

АНГЕЛЫ-ПТИЦЫ В ОТКРОВЕНИИ АВРААМА¹⁰¹

ВВЕДЕНИЕ

В тексте *Откровения Авраама*, иудейского сочинения, написанного в первые века н. э., Бог призывает Авраама в небесное путешествие, чтобы тот мог постичь высшие тайны мироздания. Наставником патриарха на этом пути к небесам Божество назначает Иаоила, который отныне должен стать его “ангелом-толкователем”. Славянский апокриф описывает этого ангела, сопровождающего Авраама, в виде светоносного существа, с телом, подобным сапфиру и лицом, напоминающим хризолит. Исследователи уже отмечали, что определенные детали описания физического облика Иаоила, напоминают некоторые черты изображений антропоморфной Славы Божьей, *Кавод*.¹⁰²

Подобная проекция образности *Кавод* на ангельского персонажа является довольно распространенным приемом в иудейских апокалиптических и ранних мистических сочинениях, где высшие ангелы или вознесенные человеческие существа часто изображаются в виде небесных копий или даже мер (*Шиур Кома*) преславного антропоморфного присутствия Бога. Однако в описании, найденном в *Откровении Авраама*, не совсем обычным является явное стремление авторов проигнорировать привычную

¹⁰¹ Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по следующей публикации: А. Orlov, “The Pteromorphic Angelology of the *Apocalypse of Abraham*,” *Catholic Biblical Quarterly* 72 (2009) 830–842.

¹⁰² J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985) 319.

антропоморфную символику высших ангельских существ, пытаюсь изобразить Иаои́ла в качестве птицеподобного создания с телом грифа. Разительное отличие внешности этого персонажа от традиционной антропоморфной образности ангелов нельзя считать случайностью. Ранее исследователи уже отмечали тот факт, что хотя авторы *Откровения Авраама* и опираются на традиции описания небесной области и ее обитателей, заложенные текстом Книги Иезекии́ля, они, тем не менее, явно игнорируют концепцию антропоморфной телесности Божества, принятую в этом великом пророческом повествовании.

Отказываясь описывать Бога как преславное антропоморфное присутствие, восседающее на небесах, славянский апокалипсис вместо этого последовательно изображает проявления Божества в качестве бесформенного голоса, сходящего в потоке огня.

Рассматривая эту полемическую тенденцию, проявляющуюся в славянском псевдоэпиграфе, можно предположить, что она охватывала не только неприятие человекообразной телесности Божества, но и отрицание антропоморфных черт других небесных существ, упомянутых в этом тексте. В связи с этим в этой статье мы пытаемся исследовать возможные антиантропоморфные черты ангелологии *Откровения Авраама*.

ИАОИЛ КАК НЕБЕСНАЯ ПТИЦА

Одним из возможных ключей для понимания загадок ангелологии в нашем тексте могут стать окутанные тайной описания фигуры Иаои́ла — небесного вожатого Авраама. Этот ангельский персонаж впервые появляется в 10-й главе повествования, где он описывается в качестве воплощения Имени Бога, а точнее как “посредства не-изрекомаго имени Моего.”¹⁰³ Тесная связь этого главного

¹⁰³ Об истоках образа Иаои́ла см. Fossum, *The Name of God*, 318.

ангельского героя со служением посредничества Имени Божьего не может быть случайной, в особенности, если учитывать, ту важную роль, которую в *Откровении Авраама* играет символизм звука. Так, в нашем тексте Сам Творец изображается как Божественный Звук, или Голос, и эти описания выступают в славянском апокалипсисе в качестве концептуальной антиантропоморфной альтернативы визуальной парадигмы *Кавод*. Именно такой Глас Божий в 10-й главе назначает ангелу Иаоилу роль небесного спутника вознесенного патриарха. Далее в *Откровении Авраама* (11:2-3) раскрываются другие свойства удивительной личности ангела, данные в описаниях его физических качеств:

И бяше видѣние тѣла ногу его аки сапфирь и взоръ лица его яко хрусолить и власи главы его его снегъ и кидарь на голове его яко видѣние лука облачна и одѣяние ризъ его багорь и жезль злать в десници его.¹⁰⁴

