

О ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ВТОРОЙ КНИГИ ЕНОХА: ОТВЕТ КРИСТФРИДУ БЁТТРИХУ⁹⁵

Не толкуют о кровосмешениях в присутствии трех, и о Деянии Начала — в присутствии двух, и о Божественной Колеснице — в присутствии одного, разве только, если он мудр и может понять своим умом. Всякий, кто размышляет над четырьмя предметами — о том, что наверху, о том, что внизу, о том, что прежде, о том, что после — лучше бы ему было не появляться на свет.

Мишна, Хагига II.1

В одном из последних номеров данного журнала⁹⁶ Кристоффрид Бёттрих опубликовал критический отзыв о моей статье,⁹⁷ посвященной полемическим аспектам легенды о Мелхиседеке во Второй книге Еноха. В своем отзыве Бёттрих отрицает возможность какой-либо полемики не только в истории о Мелхиседеке, но и вообще во всем тексте славянского апокалипсиса. Он утверждает, что “полемика вообще не может состояться внутри этого повествования: панорама единого архаического человечества совершенно не оставляет для нее места.”⁹⁸

⁹⁵ Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: A. Orlov, “On the Polemical Nature of 2 (Slavonic) Enoch: A Reply to C. Böttrich,” *Journal for the Study of Judaism* 34 (2003) 274–303.

⁹⁶ C. Böttrich, “The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov,” *JSJ* 32.4 (2001) 445–70.

⁹⁷ A. Orlov, “Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch,” *JSJ* 31 (2000) 23–38.

⁹⁸ Böttrich, “The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov,” 465.

Столь критическое отношение к самой возможности наличия полемики в славянском апокалипсисе нужно понимать в контексте собственных исследований Бёттриха. Если в этом литературном памятнике действительно присутствуют полемические аспекты, то они представляют собой серьезную проблему для Бёттриховского собственного исследования и понимания Второй книги Еноха, поскольку он изучал этот памятник долгие годы, при этом не замечая и не признавая в нем никакой полемики. Следовательно, наличие полемических аспектов в этом тексте открывает очевидный изъян в его методологическом подходе, поскольку, руководствуясь им, он оказался неспособен распознать полемический характер текста.

Более того, если полемический характер Второй книги Еноха будет в действительности доказан, то значительная часть выводов Бёттриха о богословии этого памятника, об истории его передачи и о месте иудейских мистических преданий в этом тексте должны будут быть отвергнуты как ошибочные.

Впрочем, мой ответ Кристофриду Бёттриху не будет простой демонстрацией ошибок его предыдущих исследований, но примет вид дальнейшего изучения полемического характера славянского апокалипсиса. Поэтому данная статья посвящена исследованию полемики затрагивающей патриарха Адама во Второй книге Еноха — одной из самых важных полемических линий в славянском апокалипсисе, которая, к сожалению, осталась вне поля зрения исследований Бёттриха.⁹⁹ Кроме того, я попытаюсь доказать, что полемика пронизывает весь изучаемый нами текст, и что без ее учета всякое исследование славянского апокалипсиса является недостаточным.

⁹⁹ Показательно, что книга Бёттриха посвященная образу Адама во Второй книге Еноха [С. Böttrich, *Adam als Mikrokosmos* (JU, 59; Berlin: Peter Lang, 1995)] совсем ничего не говорит о полемической природе адамических традиций в славянском апокалипсисе. Из этого труда также полностью исключен вопрос о влиянии адамических традиций на образ Еноха.

ФУНКЦИЯ ПРЕДАНИЯ ОБ АДАМЕ
ВО ВТОРОЙ КНИГЕ ЕНОХА

История Адама занимает значительное место в тексте Второй книги Еноха. Предания о первом человеке могут быть найдены во всех разделах книги.¹⁰⁰ В них Адам изображается в качестве славного ангельского существа, предназначенного Богом быть правителем на земле, но не оправдавшего Божьих надежд. Хотя значительная группа текстов об Адаме присутствует только в про странной редакции, включающей, например, подробнейшее повествование об первочеловеке в 30–32 главах, предание об Адаме может быть найдено и за пределами этой редакции. Некоторое количество важных пассажей, связанных с Адамом, мы видим также и в краткой редакции памятника. Столь обширное наличие текстов об Адаме в обеих редакциях и их значимость для богословия славянского апокалипсиса показывают, что это не позднейшие вставки, а часть изначального замысла всего произведения.

Нужно отметить, что столь обширное количество преданий об Адаме в межзаветном енохическом произведении довольно необычно. В раннем цикле произведений посвященных Еноху, отраженных в компиляции, известной исследователям под названием Первой (Эфиопской) книги Еноха, Адам не является значительным персонажем. В этом источнике упоминания о нем маргинальны и ограничены несколькими незначительными замечаниями. За исключением этих нескольких кратких отсылок,¹⁰¹ ранние книги Еноха хранят молчание о преданиях, связанных с первозданным человеком. Более того, образ Адама в Первой книге Еноха весьма отличается от его образа в славянском апокалипсисе. Так, повествования Первой книги Еноха нигде не акцентируют высокого положения праотца. Например, в *Апокалипсисе*

¹⁰⁰ 2 Ен. 30:8–32:2; 33:10; 41:1; 42:5; 44:1; 58:1–3; 71:28.

¹⁰¹ См. 1 Ен. 32:6; 37:1; 60:8; 69:9–11; 85:3; 90:37–38.

Животных (1 Ен. 85:3) Адам сравнивается с белым быком. Хотя белый цвет — положительный символ в образной системе *Апокалипсиса Животных*,¹⁰² исследователи отмечают, что в целом, эта аллегория не указывает напрямую на благость или возвышенное положение персонажа, но в большей степени свидетельствует о его родословии.¹⁰³ Так, например, *Апокалипсис Животных* представляет всех овец белыми, даже тех, что слепы. Учитывая это, можно предположить, что белый цвет не является знаком возвышенного или ангельского положения первозданного человека. Например, потомки Сифа тоже изображаются в виде белых быков. Когда авторы или редакторы *Апокалипсиса Животных* хотят подчеркнуть возвышенный ангельский статус персонажа, они обычно описывают его превращение из животного в человека. Так, в эфиопской и арамейской версиях *Апокалипсиса Животных* (1 Ен. 89:36) Моисей изображается в качестве того, кто превращается из агнца в человека во время встречи с Богом на горе Синай. “Очеловечение” Моисея, представленного изначально агнцем, а затем человеком, здесь указывает на его переход из положения человека в положение ангела. Аналогичный процесс мы наблюдаем в эфиопской версии *Апокалипсиса Животных* (1 Ен. 89:9), где ангельское преобразование Ноя символически изображается в виде его превращения из белого теленка в человека.¹⁰⁴ Но мы не находим в *Апокалипсисе Животных* такого же “очеловечивания” применительно к Адаму.

Скромная роль, отведенная Адаму в раннем енохическом цикле, объясняется несколькими причинами. Исследователи уже отмечали, что предания о Енохе и Адаме часто предлагают конкурирующие объяснения

¹⁰² P. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (Atlanta: Scholars, 1993) 226.

¹⁰³ Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, 226.

¹⁰⁴ “Очеловечивание” Ноя не упоминается в арамейских фрагментах 1 Ен. Об этом см. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, 267.

происхождения зла в мире.¹⁰⁵ В енохических преданиях происхождение зла осмысливается в рамках рассказа о Стражах, где падшие ангелы совращают человечество через незаконные отношения с женщинами земли, раскрывая им впоследствии различные небесные тайны. Напротив, в адамических преданиях источником зла оказывается бунт Сатаны и грехопадение Адама и Евы в Эдеме.

Тех, кто знаком с этим длительным “соперничеством” преданий об Адаме и Енохе, внезапное появление огромного массива традиций об Адаме во Второй книге Еноха, может натолкнуть на мысль о том, что оно представляет собой позднейшее дополнение, искусно вставленное в изначальное повествование во время длительного процесса прочтения этого текста греческой, а затем славянской культурами.

Но более подробное исследование текста показывает, что присутствие преданий об Адаме в славянском апокалипсисе — не вторично и не случайно, но имеет глубокую концептуальную ценность как для всей богословской вселенной славянского апокалипсиса, так и для изначального замысла этого произведения. Очевидно, что столь обширное присутствие повествований об Адаме во Второй книге Еноха можно объяснить только на примере особой эволюции образа Еноха в этом произведении.

Исследователи уже отмечали, что образ Еноха, введенный в различных разделах Второй книги Еноха, значительно сложнее, нежели в ранних енохических трактатах Первой книги Еноха.¹⁰⁶ Здесь впервые енохическое предание настаивает на изображении Еноха в роли не столько человека, просто взятого на небо и пре-

¹⁰⁵ M. Stone, “The Axis of History at Qumran,” *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49.

¹⁰⁶ P. Alexander, “From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch,” *Biblical Figures Outside the Bible* (eds. M.E. Stone and T.A. Bergen; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 102–104; H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973) 52–63.

ображенного в ангела, но в качестве небесного существа, вознесенного над всем ангельским миром.¹⁰⁷ В этой попытке можно разглядеть истоки другого образа Еноха, отличного от того, что был выведен в ранней енохической литературе, и развитого гораздо позже в мистике *Меркавы*, где седьмой патриарх отождествляется с высшим ангелом Метатроном, “Владыкой Божьего Присутствия.”¹⁰⁸ Поэтому вполне возможно, что это новое обличье вознесшегося Еноха в славянском апокалипсисе является важным ключом к разрешению загадки о том, почему во Второй книге Еноха так много говорится об Адаме.

