (Texts and Studies in Ancient Judaism, 107)  
xii, 383 p. ISBN 3-16-148544-0

«For the brave who are prepared to work in ancient Slavic dialects, this little-studied work holds considerable promise», — так закончил посвященный 2 Еноху раздел первого издания своей книги Дж. Никельсбург.<sup>1</sup> В только что вышедшем втором издании этой книги такая фраза не понадобилась: на ее месте успела оказаться ссылка на монографию Андрея Орлова.<sup>2</sup>

«Promise» и на самом деле оказался настолько «considerable», что в названии монографии Орлова даже вовсе заслонил славянскую *Книгу Еноха* (2 Еноха), на которой сфокусировано исследование. Орлов написал не столько книгу о славянском Енохе, сколько книгу о Енохе самом, Енохе того периода его жизни в традиции, — или, точнее, жизни самой традиции, — который зафиксирован в славянском псевдоэпиграфе.

Оказалось, что Енох 2 Еноха находился как раз где-то посередине между Енохом ранних преданий Маккавейской эпохи (зафиксированных в эфиопской 1 Еноха) и поздних иудейских преданий, зафиксированных в литературе «(небесных) дворцов», или *hekhalot* (в *Sefer Hekhalot*, иначе называемой, с легкой руки первого издателя Д. Одеберга, 3 Еноха, а также в других произведениях той же традиции, входящих в *Synopsis*, изданный П. Шефером).

План книги выстроен по совершенно отчетливой логике, но эта логика необычна не только для исследований о 2 Еноха, но, пожалуй, в большой степени все еще необычна для работ по псевдоэпиграфической литературе вообще. Поэтому мы начнем с того, что остановимся на методологических проблемах.

---

<sup>1</sup> G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction* (Philadelphia, 1981) 185–188, особ. 188.

<sup>2</sup> G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction. Second edition* (Minneapolis, 2005) 220–225, 228–229, особ. 229.

## 1. Проблема метода: *Le saint patriarche comme symbole*

Вся книга делится на две части. Первая часть имеет вводный характер, предлагая довольно детальный обзор всех преданий о Енохе (с. 21–228). После двух известных монографий Дж. ВандерКама<sup>3</sup> особых открытий на этом этапе исследования не ожидалось: для хода исследования это была, скорее, не «сказка», а «присказка». Но, помимо технической необходимости описать материал, который будет подлежать изучению во второй части, первая часть книги имеет еще одну важную функцию: подготовить читателя к последующему обоснованию выводов автора относительно места *2 Еноха* в развитии соответствующих традиций. А это уже та область, которую ВандерКам сколько-нибудь подробно не исследовал.

Итак, первая часть работы включает главы о прототипе Еноха — шумерском царе Энмедуранки (с. 24–39), о Енохе из эфиопской *Книги Еноха* (с. 40–85), а затем сразу о Енохе из *Sefer Hekhalot* (с. 86–147), чтобы только после этого обратиться к Еноху из славянского псевдоэпиграфа (с. 148–208). В данном случае автор не вполне четко эксплицирует свой метод, хотя интуитивно он здесь довольно ясен. Мы всё же сочли бы более правильным его эксплицировать, тем более, что такой метод имеет значение для работы со всеми традициями вообще, а не только с традициями о Енохе.

Фактически автор занимается построением рабочей гипотезы (для работы с ней во второй части книги) методом интерполяции. Он реконструирует теоретический образ Еноха как промежуточного звена между заведомо родственными генетически образами из *1 Еноха* и *3 Еноха*, а потом сравнивает его с реально существующим образом из *2 Еноха*. После того, как в результате такого сравнения между интерполированным образом «\**2 Еноха*» и образом Еноха из реального славянского псевдоэпиграфа обнаруживается немало сходства, автор может вполне обоснованно заявить, что наиболее правдоподобной должна считаться такая гипотеза относительно происхождения *2 Еноха*, согласно которой этот текст нужно считать ранним (приблизительно, I век по Р. Х.<sup>4</sup>) и принципиаль-

<sup>3</sup> J. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Washington, 1984) (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 16); ИДЕМ, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia, 1995).

<sup>4</sup> Возвращаясь к вопросу о датировке *2 Еноха* (с. 330–333), Орлов следует все еще общепринятому в подобных исследованиях правилу: наличие священной и храмовой тематики интерпретируется как основание для принятия 70 г. по Р. Х. (даты разрушения Храма) как *terminus ante quem*. Мне уже приходилось упоминать, что этот прием нельзя назвать корректным (см.: В. LOURIE, review of A. KULIK, *Retroversing Slavonic Pseudepigrapha. Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (Atlanta, GA, 2004) // *Journal for the Study of the*

но целостным, а не интерполированным. Впрочем, все эти выводы должны будут существенно уточняться во второй части, которая только и будет посвящена анализу своеобразных черт «славянского» Еноха.

В названии второй части исследования (Polemical Developments and Their Role in the Evolution of Enoch's Roles and Titles in the Slavonic Apocalypse, с. 209–333) ключевые слова — «polemical developments». Она начинается *ex abrupto*, без всякого методологического введения — и такой подход можно понять, но о нем нельзя не сожалеть. Было бы неплохо объяснить не только на примерах, как это и делает автор, но и теоретически, о какого рода полемике здесь речь, и почему она так важна.

О необходимости рассматривать всю позднеиудейскую литературу, включая псевдоэпиграфы и Новый Завет, как литературу полемическую время от времени говорили и раньше, но общим местом это стало, пожалуй, после Кумрана. После кумранских открытий нельзя было не заметить полемической цели создания *1 Еноха* или *Книги Юбилеев*, но наиболее очевидные аспекты полемики, первыми бросившиеся в глаза, касались, главным образом, «войны календарей» и галахических постановлений. Но постепенно стали привыкать смотреть глубже и обращать

---

*Pseudepigrapha* (2006) (в печати). В иудейском мире образовалось немало течений, еще в эпоху Второго Храма создавших у себя независимый храмовый культ со своим священством (как, например, Кумранская община), иногда продолжавшие свое существование гораздо позднее 70 г. по Р. Х. (как, например, самаритяне) и, подчас, создававшие даже в весьма поздние эпохи литературные и литургические произведения, связанные с продолжавшейся в их среде культовой традицией храмового, а не синагогального типа (как, например, Бета Израель, то есть эфиопские фалаша). Так как в большинстве случаев (не исключая и нашего случая *2 Еноха*) мы ничего точно не знаем относительно связи между *Sitz im Leben* данного псевдоэпиграфа и Вторым Храмом, то нет оснований и для привлечения даты разрушения этого храма для датировки. Дополнительным аргументом против того, что во *2 Енохе* могли иметься в виду актуальные богослужебные традиции Второго Храма, является наличие во *2 Енохе* календаря с годом из 364 дней в очень своеобразной модификации, не известной более ни из какого памятника (мы остановимся на этом чуть ниже). Весьма маловероятно, чтобы такого же или хотя бы аналогичного (с годом из 364 дней) календаря придерживались бы в Храме при официальных богослужениях. Относительно *terminus post quem* для датировки *2 Еноха* Орлов никак специально не высказывается, но, в общем, из его книги понятно, что никакой точной даты сегодня предложить нельзя. Получается, что, несмотря на всю свою неопределенность в этом вопросе, монография Орлова дает на сегодня максимум из возможного по уточнению даты *2 Еноха*. Можно только сказать, что текст написан не ранее *1 Еноха* (разные части которого датируются периодом с III по II века до Р. Х.) и ранее *Sefer Hekhalot* и тому подобной литературы. Мы предложим свою собственную датировку памятника ниже, в разделе 4.

внимание на другое — на конкуренцию символических фигур. Наиболее очевидным был как раз случай Еноха — его «Пятикнижия» (1 Еноха) как альтернативы (в том или ином смысле; тут не обязательно говорить о смысле взаимоисключающем) Пятикнижию Моисея.

Классические исследования полемики между традициями, оперированными образами, соответственно, Моисея и Еноха как раз и были представлены работами ВандерКама. Вполне справедливо, что и во второй части книги Орлова именно глава о «Mosaic Polemics» оказывается самой длинной (с. 244–303; остальные главы посвящены «Adamic Polemics», с. 211–253, и «Noahic Polemics», с. 304–333). Это оправдано и самой «альтернативностью» Еноха, допотопного законодателя, по отношению к Моисею, и чисто технически — тем, что методика сравнительных исследований традиций для данного случая хорошо отработана на иных, нежели 2 Еноха, произведениях о Енохе.

Но, далеко не будучи пионером в исследовании иудейских традиций через отслеживание конкурирующих образов символических фигур, Орлов оказывается, пожалуй, первым, кто поставил это дело «на поток». В его исследовании эта методология приобретает такую «критическую массу», с которой уже можно без сомнения утверждать, что здесь имеет место именно особая методология. Однако методология как таковая не описывается даже и в монографии Орлова. Поэтому мы позволим себе сказать о ней несколько слов.

Мы здесь сталкиваемся с явлением, которое теоретически еще не описано для поздней иудейской литературы, но уже описано для христианской агиографии — для той ее части, которую Ипполит Делеэ назвал «эпической». Теоретическое описание этого явления принадлежит М. ван Эсбруку и является его важнейшим вкладом в критическую агиографию как науку, обладающую своей собственной теорией. Он же многократно применял выявленную им закономерность для исследований церковной истории IV–VI веков. Его теоретическая статья называлась характерно: «Le saint comme symbole».<sup>5</sup>

Речь идет о том, что для всякой религиозной или религиозно-политической идеи, претендующей на социальную значимость, был необходим свой собственный культ, который формировался вокруг одной или нескольких символических ключевых фигур. Примеры религиозных движений (из числа рассмотренных в работах ван Эсбрука): арианство, никейское православие, несторианство, монофизитство, диофизитство сторонников Халкидонского собора; примеры религиозно-политических идей: *Pax Romana*, автокефальность различных церквей (обычно обо-

<sup>5</sup> M. VAN ESBROECK, *Le saint comme symbole* // *The Byzantine Saint*. University of Birmingham XIV Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. by S. HACKEL (London, 1981) (Studies Supplementary to *Sobornost*, 5) 128–140.

сновывалась в связи с определенной формой культа какого-либо апостола или святого, приравненного по значению к апостолу, — «равноапостольного»). Это могли быть частные лица, взятые в качестве олицетворения идеи (например, мученицы Ирина, Варвара...), идеи как таковые (София, Ирина, которым были посвящены императором Константином два главных храма Константинополя), частные лица, очень прозрачно олицетворяющие идеи (Вера, Надежда, Любовь и мать их София, а также и упомянутая мученица Ирина), наконец, какие-то исторические фигуры, приобретавшие символическое значение независимо от исторических фактов их биографий (обычное явление для культов апостолов).

Исторический прототип символической фигуры, если он существовал вообще, разумеется, едва ли мог нести полноту ответственности за содержание той идеи, в качестве носителя которой получал развитие его культ. Кроме того, очень во многих случаях одни и те же культы получали новую жизнь после переработки в духе других идей, и это случалось не по одному разу.<sup>6</sup>

Соотнесенность идей с определенными культами была нужна для того, чтобы в борьбе между сторонниками разных идей, одинаково непонятных простому народу, могли бы принять участие (или, если угодно, «быть втянутыми») простые верующие. Культ в данном случае выступал формой организации массового движения, а создававшиеся в рамках этого культа агиографические произведения выполняли функцию основного вида церковных СМИ.

В агиографической литературе конкуренция разных комплексов религиозных или религиозно-политических идей проявлялась в качестве «полемики» между разными культами святых — «полемики» именно такой, какую описывает Орлов на материале 2 Еноха применительно к культам Еноха и Моисея, Еноха и Адама, Еноха и Ноя, Мелхиседека и Ноя. Эта полемика редко бывает эксплицитной (когда чьи-либо заслуги или чье-либо выдающееся место напрямую отрицаются), а обычно происходит в форме замещения одной фигурой того места, но котором, согласно конкурирующей традиции, должна была быть другая фигура. В работах М. ван Эсбрука это особенно ясно демонстрировалось на примерах культов апостолов: так, для монофизитского просвещения Абхазии апостольской фигурой стал сотник Лонгин, а для пришедших на смену монофизитам халкидонитов этот культ стал вытесняться культом апостола Симона Кананита (и это при том, что обе фигуры принадлежали к числу святых, признаваемых тогда обоими сообществами).

