

## ЕНОХИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ ОБРАЗА МОИСЕЯ В ЭКСАГОГЕ ИЕЗЕКИИЛЯ ТРАГИКА<sup>1</sup>

Господь всех миров предупреждал Моисея,  
что он должен беречься Его лица.  
Ибо написано, «Берегись Его лица».  
... Это относится к князю, имя которого Метатрон.

*Synopse zur Hekhalot-Literatur* §§396–397

### ВВЕДЕНИЕ

В одном из самых важных текстов литературы иудейского мистицизма, известном нам под названием Третьей книги Еноха или *Книги небесных дворцов (Сефер Хейхалот)*, можно обнаружить поразительное переосмысление канонического библейского рассказа о даровании Моисею Торы. В упомянутом источнике великий ангел Метатрон, отождествляемый в *Сефер Хейхалот* с седьмым допотопным патриархом Енохом, изображается в виде существа, открывающего тайны Торы израильскому пророку, извлекая ее из своей небесной сокровищницы.<sup>2</sup> Далее в тексте Моисей представлен передающим откровение, полученное от Еноха-Метатрона, другим персонажам израиль-

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: А.А. Orlov, “In the Mirror of the Divine Face: The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian,” in: *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* (eds. G. Brooks, H. Najman, L. Stuckenbruck; Themes in Biblical Narrative, 12; Leiden: Brill, 2008) 183–199.

<sup>2</sup> «Метатрон вывел ее [Тору] из Моих хранилищ и передал ее Моисею, а Моисей – Иисусу, а Иисус – Старейшинам, а Старейшины – Пророкам, а Пророки – Мужам Великого Собрания, а Мужы Великого Собрания – Эзре Книжнику, а Эзра Книжник – Хиллелу Старшему...» Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон*, 299–300.

ской истории, составляющим звенья почетной цепи передачи устного закона, известной нам также из мишнаитского источника *Пиркей авот (Поучения отцов)*. Автор рассматриваемого произведения, относящегося к традиции Хейхалот, однако, привносит изменения в традиционный мишнаитский порядок пророков, учителей и мудрецов, помещая в начало цепи предания фигуру Еноха-Метатрона, воспринимаемого автором в качестве первого из мистиков, получившего небесное откровение. Такого рода выбор первоначального посредника, соперничающего с Моисеем в отношении первенства в получении откровения, не выглядит случайным и во многих отношениях служит важной вехой в долгой богословской полемике, которая началась во времена когда Второй Храм еще не был разрушен. Подобного рода полемика связана с соперничеством двух героев, а именно сына Йареда и сына Амрама, спор уходящий корнями к периоду священнических разногласий эпохи Второго Храма.

В последнее время исследователи во все большей мере осознают всю сложность социального, политического и богословского климата последних лет эпохи Второго Храма, когда различные священнические группы и кланы соперничали за первенство и авторитет своего священнического наследия. В контексте такой атмосферы соперничества появился целый ряд концепций идеальных посреднических фигур, включавший в себя, наряду с традиционными посредниками, такими как Моисей, героев первоначальной человеческой и израильской истории, таких как Адам, Авель, Енох, Ной, Сим, Мелхиседек и Авраам.

Исследователями раннего иудаизма высказываются гипотезы, что в поздний период эпохи Второго Храма священническое наследие, связанное с откровением Моисея, довольно активно ставилось под сомнение со стороны различных богословских групп, предлагавших свои концепции небесных посредников. Эти группы выдвигали другие идеологические альтернативы преданию, основанному на откровении полученном сыном Амрама, выбирая в качестве посреднических фигур своей традиции персонажей из периодов библейской истории, предшествующих времени Моисея. В одном из таких течений богословской мысли, восходящих корнями к ранним енохическим легендам, можно наблюдать тенденцию к представлению

седьмого допотопного патриарха в качестве хранителя более древнего культового откровения, существовавшего задолго до того, как Моисей получил скрижали завета на великой горе. В контексте этой соперничающей традиции Енох выступает в роли посредника, получившего от Бога откровение, превосходящее по своей значимости дарованное много веков спустя сыну Амрама в пустыне.