В 1987 г. Моше Идель опубликовал статью, в которой он попытался исследовать роль преданий об Адаме в создании образа Еноха как верховного ангела Метатрона.¹⁰⁹ Хотя в исследовании Иделя принимаются во внимание позднейшие раввинистические тексты, он доказывает, что уже в некоторых ранних псевдоэпиγραфах Енох изображается как просвещенное соответствие Адаму, который стяжал славу, утраченную Адамом после грехопадения.

Далее Идель отмечает, что светлое преображение

¹⁰⁷ Начало этого процесса можно также наблюдать уже в енохической *Книге Притч*. О преображении Еноха в *Книге Притч* см. J.R. Davila, “Of Methodology, Monotheism and Metatron,” *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis; SJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999) 9–15; C.H.T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997) 151; M. Knibb, “Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls,” *DSD* 2 (1995) 177–80; D.W. Suter, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (SBLDS, 47; Missoula: Scholars, 1979) 14–23; J. VanderKam, “Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71,” *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (eds. J.H. Charlesworth, et al.; Minneapolis: Fortress, 1992) 182–3.

¹⁰⁸ Филип Александер утверждает, что “преображение Еноха во 2 *Ен.* 22 является наиболее близкой параллелью (за пределами традиции *Меркавы*) к сцене преображения этого патриарха в 3 *Ен.* 3–13.” Alexander, “3 Enoch,” 1.248.

¹⁰⁹ M. Idel, “Enoch is Metatron,” *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240.

Еноха, о котором говорится в 22-й главе Второй книги Еноха, возможно, происходит из того же предания, которое рассматривает Еноха в роли стяжающего утраченные Адамом положение и светоносность. Идель отмечает, что, насколько мы можем судить, “Енох — единственное живое существо, для которого ... были изготовлены пресветлые одежды, напоминающие об утраченных Адамом одеяниях света”¹¹⁰.

Филип Александер в своем недавнем исследовании приводит новые аргументы в пользу формативной ценности преданий об Адаме для создания образа вознесшегося Еноха. Александер указывает на целый ряд отрывков из раввинистической литературы, в которых “сверхъестественное сияние,” приписываемое небесной душе Адама, было отнято у первочеловека после того, как он согрешил, чтобы позднее воплотиться в Енохе.¹¹¹ Александер далее отмечает:

... за этими пассажами стоит образ Метатрона, как божественного существа, сперва воплотившегося в Адаме, а после перевоплотившегося в Енохе. Енох, когда совершенствовал себя, в противоположность Адаму, согрешившему и падшему, вновь взшел в свой небесный дом и занял по праву место в высотах вселенной, выше самых высоких ангелов... Енох, таким образом, стал образом искупителя — вторым Адамом, через которого и было восстановлено человечество.¹¹²

Как мы видим, предположения исследователей о связи между Енохом и Адамом довольно интересны и предполагают дальнейшее изучение вопроса. Вполне возможно, что следы понимания Еноха как второго Адама могут быть обнаружены уже во Второй книге Еноха, где седьмой патриарх вступает в славное светоносное состояние, утраченное первозданным человеком.

¹¹⁰ Idel, “Enoch is Metatron,” 224.

¹¹¹ Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 111.

¹¹² Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 111.

Также значимо то, что в славянском апокалипсисе светоносность — не единственное качество, унаследованное Енохом от Адама. В этом же тексте Енох наделяется целым набором ролей и качеств, которые в повествовании славянского апокалипсиса также соединены с первозданным человеком. В русле таких полемических присвоений, возвышенное ангельское положение Адама до грехопадения, его лучезарность, мудрость и особые служения царем земли и попечителем всех земных творений — оказываются перенесены на нового гражданина небесной сферы — патриарха Еноха, который пред престолом Господа оказывается преображенным в славное ангельское состояние и посвященным в высочайшие тайны вселенной. Он также становится “управителем всяких порядков на земле” и переписывает “все, что там обитает.”

Дальнейший анализ поможет нам увидеть, что ранние предания о состоянии Адама до грехопадения и создали первоначальную почву для этих полемических присвоений. Подробности истории праотца, его служений и обязанностей, были использованы во Второй Книге Еноха как своего рода строительный материал для создания новой, небесной личности вознесшегося Еноха.

Теперь нам следует обратиться к тексту славянского Еноха, чтобы детально проанализировать эти полемические линии.

ЦАРЬ ЗЕМЛИ

Во 2 *Ен.* 30:12 Адам описывается как царь земли.¹¹³ Такая почетная роль, как и в повествовании библейской книги

¹¹³ М.И. Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Выпуск третий. VII. Славянская Книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский,” *Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских* 4 (1910) 1–167 (30).

Бытия, представляет собой не только впечатляющую абстрактную метафору, но предполагает специфические обязанности, которые призваны продемонстрировать царское положение Адама. Большая часть этих видов деятельности первочеловека указана в Библии.¹¹⁴ Из 58-й главы Второй книги Еноха мы узнаем, что Господь поставил праотца над всем творением:

... И остави я у него Господь, и покори ему все, въ меньшество второе, и оглушь е все поминование, и на послушание челоуѣку... и Господь бо сотвори челоуѣка всему стяжанию своему...¹¹⁵

Данное описание обязанностей Адама напоминает нам рассказ из библейской книги Бытия 1:26–30, где Бог дает праотцу власть над “всем дышащим на земле.” Как и Бытия 2:19–20, одна из самых важных функций новопоставленного царя — перепись “имущества,” то есть всех живых творений на земле, которые вверяются его заботе в акте их именованя. Во 2 *Ен.* 58 говорится:

Во дни отца вашего Адама сниде Господь на землю, и присѣтити ея и всяя твари своя, юже самъ створи. Призва Господь вся скоты земныя и весь гад земный, и вся птица пернатая, и приведе я пред лице отца вашего Адама, да наречетъ имена всимъ на земли.¹¹⁶

¹¹⁴ Об этой связи см. J.T.A.G.M. van Ruiten, “The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature,” *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (ed. G.P. Luttikhuisen; Brill: Leiden, 2000) 34–62.

¹¹⁵ “... И оставил их Господь у него, и подчинил ему всех, сделав вторыми (после человека), и лишил всех их разума, дабы повиновались человеку... Господь сотворил человека (господином) всему владению своему...” Л.М. Навтанович, “Книга Еноха,” *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д.С. Лихачева; 20 тт.; С.-Петербург: Наука, 1999) 3.226–7.

¹¹⁶ “Во дни отца вашего Адама сошел Господь на землю, чтобы посетить ее и все сотворенное им, которое сам создал. И призвал Господь всех зверей земных и всех гадов земных, и всех птиц пернатых, и привел их пред лицо праотца вашего Адама, чтобы дал он имена всем на земле.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.226–7.

Дарование имен здесь, как и в библейской Книге Бытия, утверждает господство Адама над “всем живым на земле.” Эта власть, как и в библейском повествовании, однако, контролируется Господом. Это, в свою очередь, указывает на то, что автор Второй книги Еноха понимает “царствование” Адама в качестве права распоряжаться Божьей собственностью. В этой связи не случайно, что славянский апокалипсис определяет роль Адама как господина “всех владений Божиих.”

Но в славянском апокалипсисе роль Адама как господина над всеми Божьими владениями оспаривается очень похожим рассказом о господстве Еноха, который, в свою очередь, тоже описывается в качестве управляющего всем происходящим на земле. Новая роль Еноха явственно вызывает в памяти прежнее царское положение первозданного Адама.

Первое упоминание о роли Еноха в качестве управляющей власти на земле указано в 39-й главе, где патриарх сообщает своим детям подробности своей встречи с Божественным антропоморфным присутствием, отождествляемым в тексте с “Лицом Божиим.” Описывая это явление, Енох предлагает ряд аналогий, в которых его лицо и части его тела сравниваются со свойствами Лица и Тела Господа. Завершая описание, Енох заключает его словами о земном царе:

Вы бо слышите глаголы моя из усть моих, точно здана вамъ челоѡѡка, аз же слышах от усть Господень, огнень, яко уста Господня пещь огнена, и глаголы его пламы огненный исходя. Вы же, чада моя, видите лице мое, подобно вама здана челоѡѡка, аз же видѡх лице Господне, яко желѡзо от огня раждеженно, искры отпушаючи. Вы бо зрите очию точна вамъ здана челоѡѡка, аз же зрѡх очию Господню, яко луча солнца свѡтяще ся, ужасаючи очи челоѡѡку. Вы же, чада, видите десницу мою, помагаючи вамъ — равна творена вамъ челоѡѡка, аз же видѡх десницу Господню, помагаючи ми — исполняючи небо. Вы же видите объятие тѡла моего, подобна вашему, аз же видѡх объятие Господне, безмѡрно, бесприкладно, емуже нѡсть конца. Вы бо слышите словеса усть моих, аз же слышах

глаголы Господня, яко грома велика, непрестанным облаком мятение. Нынѣ, чада моя, слышите бесѣдующа о цесари земнемъ — боязнено и бѣдно стати же пред лицомъ цесари земнѣмъ, страшно, зане воля цесаря — смерть, и воля цесаря — жизнь. Стати же пред лицомъ Цесаря, — кто постоить бесконечную боязнь или зноя велика?¹¹⁷

В свете общей логики речи патриарха, в которой черты Господа сравниваются с чертами Еноха, становится ясно, что земной царь, упомянутый в повествовании — это и есть сам Енох.

Предназначение Еноха быть правящей и царствующей властью на земле не ограничивается только пассажем из 39-й главы. В пространной редакции пассажа 46:1–2 Второй книги Еноха мы вновь встречаем предание о Енохе как о земном царе. Здесь опять патриарх упоминает о своем царственном положении не напрямую, а в третьем лице.