Славянское “ногу его,” в описании тела ангела долгое время ставило в тупик исследователей славянского апокалипсиса. Это выражение часто трактовалось в качестве указания на ногу ангела, но такая интерпретация не подходила по смыслу к более широкому контексту описания внешности Иаои́ла. Поэтому прежние переводчики часто просто пропускали загадочное выражение, и переводили первую фразу из описания Иаои́ла как “вид его тела был подобен сапфиру.”¹⁰⁵ Недавно Александр Кулик выдвинул гипотезу о том, что славянское слово “ногуего” может быть производным от “ногъ” или “ногуи” — гриф.¹⁰⁶ Ввиду новой интерпретации Кулик предположил, что эта

¹⁰⁴ Здесь я использую реконструкцию текста предложенную Александром Куликом в: Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83.

¹⁰⁵ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83.

¹⁰⁶ Словарь Срезневского связывает слова “ногъ” and “ногуи” с греческим γρῦψ. См. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* (3 тт.; С-Петербург, 1883–1912) 2.462. См. также Р.И. Аванесов, *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)* (10 тт.; Москва: Русский Язык, 1988) 5.429.

фраза, которая может быть переведена как “вид грифова (*ногуева*) тела,” таким образом, указывая на птицеподобное тело Иаои́ла. Далее Кулик отмечает, что в сущности Иаоил представляет собой составное существо, своего рода человекоптицу, так как он изображен в *Отк. Авр.* 10:4 как ангел, посланный Аврааму в “подобие человека.” Так, Кулик доказывает, что пассажи указывающие на то, что Иаоил имеет “власы на главе его,” а также руки, в которых он может держать золотой жезл, красноречиво аргументируют тот факт, что “лишь торс Иаои́ла подобен грифу, тогда как голова его человеческая.”¹⁰⁷ Чтобы доказать возможность существования столь замысловатого образа ангела, Кулик приводит примеры грифоподобных ангелов в литературе Чертогов.

Впоследствии гипотезу Александра Кулика о птицеподобных чертах Иаои́ла поддержал Вадим Лурье, ссылаясь на предание об ангелах, переносящих людей на небеса, которые также часто изображаются в обличье грифов.¹⁰⁸ Предположения Кулика и Лурье важны для понимания образа Иаои́ла. Но нужно заметить, что, хотя некоторые иудейские сочинения и содержат описания “переносящих” ангелов и других ангельских слуг в виде существ, обладающих птицеобразной физиологией, высшие ангелы и в апокалиптической литературе и в предании *Меркавы* обычно описываются в качестве антропоморфных созданий. Более того, как уже упоминалось выше, эти высшие ангелы часто служили представителями, или даже своего рода отражениями — “зеркалами” антропоморфной славы Божьей.¹⁰⁹ Склонность *Откровения Авраама* изображать высшего ангела в облике птицы выглядит в

¹⁰⁷ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 83.

¹⁰⁸ B. Lourié, “Review of A. Kulik’s *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*,” *JSP* 15.3 (2006) 229–237 (233).

¹⁰⁹ Об этих традициях см. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 165–176; idem, “The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic *Ladder of Jacob*,” in: A. Orlov, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (JSJS, 114; Leiden: Brill, 2007) 399–419.

этом смысле весьма необычно. Но еще более интересно в данном случае то, что в случае ангела Иаои́ла и его сложного птероантропоморфного телесного облика мы становимся свидетелями полемики авторов с антропоморфным пониманием Славы Божьей.

Из текста также явственно следует то, что рудименты изначальных антропоморфных преданий, с которыми полемизируют авторы, не были полностью отброшены создателями славянского апокалипсиса и, будучи вполне отчетливыми, могут быть указаны в данном тексте. Так, исходя из рассказа 10-й главы *Откровения Авраама*, согласно которому Бог послал Иаои́ла к Аврааму “в подобие мужа,”¹¹⁰ Ярл Фоссум отмечает, что “упоминание сходства с человеком — устойчивая черта представления Славы Божьей.”¹¹¹ Далее он развивает свою мысль, говоря, что другие детали изображения Иаои́ла тоже напоминают нам о различных преданиях, повествующих о Славе Божьей. Так, например, в *Отк. Авр.* 11:2–3 сказано, что тело Иаои́ла было подобно “сапфиру, и подобие лица его как хризолит, и волосы главы его как снег, и тиара на главе как явление радуги в облаке, и риза его как пурпур, и золотой посох был в его деснице.” Фоссум пишет:

... подобное описание содержит адаптацию различных образов Славы Божьей. Сияющее явление тела Славы упоминалось уже в Иез. 1:27. В книге Даниила архангел Гавриил, представленный как Слава, в одном месте описывается так: “Его тело было как берилл, его лицо — как явление света, его глаза — как пламенные светочи, его руки и ноги — как сияние раскаленной бронзы” (х.6). В текстах традиции *Шуур Кома* часто описывается сияющее явление тела Славы, и обычно в качестве подходящего образа для сравнения упоминается хризолит: “Его тело как хризолит. Его свет вырывается трепетно из тьмы...” Подобная радуге тиара Иаои́ла — отсылка к Иез 1, 28, где сказано, что

¹¹⁰ “въ подобьи мужьствъ.” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.

¹¹¹ Fossum, *The Name of God*, 319.

“явление сияния” Славы было “подобно явлению радуги в облаке в дождливый день.”¹¹²

Примечательно, что в *Откровении Авраама* эти впечатляющие черты человекообразной Славы Божьей оказываются приписанными ангельскому гибриду, в котором соединились антропоморфные и птероморфные свойства, что еще раз доказывает полемический характер ангелологии нашего текста.

Горлица и голубь: ПТЕРОМОРФНЫЕ ПСИХОПМПЫ

Предположение о грифообразном теле Иаои́ла не случайно и заслуживает пристального внимания, так как в *Откровении Авраама* птероморфная образность прилагается не только к небесному вожатому патриарха, но и к другим ангельским существам. Так, 12-й и 13-й главах Иаоил дает Аврааму следующие наставления о принесении жертвы:

И рече ми: “Все се исколи и протеси собравы полома въпрямъ. А птицю не протесаи. И даи же мужемъ яже ти азъ покажу стояща у тебе, яко ти суть жертвеникъ на горѣ приноси́ти жертву Вѣчному. Горлицю же и голубъ даси мнѣ и азъ возиду на крилу птицю показать тебѣ на небеси и на земли и в мори и в безднѣхъ и въ преисподнихъ и въ вретепѣ въ Едемѣ, и в рѣкахъ его и во исполненьи вселенныя. И кругъ ея узриши въ всѣхъ.” И створи́хъ все по повелѣнью ангелову, и дахъ ангеломъ пришедьшимъ к нама протесания животьна. А птици взя ангель. (*Отк. Авр.* 12:8–13:1).¹¹³

Хотя это описание и опирается на предания, содержа-

¹¹² Fossum, *The Name of God*, 319–320.

¹¹³ Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 62–64.

щиеся в книге Бытия, мы встречаем в нем важные дополнения к библейскому рассказу. Так, птицы, которые в книге Бытия служат только объектами, приносимыми в жертву, в *Откровении Авраама* призваны исполнить специфические “ангельские” функции. Мы впервые узнаем об этом в тот момент, когда Иаоил, требующий от Авраама двух птиц, говорит ему, что позднее эти птицы будут использованы как ангелы-психопомпы, и именно они перенесут визионера и его ангельского вожатого на небеса. Позже, в *Отк. Авр.* 15:2–4, это предсказание Иаоида о птицах-психопомпах сбывается — там созерцатель и сопровождающий его ангел изображаются путешествующими на крыльях голубя и горлицы:

И мя прия ангель десною рукою и всади мя на крило голуби десное, а самъ съде на крило горли шюее, иже не бяху не заколена ни протесана. И възнесе мя на край пламени огняго. И взидохомя яко многи вѣтры на небо утверженое на простертыхъ... (*Отк. Авр.* 15:2–4).¹¹⁴

Если учитывать широко распространенную традицию изображения психопомпов в апокалиптической литературе именно в качестве ангельских существ, то нетрудно сделать вывод о том, что голубь и горлица выполняют здесь функции, традиционно свойственные ангелам.