Подобного рода «polemical developments» являются частным случаем тех особенностей поздней иудейской литературы, которые были от

---

<sup>6</sup> Подробное рассмотрение таких случаев см. в: В. М. ЛУРЬЕ, Критическая агиография (в печати).

нее восприняты христианской агиографией и именно на материале последней оказались лучше изучены.<sup>7</sup>

Теперь мы переходим к тому, чтобы начать уже систематически, а не от случая к случаю изучать эту полемику, ведущуюся посредством символических фигур, на материале текстов дохристианских и самых ранних христианских. Если бы о. Михаил ван Эсбрук дожил бы до этого, то, можно не сомневаться, он был бы этому чрезвычайно рад. Эпоха происхождения христианства, как я могу засвидетельствовать из личного с ним общения, никогда не отпускала от себя его внимания, хотя в печатных работах он имел возможность ее касаться только изредка.

Непосредственным результатом прочтения символической полемики, подобное проделанному в монографии А. Орлова, еще не может стать историческая интерпретация, то есть привязка к конкретным историческим лицам и событиям. Применительно к *2 Еноха*, да и ко многим или почти всем произведениям псевдэпиграфической литературы мы ее так и не имеем. Но теперь мы, по крайней мере, прочитали те «слова», которыми эта полемика формулировалась. Не достаточное, но необходимое условие для ее понимания выполнено.

## 2. Календарные данные

Календарные данные имеют не меньшее значения для анализа символической полемики, чем и ее, на первый взгляд, более содержательные аспекты, которые анализируются в монографии А. Орлова. Не будем, к тому же, забывать, что в иудейском мире эпохи Второго Храма календари превращались в главные формулы противостояний между конкурирующими религиозными движениями, так что стоять в стороне от прочих аспектов полемики они просто никак не могли. Поэтому мы постараемся слегка дополнить монографию А. Орлова хотя бы частичным обзором календарных сведений славянского текста.

В посткумранскую эпоху нельзя было не заметить, что календарь *2 Еноха* относится к тому типу, который мы предложили называть К364, — то есть с количеством дней в обычном году (не содержащем интеркаляций), равном 364. Тогда же обратили внимание — хотя, пожалуй, и до сих пор не достаточное внимание, — на то, что та модификация К364, которая содержится во *2 Еноха*, не известна более ни из одного источника.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Подробно см.: ЛУРЬЕ, Критическая агиография...

<sup>8</sup> А. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Paris, 1957) (*Études bibliques*); J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques / Troisième édition revue et augmentée. Traduit de l'anglais par M.-L. Kerremans* (Paris, 1967) (*Théologie historique* 7) 163–167.

### 2.1. Дата Пятидесятницы и проблемы хронологии повествования

364 дня можно по-разному распределять по месяцам года, и в *2 Еноха* эта схема совершенно особенная (2 Ен. 16:2).<sup>9</sup> В частности, особо интересные для нас месяцы с первого по четвертый имеют продолжительность, соответственно, в 30/31, 35, 30/31 и 30 дней (через косую черту указаны разночтения рукописей, когда они есть).

На этом фоне — то есть зная о продолжительности месяцев именно согласно нашему памятнику, — нужно рассматривать хронологическо-календарные данные, относящиеся лично к Еноху. Как ни странно, все исследователи как-то упустили из виду, что *2 Еноха* своеобразно определяет продолжительность месяцев, и поэтому пытались интерпретировать календарные данные о небесных путешествиях Еноха в соответствии либо с календарем талмудического иудаизма (лунным), либо календарем К364 наиболее архаичных модификаций (как, например, в *Книге Юбилеев* и *1 Еноха*), где все последние месяцы квартала имеют 31 день, а остальные месяцы — по 30.

Эта методологическая ошибка не только помешала исследователям, но в чем-то и помогла. Дата 6.III, имеющая большое значение в структуре повествования, оказалась сопоставленной с Пятидесятницей (в еврейском талмудическом календаре она бы точно ей соответствовала, хотя в календарях *Юбилеев* и *1 Еноха* Пятидесятница — 15.III).<sup>10</sup>

Но попробуем выполнить простое действие, которого раньше не предпринимали, — проверим дату 6.III на «причастность к Пятидесятнице» именно в рамках того конкретного календаря, который описывается во *2 Еноха*.

<sup>9</sup> Пока нет критического издания *2 Еноха*, мы будем, как и А. Орлов, ориентироваться на выполненный Ф. Андерсеном английский перевод пространной и краткой редакций текста, учитывающий все разночтения рукописей и содержащий значительное количество наблюдений из области критики текста; см.: F. ANDERSEN, 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. CHARLESWORTH. Vol. 1 (New York, 1983) 91–221 (далее ANDERSEN). Относительно текста 2 Ен. 16:2 см. ANDERSEN, 128–129, специально о разночтениях в числах дней месяцев см. там же note d. Нет ни одной рукописи, которая бы сохранила все эти числа без утрат и/или искажений, поэтому необходимо учитывать сразу все варианты.

<sup>10</sup> См., напр.: VAN GOUDOEVER, Fêtes et calendriers bibliques... 166–167, который обращает внимание на совпадение даты 6.III с датой Пятидесятницы в талмудическом иудаизме, но делает отсюда слишком натянутый вывод о том, что она появляется только в результате желания позднего редактора перекроить календарь *2 Еноха* на талмудический. Ср. также более осторожное замечание Андерсена, который ограничивается тем, что лишь допускает, вслед за Моргенштерном, что дата 6.III «was the potentous date of the Festival of Firstfruits» (ANDERSEN, 196, note c to ch. 68).

В известных нам календарях типа К364 Пятидесятница отсчитывается не от дня Пасхи (которая всегда 14.І, согласно Лев. 23:5), а от дня окончания семидневного праздника Опресноков (15–21.І; Лев. 23:6), то есть не по формуле  $p + 50$  (где  $p$  — дата Пасхи), а по формуле  $p + 7 + 50 = p + 57$ .<sup>11</sup>

Эта формула дает нам для даты Пятидесятницы либо 5.ІІІ (если для продолжительности первого месяца мы выбираем разнотчение «31»), либо 6.ІІІ (если выбираем разнотчение «30»).

Теперь будет разумно сделать сразу два вывода: 6.ІІІ — это именно день Пятидесятницы, а правильное число дней первого месяца — 30, а не 31.

Теперь рассмотрим хронологию событий, связанных с вознесением Еноха. Сразу скажем, что отмечавшееся всеми исследователями заключенное в ней противоречие мы тоже не сможем объяснить иначе, чем какой-то порчей текста в архетипе, еще прежде разделения его на две редакции.

Первое вознесение Еноха происходит в точно не указанный некий «нарочитый» день первого месяца.<sup>12</sup> Затем он проводит на небесах два периода по 30 дней, то есть всего 60 дней (в течение первых 30 дней он сам получает наставления, а в течение второго периода пишет свои книги для людей<sup>13</sup>). Затем он возвращается на землю, где проводит еще 30 дней, после чего возносится второй раз окончательно. Последняя дата указывается как 6.ІІІ, и она же является днем плотского рождения Еноха. «На третий день» после окончательного вознесения Еноха происходит праздник поставления на священство Мафусаила.

<sup>11</sup> О значении этого способа счета дней Пятидесятницы см. также: J.-P. AUDET, *Jésus et le «Calendrier sacerdotal ancien»*. Autour d'une variante de *Luc 6, 1 // Sciences ecclésiastiques* 10 (1958) 363–383.

<sup>12</sup> В некоторых рукописях имеется точная дата: 1.І. О ее неаутентичности см. ANDERSEN, 105, note *d* to ch. 1. А. Вайян [A. VAILLANT, *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française* (Paris, 1952; переп. 1976) (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves, 4) 3, note] предполагает, приводя параллели из Лев. 23:7 и Числ. 28:18, что исконным чтением могло быть «в день первый нарочитый (ἐπίκλητος)», означающий начало праздника Пасхи. Слово «нарочитый» в эортологии может относиться к разным дням, но, во всяком случае, дням особым и праздничным.

<sup>13</sup> Поэтому странной (не говоря о том, что и текстологически необоснованной) выглядит попытка Вайяна усматривать в 2 Ен. 23:6 указание не на повторение периода 30 дней, а на прибавление еще двух периодов по 30 дней, что доводило бы время пребывания Еноха на небе до 90 дней (VAILLANT, *Le Livre des secrets d'Hénoch...* 36–37). ANDERSEN, 140–141 не принимает такого толкования.



Противоречие тут заключается в том, что, независимо от точной даты первого вознесения Еноха в первом месяце, весь этот 90-дневный период должен заканчиваться в четвертом месяце, а не в третьем.

Наиболее естественное предположение относительно этой трудности текста, к которому склонялись едва ли не все исследователи, заключается в том, что дата 6.Ш исконно относилась не к окончательному вознесению Еноха, а к его возвращению после первого вознесения. Я тоже разделяю такой подход и могу дополнительно его усилить тем соображением, что дата возвращения Еноха с небес является, по своему смыслу, датой дарования допотопного Закона (тут следует вспомнить всё, что говорилось о наличии во 2 Еноха Mosaic polemics). Таким образом, содержательно день возвращения Еноха соответствует дню восхождения Моисея на Синай, то есть как раз Пятидесятнице. Содержание этих событий подобно друг другу: на землю сходит божественный закон, и в обоих случаях для его получения законодателю-человеку пришлось взойти именно на небо, как интерпретируют восхождение Моисея на Синай едва ли не все древние источники (ведь Моисею были показаны небесные образцы будущей земной Скинии: Исх. 25:9). Но мы только что выяснили, что в календаре 2 Еноха это и есть день Пятидесятницы.

Поэтому в выборе даты 6.Ш мы должны видеть еще одно проявление полемики с традициями, в которых ключевой символической фигурой оказывался Моисей, а саму эту дату считать днем Пятидесятницы и днем возвращения Еноха с небес.

## 2.2. Дата первого вознесения Еноха

Очевидно, что день первого вознесения Еноха находится из уравнения:

$$x + 60 = 6.Ш,$$

откуда видно, что  $x = 11.І$  (теперь мы уверены не только в продолжительности второго месяца в 35 дней, но и в продолжительности первого месяца в 30 дней, а не в 31).

Может ли дата 11.І считаться «нарочитым» днем? Может, но только в некоторых, а не во всех модификациях К364. А именно, в таких модификациях, где Пасхе предшествует строгий пост продолжительностью 3,5 дня, который заканчивается в ночь, наступающую после заклания пасхального агнца «в сумерки», то есть вечером 14.І (Лев. 23:5).<sup>14</sup> При обычном для К364 счете суток с утра, так что ночь считается принадлежащей предшествовавшему дню, получается, что на день 14.І прихо-

<sup>14</sup> Подробно об этой проблематике: B. LOURIE, Les quatre jours «de l'intervalle»: une modification néotestamentaire et chrétienne du calendrier de 364 jours // *XB* 4 (2002) [изд. 2006] 470–497.

дится только половина суток поста, а трое полных суток поста — это 11, 12 и 13 числа первого месяца.

Тогда день 11.I становится первыми сутками поста — того самого поста, который в Евангелии связывается с днем «взятия жениха», а в славянском псевдоэпиграфе оказывается днем «взятия» на небо Еноха. Это вполне подходящее решение для выбора дня исчезновения из среды людской мессианской фигуры.

### 2.3. Почему 30 + 30, а не 60?

Особый интерес представляет также разбиение 60-дневного периода пребывания Еноха на небе на две равные части. Очевидно, что это как-то связано с праздником Преполовления Пятидесятницы.