Важная черта обозначения Еноха как земного царя в славянском апокалипсисе это то, что Енох понимается не как один из земных царей, но как царь всей земли, который так же, как первозданный Адам, призван сле-

¹¹⁷ “Вы слышите слова мои из уст моих, созданного, подобно вам, человека, я же слышал (слова) из уст Господа, огненных, ибо уста Господа, как печь огненная, и слова его, (как) пламя огненное исходят. Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам, созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — (руку) равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца. Вы слышите слова из уст моих, я же слышал глаголы Господа, как гром великий, (приводящие) в непрестанное движение облака. Теперь же, чада мои, услышьте говорящего о царе земном — страшно и претрудно стоять перед лицом царя земного, пугающе, ибо воля царя — смерть, и воля царя — жизнь. (Каково же) стать перед лицом Царя (Небесного), — кто выдержит этот безмерный страх и жар великий?” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.220–221.

дить за всеми делами на земле. Эта исключительная роль отмечается и в 64-й главе Второй книги Еноха, где описывается обращение патриарха к старейшинам народа, простершимся ниц перед ним. Однако более подробное описание этой должности дано в 43-й главе, где Енох описывается как тот, кто записал всякое семя на земле:

И се, чада моя, аз и край по земли помѣтаа, написах аз; лѣта все складох, и от лѣт сложих мѣсяць, от мѣсяца разштох днье, и от дни разочтох часы, аз часы измѣрихъ. Исписах и всяко сѣмя на земли, и разнествовахъ всяку мѣру, и всяку привесу праведну аз измѣрих, и исписахъ.¹¹⁸

Следует заметить, что определение Еноха в качестве царя является уникальным мотивом для ранней енохической литературы.¹¹⁹ В Первой книге Еноха, *Книге Юбилеев* и *Книге Исполинов* патриарх часто описывается как мировой судья, прозорливец, писец, знаток тайн, но нигде не упоминается в роли царя. Из этого, очевидно, следует, что функции Еноха как царя и правителя земли возникают в славянском апокалипсисе в контексте полемического ответа на адамическую традицию, где Енох разделяет с первозданным человеком его царское положение. Поэтому, далеко не случайно, что некоторые обязанности Адама в его должности царя земли также переносятся на нового исполнителя этого высокого служения — седьмого допотопного патриарха. В главах 39-й и 43-й описание Еноха как царя и правителя земли дополнено пространными перечислениями его деятельности на этой должности, включая измерение всех вещей на земле.

Очевидно, что функции Еноха в его роли царя и управителя земли, включают в себя, как и в случае с Ада-

¹¹⁸ “И вот, дети мои, я обозрел землю до краев ее, и (все) записал; все года сложил, и из лет разделил месяцы, и в месяце рассчитал дни, дни разделил на часы, часы же измерил. И описал всякое семя на земле, и определил каждую меру, и каждые весы правильные я измерил, и (все это) записал.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.222–223.

¹¹⁹ Уточнениями на сей счет я обязан Джеймсу Вандеркаму.

мом, обязанность учета порядка творения. Как и Адам, который дает имена всем живым существам, обитающим на земле, Енох в свой черед переписывает “всякое семя на земле.”

Важно отметить, что “надзор” Еноха над тварным порядком, как и долг Адама, включает в себя обязательство защищать животных и заботиться о них. В 58-59 главах Второй книги Еноха ответственность первозданного Адама перед животными оказывается переданной седьмому допотопному патриарху и его потомкам.

Примечательно то, что оба повествования — история Адама, дающего имена животным, и наставления Еноха детям о защите животных расположены в одной главе славянского апокалипсиса. В 58-й главе Второй книги Еноха повествуется о том, что Господь созывает всех животных земли и приводит их к Адаму, чтобы первый человек смог дать им имена. Эта история затем получает продолжение в наставлениях Еноха детям об особом присмотре за животными, души которых будут свидетельствовать против людей на великом Суде, если те будут с ними несправедливо обращаться:

... Господь бо сотвори челоѡѡка всему стяжанию своему, о семь не будет Суда всякой души живѡ, но челоѡѡку единому. Всим душамъ скотиамъ въ Вѡцѡ Велицѡмъ едино мѡсто есть, и ограда едина, и паствина едина. Не затворит бо ся душа животна, юже сотвори Господь, до Суда, вся же душа оклеветають до Суда. Иже злѡ пасеть душу свою, безаконить свою душу. А приводяй требу от чистых скот, ицеление есть, — ицѡляетъ душу свою. Умрѡщавляя скотъ всяк безо узы, злзаконие есть, — безаконить свою душу. Дѡя пакость скоту в тайнѡ, злзаконие есть, — безаконить свою душу...¹²⁰

¹²⁰ “Господь сотворил человека (господином) всему владению своему, и потому не будет Суда никакой душе живой, но только человеку. Всем душам животных (уготовано) одно место, и предел один, и пастбище одно в Веке Великом. И не укроется душа живая, которую сотворил Господь, во время Суда (Великого), и все души, которых оклеветают, (сохранятся) до Суда. И тот, кто плохо заботится о душе своей, предает свою душу беззаконию. Приносящий жертву от чистых живот-

Такой рассказ, в котором перед глазами читателя на смену одному Божьему хранителю земных творений приходит другой, отлично вписывается в полемический план авторов славянского апокалипсиса.

Здесь нужно отметить, что в своей книге *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult* Бёттрих обращает внимание на назначение патриарха земным царем.¹²¹ Но, к сожалению, он не видит полемического смысла в появлении этого царского титула в оригинальном замысле славянского апокалипсиса и отвергает его в качестве позднейшей вставки. Попытка Бёттриха объяснить происхождение образа Еноха как царя, ссылаясь на позднейшее раввинистическое сочинение *Хаёе Ханох* из *Сефер ха-Яшар* выглядит весьма сомнительной.¹²² В свете нашей гипотезы об адамическом происхождении царского титулования Еноха в славянском апокалипсисе, эти ассоциации являются вторичными и излишними.

ПОКЛОНЕНИЕ АНГЕЛОВ

Для нашего исследования исключительно важна статья Майкла Стоуна, опубликованная в 1993 г.¹²³ Эта работа

ных, (что) есть исцеление, — исцеляет душу свою. Умершвляющий же скот всякий, не связав его, (что) есть преступление, — предаёт душу свою беззаконию. И творящий злое животным в тайне, (что) есть преступление, — предаёт душу свою беззаконию.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.226–229.

¹²¹ С. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT, 2.50; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1992) 113–14.

¹²² Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult*, 113. См. также С. Böttrich, “Beobachtungen zum Midrash vom ‘Leben Henochs,’” *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig* 10 (1996) 44–83.

¹²³ M.E. Stone, “The Fall of Satan and Adam’s Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*,” *JTS* 44 (1993) 143–156. Позже эта статья была переиздана в сборнике: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays*

убедительно доказывает то, что интерпретация адамических традиций в славянском апокалипсисе включает не только скрытую полемику, основывающуюся на описании первого человека во Второй книге Еноха, но также и интертекстуальное полемизирование с преданиями об Адаме, зафиксированными в различных версиях *Жития Адама и Евы*. Само то, что эти предания об Адаме были воспроизведены в славянском апокалипсисе, равно как и то, что деяния и служения первозданного человека были спроецированы на Еноха, без каких-либо намеков на их изначального “хозяина,” являются убедительным свидетельством целенаправленного диспута, ведущегося авторами Второй книги Еноха.

В статье Стоуна исследуется важный мотив, дошедший до нас в 21-й и 22-й главах славянского апокалипсиса. В этой части текста изображается вознесение Еноха на край седьмого неба. По велению Господа, архангел Гавриил призывает патриарха впредь всегда стоять пред Лицом Бога.¹²⁴ Затем архангел Гавриил ставит Еноха “пред лицемъ Господнимъ.” Патриарх падает ниц пред Господом. Далее уже сам Бог повторяет призыв Еноху стоять пред Ним навеки.¹²⁵ После этого важного приглашения, другой архангел, Михаил, ставит патриарха “пред Лицемъ” Господа. И далее Господь велегласно повелевает ангелам: “Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом моим во веки.”¹²⁶ Откликаясь на это повеление, славные силы Господа показывают послушание: “Славные же по-

(eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 43–56.

¹²⁴ “И посла Господь единаго от славных своих ко мнѣ — Гаврила, и рче ми: ‘Дръзай, Еноше, не бой ся! Въстани и поиди со мною, и стани пред лицемъ Господнимъ во вѣки.’” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.212.

¹²⁵ “И Господь усты своими възва мя: ‘Дръзай, Еноше, не бой ся! Востани и стани пред лицемъ моимъ во вѣки.’” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.212.

¹²⁶ Навтанович, “Книга Еноха,” 3.215.

клонились и сказали ‘Да вступит.’”¹²⁷ После этих слов по велению Господа архангел Михаил совлекает с патриарха его земные “одежды,” и восприняв помазание сияющим елеем, патриарх становится как “один из славных.”¹²⁸

Майкл Стоун отмечает, что история, излагаемая в 21-й и 22-й главах Второй книги Еноха, напоминает рассказ о возвышении Адама и его почитании ангелами, который может быть найден в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*.¹²⁹ В этих версиях говорится о сотворении Богом Адама по образу Его. Архангел Михаил приводит первого человека и велит ему пасть ниц перед лицом Божиим. Затем Бог повелевает всем ангелам пасть ниц пред Адамом. Все ангелы соглашаются почитать первозданного человека, кроме Сатаны¹³⁰ и его

¹²⁷ Навтанович, “Книга Еноха,” 3.215.

¹²⁸ “Глагола Господь Михайлови: ‘Поими Еноха, и совлечи со земных риз, и помажи елеемъ благымъ, и облечи в ризи славны.’ И совлече мя Михаил с риз моих, и помаза мя масломъ благимъ. И видѣние масла паче свѣта великаго, масть его — яко роса блага, и воня его, яко измурно, и луча его яко солнечныи. И зглядах вся самъ: и бых, яко единъ от славных, и не бяше различия взорнаго.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214.