ПАДШИЙ АНГЕЛ АЗАЗЕЛЬ КАК ПТИЦА НЕЧИСТАЯ

Другой важной особенностью символической вселенной славянского апокалипсиса, также поддерживающей как гипотезу о грифообразном теле Иаоида в частности, так и концепцию птероморфной ангелологии нашего текста в целом, является описание другого небесного

¹¹⁴ Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 68–70.

персонажа нашего рассказа, а именно, павшего ангела Азазеля, который тоже изображается в виде пернатого создания, — “птицы нечистой.”

Этот главный антигерой сюжета впервые появляется в 13-й главе, где повествуется о животных дарах, принесенных Авраамом в жертву Богу. Как и в случае жертвенных птиц, преобразованных в ангелов-психопомпов, так и здесь авторы апокалипсиса вновь пытаются дополнить библейский рассказ о жертвоприношении патриарха. Так, в Бытии 15:11 сообщается о том, что во время жертвоприношений патриарха хищные птицы спустились на дары Авраама, и он прогнал их прочь.¹¹⁵ В славянском апокалипсисе это библейское упоминание хищных птиц оказывается встроенным в общую ангелологию книги.

В частности, в *Отк. Авр.* 13:2–6 мы читаем:

И пождахъ дара вечерняго. И слетѣ птица нечиста на телеса и отгнахъ ю. И възглагола къ мнѣ птица нечистая и рече: “Что тебѣ, Авраме, на высотахъ святыхъ в нихже ни ядять ни пияють, ни есть в нихъ пища чловѣца. Нѣ ся вси си огньмъ поѣдають и попадають тя. Остави мужа иже есть с тобою и отбѣжи, яко аще взидеши на высоту, то погубяеть тя.” И бысть яко видѣхъ птицю глаголющю, ркохъ къ ангелу: “Что се есть, господи мои?” Рече: “Се есть бешестие, се есть Азазиль.”¹¹⁶

Хищные пернатые библейского повествования здесь превращаются в павшего ангела, который изображается в традициях уже знакомой нам птероморфной ангелологической образности, а именно, как “птица нечистая.”

Интересно также, что далее, в 23-й главе, где речь идет о грехопадении первозданных людей, Азазель описан в

¹¹⁵ Быт. 15:9–12: “Господь сказал ему: возьми Мне трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, трехлетнего овна, горлицу и молодого голубя. Он взял всех их, рассек их пополам и положил одну часть против другой; только птиц не рассек. И налетели на трупы хищные птицы; но Аврам отгонял их. При захождении солнца крепкий сон напал на Аврама, и вот, напал на него ужас и мрак великий.”

¹¹⁶ Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 64.

манере весьма сходной с ранее упомянутым изображением Иаои́ла, а именно в виде гибридного существа, совмещающего териоморфные, антропоморфные и птероморфные черты: в виде змия с человеческими руками и ногами и с крыльями за спиной:

... и видѣхъ ту мужа велика зѣло въ высоту и страшна въ шириню, бесприкладна зракомъ, съплетшася съ женою яже и та сравняшеся мужесцѣмъ зрацѣ и възрастѣ. И бѣсте стояща под единомъ садом едемьскимъ. И бяше плодъ сада того яко видѣ грезда виничьна. И за садомъ бяше стоя яко змии образомъ, руцѣ же и нозѣ имьи подобно чловѣку и крилѣ на плещю его: S о десную и S о шюю его. И держаше в руку грѣздъ садовныи. Залагаше оба яже видѣхъ съплетшася. (*Отк. Авр.* 23:5–8).¹¹⁷

Так как это описание дается в повествовании о грехопадении Адама и Евы, не вполне ясно, отражает ли эта сложная физиология постоянный облик Азазеля, или же она демонстрирует временное обличье, воспринятое демоном на время соблазнения первозданных людей. Возможно, что авторы славянского апокалипсиса в данном случае вдохновлялись целой группой ранних преданий, отраженных в различных версиях *Жития Адама и Евы*, где Искуситель принимает облик змия для подспорья в процессе соблазнения первозданной пары. Для нас представляют особый интерес птероморфные черты отрицательного персонажа, изображенного в славянском апокалипсисе в виде крылатого создания.