Когда-то ван Гаудувер высказал гипотезу, которую мне до некоторой степени удалось подтвердить на материале древнего александрийского иудейского календаря, остатки которого сохраняются в системе эфиопских пасхальных расчетов.<sup>15</sup> Она состоит в том, что в некоторых областях иудейского мира (а я добавлю, что, по крайней мере, в каких-то разновидностях египетского<sup>16</sup> иудаизма эллинистической эпохи) в праздник преполовления Пятидесятницы совершалось воспоминание всемирного потопа и память Ноя. Дата соответствующего иудейского праздника рассчитывалась по формуле  $p + 23$  или  $p + 24$  (отличие из-за разночтений в рукописях). Дата Пятидесятницы в этом же календаре (о котором мы не можем сказать, принадлежал ли он или нет к типу К364) рассчитывалась по формуле  $p + 50$ , то есть, в отличие от всех или большинства календарей типа К364, прямо от праздника Пасхи и без «отступки» на семь дней праздника Опресноков. Поэтому вызывает удивление, почему данный праздник не попадает точно на день преполовления Пятидесятницы, то есть на дату, которая рассчитывается по формуле  $p + 25$ . Кажется, 2 Енох может нас приблизить к разрешению этой загадки.

В гипотетическом календаре, где действовало бы правило отсчитывать период Пятидесятницы после праздника Опresноков, формула для расчета упомянутого египетского праздника приобрела бы вид  $p + 7 + 23/24 = p + 30/31$ .

Формула  $x + 30$  — это точная формула для расчета середины интервала между датами  $x$  и  $x + 60$ , то есть, например, между «нарочитым днем» начала предпасхального строгого поста в 3,5 дня и праздником Пятидесятницы.

<sup>15</sup> См.: VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques...* 193–194; B. LOURIE, *Computus // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. S. UHLIG. Vol. I: A–C* (Wiesbaden, 2003) 784–787, особ. 786–787.

<sup>16</sup> Такая локализация важна, так как существует едва ли не научный консенсус, согласно которому 2 Еноха имеет египетское происхождение.

Поскольку оба наших календаря, и реконструируемый из эфиопских источников, и содержащийся во 2 Еноха, восходят к близкой, а то и тождественной среде — какому-то из направлений египетского иудаизма эллинистической эпохи, — то для будущих исследований было бы полезно сформулировать гипотезу о том, что сохранившаяся в эфиопских календарных расчетах дата  $p + 23/24$  является искажением более древней даты  $(p - 3) + 7 + 23 = p + 27$ , сохранившейся в описании небесного путешествия Еноха согласно славянскому псевдоэпиграфу.

Как бы ни обстояло дело с точными датами, но и без точных расчетов можно сказать, что разделение периода первого пребывания Еноха на небе на две равные части имеет эортологический смысл преполовления Пятидесятницы. Исходя из того, что нам известно о связи этого праздника с символической фигурой Ноя в других иудейских традициях, мы должны заключить, что перед нами — еще один момент «Noahic polemics», но сформулированной на эортологическом языке.

#### 2.4. Памовоус(а) = φαμενῶθ = ʾ ^ n ) ʾ ≠ таммуз

Второе вознесение Еноха и возведение в священники Мафусаила должно было произойти в четвертом месяце, хотя все рукописи упорно датируют его третьим. У исследователей это противоречие вызывает естественное желание все-таки найти где-нибудь в тексте упоминание таммуза.

Вайян предложил самое легкое решение, которому поверил Гаудувер и уже в наше время — Бёттрих: считать разночтение одной из рукописей **памовоус(а)**, стоящее на том месте, где в других рукописях **циванъ**,<sup>17</sup> исконным и, главное, представляющим собой искаженное написание названия месяца «таммуз».<sup>18</sup> Никакого лингвистического обоснования

<sup>17</sup> 2 Ен. 48:2 (чисто календарная информация, не связанная с Енохом: день 17 сивана/памовуса определяется как день летнего солнцестояния), 68:1, 3 (6 сивана/памовуса как день рождения и день второго вознесения Еноха). Ср. обсуждение разночтений рукописей в: ANDERSEN, 196 *b* to ch. 68. Календарные данные 2 Ен. 73 (только пространной ред.), относящиеся к хронологии потопа, мы здесь не рассматриваем, считая, вслед за Вайяном и Андерсеном, что они представляют собой позднюю интерполяцию из византийского источника (ANDERSEN, 212).

<sup>18</sup> VAILLANT, *Le Livre des secrets d'Hénoch...* 109, 112–113; VAN GOUDOEVEER, *Fêtes et calendriers bibliques...* 166–167; Ch. BÖTTRICH, *Das slavische Henochbuch* (Gütersloh, 1995) (*Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*. Bd. 5, Lief. 7) 813. Вайян и за ним ван Гаудувер соотносят второе вознесение Еноха с праздником 17 таммуза, а Бёттрих соотносит с тем же праздником посвящение Мафусаила, причем, испытывает с этим немалые трудности, так как дата 17 таммуза известна ему только из календаря талмудического иудаизма, где это траурный день, когда вспоминается разрушение стен Иерусалима Титом в 70 г. по Р. Х.

(если не считать таковым отдаленное сходство звучания) при этом не предлагалось. Вопреки такой точке зрения, Андерсен совершенно, на наш взгляд, справедливо разъяснил, что **παμοβους(α)** — это египетское название того месяца, который соответствует сивану.<sup>19</sup> Однако, Андерсен также не привел никакого лингвистического обоснования своей точки зрения.

Сразу оговоримся, опять вслед за Андерсеном, что названия еврейских месяцев во *2 Енохе* представляют собой до сих пор не решенную лингвистическую проблему. Формы **циванъ** (сиван) и **ницанъ** (нисан) невозможно объяснить как прошедшие через посредство греческого языка. Нормативное для церковно-славянского языка написание этих слов — **сиванъ**, **сигванъ** и **нисанъ**, но оно не встречается ни в одной рукописи *2 Еноха*. Эти еврейские слова вошли в славянский язык через греческий, где они писались через «сигму», а потому и в славянских транслитерациях получали «слово», а не «цы».<sup>20</sup> Регулярное написание этих названий через «цы», а не через «слово», встречается только во *2 Еноха*. В средневековом греческом не существовало средств адекватной передачи на письме аффрикаты *ts*. Даже если не возвращаться к справедливо отвергнутой гипотезе Н. А. Мещерского о еврейском оригинале славянского перевода, нужно признать одно из двух: либо перевод делался

Радостный характер этого (как ему кажется) праздника во *2 Еноха* становится у него доводом в пользу датировки этой книги временем до 70 года, когда стены Иерусалима еще стояли, и можно было их не оплакивать. Бёттрих интерпретирует этот праздник как солярный в день летнего солнцестояния (для чего приходится идти на еще одно насилие над текстом: в 2 Ен. 48:2 пространной редакции ясно сказано, что день летнего солнцестояния — 17 число сивана, а не таммуза). Содержательная критика анализа Бёттриха дается Орловым (с. 328–330), который показывает необоснованность попытки Бёттриха связать мотив сияния лица Мафусаила с солярным культом (разумеется, здесь совсем другая, мистическая, традиция; Орлов интерпретирует ее в контексте Noahic polemics, что, может быть, слишком узко, так как — мы сейчас это покажем, — Mosaic polemics здесь не менее актуальна, а, следовательно, приходится вспомнить и о сиянии лица Моисея после схождения с горы Синай). С точки зрения историко-календарной, позиция Бёттриха представляет собой шаг назад по отношению к ван Гаудуверу, который показал связь даты 17 таммуза с днем смерти Моисея, которая тоже, согласно многим произведениям эллинистической эпохи, совершилась чудесным образом как вознесение на небо. Эта интуиция ван Гаудувера мне представляется верной, хотя он не смог привести никакого расчета в обоснование даты 17 таммуза для событий *2 Еноха*. Коль скоро дата 17 таммуза на сегодняшний день не подтверждается никакими календарными расчетами, то я думаю, что обсуждать ее как возможный день второго вознесения Еноха или посвящения Мафусаила больше не имеет смысла.

<sup>19</sup> ANDERSEN, 175, note *e* to ch. 48.

<sup>20</sup> Ibid.

все-таки с какого-то семитского языка, либо с греческого, но в такой славянской среде, где заимствование еврейских слов происходило не через греческий язык, а через какой-то другой, в котором на письме можно было передавать аффрикату *ts*.<sup>21</sup>

Но аффрикаты в названиях месяцев оказываются весьма проблемными даже и на семитской почве, о чем, по-моему, до сих пор не упоминалось. Эти слова в классическом еврейском языке писались только через «самех» (простое *s*) и никогда через «цаде» (эмфатическое *š* или, в более позднем произношении, аффриката *ts*). Среди всех слов, написанных еврейскими буквами до XI века включительно и дошедших до нашего времени (таков состав базы данных The Academy of the Hebrew Language<sup>22</sup>), таких случаев нет. По всей видимости, уже семитские прототипы названий месяцев **цИВАНЪ** и **НИЦАНЪ**, заведомо намного старше XI века, отразили какие-то неизвестные в настоящее время процессы развития еврейского или арамейского языка.

Упомянутые лингвистические трудности с названиями нисана и сивана необходимо учитывать и при интерпретации формы **ПАМОВОУС(А)**, которая также не встречается за пределами 2 *Еноха*. Нам придется учитывать одновременно обе возможности для оригинала славянской формы: он может быть как греческим, так и семитским.

Из лингвистических соображений (которые, скорее всего, имел в виду Андерсен) форму легче всего соотнести с греческим названием египетского месяца  $\phi\alpha\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$  или коптским названием того же месяца **пАРᲚᲚᲟᲥᲠᲢ**, что соответствует древнеегипетскому названию *p-n-jmnḥtp* («the one of Amenḥoter», «(месяц) Аменхотепа»). В пользу такого отождествления можно сослаться еще и на написанные на имперском арамейском египетские папирусы из Элефантины V века до Р. Х., где даты приводятся параллельно по неточному варианту вавилонского (а не иудейского!) календаря, которым пользовалась иудейская колония в Элефантине,<sup>23</sup> и по гражданскому официальному календарю Египта. Там (и только там) встречается, причем, целых пять раз, арамейская форма

<sup>21</sup> Таким языком мог быть сирийский, т. к. с этого языка прямо на славянский делались какие-то переводы: в частности, *Солунская легенда* и, вероятно, *Сказание о 12 снах Шахашии*. См.: В. М. ЛУРЬЕ, Около Солунской легенды. Из истории миссионерства в период монофелитской унии // *Славяне и их соседи*. Вып. 6 (1996) 23–52; D. SHAPIRA, Irano-Slavono-Tibetica: Some Notes on Šaxaiša, Mithra, Lord Gshen-rab, Bon, and a Modern Myth // *XВ 3 (IX)* (2001) 308–317.

<sup>22</sup> <http://hebrew-treasures.huji.ac.il/> Выражаю свою глубокую признательность Арье Ольмеру, который любезно выполнил для меня поиск по этой недоступной мне базе данных.

<sup>23</sup> О котором см.: S. STERN, The Babylonian Calendar at Elephantine // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 130 (2000) 159–171.

написания<sup>24</sup> египетского месяца —  $\text{𐤀 𐤍 𐤏 𐤏 𐤏}$  (*pmnhṯp*),<sup>25</sup> где этому месяцу всегда соответствует сиван («сиван» — вавилонское название третьего месяца, заимствованное в еврейском языке Библии и в арамейском). В переводе на юлианский календарь оба месяца в элевантинских папирусах грубо соответствуют июню (или хотя бы пересекаются с июнем), то есть тем месяцем, когда обычно бывает летнее солнцестояние (фиксированное, согласно 2 Ен. 48:2, как 17 сивана).<sup>26</sup>

Разумеется, нет и речи о том, чтобы между вавилонским календарем иудейской общины в Элевантине V века до Р. Х. и календарем другой иудейской общины в Египте, ответственной за появление 2 *Еноха*, устанавливать сходство или особенно близкое родство, но также не стоит и пренебрегать их родством, которое, пусть и в небольшой степени, но все же имеет место в действительности, коль скоро у них общая родина. Ведь, как показал в своей монографии 1994 года Маттиас Албани, сам календарь K364, адаптированный в астрономических главах 1 *Еноха*, имеет вавилонское происхождение. Он появляется в вавилонском астрономическом трактате VII века до Р. Х. MUL.APIN («Полярная звезда»), впервые опубликованном только в 1989 году.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Компьютерный шрифт, воспроизводящий графику элевантинских папирусов, создан Джеком Килмоном (Jack Kilmon) и доступен на его сайте *Scriptorium*: <http://www.historian.net/>. Пользуясь случаем, хотелось бы выразить Джеку Килмону особую благодарность за его непрекращающиеся труды в области создания новых шрифтов для древних письменностей, результатами которых он всегда готов так щедро делиться.