¹²⁹ О традиции ангельского поклонения в иудейских источниках см. A. Altmann, “The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends,” *JQR* 35 (1945) 371–391; B. Barc, “La taille cosmique d’Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles apres J.-C.,” *RSR* 49 (1975) 173–85; J. Fossum, “The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis,” *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (2 vols; eds. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1996) 1.529–39; G. Quispel, “Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition,” *Eranos Jahrbuch* 22 (1953) 195–234; idem, “Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis,” *VC* 34 (1980) 1–13; A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977) 108–115.

¹³⁰ О Сатане в преданиях см.: G. Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Anderson et al.; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 83–110; C. Breytenbach and P.L. Day, “Satan,” in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn et al.; Leiden: Brill, 1995) 726–732; J. Dan, “Samael and the Problem of Jewish Gnosticism,” in: *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism* (eds. A.L. Ivry, E.R. Wolfson and A. Arkush; Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998) 257–276; P.L. Day, *An Adversary in Heaven:*

ангелов, которые отказываются поклониться Адаму, объясняя это тем, что Адам “младше” Сатаны, так как был сотворен позже него.

Стоун отмечает, что, помимо мотивов возвышения Адама и его почитания ангелами, автор Второй книги Еноха также знаком с сюжетом непослушания части ангелов, и их отказа поклониться человеку. Стоун обращает внимание читателя на фразу “и искуси Господь слуги своя,”¹³¹ находящуюся в 2 *Ен.* 22:6.¹³² Стоун отмечает, что выражение “и искуси Господь слуги своя” в данном

Satan in the Hebrew Bible (HSM, 43; Atlanta: Scholars, 1988); N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Princeton: Princeton University Press, 1987); H.E. Gaylord, “How Satanael Lost His ‘-el,’” *JJS* 33 (1982) 303–309; V.P. Hamilton, “Satan,” in: *Anchor Bible Dictionary* (6 vols.; ed. D. N. Freedman; New York: Doubleday, 1992) 5.985–998; H.A. Kelly, *Towards the Death of Satan: The Growth and Decline of Christian Demonology* (London: Chapman, 1968); idem, *Satan: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); R.S. Kluger, *Satan in the Old Testament* (SJT, 7; Evanston: Northwestern University Press, 1967); A. Lods, “Les origines de la figure de satan, ses fonctions à la cour céleste,” in: *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud* (2 vols.; eds. J.–A. Blanchet et al.; Paris: P. Geuthner, 1939) 2.649–660; C.A. Patrides, “The Salvation of Satan,” *JHI* 28 (1967) 467–478; E.H. Pagels, “The Social History of Satan, the ‘Intimate Enemy’: A Preliminary Sketch,” *HTR* 84:2 (1991) 105–128; idem, “The Social History of Satan, 2: Satan in the New Testament Gospels,” *JAAR* 62:1 (1994) 17–58; idem, *The Origin of Satan* (New York: Vintage Books, 1996); idem, “The Social History of Satan, 3: John of Patmos and Ignatius of Antioch: Contrasting Visions of ‘God’s People,’” *HTR* 99 (2006) 487–505; J.B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1981); M. Schneider, “The Myth of the Satan in the *Book of Bahir*,” *Kabbalah* 20 (2009) 287–343 [на иврите]; R. Stichel, “Die Verführung der Stammeltern durch Satanael nach der Kurzfassung der slavischen Baruch-Apocalypse,” in: *Kulturelle Traditionen in Bulgarien* (eds. R. Lauer and P. Schreiner; AAWG, 177; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 116–128; M.E. Stone, *Adam’s Contract with Satan. The Legend of the Cheirograph of Adam* (Bloomington: Indiana University Press, 2002); idem, “‘Be You a Lyre for Me’: Identity or Manipulation in Eden,” *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (eds. E. Grupeou and H. Spurling; JCPS, 18; Leiden: Brill, 2009) 87–99.

¹³¹ Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214.

¹³² M.E. Stone, “The Fall of Satan and Adam’s Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*,” *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 47.

случае подразумевает как раз испытание послушания ангелов.¹³³ Отмечая сходства между повествованиями об Адаме и о Енохе, Стоун делает вывод, что последовательность событий во Второй книге Еноха в точности воспроизводит порядок, который мы находим в различных версиях *Жития Адама и Евы*. В обоих источниках налицо три ключевых события:¹³⁴

I. *Житие Адама и Евы*: Адам сотворен и утвержден на небе.

2 *Ен.*: Енох вознесен на небо.

II. *Житие Адама и Евы*: Архангел Михаил ставит Адама пред лицом Божиим. Адам кланяется Богу.

2 *Ен.*: Архангел Гавриил приводит Еноха пред лицо Божье. Енох кланяется Богу.

III. *Житие Адама и Евы*: Бог повелевает ангелам пасть ниц. Большинство ангелов подчиняются этому повелению; но Сатана и его ангелы отказываются поклониться Адаму.

2 *Ен.*: Воспроизводится сцена ангельского поклонения Адаму. Бог испытывает, будут ли все ангелы послушны Ему на этот раз. Ангелам велено пасть ниц и подчиниться Божьему повелению.¹³⁵

Стоун приходит к выводу, что автор 2 *Ен.* 21–22 был знаком с преданиями, которые мы встречаем в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*.¹³⁶ Также он подчеркивает, что эти предания не могли проникнуть во Вторую книгу Еноха из славянского *Жития Адама и Евы*, потому что в такой форме они не встречаются в этой версии.¹³⁷

Итак, очевидно то, что предание об Адаме в 22-й главе представляет собой не позднейшую вставку, а часть изначального богословского замысла славянского

¹³³ Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 47.

¹³⁴ Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 48.

¹³⁵ Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 48.

¹³⁶ Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 48.

¹³⁷ Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance," 48.

апокалипсиса. Во Второй книге Еноха мы находим два значимых момента, подтверждающих, что ангельское поклонение — неотъемлемая часть изначального состава текста. Первый из них указан в 7-й главе. Так, в пространной редакции 7-й главы Второй книги Еноха повествуется о том, как ангелы возносят Еноха на второе небо. Там патриарх видит осужденных ангелов, в положении узников, ожидающих “суда безмерного.”¹³⁸ Ангелы, сопровождающие Еноха, объясняют ему, что за узники перед ним: “это — отступники от Господа, которые не послушали повеления Господня, но по своей воле посоветовались и отступили [от Бога] с князем своим, и они находятся [также] на пятом небе.”¹³⁹ Далее рассказ описывает ангельское поклонение: осужденные ангелы падают ниц пред Енохом, прося о его заступничестве: “Человек Божий, помолись о нас Господу.”

Вполне возможно, что этот пассаж, посвященный когорте осужденных ангелов, является аллюзией на мотив поклонения ангелов в 22-й главе Второй книги Еноха и *Житии Адама и Евы*. Эта интерпретация подтверждается тремя важными особенностями повествования в седьмой главе:

1. Во 2 *Ен.* 7, как и в повестях об Адаме, грех ангелов в узилище — непослушание повелениям Господа.

¹³⁸ “И взяли меня мужи те, и возвели на второе небо, и показали мне его. И увидел я тьму чернее земной. И увидел я там ангелов, висящих в веригах, охраняемых и ожидающих суда безмерного. И эти ангелы были темные с виду, темнее тьма земной, и они беспрестанно, ежедневно плакали. И сказал я мужам, которые были со мной: ‘Почему их беспрестанно мучают?’ Отвечали мне мужи эти: ‘Это — отступники от Господа, которые не послушали повеления Господня, но по своей воле посоветовались и отступили [от Бога] с князем своим, и они находятся [также] на пятом небе.’ И пожалел я очень о них. И эти ангелы поклонились и сказали мне: ‘Человек Божий, помолись о нас Господу.’ И отвечал я им: ‘Кто я? Смертный человек. Но помолюсь об ангелах. Кто знает, куда иду я и что ждет меня, и помолится ли кто обо мне.’” В.М. Хачатурян, “Книга Еноха,” *Апокрифы Древней Руси. Тексты и Исследования* (по ред. В. Милькова; Москва, 1997) 48.

¹³⁹ Хачатурян, “Книга Еноха,” 48.

2. Восставшие представляют собой когорту ангелов, возглавляемую “князем.” Это сразу же напоминает предание об Адаме, где не только Сатана, но и подчиненные ему ангелы отказываются почитать Адама. В пространной редакции *2 Ен.* 18:3 узники второго неба напрямую отождествляются с ангелами Сатанаила.¹⁴⁰

3. Ангелы из узилища падают ниц пред человеком (Енохом). Важная дополнительная деталь: падшие ангелы называют патриарха в обращении “человеком” (“человек Божий”). Это событие ангельского поклонения Еноху на втором небе таким образом предвосхищает позднейшее почитание ангелами патриарха в 22-й главе славянского апокалипсиса.

Другим важным доказательством того, что сюжет поклонения ангелов в этой главе глубоко укоренен в изначальном богословском замысле славянского апокалипсиса, является титулование Еноха “юношей,” которое мы находим в некоторых рукописях.

МЛАДШИЙ СРЕДИ АНГЕЛОВ

Мы уже видели, что авторам Второй книги Еноха принадлежит честь создания новых служений и званий Еноха, которые отсутствуют в ранних сочинениях о Енохе включая трактаты Первой (Эфиопской) книги Еноха, но могут быть найдены в позднейшей мистике *Меркавы*. Среди этих званий “отрок” или “юноша” — одно из самых излюбленных обозначений Метатрона в литературе *Меркавы*.

Но прежде, чем мы перейдем к анализу звания “юноша” в славянском тексте и его связям с преданиями об Адаме,

¹⁴⁰ *2 Ен.* 18:3 “И сказали мне мужы: ‘Это — Грегоры, которые отверглись от Бога, числом 200 тысяч, с князем своим Сатанаилом. И за ними ходили, связанные путами, вслед им, те которые на втором небе [были] окружены тьмой великой...’” Хачатурян, “Книга Еноха,” 50.