Можно предположить, что эти описания Азазеля в *Откровении Авраама* опираются не только на предания об Адаме и Еве, но и на традиции о падшем ангеле Азаеле/Азазеле в енохических текстах, с которыми авторы апокалипсиса были в какой-то мере знакомы.

Исследователи уже отмечали, что некоторые подробности в истории наказания Азаеля/Азазеля в 10-й главе

¹¹⁷ Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 88.

Первой книги Еноха,¹¹⁸ где падший ангел оказывается связанным, как жертвенное животное, и брошенным в бездну, напоминают ритуал козла отпущения, который занимал такое важное место в религиозных церемониях в День Искупления. Здесь мы, по-видимому, сталкиваемся с одной из первых попыток ангелологической интерпретации мифа о козле отпущения. Авторы славянского апокалипсиса, также изображающие Азазеля в ангелологических терминах, должны были быть знакомы с ранними вариантами упомянутых енохических преданий. Исследователи ранее отмечали, что некоторые енохические мотивы могут проследиваться в 13-й и 14-й главах, где Иаоил произносит длинную речь, в которой он осуждает Азазеля и наставляет Авраама в том, как нужно относиться к “нечистой птице.”

В речи Иаои́ла мы находим несколько важных деталей, существенных для истории нашего антигероя, и в них видны аллюзии на енохические предания о Страже Азаеле и его ангелах-спутниках, которые, согласно енохическому мифу, решили покинуть свой небесный дом и спуститься на землю. В *Отк. Авр.* 13:8 об Азаэле говорится следующее: “*Так как ты избрал*¹¹⁹ ее [землю] жилищем своей скверны.” В этих словах содержится намек на добровольный выбор антигероя, который принял решение променять небеса на земную обитель, что указывает на возможное енохическое происхождение данного предания. Ведь Сатана, отрицательный герой адамической этиологии зла, соперничающей с енохическим пониманием происхождения греха, Сатана, никогда не согласился бы сам спуститься с неба: он был принудительно низвергнут Божеством в низшие сферы, после того, как отказался поклониться Адаму.¹²⁰

¹¹⁸ Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.87.

¹¹⁹ “Яко ты избра ...” Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 66.

¹²⁰ Об енохической и адамической концепциях зла см. M. Stone, “The Axis of History at Qumran,” in: *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon

Упоминание о нечистоте в *Отк. Авр.* 13:8 в этом контексте также важно для уточнения связей текста с енохической традицией, так как оно здесь служит напоминанием о разрушающей и загрязняющей деятельности падших Стражей на земле.

Далее, в некоторых пассажах мы угадываем влияние предания о наказании Азаеля/Азазеля ниспровержением в бездну. Так, в *Отк. Авр.* 14:5 Иаоил такими словами увещевает патриарха сражаться с Азазелем: “Рци ему: ‘Да будеши главънею пеци земныя! Иди, Азазиль, въ беспроходна земли.’”¹²¹ Здесь, по-видимому, прочитывается аллюзия упоминавшегося выше предания из 10-й главы Первой книги Еноха, где место наказания Азаеля определяется как пламенная бездна. Как и авторы Первой книги Еноха, создатели *Откровения Авраама* совмещают предание о козле отпущения с историей падшего ангела через использование мотива дикого места — неисхоженных краев земли.

Аллюзия на историю Стражей проявляется также в некоторых других загадочных описаниях славянского апокрифа, которые напоминают об енохическом мотиве участия Азаеля в порождении рода Исполинов. В *Отк. Авр.* 14:6 Иаоил учит Авраама следующей защитной формуле против “нечистой птицы”: “Рци ему ... Есть бо достояние твое на сущая с тобою съ звездами и облаки раждающая чловѣки ихъже часть еси ты и бытиемъ твоимъ суть ти.”¹²² Упоминание о человеческих существах, рожденных вместе со звездами, важно для установления связи данного фрагмента текста с историей падших ангелов, потому что некоторые повествования Первой книги Еноха символически передают сошествие Стра-

and M. E. Stone; STDJ, 31; Leiden: Brill, 1999) 133-149 (144–149); K. Coblenz Bautch, “Adamic traditions in the Parables? A Query on 1 Enoch 69:6,” in: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables* (ed. G. Boccaccini; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 352–360; J. Reeves, *Exploring Early Jewish Mythologies of Evil* (forthcoming).