<sup>25</sup> См. базу данных текстов на арамейском языке *Comprehensive Aramaic Lexicon (CAL)*: <http://cal1.cn.huc.edu/>. В словарях библейского арамейского и арамейского языка таргумов и других текстов раввинистического иудаизма этого слова нет.

<sup>26</sup> Тем самым, возможно, снимается календарная трудность, отмеченная Андерсеном, который, исходя из календаря раввинистического иудаизма, заметил, что месяцем летнего солнцестояния бывает не сиван, а таммуз (ANDERSEN, 175, note e to ch. 48). Очевидно, это же затруднение служило дополнительным стимулом для истолкования названия «памовус(а)» как «таммуз». Как видим, в календаре 2 *Еноха* 17 сивана легко может приходиться на вторую половину июня по юлианскому календарю. Впрочем, такое разрешение одного затруднения сразу же создает другое: датой зимнего солнцестояния тот же стих 2 Ен. 48:2 называет 17 тебета, то есть 17.X. Это проблематично потому, что между датами солнцестояний оказывается 7 месяцев, а не 6. Вероятно, к этому вопросу нужно будет вернуться в рамках исследования содержащихся во 2 *Еноха* календарно-астрономических сведениях о движении солнца. Мы позволим себе их не рассматривать, поскольку нам не удалось заметить их связи с литургическим содержанием календаря.

<sup>27</sup> M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch (Neukirchen—Vluyn, 1994) (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 68)*.

Предположение о том, что славянский термин восходит либо к греческой форме φαμενῶθ, либо к ее арамейскому эквиваленту, выглядит вполне обоснованно. Точная форма арамейского эквивалента нам неизвестна, поскольку известная форма *pnh̄tp* слишком древняя, V век до Р. Х., то есть на 400 или 500 лет древнее предполагаемой даты оригинала 2 Еноха. Теоретически мы можем предполагать и в арамейском точное соответствие греческой форме, то есть \**pnh̄t* или \**pnh̄t*, где *h̄* могло выполнять функцию *mater lectionis*, то есть восприниматься как обозначение долгого гласного (по крайней мере, в греческих транслитерациях семитские слоги с начальным *h̄* очень часто передавались только гласным звуком).

Приближенный к греческому названию φαμενῶθ реконструированный арамейский оригинал подводит нас вплотную к славянскому **памовоу(а)**. Транслитерация конечного *t* через славянское «слово» останется нерешенной проблемой,<sup>28</sup> но передача *n* через «веди» особой проблемы не составляет. В еврейских и арамейских системах письма буквы «нун» и «вав» путаются очень часто. В египетских папирусах периода Второго Храма эти буквы, представленные почти прямыми вертикальными линиями, еще более схожи между собой, нежели в письме эфептинских папирусов (соответственно, 𐤎 и 𐤏), в котором они, в свою очередь, более схожи, нежели в еврейском квадратном (נ ו).<sup>29</sup>

Что касается возможности увидеть в славянском **памовоу(а)** транслитерацию греческого φαμενῶθ, то здесь, помимо все той же проблемы с конечной буквой «слово», нас встречает еще ряд проблем.

Во-первых, представляется странной передача ф через «покой», а не «ферт». На славянской почве это, по всей видимости, не может быть объяснено никак, так что объяснение приходится искать на почве греческой и египетской. В греческом языке Египта фонологические, а вслед за ними и орфографические различия для аспирированных и неаспирированных согласных утратились, что привело к неограниченному смешению между ф и π<sup>30</sup> (под влиянием фонологической системы египет-

<sup>28</sup> Даже если исходить (что и наиболее вероятно) из щелевого произношения арамейского *t* в поствокальной позиции, в славянском все-таки следовало бы ожидать либо «твердо», либо «фиты». Греческая *θ* обычно передается через «твердо» в старших памятниках глаголицы (в древнейших формах глаголического алфавита для этой греческой буквы вообще не было эквивалента) и через «фиту» во всех остальных памятниках славянского письма.

<sup>29</sup> См., напр., сравнительные таблицы в: Th. NÖLDEKE, *Kurzgefasste Syrische Grammatik. Zweite verbesserte Auflage* (Leipzig, 1898) (Schrifttafel von J. EUTING); S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar* (Leipzig, 1975) 60–61.

<sup>30</sup> F. Th. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. Vol. I. Phonology* (Milano, 1976) (Testi e documenti par lo studio dell' Antichità LV [1]) 90–95.

ского языка). Так что форма \*παμενῶθ для греческого оригинала 2 Еноха должна считаться допустимой.

Во-вторых, путаницу между **н** и **в** трудно допустить для славянского текста, равно как и путаницу между  $\nu$  и  $\beta$  для текста греческого. Но остается еще возможность предположить для славянского другую орфографию — \*пaмoнʒc(а), а не пaмoвoнc(а). Тогда в греческом прототипе нужно предполагать смешение  $\nu$  и  $\upsilon$ , маловероятное в унциале (N и Y), но зато вполне вероятное в минускуле. Однако минускул широко распространяется только в X веке (первая датированная рукопись — 835 г., откуда обычно делается вывод об изобретении минускула в VIII веке).

Итак, возведение славянского термина пaмoвoнc(а) к греческому, а не арамейскому прототипу требует, как будто, большего числа допущений, но, как бы то ни было, ни одна из имеющихся гипотез не дает ясной этимологии этого термина.

Со стороны календарной тот же термин оказывается еще более проблематичен... или, пожалуй, интересен — в зависимости от точки зрения. Здесь таится еще одна проблема, на которую не обратили внимания исследователи 2 Еноха.

Элефантинские соответствия между сиваном вавилонского календаря и фаменофом египетского гражданского с его «блуждающим годом» были астрономически хороши для V века до Р. Х., но через несколько столетий они уже стали совсем нехороши. Солнечный год египетского календаря оказался «блуждающим», так как его начало задавалось по времени восхода Сириуса. «Фаменоф» I века до Р. Х. и I века по Р. Х. приходился уже на март, так что соответствовал бы уже не сивану, а адару или нисану. Именно таково положение того месяца, которому было присвоено название φαμενῶθ / παρῆροϑπ в александрийском календаре римской эпохи (в результате реформы египетского календаря ок. 30 г. до Р. Х.), когда «блуждающий» год отвязали от Сириуса и «остановили».

Если календарь 2 Еноха продолжает настаивать на соответствии между «фаменофом» и сиваном, то это означает одно из двух. Либо в иудейской среде Египта сложилась устойчивая традиция в отождествлении именно этих месяцев, и этой традиции не было дела до положения «фаменофа» в реально существовавшем египетском гражданском календаре, либо сами календарные традиции 2 Еноха настолько древние, что соответствуют тому периоду времени, когда соответствие между сиваном и «месяцем Аменхотепа» еще имело реальный смысл, то есть не позднее IV века до Р. Х. Последнее, в свою очередь, означало бы, что календарные традиции 2 Еноха и 1 Еноха оказываются современными друг другу. Формально мы не можем исключить даже этого, поскольку наши представления об употреблении вавилонской астрономии в иудейских общинах Египта едва лишь начинают формироваться, и имеющий-



ся в нашем распоряжении запас знаний весьма далек от репрезентативности.<sup>31</sup>

Поэтому, оставляя в стороне все упомянутые выше нерешенные вопросы, мы лишь отметим, что идентификация **памововс(а)** и сивана имеет под собой достаточно надежную почву, тогда как попытки идентифицировать тот же месяц как таммуз являются совершенно необоснованными.

## 2.5. Вознесение Еноха и вознесение Моисея

Невозможность связать дату второго вознесения Еноха или посвящения Мафусаила с праздником 17 таммуза никак не отменяет наблюдений ван Гаудувера об отношении этой даты к Моисею. А это отношение двойное: оно связано как с днем, когда Моисей сошел с Синайской горы к народу, когда лицо его сияло едва ли не так, как в *2 Еноха* описывается лицо Мафусаила (Исх. 34:29), так и с днем преставления Моисея, которое тоже во многих источниках выглядит как вознесение<sup>32</sup> и, возможно (эта гипотеза ван Гаудувера и сегодня должна восприниматься только как гипотеза) приходится на годовщину дня схождения Моисея с горы Синай, то есть на 40-й день после восхождения (Исх. 34:28).<sup>33</sup> Ван Гаудувер может быть прав, что в каких-то традициях датой смерти Моисея могло стать 17 таммуза, но, повторим, эти традиции никак не просматриваются во *2 Еноха*.

<sup>31</sup> Андерсен в свое время проницательно заметил, что оригиналы славянской и эфиопской книг Еноха могут быть «even of comparable antiquity» (ANDERSEN, 94). Ср. выше, прим. 4, о том, что убедительного *terminus post quem* для *2 Еноха* сегодня не существует. Подчеркнем, однако, что датировку календарных традиций нельзя путать с датировкой книг (нашу датировку *2 Еноха* см. ниже, раздел 4). Календарные традиции *1 Еноха* должны датироваться персидским периодом и могут быть заметно более древними, чем астрономические главы *1 Ен.* (III в. до Р. Х.).

<sup>32</sup> Орлов (с. 274–275) сам указывает на параллель между окончательным вознесением Еноха в *2 Ен.* 67 и смертью Моисея в описаниях у Филона и Иосифа Флавия, а среди примеров ван Гаудувера — *Liber Antiquitatis biblicarum* псевдо-Филона и самаритянская *Liber Josuae*, а также упоминается эфиопская *Смерть Моисея* (известная ван Гаудуверу только в редакции фалаша, но существующая и в письменности эфиопов-христиан). Число примеров, разумеется, можно умножить. Вот интересное дополнение: M. STONE, Three Armenian Accounts of the Death of Moses // *Studies on the Testament of Moses* / Ed. G. H. E. NICKELSBURG (Cambridge, MA, 1974) (SBL. Septuagint and Cognate Studies 4) [repr. in: M. E. STONE, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha, with Special Reference to the Armenian Tradition* (Leiden, 1991) (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 9) 54–57, особ. 56].

<sup>33</sup> VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques...* 173–175.

Неизвестна также и никакая особенная традиция празднований именно на 40-й день от Пятидесятницы. Зато на 50-й день от Пятидесятницы — известна очень хорошо. Это типичная, хотя и не обязательная для календаря типа К364 схема из семи «пятидесятниц» (периодов в 50 дней каждый; реально — по 49 дней = 7 недель, так как конечный день предыдущего периода совпадает с первым днем следующего), в которой от дня праздника Пятидесятницы отсчитывается 49 дней до следующего праздника (дата последнего определяется, таким образом, по формуле  $p + 7 + 49 + 49 = p + 105$ ). Не все документы, так или иначе подразумевающие К364, описывают эту схему, но в некоторых она описана очень детально. Из древних примеров можно назвать кумранский *Храмовый свиток*, а из христианских — действующий поныне литургический календарь несториан (в этом календаре базовая схема К364 осталась неприкосновенной, но структура некоторых из 50-дневных периодов с прошествием веков деформировалась).

Теперь рассмотрим более детально — с учетом выводов, сделанных выше, в разделах 2.1 и 2.2, — календарную информацию из 2 Еноха.

Датой второго вознесения Еноха оказывается  $6.III + 30 = 5/6.IV$  (колебания даты зависят от разночтений рукописей относительно количества дней в третьем месяце). Сам день прибытия Еноха после первого вознесения, 6.III, мы не включаем в число 30 дней, проведенных им на земле, аналогично тому, как не следовало включать день его первого вознесения в число дней, проведенных на небе.

Датой второго вознесения Еноха открывается всенародный праздник (2 Ен. 68:5–7), на исходе которого — в последние его сутки — как раз и происходит посвящение Мафусаила. Примечательная календарная информация: текст специально оговаривает, что по окончании этого последнего праздничного дня люди разошлись по домам (2 Ен. 69:19).