нужно предпринять небольшой экскурс в позднейшие раввинистические источники.

Гэри Андерсон недавно доказал, что история поклонения ангелов Адаму играла значимую роль в раввинистических текстах и литературе Чертогов.¹⁴¹ Андерсон обращает внимание на рассказ в четвертой главе Третьей книги Еноха, где мотив поклонения ангелов Адаму, в манере близкой 2 *Ен.* 22, был применен к Еноху-Метатрону.

Сефер Хейхалот 4:1-10 изображает рабби Ишмаэля расспрашивающим своего небесного наставника Метатрона о его небесном имени “Юноша.” Вот что буквально сказано:

Рабби Ишмаэль сказал: Я сказал Метатрону: “...ты величественнее всех князей, превознесеннее всех ангелов, возлюбленнее всех служителей... Почему зовут они тебя ‘Юношей’ в высотах небесных.” И ответил он: “Ибо я Енох, сын Иареда ... и Единый Святой, да будет Он благословен, поставил меня на высоте князем и правителем среди ангелов-служителей. После этого три служащих ангела, Уза, Аза и Азаель, вышли с упреком против меня в небесной вышине. Они сказали пред Единым Святым, да будет Он благословен: ‘Господь вселенной, не первые ли в вечности давали Тебе добрый совет, говоря: “Не сотвори человека!”’¹⁴² И затем они все поднялись и вышли

¹⁴¹ G. Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 83–110. Об адамитических традициях в раввинистической литературе см. также A. Altmann, “The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends,” *JQR* 35 (1945) 371–391; B. Barc, “La taille cosmique d’Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles apres J.-C.,” *RSR* 48 (1975) 173–85; J. Fossum, “The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis,” *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (2 vols.; eds. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1996) 1.529–39; P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (Berlin; New York: de Gruyter, 1975); A. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977) 108–115.

¹⁴² О сходной традиции см. *Мидраш Шемхазая и Азаила* 2, а также *Книгу Зогар* III.207b–208a.

мне навстречу, и простерлись предо мной, говоря: 'Блажен ты, и блаженны родители твои, ибо Создатель твой почтил тебя.' И так как я юн в их сообществе, и совсем юн возраст мой среди них по дням, месяцам и годам — потому они и зовут меня 'Юношей.'"¹⁴³

Комментируя этот отрывок, Гэри Андерсон отмечает, что если “мы удалим явственно вторичные слои преданий [...] то получим историю, совпадающую с той, что находится в *Житии Адама и Евы* и во Второй книге Еноха.”¹⁴⁴ Далее он отмечает, что именование Еноха “юношей” в *Сефер Хейхалот* весьма показательно, потому что Третья книга Еноха дает очень простое и прямолинейное объяснение этот титула: “Ибо я юн в их сонме, и сам юность среди них по дням, месяцам и годам — посему они и зовут меня ‘юношей’” Андерсон предполагает, что этот титул изначально происходит из адамических источников, потому что эпитет “юноша” напоминает о причине отказа некоторых ангелов поклониться Адаму — ибо они, как сообщает “Житие,” считают первочеловека слишком юным в сравнении с ними.¹⁴⁵

Для нашего исследования очень важна эта гипотеза Андерсона о “енохической” переработке преданий об Адаме в изучаемом нами произведении. Интересно, что в некоторых рукописях славянского Еноха седьмой допотопный патриарх тоже часто именуется “юношей.” Хотя это обозначение встречается только в нескольких славянских рукописях, автор лучшего английского перевода памятника Френсис Андерсен считает это чтение аутентичным.¹⁴⁶ Андерсен также предполагает, что подобное обозначение седьмого допотопного патриарха во Второй

¹⁴³ Alexander, “3 Enoch,” 1.258–59.

¹⁴⁴ Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” *Literature on Adam and Eve*, 107.

¹⁴⁵ Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” *Literature on Adam and Eve*, 108.

¹⁴⁶ Профессор Андерсен в своем письме ко мне еще раз подтвердил аутентичность этого чтения назвав его “убедительным свидетельством.”

книге Еноха напоминает о точно таком же титуловании Метатрона, засвидетельствованном в Третьей книге Еноха и других писаниях традиции Чертогов.¹⁴⁷ Комментируя английский перевод Второй книги Еноха в первом томе *Old Testament Pseudepigrapha*, Андерсен пишет:

Это замечательное чтение “юноша,” однозначное в рукописи А, подтверждает данные рукописи V, где этот вариант встречается в других местах четырежды, и данные других рукописей подтверждают то, что существовало предание, в котором к Еноху обращались именно так...Поэтому нельзя считать случайным совпадение приведенного обращения с титулом Еноха-Метатрона в 3 *Ен*.¹⁴⁸

Интересно то, что несколько важных употреблений титула “юноша” во Второй книге Еноха исходят из уст ангелов. Так, в некоторых рукописях 9-й главы краткой редакции нашего апокалипсиса ангел, сопровождающий Еноха, говорит: “Мѣсто се, Юноше, предивнымъ и Еноху уготованно есть...”¹⁴⁹

Далее, в 10-й главе, мы встречаем то же самое обращение: “Мѣсто, Юноше, уготовано есть нечестия творящимъ...”¹⁵⁰

Эти обращения ангелов сходны с аналогичными упоминаниями в *Житии Адама и Евы*, а также в материалах традиции *Меркавы*, где небесные жители отмечают юный возраст соответственно Адама и Еноха.

Согласно преданиям традиции *Меркавы*, Бог также часто обращается к Еноху-Метатрону как к “юноше.” Когда рабби Ишмаэль в 3-й главе Третьей книги Еноха спрашивает Метатрона “Каково имя твое?,” Метатрон отвечает: “У меня семьдесят имен, по числу семидесяти

¹⁴⁷ См. *Synopse* §§384; 385; 390; 396. Schäfer, *Synopse*, 162–7.

¹⁴⁸ Andersen, “2 Enoch,” 1.118–9.

¹⁴⁹ Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 85.

¹⁵⁰ Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 85.

народов на земле. Но Царь мой именует меня ‘юношей.’”¹⁵¹ Обозначение великого ангела словом “юноша” явно означает здесь особые отношения между Единым Святым и Метатроном. Начало этой традиции можно усмотреть уже во Второй книге Еноха, где в главе 24 краткой версии мы встречаем следующее предание:

Елико же видѣхъ, юношу, стояща и сходяща, свершена мною. Азь възвѣщу тебѣ, прежде даже не възвѣстиста тебѣ исперва, елико сотворихъ от небытия въ бытие, отъ невидимыхъ въ видѣние, ни ангеломъ моимъ не възвѣстихъ тайны мояя, ни повѣдахъ имъ составления ихъ. Ни мояя бесконечныя и неразумныя разумнѣйшая твари, и тебѣ възвѣщаю днесъ...¹⁵²

Интересно то, что титулование “юноша” здесь привязано к мотиву человеческого превосходства над ангелами, который играет заметную роль в *Житии Адама и Евы*, в котором Бог повелевает Своим ангелам пасть ниц перед первочеловеком.

Наконец, мы не можем пренебрегать тем, что некоторые важные употребления слова “юноша” в текстах, связанных со славянским Енохом, можно найти в Венском Кодексе.¹⁵³ В этой рукописи Господь обращается к Еноху как к “юноше” в контексте поклонения ангелов.¹⁵⁴

¹⁵¹ Alexander, “3 Enoch,” 1.257.

¹⁵² Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 90–91.

¹⁵³ Здесь я хочу выразить глубочайшую благодарность профессору Френсису Андерсену за то, что он позволил мне ознакомиться с его фотографиями и микрофильмами рукописей V, R, и J. О рукописях *2 Ен.* см.: Соколов, “Материалы и заметки по старинной славянской литературе,” 1–167; Яцимирский, *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности*, 81–88; A. Vaillant, *Le livre des secrets d’Hénoch: Texte slave et traduction française* (Paris: Institut d’Etudes Slaves, 1952 [repr. Paris, 1976]) iii–viii; Andersen, “2 Enoch,” 1.92–93; idem, “Enoch, Second Book of,” *Anchor Bible Dictionary* 2.517–519; C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ Band V Lieferung 7; Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995) 788ff.

¹⁵⁴ Ркп. V (VL 125) [Nr. 3], ф. 317.

В заключение следует заметить, что, как показывает проведенный анализ, некоторые важные чтения, относящиеся к адамической традиции, можно найти в рукописях краткой редакции. Из этого вовсе не следует, что эти чтения вторичны и не относятся к оригинальному замыслу апокалипсиса. Реабилитация пространной редакции, равно как и укрепление ее репутации в последних исследованиях, не должна вести к автоматическому отрицанию краткой редакции как неаутентичой и вторичной. Простая приверженность к той или иной редакции неминуемо упрощает проблему реконструкции изначального текста. Наша задача гораздо сложнее, поскольку она требует тщательного исследования богословских интенций авторов и редакторов текста. Еще три десятилетия назад Френсис Андерсен предупреждал исследователей Второй книги Еноха о том, что не следует торопиться с упрощающими и неосновательными заключениями. В частности, он отмечал: “Все материалы должны быть обдуманы... При настоящем состоянии исследований трудно судить о подлинности или неподлинности какого-либо пассажа.”¹⁵⁵

Мотив голода

Проведенный нами анализ показал, что авторы славянского апокалипсиса были знакомы с мотивами и темами, напоминающими о содержании *Жития Адама и Евы*. Один из самых известных адамических мотивов, отсутствующий в библейском повествовании, но наличествующий в позднейших внебиблейских преданиях — голод Адама и Евы после их изгнания из Эдема на землю.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Andersen, “2 Enoch,” 1.93–94.