Использование такой доисторической фигуры как Енох не представляется случайным, так как этот герой древности был удостоен чести получения божественного откровения задолго до того, как израильский пророк стяжал свое откровение и священнические предписания на горе Синай. Очевидно, что описание этого события в енохических источниках эпохи второго храма выглядит гораздо более великим и возвышенным, чем библейское описание событий, связанных с историей Моисея. В то время как Моисей получил Тору от Господа на земной горе, Еноху было даровано откровение в небесных сферах, и его наставляли в премудростях закона ангелы и сам Бог. В библейском рассказе Господь спускается к Моисею на землю, чтобы передать ему скрижали завета, в то время как в енохических преданиях седьмой патриарх возносится на небеса в божественные чертоги для созерцания там Престола Славы. Преимущество было очевидно на стороне героя енохических преданий.

В обстановке такого рода соперничества продвижение авторитета фигуры Еноха не могло остаться без ответа со стороны приверженцев и хранителей предания, связанного с именем Моисея. В небиблейских источниках, содержащих сведения о Моисее, можно обнаружить явные намёки на стремление их авторов утвердить значимость и небесный статус главного героя рассматриваемой традиции. Подобная тенденция, различимая в небиблейских текстах о Моисее, разумеется, возникла не только исключительно в качестве ответа на развитие соперничающего енохического предания, а, скорее, ее появлению способствовало существование целого ряда соперничающих фигур божественных посредников из числа библейских персонажей, игравших заметную роль в религиозной среде иудаизма эпохи Второго Храма.

Тем не менее, серьезность вызова библейскому Моисею со стороны псевдоэпиграфической фигуры Еноха не следует недооценивать, так как этот патриарх был наделен альтернативным

эзотерическим знанием, нашедшим свое отражение в многочисленных текстах, авторы которых заявляли о претензиях на преимущество этого откровения над Торой Моисея.<sup>3</sup>

Таким образом, упомянутые выше изначальные недостатки в истории получения Моисеем предания в контексте острого соперничества, возможно, служили причиной того факта, что, столкнувшись с вызовом традиции, связанной с Енохом и другими посредническими фигурами эпохи Второго Храма, приверженцы предания о Моисее не могли почивать на лаврах, и им пришлось развивать концепции, лежащие в основе историй об их главном герое, и приспособлять эти концепции к новым условиям, наделив Моисея ангельским, или даже божественным статусом, сопоставимым с небесным статусом его соперников.

Одним из главных ранних источников, свидетельствующих о такого рода полемике между приверженцами приданий о Моисее и Енохе, служит дошедший до нас фрагмент драмы *Эксагоге*,<sup>4</sup> авторство которой приписывается Иезекиилю Тра-

---

<sup>3</sup> О взаимодействии между традициями, связанными с фигурами Еноха и Моисея см.: P. Alexander, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch," *Biblical Figures Outside the Bible* (ed. M. E. Stone and T. A. Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 102–11; idem, "Enoch and the Beginnings of Jewish Interest in Natural Science," in: *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel et al., BETL 159; Leuven: Peeters, 2002), 223–43; G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005), 254–303; J. VanderKam, *Enoch: A Man for All Generations* (Columbia: South Carolina, 1995); idem, "The Interpretation of Genesis in 1 Enoch," in: *The Bible at Qumran* (eds. P. W. Flint and T. H. Kim; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 129–48. As well, for two different discussions of Moses-like figures and their function and transformations, see in this volume: Matthias Henze, "Torah and Eschatology in the Syriac Apocalypse of Baruch," 201–16 and Zuleika Rodgers, "Josephus' 'Theokratia' and Mosaic Discourse," 129–48.