Посвящение Мафусаила начинается «на третий день» и «вечером» после вознесения Еноха (2 Ен. 69:1) и включает жертвоприношения на следующее затем утро (2 Ен. 69).

Для вечера третьего дня от вознесения Еноха получаем дату  $7/8.IV$ . Опять подчеркиваем, что вечер по принятому во 2 Еноха счету суток относится к предыдущему дню, а не начинается с собой новые сутки: в данном случае видно, что речь идет о вечере тех же самых суток, которые были с утра.

Тогда для даты посвящения Мафусаила получаем следующий день, то есть  $8/9.IV$ .<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Мне не кажется оправданным проводить здесь далеко идущие параллели с отмеченной у ван Гаудувера (van Goudouever, *Fêtes et calendriers bibliques...* 175) караимской традицией, в которой память падения стен Иерусалима совершается не 17 таммуза, а 9 таммуза, а в следующую за этим днем субботу поло-

Дату этого праздника мы сможем окончательно уточнить в процессе реконструкции общей структуры годового цикла календаря *2 Еноха*. Но, скажем заранее, это не поможет нам как-либо уточнить смысл этого праздника, то есть он по-прежнему останется для нас не имеющим параллелей в известных литургических традициях.

Весь праздник занимает ровно 3,5 дня — ни больше, ни меньше, то есть не только не семь дней, но даже и не четыре. Вечером четвертого дня, как специально подчеркивается в 2 Ен. 69:19, всё заканчивается — то есть ровно на середине суток, начинающихся с утра.

Такая структура праздника, насколько мне известно, никаких параллелей не имеет. Она имеет параллели только в виде структуры поста продолжительностью 3,5 дня — весьма распространенной в разных традициях и, как мы постарались показать, присутствующей и во *2 Еноха*. Получается, что весь цикл вознесения, возвращения и повторного вознесения Еноха открывается постом в 3,5 дня, а завершается праздником точно такой же продолжительности.

Прежде чем делать выводы относительно общей структуры календаря *2 Еноха*, отметим, что она если и допускает теоретически особый праздник в честь Моисея на 40-й или 50-й день после Пятидесятницы, то, во всяком случае, резко заявляет о приоритетном (а то и исключительном) праве именно Еноха, а не Моисея на то, чтобы его память ассоциировалась с Пятидесятницей и дарованием божественного закона. Это ли не Mosaic polemics?

## 2.6. Методика реконструкции общей структуры 12-месячного цикла

Количество дней (суток), задействованных в повествовании о Енохе, оказывается равным 94 (день первого вознесения + 60 дней на небе + 30 на земле, из которых последний день был первым днем праздника + еще 2,5 дня продолжения праздника).

В рамках К364 такое число случайным быть не может. Календарный год из 364 дней можно симметрично разделить на четыре периода по 90 дней каждый, прибавив к одному из этих периодов 4 дополнительных дня.

Итак, мы видим во *2 Еноха* такую модификацию К364, в которой 50-дневные периоды не играют особой роли; впрочем, они не играли ее и в календаре *1 Еноха*. Вместо этого главный период года оказывается из 94 дней, симметрично разбитых на периоды 30 + 30 + 30 с добавлением четырех праздничных дней в конце.

---

жено читать из Второзакония о смерти Моисея. Воспоминание смерти Моисея тут, разумеется, сохранилось от древнейшей традиции, но дата 9 таммуза вполне могла появиться в результате каких-то эволюций неталмудических иудейских календарей уже после эпохи Второго Храма.

Следует предположить, что остальные главные периоды года — это три периода по 90 дней, которые, возможно, и сами делятся внутри себя на три периода по 30 дней каждый. Такое предположение немедленно усиливается тем, что именно оно дает объяснение странно-му, на первый взгляд, факту: продолжительности последнего XII месяца года в 22 дня. Ведь этот месяц входит в один 90-дневный период с первыми десятью днями первого месяца, которые дополняют 22 дня до 32 дней, что близко к продолжительности всех остальных месяцев года. Из этих же соображений следует считать маловероятным чтение одной из рукописей, в которой XII месяц имеет продолжительность 28 дней, а не 22; против этого чтения свидетельствует также непомерно большая сумма дней двенадцати месяцев по этой рукописи (373 вместо необходимых 364).

Итак, у нас пока только для двух месяцев появились соображения относительно искомого для них числа дней: для I (30 дней) и XII (22 дня); мы также предполагали аутентичным общее чтение всех рукописей «35» для числа дней во II месяце. Все остальное нужно будет реконструировать согласно следующим принципам:

1. В структуре года из 364 дней должно быть, помимо периода 94 дней, еще три периода по 90 дней каждый.
2. Каждый из этих периодов должен начинаться и/или заканчиваться каким-то особым праздником.
3. Из этих праздников нам могут быть заведомо известны только самые древние и самые главные, уровня Пасхи и Пятидесятницы.
4. Такими праздниками могут считаться только День Очищения (10.VII) и праздник Кущей (15.VII), а остальные праздники могут быть столь же для нас новыми, как уже реконструированный праздник 5–8/6–9.IV.
5. Внутри каждого из 90-дневных циклов можно предположить еще по два значительных праздника на границах 30-дневных периодов, но об их датах и содержании вообще ничего нельзя сказать *a priori*.

Если мы найдем систему, удовлетворяющую этим принципам вместе с уже предложенной реконструкцией 94-дневного периода и при этом не допускающую по возможности никакого насилия над чтениями, сохраненными в рукописях, то можно надеяться, что мы получим хотя и не вполне точную, но весьма и весьма правдоподобную реконструкцию 12-месячного цикла.

Коротко говоря, мы постараемся использовать все перечисленные принципы как критерий для предпочтения одних рукописных чтений другим, избегая при этом предполагать такие чтения, которые ни в одной рукописи не засвидетельствованы.

## 2.7. Календарь 2 Ен. 16:2: обзор разночтений и предварительная реконструкция

Предлагаемая ниже таблица адаптирована из ANDERSEN, 128–129, note *d* to ch. 16. Сиглы рукописей совпадают с теми, которые использовал Орлов. Обозначения [Q<sub>1</sub>], [Q<sub>2</sub>] и Q относятся к разным этапам реконструкции календаря, о которых речь пойдет ниже.

Предварительная реконструкция архетипа [Q<sub>1</sub>] предполагает внесение только двух обоснованных выше исправлений: выбора 30 дней для продолжительности первого месяца и 22 дней для продолжительности последнего.

	P	J	R	A	U	B	[Q <sub>1</sub> ]	[Q <sub>2</sub> ]	Q
<b>I</b>	(3)1 <sup>35</sup>	31	31	31	31	30	30	30	30
<b>II</b>	35	35	35	35	35	35	35	35	35
<b>III</b>	30	30	30	31	31	30	30/31	30	30
<b>IV</b>	30	30	30	30	30	30	30	30	30
<b>V</b>	31	31	31	31	31	30	30/31	30	30
<b>VI</b>	31	—	31	31	31	31	31	*30/31	*30
<b>VII</b>	3	—	30	30	30	30	30	30	30
<b>VIII</b>	31	31	31	31	31	31	31	*30/31	31
<b>IX</b>	35	31	31	31	31	31	31/35	35	35
<b>X</b>	30	30	30	30	30	—	30	30	30
<b>XI</b>	31	31	31	31	31	—	31	*30/31	31
<b>XII</b>	28	22	22	*22	*22	—	22	22	22
<b>Σ</b>	373		363	*364	*364		364	364	364

<sup>35</sup> В рукописи механическое повреждение одного знака, но все издатели восстанавливают утрату по смыслу, который здесь очевиден.

Астериски при чтениях для А и U обозначают реконструкции, предложенные Андерсеном для утраченного текста. Суммарное число дней года для [Q] не является, разумеется, суммой чисел в соответствующем столбце таблицы, а оно просто берется известным из текста 2 *Еноха* за пределами 2 Ен. 16:2. Исходя из этих же соображений, Андерсен отвергает предложенную Вайяном подгонку числовых значений до суммарного числа 365 дней в году и справедливо настаивает на сумме, равной 364 (для Вайяна, издавшего свой труд в 1950 году, то есть, по сути, в докуманскую эпоху, число 364 для количества дней в году выглядело чересчур экзотично).

Так как предложенная Андерсеном для AU реконструкция количества дней в XII месяце выглядит очень правдоподобно и текстологически, и исходя из предложенных нами календарных расчетов, то и мы будем продолжать ее держаться. Вполне вероятно, что она соответствовала какой-то из реально существовавших редакций 2 *Еноха*. Однако мы не можем отождествить чтения AU с архетипом по той причине, что не можем считать их аутентичными, как минимум, для первого месяца, а из этого автоматически следует ошибочное чтение в AU, как минимум, для еще одного месяца.

Если не прибегать к реконструкциям, то, как заметил Андерсен, наиболее правдоподобную картину дает рукопись R, хотя и она заведомо не безошибочна, так как в ней сумма числа дней 12 месяцев на один день меньше, чем должно быть. Если учесть нашу поправку для продолжительности первого месяца, то в R придется считать «потерявшимися» уже целых два дня. Где их взять?

Теперь отметим особое чтение P для IX месяца: 35 дней, а не 31, как во всех других рукописях. Имеет ли оно шансы быть аутентичным? Да, и очень большие. 35-дневный IX месяц оказывается симметричным отделенному от него 7-месячным интервалом II месяцу. Если же принять для продолжительности IX месяца чтение большинства рукописей (31 день), то 35-дневный II месяц будет резко выбиваться из достаточно плавного чередования месяцев с продолжительностью 30 или 31 день. Значение этой плавности нельзя преуменьшать, так как даже особая краткость XII месяца оказалась нужна только для того, чтобы он мог образовывать общий период близкой продолжительности с начальными днями I месяца.

Поэтому вероятность наличия в структуре года двух 35-дневных месяцев должна считаться существенно более высокой, чем одного. Наконец, еще один немаловажный довод в пользу аутентичности чтения «35» для IX месяца — это тот факт, что оно является *lectio difficilior*.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Для повышения надежности нашей реконструкции мы ниже вернемся к нашему предположению о 35 днях в IX месяце и проверим его дополнительно.

Чтение «35» дополнительно подтверждается тем, что самая лучшая рукопись R «обязывает» нас где-то изыскать еще два дополнительных дня. Правда, принимая такое чтение для продолжительности IX месяца, мы «изыскиваем» сразу не 2 дня, а 4. Это означает, что еще для двух месяцев мы должны принять чтения «30» дней там, где R дает «31», а также остановиться на чтении «30» (которое дает, в частности, R) для продолжительности III месяца.

Чтение «30» против чтения «31» по R нам дает только рукопись В для V месяца.

Приняв это чтение, мы исчерпали возможности придерживаться только тех чтений, которые зафиксированы хотя бы в каких-то рукописях, но нам осталось «сбросить» только один день. Это означает, что мы должны предположить в одном из месяцев, продолжительность которого до сих пор в нашей реконструкции специально не обсуждалась, и который имеет во всех рукописях 31 день, аутентичную продолжительность в 30 дней. Таких месяцев у нас осталось всего три: VI, VIII и XI.

Итак, мы подходим к следующему этапу нашей реконструкции, но также предварительному. Соответствующее этому этапу приближение к архетипу календаря [A<sub>2</sub>] (см. таблицу выше) получено на основе [A<sub>1</sub>] посредством внесения следующих изменений:

1. в IX месяце принимается чтение «35»,
2. во всех остальных месяцах, где в [A<sub>1</sub>] еще сохранялись различия чтения (а именно, в III и V), предпочтение отдается чтению «30» перед чтением «31»,
3. вводится конъектурное чтение «30» (вместо чтения «31» во всех рукописях) либо для VI, либо для VIII, либо для XI месяца.

Единственная конъектура в предлагаемой реконструкции — это еще не такая большая цена. Она должна будет окупиться в том случае, если в структуру [A<sub>2</sub>] хорошо впишутся праздники месяца тишри (VII месяца), о которых ничего не упоминается во 2 Еноха, но которые должны присутствовать в любой схеме иудейского календаря. Если во 2 Еноха описывается реальный календарь (а едва ли у кого-то могут быть в этом сомнения), то и он не мог обходиться без праздников в тишри. Следовательно, эти праздники должны были быть вписаны в фундаментальную для 2 Еноха структуру 90-дневных циклов.