¹⁵⁶ О мотиве голода в *Житии Адама и Евы* см. Anderson, “The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve,” 6.

Некоторые версии *Жития Адама и Евы* начинают свое повествование с описания изгнания первых людей из Эдемского сада. История затем продолжается описанием голода первых людей, который они почувствовали, когда оказались на земле. Из этого рассказа следует, что причиной их голода было не отсутствие пищи на земле, но затруднения, связанные со сменой привычного питания, которые было у них в Раю, где первые люди насыщались небесной пищей. Интересно, что армянская, грузинская и латинская версии *Жития Адама и Евы* подчеркивают различие между двумя видами пищи: ангельской пищей, которую Адам и Ева вкушали в раю, и той пищей, которую пришлось добывать на земле.¹⁵⁷

Во Второй книге Еноха история голода первых людей раскрыта в новом полемическом аспекте. Вторая часть славянского апокалипсиса описывает, как седьмой патриарх, так же, как некогда Адам и Ева, был перенесен с неба на землю. Но этот переход, в отличие от судьбы первых людей, был благоприятным: Енох не был с позором изгнан с небес, как это случилось с первозданной парой, но был отправлен Богом во временное путешествие на землю, чтобы преподать своим детям поучения. Из *2 Ен.* 56:2 мы узнаем, что после возвращения Еноха, сын патриарха, Мафусаил, попросил отцовского благословения для того, чтобы приготовить ему немного еды. Только что возвратившийся из небесного путешествия визионер отвечает ему отказом:

Отвѣща Мефусаломъ отцеви своему Енохови: “Что есть годѣ очима твоима, отче? Да сотворимъ брашна предъ лицемъ твоимъ. Да благословиши храмы наша и сыны своя, и вся домочадца твоя, прославиши люди своя, да тако по томъ отидеши.” И отвѣща Енохъ сынови своему, и рече: “Слыши, чадо, от дни, иже помаза мя Господь елѣмъ

¹⁵⁷ *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition* (eds. G.A. Anderson and M.E. Stone; *Early Judaism and Its Literature*, 17; Atlanta: Scholars, 1999) 3E.

славы своя, и страшно бысть мнѣ, ни сладит ми брашно, ни ми ся хоцеть о земномъ брашнѣ.¹⁵⁸

Важным связывающим моментом между енохическим повествованием и армянской, грузинской и латинской версиями *Жития Адама и Евы* является акцентирование того факта, что *земная* пища не подходит для явившегося из небесных сфер. Повествование *Жития Адама и Евы* подробно останавливается на этой теме. Так, здесь, в частности, говорится о том, что Адам и Ева “не могли найти пищу, подобную той, которой они питались в Раю.” Повествование о Еве (4:2) также прямо говорит о различии между земной и небесной пищей, называя земную пищу — кормом для зверей.¹⁵⁹

Эти совпадения заставляют предположить, что предание, отраженное во 2 *Ен.* 56:2, возможно представляет собой часть полемики с преданиями об Адаме в славянском апокалипсисе. Енох здесь изображается в качестве существа более совершенного, чем Адам и Ева, которые, в отличие от него, были вынуждены принять земную пищу после их грехопадения. Также следует отметить, что это предание никак не могло попасть во Вторую книгу Еноха из славянского *Жития Адама и Евы*, так как славянское *Житие* ничего не говорит о различии между земной и небесной пищей.

¹⁵⁸ “Отвечал же Мефусалом отцу своему Еноху: ‘Что угодно глазам твоим, отец? Да приготовим еду (из того) для тебя. И да благословишь дома наши и сыновей своих, и всех домочадцев своих, и прославишь людей своих, и после этого уйдешь.’ Енох же ответил сыну своему, говоря: ‘Знай, чадо, что с тех пор, как умастил меня Господь елеем славы своей, и вострепетал я, не услаждает меня пища, и не хочется мне (ничего) из земных блюд.’” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.226–227.

¹⁵⁹ *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 5E.

Мотив Божьего Лица

Наше исследование мотива почитания ангелами Адама показало, что один из самых важных концептуальных узлов адамической полемики во Второй книге Еноха находится в 22-й главе славянского апокалипсиса, в которой описывается восхождение Еноха на небеса и его пресветлое преображение пред Престолом Славы. Здесь, переход патриарха к новому, небесному бытию, создает благоприятную почву для заимствования мотивов из преданий об Адаме, и особенно, представлений о светоносности первозданного человека.

Как нам уже известно, сияющая метаморфоза Еноха происходит перед Божественным Лицом. Мотив Божьего Лица служит здесь важной связью между изображением славы, обретенной Енохом, и изображением первоначальной светоносности Адама. Пресветлое преображение седьмого допотопного патриарха происходит пред преславным присутствием Господа, которое именуется в 22-й и 39-й главах Второй книги Еноха “Лицом Божиим.”¹⁶⁰ Так, из 22-й главы мы узнаем, что видение Божьего Лица приводит к необратимым последствиям для физического тела патриарха. Его телесность претерпевает решительные перемены: оваянный Божественным светом Енох превращается в преславное ангельское существо. В тексте говорится, что после встречи с Лицом Енох “стал как один из преславных,” и что не было зримого различия между ними. Итак, здесь мы видим, что переход Еноха

¹⁶⁰ 2 Ен. 22: “Видѣхъ Господа, лице его силно, и преславно, и страшно. Кто есть исповѣдати, объяти сущее лице Господне, силное и престрашное, или многоочное его и многогласное, и безрукотвореный превеликий прѣстоль Господень, или стояние еже есть о немъ херувимстѣй и серафимстѣй вои, или непремѣнное, или неисповѣдаемое, немолчное и славное его служение.” 2 Ен. 39: “Вы же, чада моя, видите лице мое, подобно вама здана чловѣка, аз же видѣхъ лице Господне, яко желѣзо от огня раждежено, искры отпушающи.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214; 3.220.

к новому небесному бытию делает его “одним из преславных.”

В час перехода, супротив Лица Господа, собственное лицо Еноха становится иным нежели прежде: лик патриарха просветляется славой, отражающей свет Господнего Лица. Тема нового творения пред Лицом Божиим является важным моментом, связывающим новое состояние Еноха с изначальным состоянием Адама во славе. Как говорилось выше, “Лицо” в 22-й главе Второй книги Еноха представляет собой причину и первообраз, согласно которому и было “сотворено” новое небесное тело Еноха. Это новое творение пред Лицом Божиим означает здесь, несомненно, возвращение к догреховному состоянию Адама, который тоже был создан по образу Лица Божьего. Подтверждение такому пониманию мы находим во 2 *Ен.* 44:1, где сказано, что первозданный человек также был сотворен согласно Лику Божию. В частности, в первоисточнике сказано:

Господь руками своими созда челове́ка и в подобии лица своего, мала и велика створи Господь. Укаряя лице челове́че — укаряет лице Господне, гнушает ся лица челове́ча — гнушает ся лица Господня, презря лица челове́ча — презрить лице Господне; гнѣвъ и Суд Великъ, иже плюють на лице челове́ку.¹⁶¹

Интересно то, что здесь Вторая книга Еноха отступает от канонического чтения, засвидетельствованного в библейской книге Бытия 1:26-27, где Адам был создан не по Лицу Божьему, но по Его Образу (צַלְמֵי). Френсис Андерсен отмечает, что высказанная во Второй книге Еноха “мысль замечательна со всех сторон... Текст порывает с прежним пониманием *образа*... В тексте говорится

¹⁶¹ “Господь руками своими создал человека в подобие лица своего, малого и великого сотворил Господь. И кто оскорбляет лицо человеческое — оскорбляет лицо Господа, кто гнушается лица человеческого — гнушается лица Господа, презирающий лицо человека — презирает лицо Господа; гнев (Господа) и Суд Великий (ждет) тех, кто плюет в лицо человеку.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.222–223.

о подобии лицу, а не образу или видению, — обычных для славянского языка терминов [предназначенных] для צלם.”¹⁶²

Для нас вместе с тем очевидно, что данное прочтение появляется не в славянском окружении, но принадлежит изначальному замыслу Второй книги Еноха, где сотворение пресветлого Адама “по Лицу Господа” соответствует сходному “ангельскому” сотворению седьмого допотопного патриарха. Нет сомнений в том, что ввиду сообщения о преславной ангельской природе Адама, описанного во 2 *Ен.* 30:11, автор славянского апокалипсиса пытается связать тему сотворения Адама с мотивом преславного Лица Господа.

К сожалению, К. Бёттрих не видит определяющей роли символики Божьего Лица в изначальном содержании славянского апокалипсиса, и отвергает описания Лица Господня в 22-й и 39-й главах Второй книги Еноха как позднейшие вставки.¹⁶³ Это текстологическое решение, с точки зрения автора данной статьи, несет печальные последствия для исследования Бёттриха в целом, не позволяя ему понять одну из наиболее важных богословских линий славянского апокалипсиса. Ведь предание о Лице Божьем представляет собой своего рода концептуальный узел различных полемических стратегий текста, которые тесно переплетены между собой. Одна из этих стратегий — связь между преданиями о вселенском теле Адама во 2 *Ен.* 30:8-11 и преданиями о Божественной Форме (*Шиур Кома*) в 39-й главе Второй книги Еноха, где патриарх изображается в качестве того, кто описывает телесность Бога.

¹⁶² Andersen, “2 Enoch,” 1.171, note b.

¹⁶³ См. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult*, 112–113.