<sup>4</sup> Об *Эксагоге* Иезекииля Трагика см. S. N. Bunta, *Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian: On the Roots of a Merkabah Text* (Ph.D. Dissertation; Marquette University, 2005); J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 224–25; M. Gaster, *The Samaritans. Their History, Doctrines and Literature* (London: Oxford University Press, 1925); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980); Y. Gutman, *The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature*

гику, где представлено описание мистического опыта пророка во время его восхождения на небесный престол на Синае. В этом тексте можно обнаружить тенденцию к подчеркиванию особой значимости библейского Моисея и наделению его некоторыми узнаваемыми отличительными признаками небесной фигуры седьмого допотопного патриарха Еноха. Во фрагментах текста драмы *Эксагоге* 67–90, сохранившихся в сочинении

---

(2 vols.; Jerusalem: Mosad Bialik, 1958–1963) [in Hebrew]; C. R. Holladay, “The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian,” *SBLSP* 10 (1976) 447–452; idem, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors: Vol. II, Poets* (SBLTT, 30; Pseudepigrapha Series 12; Atlanta: Scholars, 1989), 439–49; P. W. van der Horst, “De Joodse toneelschrijver Ezechiël,” *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982): 97–112; idem, “Moses’ Throne Vision in Ezekiel the Dramatist,” *JJS* 34 (1983): 21–29; idem, “Some Notes on the Exagoge of Ezekiel,” *Mnemosyne* 37 (1984): 364–65; Hurtado, *One God, One Lord*, 58ff; H. Jacobson, “Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel’s Exagoge,” *ICS* 6 (1981): 273–93; idem, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); K. Kuiper, “De Ezekiele Poeta Iudaeo,” *Mnemosyne* 28 (1900): 237–80; idem, “Le poète juif Ezéchiël,” *Revue des études juives* 46 (1903): 48–73, 161–77; P. Lanfranchi, *L’Exagoge d’Ezéchiël le Tragique: Introduction, texte, traduction et commentaire* (SVTP, 21; Leiden: Brill, 2006); W. A. Meeks, “Moses as God and King,” in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Leiden: Brill, 1968), 354–71; idem, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT 14; Leiden: Brill, 1967); A. Orlov, “Ex 33 on God’s Face: A Lesson from the Enochic Tradition,” *SBLSP* 39 (2000): 130–47; idem, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005), 262–68; R. G. Robertson, “Ezekiel the Tragedian,” *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]), 2.803–819; K. Ruffatto, “Raguel as Interpreter of Moses’ Throne Vision: The Transcendent Identity of Raguel in the *Exagoge* of Ezekiel the Tragedian” (paper presented at the annual meeting of the SBL, Philadelphia, 22 November 2005); idem, “Polemics with Enochic Traditions in the *Exagoge* of Ezekiel the Tragedian,” *JSP* 15 (2006): 195–210; E. Starobinski-Safran, “Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiël le Tragique,” *MH* 3 (1974): 216–24; E. Vogt, *Tragiker Ezechiël* (JSHRZ, 4.3; Gütersloh, 1983); M. Wiencke, *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur Exagoge fragmenta* (Münster: Monasterii Westfalorum, 1931); R. Van De Water, “Moses’ Exaltation: Pre-Christian?” *JSP* 21 (2000): 59–69.

Евсевия Кесарийского<sup>5</sup> *Евангельское приготовление (Praeparatio Evangelica)*,<sup>6</sup> говорится следующее:

Моисей: мне было видение великого трона на вершине горы Синай, и оно достигало в высоту до рядов небесного свода. Человек прекрасной внешности сидел на нем, с короной на голове и скипетром в левой руке. Он подал мне знак своей левой рукой, чтобы я приблизился и встал перед его престолом. Он дал мне скипетр и возвел меня на великий престол. Затем он дал мне корону и встал с престола. Я созерцал всю землю вокруг и увидел все, что под землей и над небесами. Множество звезд упало передо мной и я сосчитал их всех. Они прошествовали как будто люди в боевом порядке. Затем я проснулся в страхе.