Это нам и предстоит проверить в следующем разделе.

## 2.8. Календарь 2 Ен. 16:2: реконструкция 12-месячного цикла

Итак, пока что нашей рабочей гипотезой будет [A<sub>2</sub>]. Она подразумевает, что обсуждавшиеся в разделе 2.5 даты второго вознесения Еноха и посвящения Мафусаила должны реконструироваться, соответственно, как 6.IV и 9.IV.

Теперь нам нужно будет обсудить соответствующую  $[Q_2]$  структуру периода с 10.IV по 10.I, то есть всего того времени, которое остается за пределами тех 94 дней, в которые разворачивается главная часть действия во 2 Еноха. Этот интервал содержит  $270 = 90 \times 3$  дней.

Структура  $[Q_2]$  предлагает три варианта внесения конъектуры, которые мы должны считать *a priori* равновероятными даже несмотря на то, что внесение конъектуры в VI месяц разрушает симметрию полугодий (182 + 182 дня, составляющие 6 + 6 месяцев), которая также важна в структуре календаря 2 Еноха. Но в том месте, где во 2 Еноха говорится о симметрии полугодий, эта симметрия связывается с 17 сивана и 17 тебета как днями летнего и зимнего солнцестояний (2 Ен. 48:1–2). Поэтому в данном случае, говоря о структуре 12 месяцев, мы не должны принимать во внимание требование симметрии полугодий.

Схема  $[Q_2]$  представляет собой три взаимоисключающих варианта календарной схемы — в зависимости от места внесения конъектуры. Выбор между ними нужно будет сделать в зависимости от того, как в тот или иной вариант будут вписываться праздники в месяце тишри (VII). Это означает, что фактически мы будем иметь дело не тремя вариантами схемы  $[Q_2]$ , а только двумя, поскольку внесение конъектуры в VIII и XI месяцы будет иметь для соотношения праздничных дат VII месяца со структурой 90-дневных циклов последствия одинаковые.

Поэтому нам надлежит, прежде всего, сопоставить два варианта календарной схемы  $[Q_2]$ :  $[^1Q_2]$ , где конъектура вносится или в VIII, или в XI месяц, и  $[^2Q_2]$ , где она вносится в VI месяц. Во всех случаях конъектура одинаковая: замена числа «31», представленного в рукописях, на «30».

Область сравнения схем  $[^1Q_2]$  и  $[^2Q_2]$  — граница между вторым и третьим 90-дневными циклами. Счет этих циклов мы ведем от Пасхи, то есть начиная от 94-дневного цикла и далее в порядке возрастания номеров месяцев.

Схема  $[^1Q_2]$  приводит нас к началу третьего 90-дневного цикла 9.VII, а схема  $[^2Q_2]$  — к началу того же цикла 10.VII, то есть прямо в День Очищения.

Едва ли могут быть сомнения, которую из двух схем следует предпочесть.

Схема  $[^2Q_2]$  дала симметрию между первым и третьим циклами, в начале которых находятся самые главные праздники. Такого рода симметрия — между праздниками нисана и праздниками тишри — фундаментальная и наиболее общая тенденция развития едва ли не всех иудейских календарей в эллинистическую эпоху.<sup>37</sup> В схеме  $[^2Q_2]$  эта симмет-

<sup>37</sup> J. B. SEGAL, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A. D. 70* (London—New York—Toronto, 1963) (London Oriental Series 12) 117–127.



рия особенно существенна потому, что в обоих случаях очередной период года начинается не просто праздником, а днем строгого поста.

Подчеркнем, что схема  $[^2\mathcal{Q}_2]$  только один раз использует чтение, не засвидетельствованное в рукописях.

Итак, теперь пора сделать главный вывод:

$$[^2\mathcal{Q}_2] = \mathcal{Q},$$

то есть схема  $[^2\mathcal{Q}_2]$  — это и есть изначальная схема распределения дней по 12 месяцам, которая подверглась во всех дошедших редакциях 2 *Еноха* каким-то искажениям со стороны редакторов, не понимавшим важнейший принцип устройства той модификации К364, которая имела в виду во 2 *Еноха*, а именно, наличия четырех циклов  $94 + 90 + 90 + 90$  дней.

На каком-то этапе этих искажений имела место сознательная редакционная правка, заменившая непонятный праздник с 6 по 9.IV на понятный (или, по крайней мере, более понятный) праздник 6.III (Пятидесятницу), который и без того играл немалую роль в сюжете 2 *Еноха*.

На каком-то более позднем этапе сознательной ревизии было подвергнуто и количество дней в каждом месяце. При этом попытались исключить слишком уж странно смотревшееся число «35».<sup>38</sup> Ставилась ли при этом цель сохранить общее число дней года равным 364 — неизвестно. Эта более поздняя ревизия могла быть осуществлена как на славянской почве, так и еще на почве (греческого?) оригинала славянского перевода.

## 2.9. Дополнительные выводы по календарю $\mathcal{Q}$

Выше мы сосредоточились на реконструировании основной литургической структуры календаря 2 *Еноха*. Календарные данные этой книги ими далеко не исчерпываются, так как за пределами нашего рассмотрения осталось множество важных астрономических подробностей, которые, однако, по всей видимости, литургического значения в данном календаре не имели. Это особенно относится к 10 вратам солнца и дру-

<sup>38</sup> Теперь мы выполним обещание, данное выше (прим. 36), и рассмотрим альтернативное предположение относительно числа дней в IX месяце: пусть их будет не 35, а 31. Это даст «лишних» 4 дня, которые должны быть распределены между другими месяцами года. Очевидно, они могут быть приписаны только к тем месяцам, где это не приведет к превышению продолжительности, равной 31 дню. Но ни к одному из первых шести месяцев года нельзя приписать ни одного дня, так как иначе это сбilo бы даты календарных расчетов внутри 2 *Еноха* и/или праздника Дня Очищения. Но в остальной части года остаются только два месяца (VII и X), к которым еще можно было бы прибавить по одному дню, чего для распределения четырех дней недостаточно. Таким образом, наша проверка подтверждает первоначальное предположение о том, что именно чтение «35» для IX месяца является аутентичным.

гим упоминаемым в книге особенностям солнечного движения. Всё это необходимо изучать заново, на современном уровне знаний как вавилонской астрономии, так и астрономических сведений в псевдоэпиграфической литературе и прежде всего, разумеется, в *1 Еноха*.

Литургическая структура календаря *2 Еноха* содержит унаследованную из Пятикнижия структуру 12 месяцев с праздниками, приуроченными к числам этих месяцев, однако, эта структура, сохраняющаяся как субстрат литургического календаря, перестает в нем играть определяющую роль.

Определяющую роль в этом календаре играет разделение года на четыре периода продолжительностью около 90 дней, в которых «дополнительные» 4 дня года (дополняющие сумму дней четырех 90-дневных периодов до 364) не распределяются поквартально (как это было, например, в календарях *1 Еноха*, *Книги Юбилеев*, *Храмового свитка*), а входят в состав одного из кварталных периодов (как это происходит, например, в календаре Евангелий и *Книги Товит*<sup>39</sup>).

По всей видимости, в качестве дополнительных 4 дней первого квартала рассматривались первые четыре дня этого периода, с 11.I по 14.I включительно, так как для них можно было предположить пост продолжительностью 3,5 дня, который реконструируется также и для евангельской хронологии (см. выше, раздел 2.2).

О какой-то специфической связи кварталных периодов с четырьмя временами года говорить нет оснований. В тексте *2 Еноха* зафиксированы лишь даты солнцестояний, которые литургически никак не оформлены.<sup>40</sup>

Границы четырех кварталов не совпадают с границами месяцев. Продолжительность месяцев подобрана таким образом, чтобы главные библейские праздники оказались начальными периодами первого и третьего кварталов.

Первый квартал	с 11.I	по 9.IV
Второй квартал	с 10.IV	по 9.VII
Третий квартал	с 10.VII	по 3.X
Четвертый квартал	с 4.X	по 10.I

Выделенные в этой таблице первый и третий кварталы являются праздничными, так как наиболее важные праздники включают в себя именно они.

Для первого квартала мы это знаем, благодаря *2 Еноха*, подробно: квартал начинается в пасхальные дни и завершается неким особым праздни-

<sup>39</sup> См. реконструкцию календарей в: LOURIE, Les quatre jours «de l'intervalle»...

<sup>40</sup> См. выше, прим. 26.

ком, не имеющих ни библейских, ни каких-либо других параллелей (при нынешнем состоянии наших знаний). Последнее и не удивительно, так как подобный праздник мог понадобиться только в календаре *2 Еноха*.

Обратим внимание, что заключительный праздник первого квартала целиком вписан внутрь этого квартала, на чем текст 2 Ен. 69:19 особо настаивает. Это значит, что, по всей видимости, и в конце третьего квартала существовал симметричный праздник, последним днем которого было 3.Х.

Подобно тому, как праздник с 6 по 9.IV не удалось «привязать» ни к одному из известных праздников (в частности, к 17 таммуза), гипотетический праздник, завершившийся 3.Х, также нельзя связать ни с каким из известных праздников. В частности, нельзя его связать с Ханукой (Обновлением Второго Храма после 164 г. по Р. Х.: 1 Мак. 4:59), праздновавшейся в течение восьми дней, начиная от 25.IX. Наш гипотетический праздник должен был бы начинаться, примерно, тогда, когда Ханука заканчивалась. Скорее всего, из этого можно сделать вывод, что календарь *2 Еноха* не знает Хануки и не связан с хасмонейской традицией.

Первый квартал, согласно *2 Еноху*, разделяется на три периода, также разделенных праздничными датами. Возможно, аналогичную структуру нужно предположить и для третьего квартала. Тогда в число праздничных дат у нас добавятся 10.VIII и 9.IX. В настоящий момент я не знаю для этих дат никаких литургических свидетельств или параллелей.

## 2.10. Рождество Енохово и Рождество Христово

Однако сама история Еноха по *2 Еноха* имеет параллель в одном из преданий о биографии Христа. Это предание излагается только в одном источнике конца IV века — у св. Епифания Кипрского, *Панарион*, LI, 16.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Epiphanius, *Panarion*. Naer. 34–64. Hrsg. von K. HOLL. 2. bearb. Aufl. von J. DUMMER (Berlin, 1980) (GCS [31]) 270–272. У исследователей этот пассаж не вызывал ничего, кроме недоумения. См.: *ibid.* 270 (Anm. von K. Holl); W. HARTKE, *Über Jahrespunkte und Feste insbesondere das Weihnachtfest* (Berlin, 1956) (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 16) 24–25, 96–98; A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Österkalenders* (Berlin, 1977) (TU 121) 99, Anm. 1, 150; A. DE HALLEUX, *La Nativité et l'Épiphanie dans le dialogue unioniste du VIIe au XIe siècle // Ephemerides Theologicae Lovanienses* 68 (1992) 5–37, особ. 13, п. 40. Реконструкция календарного смысла сообщения св. Епифания была предпринята мною ранее: В. М. ЛУРЬЕ, Три типа раннехристианского календаря и одно разночтение в тексте *Epistula Apostolorum* // *Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции / Под ред. Д. Е. Афиногенова и А. В. Муравьева* (М., 1996) 256–320, особ. 304, прим. 88. Содержащуюся здесь попытку вписать сведения Епифания в 50-дневные календарные циклы я не могу признать удачной, хотя саму такую возможность не исключаю.

Согласно Епифанию, Рождество Христово произошло 6 января (такое было почти всеобщее мнение в его эпоху), и в этот же день, но через много лет произошло чудо в Кане Галилейской, то есть первое чудо Христа и начало Его проповеди для народа. Крещение же Господне состоялось на 60 дней раньше чуда в Кане, то есть в 6 день от ноябрьских ид (8 ноября). В промежутке между Крещением и чудом Христос почти не показывался народу.

Далее Епифаний пускается в рассуждения о том, чем именно были заполнены 60 дней. Здесь он явно старается рассуждать сам,<sup>42</sup> что можно объяснить только неимением готового предания на этот счет. В данном случае эти рассуждения не представляют для нас интереса.