ЕЛЕЙ ОТ ДРЕВА ЖИЗНИ

Другой адамический мотив в истории преобразования Еноха — это светоносный елей, при помощи которого происходит преславное преобразование патриарха. Во 2 *Ен.* 22:9 архангел Михаил изображается как исторгающий Еноха из его “одежд” и помазывающий его елеем. В тексте говорится, что внешний вид масла был величественнее величественного света, и запах его подобен запаху мирры, и весь он был подобен лучам сияющего света.¹⁶⁴ Помазание небесным елеем преобразует патриарха: вместо “одежд кожаных” он облекается в пресветлое покровы бессмертного ангельского бытия — в одно из преславнейших одеяний.

Очевидно, что происхождение елея, употребленного при помазании Еноха, связано с образом Древа Жизни, которое во 2 *Ен.* 8:3–4 описывается в похожем символическом ключе.¹⁶⁵

Следует отметить, что помазание седьмого патриарха — это уникальный мотив в енохических преданиях. Появление Еноха перед престолом в *Книге Стражей* и его преобразование в Сына Человеческого в *Книге Притч*

¹⁶⁴ “Глагола Господь Михайлови: ‘Поими Еноха, и совлечи со земных риз, и помажи елеемъ благымъ, и облечи в ризи славны.’ И совлече мя Михаил с риз моих, и помаза мя масломъ благимъ. И видѣние масла паче свѣта великаго, масть его — яко роса блага, и воня его, яко измурно, и луча его яко солнечныи. И зглядахъ вся самъ: и бых, яко единъ от славных, и не бяше различия взорнаго.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.214.

¹⁶⁵ “И пояста мя оттуда мужа, възведоста на третье небо, и постависта мя посреди породы. И мѣсто то невидимо добротою видѣнна: все древо благоцвѣтно, весь плод зрѣлъ, все брашно присно кипя, все дыхание благовонно. И четыре реки мимо текущи тихимъ шествиемъ. Всяк град добръ ражаючи на пищу. И древо жизненное на мѣстѣ томъ, на немже почитаетъ Господь, егда ходитъ Господь в рай, и древо то нескажемю добротою благовоньства. И другое древо въскрай — маслинно, тучя масло выину. И все древо благо плода, нѣсть ту древа бесплодна. И все мѣсто благовонно. И аггели, хранящи породу, свѣтлѣ зѣло, непрестаннымъ гласомъ благимъ пѣниемъ служатъ Богу по вся дни.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.206.

не подразумевает никакого помазания или употребления елея. Позднейшие енохические предания литературы Чертогов тоже ничего не говорят о масле. Так, например, никаких упоминаний о помазании мы не встречаем в рассказе о преображении Еноха в Метатрона в *Сефер Хейхалот*.

Но неизвестный в енохической письменности, мотив помазания елеем от Древа Жизни, тем не менее, играет важнейшую роль в преданиях об Адаме. Так, в главе 35(9) *Жития Адама и Евы* мы находим историю болезни Адама. В ней описываются последние дни праотца, переживающего глубочайшее потрясение и боль. Пытаясь найти исцеление, Адам отправляет Еву и Сифа¹⁶⁶ в рай, чтобы они принесли ему елей от Древа Жизни, так как только он обладает свойствами, необходимыми для облегчения мук и исцеления первочеловека и дарования ему бессмертия. Но посланники не справляются с задачей: архангел Михаил отказывается выдать небесный елей Еве и Сифу, сказав, что елей будет употреблен только тогда, “когда годы конца исполнятся всецело” и теми, кто “достоин войти в райский Сад.”¹⁶⁷

Мы не можем не обратить внимание на несколько важных соответствий между традициями отраженными как в *Житии Адама и Евы*, так и во Второй книге Еноха, а именно:

¹⁶⁶ О Сифе в иудейских и христианских преданиях см.: T. Gluck, *The Arabic Legend of Seth, the Father of Mankind* (Ph.D. diss., Yale University, 1968); A. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (SNT, 46; Leiden: Brill, 1977); R. Kraft, “Philo on Seth: Was Philo Aware of Traditions Which Exalted Seth and His Progeny?” *The Rediscovery of Gnosticism* (2 vols.; ed. B. Layton; SHR, 41; Leiden: Brill, 1981) 2.457–8; G. MacRae, “Seth in Gnostic Texts and Traditions,” *SBLSP* 11 (1977) 24–43; B. Pearson, “The Figure of Seth in Gnostic Literature,” *The Rediscovery of Gnosticism* (2 vols.; ed. B. Layton; SHR, 41; Leiden: Brill, 1981) 2.472–504; E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago: University of Chicago, 1962); M. Stone, “Report on Seth traditions in the Armenian Adam Books,” *The Rediscovery of Gnosticism* (2 vols.; ed. B. Layton; SHR, 41; Leiden: Brill, 1981) 2.459–71.

¹⁶⁷ *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 45E (армянская версия).

1. Цель помазания в обоих преданиях сходна. Помазание необходимо для “воскрешения тела Адама,”¹⁶⁸ то есть возвращения от состояния земной “падшести” к нетленному и светлому состоянию первозданного человека. Не случайно что во 2 *Ен.* 22 помазание небесным елеем преобразует Еноха в пресветлое ангельское существо. Как мы уже отмечали, это напоминает описание первозданного человека во 2 *Ен.* 30:11 как славного ангельского существа.

2. Люди, которым предназначено судьбой быть помазанными, также сходны между собой. Во Второй книге Еноха и в *Житии Адама и Евы* елей употребляется (или готов к употреблению) для преобразования праведных, когда они стяжают ангельское состояние в небесных сферах. Так, в *Житии* елей приготовлен для “достойных вхождения в Сад.”¹⁶⁹ Майкл Стоун отмечает, что во Второй Книге Еноха “говорится о помазании елеем небесного благоухания, который и способствует преобразению праведников.”¹⁷⁰

Аналогичное положение вещей мы встречаем в Третьей книге Варуха, где наградой праведных назван елей. Хэрри Гэйлорд отмечает, что тема елея в этом первоисточнике связана с преданиями об Адаме. Он замечает, что “из-за непослушания Адам утратил “славу Божью” (4:16[G]), каковую можно сравнить со славой ангелов (13:4[S]). А награда праведных — елей, возможно потому, что это знак славы Божьей, которую ангел-вожатый несколько раз в тексте обещает показать Варуху (6:12; 7:2; 11:2; 16:3[S]). Не случайно мы здесь находим предания о том, что Адам пытался получить “елей милости” в момент смерти, и что Енох был преобразен “елеем славы.”¹⁷¹

¹⁶⁸ *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 45E (армянская версия).

¹⁶⁹ *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 45E (грузинская версия).

¹⁷⁰ Stone, “The Angelic Prediction in the Primary Adam Books,” 127.

¹⁷¹ H. E. Gaylord, “3 (Greek Apocalypse of) Baruch,” *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.658.

3. Важно отметить, что, как во Второй книге Еноха, так и в *Житии*, ответственным за помазание выступает архангел Михаил.¹⁷² В 22-й главе Второй книги Еноха он помазывает седьмого патриарха сияющим елеем, что приводит к его пресветлому преобразению. В *3 Вар.* 15:1 Михаил приносит небесный елей праведным.¹⁷³ В *Житии Адама и Евы*, судя по всему, также именно он ответственен за масло, так как отказ выдать елей Сифу для исцеления Адама звучит от его лица.

4. Интересно, что как во Второй книге Еноха, так и в *Житии* упоминается эпизод с “истеканием” масла. Так, в грузинской версии *Жития Адамы и Евы* 36(9):4 сказано: “... (Бог) пошлет ангела Своего в Рай, где Древо Жизни, из которого истекает масло, так что он может дать тебе немного масла.”¹⁷⁴ *2 Ен.* 8:5 явно примыкает к этой же традиции, говоря: “И рядом другое дерево — масличное, источающее постоянно масло.”¹⁷⁵ Стоун в связи с этим отмечает: “Во Второй книге Еноха особо подчеркивается символика истечения масла, так же, как и в книгах об Адаме.”¹⁷⁶

Все эти сходства показывают, что мотив масла, истекающего из Древа Жизни во Второй книге Еноха, в действительности происходит из традиции адамических преданий. Данная традиция, судя по всему, не может быть признана позднейшей вставкой. Зафиксированная в обеих редакциях, она играет важную роль в сцене светлого преобразования Еноха.

¹⁷² См. Stone, “The Angelic Prediction in the Primary Adam Books,” 126.

¹⁷³ E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1962) 59.

¹⁷⁴ *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 40E.

¹⁷⁵ “И другое древо въскрай — маслинно, тучя масло выину.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.206–7.

¹⁷⁶ Stone, “The Angelic Prediction in the Primary Adam Books,” 126.

ИСКУПИТЕЛЬ ГРЕХА АДАМА

Как было уже замечено ранее, что в поздней иудейской мистике Метатрон рассматривался в качестве божественной сущности, впервые воплотившейся в Адаме, а затем в Енохе, который вновь взшел в небесный дом первозданного человека и в высотах вселенной занял предназначенное ему место. Филип Александер в связи с этим отмечает: “Енох, таким образом, становится искупителем — вторым Адамом, посредством которого было возрождено человечество.”¹⁷⁷ Вполне возможно, что этот богословский мотив искупительной роли седьмого патриарха уже развивался во Второй книге Еноха.

В 64-й главе пространной редакции славянского апокалипсиса обнаруживается интересное высказывание, которое, по мнению одного из лучших переводчиков Второй книги Еноха, “вряд ли бы понравилось как христианину, так и иудею.”¹⁷⁸ В этой главе описывается почитание Еноха “старейшинами народа” и “всей общины” на месте его второго восхождения на небо. Люди, пришедшие почтить патриарха, обращаются к нему со следующим воззванием:

И бысть, егда глагола Енохъ сыномъ своимъ и княземъ людскимъ, слышите вси людие его и вся ближники его, яко зоветь Господь Еноха, и съвѣщаеша ся, глаголюще: “Идемъ и цѣлуимъ Еноха.” И сниде ся до двою тысящъ муж, и приидоша до мѣста Азуханъ, идѣже бяше Енох и сынови его, и старци людстѣи, и целоваше Еноха, глаголюще: “Благословень есть Господеви, Царю Вѣчному, нынѣ благослови люди своя и прослави на лица Господни, яко ты избра Господь повѣдателя, отяти грѣх нашихъ.”¹⁷⁹

¹⁷⁷ Alexander, “From Son of Adam to a Second God,” 111.