Рагуил: Мой друг (ὦ ξέγε), это благой знак от Бога. Дожить бы мне до того дня, когда эти предсказания сбудутся. Ты утвердишься на великом престоле, станешь судьей и предводителем людей. Что же касается видения всей земли, подземного мира и всего, что над небесами, это означает, что ты увидишь все, что есть, что было и что будет.<sup>7</sup>

Уейн Микс отмечает, что, принимая во внимание цитату из текстов Александра Полигистора (ок. 80–40 до н.э.), этот рассказ о Моисее можно считать свидетельством существования рассматриваемого предания во II-м в. до н.э.<sup>8</sup> По некоторым отличительным признакам этого текста можно прийти к выводу о знакомстве его автора с енохическими преданиями и его стремлении приписать преданию о Моисее некоторые характерные особенности истории о седьмом допотопном патриар-

---

<sup>5</sup> В сочинениях Евсевия до нас дошло 17 фрагментов, составляющих 269 строк стихов, написанных ямбическим триметром. К сожалению, рамки нашего исследования не позволяют рассмотреть описание сна Моисея, представленного в *Эксагоге*, в его более широком контексте.

<sup>6</sup> Существуют несколько изданий греческого текста фрагментов этого произведения, в том числе: А.-М. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (PVTG, 3; Leiden: Brill, 1970), 210; В. Snell, *Tragicorum graecorum fragmenta I* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 288–301; Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54; Holladay, *Fragments*, 362–66.

<sup>7</sup> Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54–55.

<sup>8</sup> Meeks, *The Prophet-King*, 149. See also Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 2.308–12.

хе.<sup>9</sup> Данная работа посвящена исследованию возможных связей между *Эксагоге* и енохическими традициями.

## ВЕЩИЕ СНЫ

При изучении енохических мотивов в *Эксагоге* необходимо обратить особое внимание на литературную форму этого произведения. Первое, что бросается в глаза, — это представление событий, произошедших на Синае, не как реальной истории, в которой бы Моисей получил свое откровение «наяву», как это было изначально дано в библейском рассказе, а как сновидения.<sup>10</sup> Такого рода интерпретация получения откровения в виде вещего сна сразу же заставляет вспомнить о видениях Еноха, явленных ему во сне,<sup>11</sup> в особенности те сны, описание которых

<sup>9</sup> Александер, Гутман, Холладей, Микс, Робертсон, Руффатто и ван дер Хорст указали на различные Енохические параллели, которые можно обнаружить в *Эксагоге*. Для предварительного ознакомления с «енохическими» мотивами в *Эксагоге* см. также А. Oglou, “Ex 33 on God’s Face,” 142–43; idem, *The Enoch-Metatron Tradition*, 262–68.

<sup>10</sup> В тексте содержатся недвусмысленные указания на тот факт, что Моисею было даровано видение во сне. В *Эксагоге* 82 мистик-созерцатель свидетельствует о том, что он проснулся в страхе.

<sup>11</sup> Исследователи и прежде отмечали, что уже в ранних енохических источниках патриарх представлен как созерцатель вещей снов, получавший свои откровения в форме сновидений. Так, когда в *Книге стражей* (1 *Енох* 13:7–9а) Енох рассказывает об одном из своих мистических откровений во сне, такой рассказ отчетливо напоминает похожие ситуации толкования вещей снов, многочисленные свидетельства которых содержатся в древних источниках. В тексте Первой книги Еноха говорится: «И я пошел и сел при водах Дана в области Дан прямо (то есть к югу) от западной стороны Ермона и читал их просьбу, но не заснул. И вот нашел на меня сон и напало на меня видение; и я видел видение наказания...» Перевод А.В. Смирнова в И.Р. Тантлевский, *Книги Еноха*. (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002) 327. В других частях Первой книги Еноха также содержатся описания видений патриарха в виде вещей снов. Так, когда в 1 *Енох* 83 и 85 седьмой допотопный патриарх рассказывает о своих откровениях, из контекста становится понятным, что они произошли во время его сна. В данных источниках также содержатся указания на тот факт, что Енох видел вещи сны на протяжении всей его земной жизни, возможно, даже в годы своей юности, проведенные им в доме его деда Малелеила. В ходе дальнейшего развития этой традиции, нашедшей свое отражение

представлено в *1 Енох* 14, где видение патриархом Славы Божией (*Кавод*) изображается в виде мистического опыта, пережитого во сне.<sup>12</sup>

Еще одним доказательством того, что сон Моисея является «вещим сном» по своей форме и природе, служит его толкование Рагуилом, которое в *Эксагоге* следует сразу же за описанием самого сновидения. Обычным отличительным признаком мистического откровения полученного через сновидение служит его толкование, с помощью которого содержание сновидения объясняется толкователем снов. В роли такого толкователя снов в данном случае выступает Рагуил, распознавший послание, содержащееся в этом сне, и возвестивший получателю сна (Моисею) о благом предзнаменовании, посланном ему в этом видении.