¹²¹ Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 68.

¹²² Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 68.

жей на землю через необычный образ звезд, падающих с неба, далее изображая Стражей порождающими новый род Исполинов.

В заключение этого раздела исследования следует отметить, что упомянутые выше параллели наглядно показывают, что авторы славянского апокалипсиса, предлагая свое понимание Азазеля, в значительной степени опирались на ангелологию этого персонажа в енохической литературе. Но, если в енохической традиции было принято изображать Азазеля и его ангелов-спутников в виде антропоморфных созданий, даже обладающих способностью соблазнять земных женщин, то текст *Откровения Авраама* настаивает на птероморфной физиологии падшего ангела. Как и в случае Иаои́ла, а также птероморфных психопомпов, особая образность, употребляемая при описании Азазеля, свидетельствует о нежелании авторов приписывать небесным существам традиционный человекоподобный вид, в чем явственно отражается антиантропоморфная тенденция псевдо-эпиграфа.

НЕВИДИМЫЕ АНГЕЛЫ

Антиантропоморфная направленность ангелологии славянского апокалипсиса также явно просматривается в выраженном в тексте убеждении о невидимости некоторых чинов ангельских существ. Читатель сталкивается с этим воззрением уже в начале апокалиптического раздела сочинения, а именно, в загадочном заявлении Иаои́ла, следующим непосредственно за описанием его необычного птицеподобного физического облика. Ангел открывает Аврааму, что его странное сложное тело — всего лишь его временное воплощение: оно недолговечно и ограничено определенными временными рамками:

И рече: “Да не устрашить тебе взоръ мои ни бесѣда моя да не смущаетъ душа твоя! И иди съ мною и иду с тобою до жертвы видимъ, а по жертвѣ невидимъ до вѣка ...” (*Отк. Авр.* 11:4).¹²³

Указанная деконструкция видимого облика высшего ангела и утверждение его вечной бестелесности олицетворяет некоторые весьма устойчивые мифологические мотивы, в сущности, связанные с признанием бестелесности самого Бога. Перед нами разворачивается своего рода контраст с визуальной идеологией традиции *Меркавы*, в которой тело высшего ангела часто изображается как *Шиур Кома* Бога — то есть как мера и визуальное подтверждение антропоморфной телесности самого Божества. Но в *Откровении Авраама* мы видим совсем другую картину.

Нельзя считать случайностью то, что по мере развития повествования и, следовательно, продвижения визионера в его небесном путешествии к высочайшему обиталищу бестелесного Божества, упоминания о бестелесности ангелов встречаются все чаще и чаще. И в самом деле, идея бестелесности ангельских духов, обитающих в вышних твердых, является весьма значимой для авторов *Откровения Авраама*. Так, согласно *Отк. Авр.* 19:6–7, в области вышних оснований созерцатель видит “бесплотное множество” огненных и духовных ангелов:

... И видѣхъ ту духовныхъ ангель бесплотное множество творяща повелѣния огньныхъ ангель на осмѣи тверди ... и се не бяше ни на томъ простертии инаѣмъ образомъ силы иная, нъ точыю духовныхъ ангель... (*Отк. Авр.* 19:6–7).¹²⁴

Но и здесь, как и в предыдущих описаниях, можно разглядеть переходную природу ангелологии псевдоэпиграфа. Так, даже при этом новом понимании бестелесности небесных существ, эти ангелологические инновации все равно сохраняют некоторые антропоморфные черты

¹²³ Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 62.

¹²⁴ Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 80.

визуальной парадигмы *Кавод*. Так, авторы *Откровения*, настаивающие на бестелесности ангельских существ, в то же время иногда называют небесных служителей — ангелов, включая самого Иаои́ла — людьми.