¹⁷⁸ Andersen, “2 Enoch,” 1.190.

¹⁷⁹ “И было: когда говорил Енох сыновьям своим и князьям народа, услышали все люди его и все близкие его, что призывает Еноха Господь, и, посоветовавшись, сказали: ‘Идем и приветствуем Еноха.’ И собралось до двух тысяч мужей, и пришли на место Азухан, где был Енох и сыновья его, и старейшины народа, и приветствовали

Важной деталью этого обращения является обозначение Еноха как того, кто “отнял грехи наши.” Такое описание патриарха как искупителя вводит нас в недоумение: какой именно грех мог искупить Енох?

К. Бёттрих предлагает, что описание Еноха как одного из тех, кто способен “отяги” грехи человечества, должно было отражать не реальность, но только ожидания “старейшин людских.” Бёттрих подчеркивает, что Вторая книга Еноха полностью отвергает идею принятия на себя такого деяния Бога,¹⁸⁰ отмечая пассаж из 53-й главы, где патриарх предупреждает своих чад, что он не сможет помочь им в день суда, потому что никто не может принять на себя чужой грех.¹⁸¹

К сожалению, наблюдения Бёттриха, основанные на ошибочной методологии, упускают из виду самую суть аргумента, приведенного в 64-й главе. Игнорируя адамическую полемику славянского апокалипсиса, он упускает деталь, более чем важную для точной интерпретации. А именно, он не замечает того, что в 64-й главе Второй книги Еноха “старейшины земли” определяют Еноха не просто в качестве того, кто “возьмет” грех человечества в будущем, но и как того, кто уже “отнял” этот грех. Акцент на уже совершенном акте искупления дает важный ключ для понимания того, какой именно грех мог изгладить Енох. Повествование фокусируется здесь не на индивидуальных грехах потомков Еноха, но на первоначальном грехе человечества.

Таким образом, становится ясно, что искупительное служение патриарха состоит не в том, что он будет заступаться за грехи своих детей, за падших ангелов или старейшин земли, как предполагает Бёттрих. Напротив,

Еноха, говоря: ‘Благословен ты у Господа, Царя Вечного, ныне же благословил ты людей своих и прославил (их) перед Господом, ибо тебя избрал Господь, чтобы поведал (о творении его) и отнял грехи наши.’” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.228–229.

¹⁸⁰ Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult*, 194–95; Böttrich, “The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov,” 457.

¹⁸¹ 2 Ен. 53:1–4. См. также 2 Ен. 7:4–5, 62:2.

здесь говорится о первородном грехе Адама, который патриарх был способен искупить в своей праведности, восхождении и преображении. Соответственно, Енох уже исполнил свою роль в качестве “искупителя” человечества благодаря своему пресветлому преображению пред Престолом Славы. Человечество, таким образом, уже было искуплено в нем, и это искупление дало надежду другим праведным, которые позднее достигнут подобного же райского состояния. Важной деталью, подтверждающей уникальное искупительное значение Еноха, является то, что, в отличие от 53-й главы, где Енох отвергает идею вмешательства в замысел Божества, в 64-й и 65-й главах он уже не сопротивляется мысли о своей способности понести грех человечества.

Ответ Еноха на обращение к нему людей, зафиксированный в 65-й главе, вновь доказывает, что слова “отнял грехи наши” имеют адамический смысл и относятся к падению праотца в Эдеме. Неслучайно патриарх начинает ответ с того, что перефразирует рассказ о сотворении Адама, говоря, что Господь “создал человека по образу своему.”¹⁸² Далее он сообщает, что Господь дал первозданному человеку глаза, чтобы видеть, уши, чтобы слышать, сердце, чтобы желать, и разум, чтобы решать. Некоторые элементы этой парафразы представляют собой аллюзии на описание первозданного Адама, которые мы находим во 2 *Ен.* 30:9, а именно, на некоторые свойства (видение, слух, разумение), данные первочеловеку при его сотворении.

Енох заканчивает свой ответ народу темой восстано-

¹⁸² “Отвѣща Енохъ к людемъ своим, глаголя: ‘Слышите, чада моя. Преже, да иже вся не быша, преже, да иже не оста вся тварь, постави Господь вѣка тварнаго, и по томъ сътвори всю тварь свою, видимую и невидимую, и по том же всѣмъ созда чловѣка по образу своему, и вложи ему очи видѣти, и уши слышати, и сердце помышляти, и умъ съвѣтовати. Тогда разрѣши Господь вѣк чловѣка ради, и раздѣли на времена и на часы, да размышляеть чловѣкъ время прѣмѣны, и конца зачала лѣтъ, и конци мѣсяць, и дний, час, и дасть свою жизнь и смерть.’” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.228–230.

ления человечества в догреховное “райское” состояние, демонстрируя тем самым, что все повествование этой части текста связано с ролью патриарха в процессе уничтожения греха Адама.¹⁸³ Поэтому вполне логично, что благая весть надежды исходит из уст патриарха, человеческая природа которого уже восстановлена до первоначального райского состояния. Во 2 Ен. 65:8–10 патриарх говорит народу о том, что в конце времен все праведники, избежавшие великого суда Господа,

... соединятся в Веке Великом, вместе соединятся праведники, и будут пребывать (там) вечно. И более не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни ожидания невзгод, ни тягот, ни ночи, ни тьмы; свет великий будет для них всегда. И стена неразрушимая в раю великом будет защитой их жилища вечного. Блаженны праведники, которые избегнут Суда Великого Господнего, ибо озарятся лица их подобно солнцу.¹⁸⁴

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ограниченный объем нашей статьи не позволяет исследовать все грани адамической полемики во Второй книге Еноха. Тем не менее, некоторые выводы могут быть сделаны уже сейчас.

¹⁸³ “Егда скончат ся вся тварь, юже сотвори Господь, и всякъ чловѣкъ идетъ на Суд Господень Великий, тогда времена погибнут, и лѣтъ к тому не будетъ, ни мѣсяци, ни дни, и часа к тому не почтут ся, но станеть вѣкъ единъ. И вси праведници, иже убѣгнутъ суда великаго Господня, прикупят ся Вѣцѣ Велицѣмъ, купно прикупят ся праведницѣх, и будутъ вѣчнѣи. К тому не будетъ в них труда, ни болѣзни, ни скорби, ни чаания нужна, ни усилия, ни нощи, ни тмы, но свѣтъ великъ будет имъ выину. И стѣна неразорима, и рай великъ будетъ имъ кровь жилища вѣчна. Блажени праведници, иже избѣжать Суда Великаго Господня, зане просвѣтят ся лица яко солнце.” Навтанович, “Книга Еноха,” 3.230.

¹⁸⁴ Навтанович, “Книга Еноха,” 3.231.

1. Проведенное исследование показывает наличие полемики авторов славянского апокалипсиса с традициями Адама. Эти полемические линии представляют собой не только внутренний спор с описаниями первочеловека в тексте указанного апокалипсиса, но и интертекстуальную полемику с внешними преданиями об Адаме, засвидетельствованными в различных версиях *Жития Адама и Евы*.

2. Анализ показывает, что полемика с адамическими традициями часто выражается в переписывании “изначальных” мотивов и тем истории первочеловека, при котором специфические детали его биографии переносятся на нового персонажа, — седьмого допотопного патриарха Еноха.

3. Данная статья демонстрирует тот факт, что во Второй книге Еноха, как и в ранних енохических произведениях, отношение авторов к личности Адама и преданиям вокруг его имени остается в значительной степени полемичным. Однако, по сравнению с Первой книгой Еноха, авторы Второй книги Еноха демонстрирует радикальную смену полемической стратегии. Конкурирующее предание теперь не замалчивается, как это было в ранних енохических произведениях, но открыто излагается и полемически перерабатывается. Данная смена стратегии продиктована идеологической ситуацией конца периода Второго Храма, когда интенсификация соперничества конкурирующих преданий о вознесшихся патриархах и пророках, оказала решающее влияние на трансформацию “классического” образа Еноха. Poleмика вокруг Адама, Ноя, Мелхиседека и Моисея во Второй книге Еноха представляет собой реакцию енохической традиции на новые концептуальные проработки, затрагивающие истории этих вознесенных библейских персонажей. Следует заметить, что предания о вознесшемся Адаме были широко распространены в среде александрийских иудеев первого века н. э., — именно в том месте и времени, где Вторая книга Еноха, по-видимому, и была написана.

4. Исследование адамической полемики в славянском апокалипсисе подтверждает, то, что целый ряд важных пассажей, связанных с ранней иудейской мистикой, — таких, как мотив Божьего Лица в 22-й и 39-й главах, выдающаяся роль Еноха в качестве правящей силы на земле, а также его титул “юноша,” — играют решающую роль в оригинальном концептуальном замысле славянского апокалипсиса. Таким образом, гипотеза К. Бёттриха о том, что эти мистические мотивы представляют собой позднейшие вставки, должна быть отвергнута в качестве ошибочной.

5. Анализ полемических линий в данном тексте также показывает, что богословские намерения авторов состояли не в поиске миролюбивого консенсуса с не-иудейским окружением в политической ситуации Александрийской Диаспоры, как предполагает Бёттрих, но в решении внутренних проблем енохической традиции при ее столкновении с вызовом соперничающих преданий о вознесшихся патриархах и пророках.