Важно отметить, что сон, в котором Моисей видел свою встречу с Богом на Синае, представлен в *Эксагоге* таким образом, что видение относится к будущим событиям, и в нем предвосхищается будущий прославленный статус и деяния сына Амрама. Такая форма пророчества обычно присуща видениям из енохических источников, где события, произошедшие на Синае, зачастую изображены как те, которым еще предстоит случиться, так как их авторы представляли себя сочинявшими свои произведения в допотопный период. Так, в *Апокалипсисе животных* (*1 Енох* 85–90) говорится, что Еноху было дарова-

---

в *Книге юбилеев* и *Книге исполинов*, также обнаруживаются свидетельства особого подчеркивания важности вещих снов как формы и средства, благодаря которым патриарх получал свои откровения. Так, в *Книге юбилеев* 4:19 содержится намек на то, что Еноху было даровано сновидение, в котором он увидел всю историю человечества вплоть до ее эсхатологического завершения: «И что было, и что будет, он [Енох] видел в своем сне, как произойдет это с сынами детей человеческих в их поколениях до дня суда». Перевод А.В. Смирнова, *Ветхозаветные апокрифы*. (Санкт-Петербург: Амфора, 2009) 134. J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (2 vols.; CSCO 510–11, *Scriptores Aethiopic* 87–88; Leuven: Peeters, 1989), 2.26–27.

<sup>12</sup> Несмотря на то, что мотив вещих снов был весьма распространен в классической греческой драме, содержание сновидения в рассматриваемом произведении предполагает его иудейский, а не греческий смысловой контекст. Об использовании мотива сновидения в греческой драме в связи с *Эксагоге*, см.: Starobinski-Safran, “Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiél le Tragique,” 216–24; Jacobson, “Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel’s *Exagoge*,” 273–93; Holladay, *Fragments*, 2.437.

но видение во сне, в котором разворачивались картины начала времен и истории Израиля в виде символических зооморфных образов. В процессе этого откровения Енох созерцал видение овцы, взошедшей на вершину высокой горы, которая, в соответствии с зооморфным кодом *Апокалипсиса животных*, символизировала будущее восхождение израильского пророка на гору Синай, для того чтобы получить Тору из рук Бога.

## ВОСХОЖДЕНИЕ НА НЕБЕСА

Еще одним енохическим мотивом в *Эксагоге* можно считать и тот факт, что восхождение Моисея, увиденное им во сне, дает ему возможность не просто подняться на вершину земной горы, но также, по примеру седьмого допотопного патриарха, оказаться за пределами круга земного, что позволяет Моисею заглянуть во внеземные миры, в том числе в сферы бытия «под землей и над небесами». Подобное восхождение очень напоминает ранние рассказы о небесных путешествиях Еноха, увиденных им в его снах, а также повествования о его пребывании в подземном царстве, где Енох узнаёт о грядущем суде над грешниками.<sup>13</sup> Такого рода представление о Моисее, путешествующим в сферы бытия над небесами и под землей, не было засвидетельствовано нигде в библейских текстах и, вполне вероятно, его истоки следует искать не в Моисеевом предании, а в ранних енохических рассказах.

Следует отметить, что образный строй описания путешествия к небесному престолу на горе напоминает о путешествии Еноха, представленном в *Книге стражей*, где патриарх восходит на космическую гору, место пребывания великого престола Божьей Славы (*Кавод*).<sup>14</sup> Исследователями ранее уже отмечались

<sup>13</sup> См., к примеру, *1 Енох* 17–18.