Это еще раз указывает на транзитивную природу англологии славянского апокалипсиса, которая во многом располагается на важном переломном моменте между визуальной традицией Божьей Славы (*Кавод*) и аудиальной традицией Имени Бога (*Шем*), заимствуя свои черты как в одной, так и в другой концептуальной парадигме.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Более тридцати лет тому назад Кристофер Роулэнд сформулировал гипотезу о том, что тенденция спиритуализации ангелов и изображении их в виде бестелесных чистых духов в *Откровении Авраама*, может быть частью авторской полемики против антропоморфного понимания Бога.¹²⁵ Представляется неслучайным, что эти антиантропоморфные тенденции нашли свое место в псевдоэпиграфе, посвященном герою веры, известному в иудейских преданиях как сокрушитель идолов.

Сознательность подобного выбора героя проявляется уже в первых восьми главах *Откровения Авраама*, изложенных в виде развернутого мидраша, повествующего о ранних годах Авраама, изображенного там в качестве борца с идолослужением своего отца Фарры. Авторы апокалипсиса, хорошо зная широкий внебиблейский контекст изложений биографии Авраама, используют историю патриарха в качестве орудия борьбы с идеей телесности. В описаниях идола Бар-Эшата и некоторых других антропоморфных истуканов, черты которых по-

¹²⁵ Rowland, “The Vision of God in Apocalyptic Literature,” 151.

разительно напоминают телесные изображения Божества в книге Иезекииля и некоторых других библейских и апокрифических повествованиях, можно заметить тонкую и изощренную полемику с преданиями о теле Бога.

Более того, авторы авраамических апокрифов, по-видимому, пытались направить острие своего спора не только против классических описаний антропоморфной телесности Божества и ангелов, которые мы встречаем в книге Иезекииля и священническом источнике, но и вполне возможно, они учитывали также дальнейшее развитие этих антропоморфных представлений в енохической традиции. В этом отношении не случайно то, что в *Откровении Авраама* многие характерно “енохические” изображения Бога и ангелов были истолкованы в новом, антиантропоморфном ключе. И, конечно, вполне естественно, что “иконоборческий” пафос истории Авраама был призван обеспечить идеальный литературный полигон такой деконструкции.

Надо отметить, что антиантропоморфный полемический потенциал эпопеи Авраама развивался не только в *Откровении Авраама*, но включал в себя также и другие псевдоэпиграфы, ходившие под его именем.

Филип Муноа отмечает, что антиантропоморфные тенденции также содержит текст *Завещания Авраама*: в этом памятнике особо подчеркивается бестелесность Бога, причем все время акцентируется Его невидимая (ἀόρατος) природа.¹²⁶ Очевидно, что *Завещание Авраама* еще более радикально: в нем отрицается даже сама возможность созерцателя тесно соприкоснуться с Богом. Если в *Откровении Авраама* адепт получает доступ к Божеству через аудиальное откровение Гласа Божьего, звучащего в пламени огня, то в *Завещании Авраама* и этот аспект Божественного откровения оказывается умаленным.¹²⁷

¹²⁶ P. Munoa, *Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham* (JSPSup, 28; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 141.

¹²⁷ Munoa, *Four Powers in Heaven*, 145.

Муноа считает особо значимым то, что в тексте *Завещания Авраама* главный герой никогда не слышит глас Божий при жизни, но только после смерти (*Зав. Авр.* 20:13–14), да и то не вполне определенно.¹²⁸

В свете этих тенденций, отмеченных в авраамических псевдоэпиграфах, настойчивое желание авторов апокалипсиса подменить традиционные антропоморфные изображения небесных существ совсем иными, к примеру, птероморфными образами нельзя считать случайным. Ведь, несмотря на утверждения о невидимости некоторых разрядов ангельских существ и самого Божества, сама пространственная динамика небесного путешествия патриарха неизбежно требовала взаимодействия героя с другими персонажами истории. Авторы апокалипсиса поэтому не могли позволить себе описывать ангелов, встречающихся в рассказе, в качестве совершенно невидимых, ибо сам ход повествования требовал диалога между созерцателем и другими персонажами небесной сферы. В этом контексте образ птероморфных ангелов оказался очень полезен, ибо он позволил авторам последовательно развивать антиантропоморфные тенденции псевдоэпиграфа, не нарушая при этом динамику небесного путешествия патриарха.

¹²⁸ Munoa, *Four Powers in Heaven*, 141.