В тексте *2 Еноха* дата 6 числа одного и того же месяца (сивана) объединила в себе излишне много: возвращение Еноха на землю, его же второе вознесение и рождение Еноха. Если дату второго вознесения Еноха мы можем уверенно перенести на месяц позднее, то относительно даты рождества Еноха мы таких оснований не имеем в пределах текста *2 Еноха*. Теоретически нельзя исключить ни того, что годовщина рождества Еноха пришлась на день его возвращения, ни того, что она пришлась на день окончательного вознесения.

Параллель с изложенным у Епифания преданием о Рождестве Христовом дает нам некоторый ключ.

Христос, согласно этому преданию, родился в тот день, в годовщину которого Он выйдет на проповедь. Прежде этого события он, подобно Еноху, скрывался в недоступных людям местах — в пустыне, где Он был в одиночестве, или в других местах, где Его окружали только близкие. А перед уходом в пустыню совершилось Крещение Господне, которое, как известно, описывается евангелистами как Епифания и даже именно с названием «Епифания» вошло в греческую эортологию. Епифания при Крещении Господнем, опять-таки, составляет очевидную параллель первому вознесению Еноха.

Предание о Христе сохраняет числовой код — 6 число, хотя и другого месяца (января) и по-другому названное (Епифаний держится римских названий, поэтому тут для него 8 день до январских ид), а также

---

<sup>42</sup> А именно, он говорит следующее. Христос провел в пустыне 40 дней, затем «примерно» (μικρῶ πλέον) 2 недели (14 дней) в Назарете, еще 2 дня провел с Иоанном Крестителем, еще 2 дня — с Андреем, Симоном и другими учениками, еще 1 день — тот, в который призвал Филиппа и Нафанаила, и затем сам день Канны 60-й. Особенно это «примерно» при расчете точной даты события выдает в этом расчете обыкновенную подгонку под результат. Видно, что Епифаний включает в число 60 дней и день самого чуда в Кане, и день Крещения, а для декабря принимает продолжительность в 31 день, как это должно быть в юлианском календаре.

число 60 — срок уединения после епифании перед началом учения народов. Такое сходство случайным быть не может.

Параллель с рассказом Епифания нам интересна в двух отношениях.

Во-первых, она доказывает, что весьма специфическая календарная схема календаря 2 Еноха хотя бы фрагментарно сохранялась в течение долгого времени, хотя мы и не знаем, в каком именно календарно-литургическом контексте.

Во-вторых, она дает нам аргумент, чтобы предположить исконной датой рождения Еноха (согласно 2 Еноха) 6.III, а не 6.IV. Смысл этой реконструируемой традиции следует понимать в том, что день рождения в мир мессиианской фигуры совпадает с днем выхода ее на публичную проповедь.

### 3. Метатрон *in statu nascendi*: прометейα < פרמוט'י < προτομή

Основной пафос монографии Орлова — возможность проследить в тексте 2 Еноха ранние формы тех традиций, которые впоследствии станут нам известны в гораздо более развитых, но уже существенно других формах в литературе так называемых (небесных) дворцов (*hekhalot*). Заодно Орлов касается и многих других традиций, связанных с традициями 2 Еноха отношениями полемическими. Поэтому его книга может служить введением в весь этот сложный комплекс традиций, но введением, написанным с одной точки зрения — относительно традиций о Енохе.

Традиции эти важны как для понимания иудейских религиозных движений периода Второго Храма, так и для более поздних иудаизма (о чем в книге Орлова говорится больше) и христианства (об этом говорится меньше и у Орлова, и вообще в современной литературе по псевдоэпиграфам).

Ниже мы приведем несколько частных наблюдений по затронутым Орловым темам.

Одно из самых важных наблюдений Орлова в области истории традиций — и это видно уже из самого названия его книги — относится к происхождению более поздних иудейских традиций относительно Еноха-Метатрона (в 3 Еноха и другой литературе *hekhalot*) с образом Еноха из 2 Еноха. Основная часть этих наблюдений относится, разумеется, к содержательному анализу функций Метатрона и Еноха в соответствующих традициях (в обоих случаях — ангелоподобное существо с мессиианскими и иными сопряженными с этим функциями). Эта часть анализа мне кажется весьма убедительной, и я здесь не буду ее касаться.

Рассматривая эту проблему, Орлов не мог не затронуть этимологии самого термина «метатрон» (он существует в двух орфографических

вариантах: מִטְרֹן וּמִטְרֹן). После разбора всех имеющихся гипотез (с. 92–96), он предложил свою собственную, основанную на материале 2 Еноха (с. 176–180, но см. также с. 159–161, 217–218), а именно, на странном титуле Еноха в 2 Ен. 43:1 (краткой редакции и во фрагменте в *Мериле праведном*), где, вслед за атрибуцией Еноху «управления на земле», он назван **промеґтага**.<sup>43</sup> В церковно-славянском языке это *hарах legomenon*.

Суть гипотезы Орлова состоит в следующем (позволю себе изложить основное, опуская ряд подробностей).

Орлов вспоминает те гипотетические этимологии термина «метатрон», где он возводился к одному из латинских или греческих терминов, бывших в ходу в Римской империи и связанных с греческим корнем, означающим «измерение» (*μέτρον*). Теоретически это выглядит правдоподобно, так как тема измерения очень актуальна и для *Метатрона*, и для Еноха из 2 Еноха. Относительно механизма появления в еврейском термине двойного מִטְרֹן Орлов вспоминает наблюдение Шолема о том, что подобная редупликация достаточно характерна для литературы *Hekhalot*. Тогда получается, что термин **промеґтага**, а точнее, его греческий *Vorlage*, «...may represent a very early, rudimentary form of the title that was later transformed into the designation Metatron» (с. 180). Орлов усиливает свою гипотезу альтернативной гипотезой этимологии исходного термина, предполагая также возможность происхождения промежуточной формы, отраженной в славянском, от греческого *προμήθεια* в значении защиты или промысла (там же, прим. 127).

В гипотезе Орлова необходимо различить два слоя. Трактовка термина **промеґтага** как отражающего возможную переходную форму к будущему термину «метатрон» представляется идеей очень привлекательной. Формально она не зависит от дальнейшей этимологии славянского термина, которая может быть довольно разнообразной (и Орлов понимает это, коль скоро предлагает две взаимоисключающих этимологии), но, разумеется, пока такая этимология не предложена вообще, убедительность всей реконструкции истории термина «метатрон» остается невеликой.

<sup>43</sup> Рукописи передают это слово с вариантами (**промѣтаемаа**, **помѣтага**, **промеґтамаа**, **промиґтага**, **памѣтага**; в последнем случае очевидна гиперкоррекция). Вайян остановился на чтении **п(р)омѣтага** (VAILLANT, *Le Livre des secrets d'Hénoch*... 44–45), считая его уникальной глагольной формой, передающей причастие от эквивалента глагола *βασανίζω*. Андерсен (ANDERSEN, 217) соглашается с тем, что это глагольная форма, но критикует предложенную Вайяном ретроверсию, а сам прибегает к парафразу, исходя из общего смысла отрывка и сознательно, оговаривая это, игнорирует синтаксис (порядок слов).

Но обе греческие этимологии, предложенные для славянского термина, мне кажутся неубедительными. Вторая из них кажется подходящей по звучанию (тем более, что для **промеѣга** рукописи допускают написание с **н** во втором слоге), но слово *προμήθεια*, будучи обычным словом греческого языка, не могло бы остаться совсем без всякого перевода: тут был бы возможен неправильный перевод, но не транслитерация. Что касается термина с областью значений, относящейся к измерению, то тут, как со всяким термином, шансы на транслитерирование вместо перевода повышаются, но тут остается неясным, о каком именно слове речь. Орлов ссылается на несколько предположений своих предшественников, которые все весьма и весьма гадательные. Но необходимости разбираться в этих догадках подробно нет, так как **промеѣга** оказывается арамейским термином греческого происхождения, сохранившимся, практически, в первозданном виде.

На арамейской почве термин зарегистрирован в нескольких орфографических вариантах, из которых вариант, точно соответствующий той форме, которая отразилась в славянском, зарегистрирован только для множественного числа: **פרמוטיין**.<sup>44</sup> От этой формы множественного числа единственное число изначально было бы **פרמוטי\***, но возможно даже и **פרמוטיא\***. Форма единственного числа (при любом написании) совпадает с нашей славянской формой с точностью до одной гласной (в арамейском *u/o*, где в славянском *o/e*), но даже это различие списывается на достаточно обычное смешение «вав» и «йод».

Более корректный вариант написания этого заимствованного греческого слова — **פרוטומי**.<sup>45</sup> Это транслитерация греческого *προτομή*, взятого в специальном значении — императорского бюста, введенного в римской армии тогда, когда в ней был введен культ императора (то есть при Августе). Слово изначально значило отрубленную голову животного (особенно в качестве охотничьего трофея), потом и человека, а потом и скульптурное изображение — бюст. На этом этапе семантического развития греч. *προτομαί* стало эквивалентом лат. *imagines* — введенных в армии скульптурных портретов-бюстов императоров, перед которыми следовало воздавать императорам божественные почести.<sup>46</sup>

В таком значении греческое слово перешло в равнинистическую литературу, где его значение расширилось настолько, что его стало возможно относить к «бюстам», то есть просто идолам, каких угодно языческих богов.

<sup>44</sup> M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (New York, 1903) 1230a [далее JASTROW].

<sup>45</sup> JASTROW, 1219b.

<sup>46</sup> Ср.: LSJ, s. v. (электронная версия на сайте The Perseus Digital Library: <http://www.perseus.tufts.edu/>).

На греческом языке *προτομαί* (в значении культовых бюстов императоров в римской армии) впервые упоминаются у Иосифа Флавия (*Иудейская война*, 18:1,55), который рассказывает историю о внесении этих бюстов в Иерусалим прокуратором Иудеи Понтием Пилатом и последующих усилиях иудеев (успешных, но тяжелых, с опасностью для жизни) упротить его их убрать.

Итак, предлагаемое нами решение — возводить **прометала** даже не столько к греческому *προτομή*, сколько к получившемуся из него арамейскому **פְּרוֹטוֹמֵי**, — не только решает все лингвистические проблемы (в частности, это такой термин, что понятно, почему его не стали переводить, — для нас неважно, сознательно ли или просто по незнанию), но и особенно хорошо объясняет дальнейшую эволюцию термина. Орлов подробно останавливается (с. 227–229) на трансформациях лица Еноха согласно *2 Еноха*, которое приобретает божественные свойства и становится объектом поклонения.

Это точное соответствие ложным (с иудейской точки зрения) свойствам и функциям бюстов обожествленных императоров в римской армии.

Что касается вопроса о языке оригинала *2 Еноха*, то никакая этимология отдельного термина не может повлиять на его решение. Термины на греческом легко могли появиться внутри текста на арамейском или еврейском, равно как и наоборот. В данном случае мы видим, что славянский термин восходит к арамейскому, а не греческому (на греческой почве была бы невозможна метатеза согласных, а на арамейской она засвидетельствована). Но и только. Никто не может исключить, что уже арамейский термин не вернулся обратно в греческий, опять посредством транслитерации, в языке каких-нибудь грекоязычных иудеев Египта.

#### 4. *Terminus post quem* для *2 Еноха*

Мы уже упоминали выше,<sup>47</sup> что в настоящее время не существует основания для определения *terminus post quem* для датировки *2 Еноха*. Теперь, благодаря **прометала**, мы такое основание получили.

Сам по себе предмет, который имелся в виду при возникновении термина **פְּרוֹטוֹמֵי**, — императорский бюст как предмет культа — появляется где-то около 27 года до Р. Х., когда, после установления Октавианом единоличной власти, римский сенат присваивает ему титул Августа и тем самым открывает традицию обожествления императоров. Но в арамеоязычной среде бюсты императоров превращаются во что-то значимое не ранее, чем когда произошли те события, которые описывает Иосиф Флавий. Так как они приурочены к прокураторству Понтия Пилата, то их нужно датировать интервалом с 26 по 36 гг. по Р. Х.

<sup>47</sup> См. прим. 4.



Хронология Иосифа Флавия еще более точная: он ставит эти события незадолго до распятия Христа. Но для наших целей такая точность избыточна, не говоря о том, что она и сомнительна.

Таким образом, для датировки *2 Еноха* мы получаем даты максимально поздние из возможных. Напомню, что я не считаю возможным рассматривать 70 г. по Р. Х. (разрушение Храма) как *terminus ante quem*. Пока что мы имеем лишь такой неопределенный *terminus ante quem*, как дата *Sefer Hekhalot*, которая и сама не очень-то нам известна.

Напомню также, что необходимо различать датировки *2 Еноха* (книги) и того календаря, который там описывается, и вокруг которого там построено действие. Книга заведомо более поздняя. Это видно, прежде всего, по тому, что значительная часть литургического календаря, включая даже его одну из двух (наряду с Пасхой) базовых дат, День Очищения, во *2 Еноха* не описывается.

## 5. Юноша-Енох и традиция Иисуса Навина

Одним из ценных также и в текстологическом плане наблюдений Орлова является история титула «юноша» применительно к Еноху (с. 158–159, ср. с. 133–136). Этот термин до сих пор не находил адекватного объяснения, а Вайян даже пытался отказаться от чтения **юноше** (звательный падеж) в пользу чтения некоторых рукописей **Еноше** (тоже звательный падеж), хотя его подход и критиковался Андерсеном. Орлов снимает относительно аутентичности этого титула все остатки сомнений, так как показывает его значение в последующей традиции *3 Еноха*.

Традиция юного пророка имеет очень широкое распространение и, возможно, для иудео-христианских традиций, — иранские корни.<sup>48</sup> Ниже мы отметим только несколько проявлений этой традиции, которые можно отнести к близкородственным по отношению ко *2 Еноха*, но не упомянутых в монографии Орлова.

Рассматривая тексты, в которых говорится о Енохе-Метатроне, первосвященнике небесного Храма, Орлов цитирует, в частности, мидраш *Numeri Rabbah* 12:12, где р. Симон сообщает, что одновременно с созданием Скинии Свидения на земле, была создана и небесная Скиния, называемая «Скинией юноши (משכן הנוער), чье имя Метатрон...» (с. 114–115).

«Скиния юноши» напоминает о другом загадочном стихе Пятикнижия, Исх. 33:11 (*Слуга же Иисус сын Навин юноша*<sup>49</sup> *не исхождает из скинии*). Если учесть, что кроме Моисея и Аарона, входит в Скинию

<sup>48</sup> Даниил, Варух (в *Паралипомена Иеремии*), с другой стороны, отождествляемый иногда с Заратустрой...

<sup>49</sup> По непонятной для меня причине это слово пропущено в Елизаветинской редакции славянской Библии. Я восполнил его по LXX.

никто не имел права, то буквальный смысл этого стиха вообще малопонятен. Но нас будет интересовать только восприятие его в позднейших традициях.

В позднейших традициях для ключевых терминов этого стиха «слуга (служитель) (его)» и «юноша» мы имеем<sup>50</sup>:

MT	משרתו	נער
LXX	θεράπων	νέος
Tg Onqelos	משומשניה	עולימא
Tg Ps.-Jonathan	משומשניה	טלי
Tg Neophiti	שמשיה	טלי
2 фрагментарных Tg Ex	—	טלי זעיר
Пешитта	משרתו	נער
Vulgata	minister eius	puer

«Юноша Иисус сын Навин» в MT и во всех версиях, кроме греческой, назван «служгой / служителем его», то есть Моисея. Однако, в тех же версиях это понятие, «служитель», выражено словом, которое принято относить к «служению алтарю» (сирийский термин и вовсе может означать диакона). «Юноша» в еврейском — это то же самое слово, которое постоянно относится к Еноху в литературе *hekhlot* (и оно же — в термине «Скиния юноши»), а во всех переводах употреблены синонимы с аналогичным спектром значений, для которых соответствие этому еврейскому слову является стандартным.

Иисус Навин, «юноша», оказывается каким-то служителем не только и не столько Моисея, сколько именно Скинии. О том, что не только у самаритян, но и собственно у иудеев существовали традиции, где Иисус Навин выступал как символическая мессианская фигура, мы теперь знаем доподлинно после открытия фрагментарного таргума на Ис. Нав.,<sup>51</sup> а недавно убедились и в том, что эта традиция была актуальная и для христианства (по крайней мере, она заявила о себе в Послании к Евреям).<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Параллельный текст таргумов по электронной базе данных CAL (см. выше, прим. 25).

<sup>51</sup> H. FAHR, U. GLESSMER, *Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu Josua 5* (Edition des MS T.-S. B 13, 12) (Gluckstadt, 1991) (*Orientalia Biblica und Christiana* 3).

<sup>52</sup> R. MURRAY, «Circumcision of Heart» and the Origins of the *Qyāmê* // *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers* / Ed. G. J. Reinink and A. C. Klugkist (Leuven, 1999) (*OLA* 89) 201–211.

Но стих Исх. 33:11 намекает, как будто бы, и на то, что Иисус Навин, «юноша», как мессианская фигура имеет отношение и к служению алтарю, то есть священству.

Очевидно, что здесь какая-то значительная — и по объему, и по важности — традиция, исследование которой будет необходимо в дальнейшем.

Пока что мы ограничимся упоминанием двух христианских параллелей.

Это, во-первых, история 12-летнего отрока Иисуса, задержавшегося в Храме и объяснившего это тем, что Ему именно там и подобает находиться (Лк. 3:42–50).

Во-вторых, это *Рождество Мариино* («Протоэвангелие Иакова», текст не позднее III века, основанный на письменных документах не позднее II века), согласно которому Дева Мария находилась в Храме и даже именно в Святая Святых до возраста 12 лет.

Очевидно, что возраст 12 лет сам по себе имеет во всех этих традициях символическое значение, которое нельзя считать вполне ясным.

Заодно необходимо хотя бы зафиксировать тут наличие и еще одной загадки. Орлов обращает внимание на толкование в 3 *Еноха* стиха Притч. 22:6 МТ («Настави юного (הַנֶּנֶךְ לְנֶעֶר) на путь его...»): «Енох был претворен в נֶעֶר, то есть в Метатрона» (с. 157). Здесь повелительное наклонение глагола (הַנֶּנֶךְ) прочитывается как неполногласное написание имени «Енох» (обычно оно пишется с *mater lectionis*: הַנֶּנֶךְ). Версии этого стиха в арамейских таргумах, Пешитте и Вульгате следуют буквальному пониманию стиха, то есть без Еноха. А вот в Септуагинте (и поэтому в славянской Библии) этот стих просто-напросто выпущен, хотя в соседних стихах там текст соответствует масоретскому.

Допустимо предположить, что пропуск стиха Притч. 22:6 в Септуагинте, который едва ли мог быть случайным, стал какой-то реакцией на распространение «неортодоксальных» толкований этого стиха.

## 6. Еще немного про Моисея

Анализируя тему «небесных двойников», в «телах» которых видят свои апокалиптические видения многие из героев псевдоэпиграфической литературы, Орлов касается и Моисея, но в качестве примера останавливается лишь на *Эксагоге* поэта Иезекииля (с. 170). В действительности круг источников шире. Рассказывая о смерти Моисея, Ориген ссылается в этой связи на какую-то неизвестную нам книгу: «Denique et in libello quodam, in quo, licet in canone non habeatur, mysterii tamen huius figura describitur, refertur quia duo Moyses videbantur: unus in spiritu et alius mortuus in corpore». [«Так и в книге некоей, в которой — хотя она и не обретается в каноне, — однако описывается образ сего таинства, со-

общается, что два Моисея были зримы: один в духе, а другой умерший в теле».<sup>53</sup>

Упомянутая книга, по всей видимости, концентрировала в себе ту традицию, с которой полемизировала *2 Еноха*, и, вполне возможно, могла быть даже и непосредственным объектом полемики.

Еще одна традиционная тема полемики Моисей—Енох — это второе пришествие. Почему-то в качестве мессианских фигур, которым назначено второе пришествие, Енох и Моисей всегда альтернативны друг другу, но легко совмещаются с Илией.

Тема второго пришествия Еноха наличествует и во *2 Еноха*, хотя там оно представлено как уже состоявшееся. Общий обзор традиций эллинистической эпохи представлен в работе К. Хааккера и П. Шефера.<sup>54</sup> О степени актуальности для позднейшего христианства обеих традиций можно судить по молчанию *Апокалипсиса Иоанна* относительно имен собственных упоминаемых там «двух свидетелей»<sup>55</sup> — и это на фоне толкований, в которых имя одного из них никогда не вызывает разногласий (Илия), а второго — постоянно колеблется: одни толкователи называют Моисея, а другие — Еноха.

## 7. Некоторые перспективы

Далеко не первое десятилетие на повестке дня стоит критическое издание *2 Еноха*, параллельно обеих редакций. Сейчас создается впечатление, что главное препятствие на пути к такому изданию — это уже не текстологические проблемы в наиболее узком и техническом значении этого слова, а проблемы понимания содержания текста. Слишком часто для *2 Еноха* возникают ситуации, когда выбор между вариантами рукописей может быть осуществлен только на основе понимания того, что в данном месте хотел сказать автор, так как теоретически, с точки зрения «голой» текстологии, несколько разных вариантов оказываются равновероятными.

<sup>53</sup> Ориген, *Беседы на Иисуса Навина*, II, 1: Origène, *Homélie sur Josué* / Éd., tr. par A. JAUBERT (Paris, 1963) (SC 71) 118. Жобер (Ibid. 118–119, n. 2) приводит параллель из *Строматов* Климента Александрийского, тоже о смерти Моисея (Иисус Навин видел Моисея двояко: одного Моисея с ангелами, а другого на горе, приготовленного к погребению), но сообщает, что источник, указываемый Оригеном, ей неизвестен.

<sup>54</sup> К. HAACKER, P. SCHÄFER, *Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose* // *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet* / Hrsg. von O. Betz, M. Hengel, K. Haacker (Göttingen, 1974) 147–174, особ. 173–174.

<sup>55</sup> M. BLACK, *The «Two Witnesses» of Rev. 11, 3f. in Jewish and Christian Apocalyptic Tradition* // *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honor of D. Dauterive* / Ed. E. Bammel, C. K. Barrett, W. D. Davies (Oxford, 1978) 227–237.

Исследование Орлова навело некоторый порядок в том хаосе, которым представляется для постороннего взгляда нагромождение разнообразных преданий во 2 Еноха. Работа Орлова даже и в своей области не может быть исчерпывающей (и, в частности, она совсем игнорирует важную традицию, связанную с символической фигурой Иисуса Навина), но она содержит такую «критическую массу» систематизации, при наличии которой дальнейшие исследования 2 Еноха должны выйти на следующий уровень.

В частности, теперь открывается возможность изучения символических («агиографических») традиций, которыми занимается Орлов, в том единстве с традициями литургическими и, в первую очередь, календарными, в котором они и существуют в реальности.

Отделение агиографии от литургики — это вынужденная мера, на которую мы бываем принуждены идти от бессилия. Но все равно нельзя забывать, что все наши тексты порождаются культовой практикой определенных общин и сами составляют в целях той же самой культовой практики. Для большинства из них элементы описания культовой практики как таковой становятся частью их содержания, и 2 Еноха в этом отношении — чрезвычайно характерный пример.

Война агиографических традиций и столь характерная для эллинистического иудаизма «война календарей» — это не две разные войны, а две стороны одной и той же войны между конкурирующими религиозными движениями. В эллинистическом иудаизме трудно найти текст, который был бы совсем лишен литургического содержания, а уж апокалиптика литургична всегда, и тут исключения нельзя допустить даже теоретически: ведь любой апокалипсис предполагает видение небесного Храма и, таким образом, не может избежать того, чтобы не описать хоть как-то его литургическое устройство.

Итак, для 2 Еноха открылась перспектива изучения «агиографических» и литургических традиций в их взаимной связи.

На этом фоне становится еще заметней очередное *desideratum* исследований 2 Еноха — неизученность собственно астрономического содержания произведения.

Но это всё перспективы для будущих исследований. А в настоящем мы должны поблагодарить Андрея Орлова за прекрасный итог его многолетнего труда.