<sup>14</sup> Образ божественного престола на вершине горы много раз упоминается в *Книге стражей*, например, в *1 Енох* 18:6–8 «И я пошел далее к югу, который горит день и ночь, — туда, где находятся семь гор из драгоценных камней... Средняя же, достигавшая до неба, как престол Божий, была из алебастра, и вершина престола из сапфира»; *1 Енох* 24:3 «И седьмая гора была между ними; в своей же вершине они все были подобны тронному сидищу, которое было окружено благовонными деревьями»; *1 Енох* 25:3 «И он отвечал мне, говоря: «Эта высокая гора, которую ты видел и вер-

терминологические совпадения образного языка, использованного для описания этих енохических историй и видения Моисея в *Эксагоге*.<sup>15</sup>

## АНГЕЛ-ТОЛКОВАТЕЛЬ

Автор рассказа о видении пророка, представленном в нашем источнике в форме небесного путешествия, по-видимому, ощущал потребность во введении в повествование еще одного действующего лица, соответствующего данному жанру, а именно ангела-толкователя, в обязанности которого входила помощь мистика в понимании смысла вышних реалий. Этот новый аспект истории Моисея как мистика-созерцателя нашел свое отражение в фигуре Рагуила.<sup>16</sup> Удивительные способности толкователя обнаруживаемые у этого загадочного персонажа и его поразительное всезнание напоминают нам о роли знатока небесных тайн, которой часто наделяется ангел Уриил в рассказах о Енохе, где этот небесный посланник помогает седьмому допотопному патриарху преодолеть страх и правильно понять символический смысл откровения.<sup>17</sup>

Подтверждением функции Рагуила как сверхъестественного помощника в *Эксагоге* может служить его роль непосредственного участника в событии видения, чье знание сокрытых тайн довольно неожиданным образом превосходит знание самого получателя откровения, что позволяет Рагуилу посвящать мистика в тайный смысл раскрывшихся перед ним реалий.

Еще один факт, подтверждающий возможность роли Рагуила в качестве ангельского толкователя, состоит в том, что для

---

шина которой подобна престолу Господа, есть Его престол, где восседает Святыи и Великий, Господь Славы, вечный Царь, когда Он сойдет, чтобы посетить землю с милостью». Перевод А.В. Смирнова в Тантлевский, *Книги Еноха*, 329; 332.

<sup>15</sup> Holladay, *Fragments*, 2.440.

<sup>16</sup> О фигуре Рагуила и его предполагаемой роли ангела-толкователя см. также Ruffatto, "Raguel as Interpreter of Moses' Throne Vision."

<sup>17</sup> *Эксагоге* 82: «Затем я проснулся в страхе». Мотив пробуждения мистика в страхе от увиденного вешего сна получил широкое распространение в енохической литературе. См. *1 Енох* 83:6–7; 90:41–42; *2 Енох* 1:6–7 (краткая редакция).

иудейской религиозной традиции было бы весьма необычным, если бы сновидение еврея истолковывалось не-евреем. Как отмечает Говард Джейкобсон,

нигде в Библии не-еврей не толковал символы, увиденные во сне евреем.... Предполагалось, что подобного рода сны, увиденные евреями, были понятны только для тех, кому предназначалось содержащееся в них послание (например, в случае сна Иосифа), или их толковали уполномоченные Богом существа (см., к примеру, главу восьмую Книги пророка Даниила).<sup>18</sup>

Ничего необычного, однако, не представляло наделение подобной ролью небесного ангельского существа, правильно понимающего символический смысл сна, увиденного евреем. Поэтому представляется вполне закономерным, что Рагуила в рассматриваемом тексте следует воспринимать как небесного, а не земного толкователя.

В свете всех этих рассуждений можно предположить, что обращение Рагуила к Моисею, представленное в последней части исследуемого фрагмента, можно рассматривать, по крайней мере в его формально-структурном аспекте, как продолжение предшествующего текста, содержащего рассказ о видении. Одна отличительная особенность, которая могла бы подтвердить такую композицию текста, состоит в том, что в начале своего толкования Рагуил обращается к Моисею, используя греческое слово ξένοϛ,<sup>19</sup> которое можно перевести как «гость».<sup>20</sup> Подобное обращение можно понять в том смысле, что ангел здесь возможно приветствует человеческого гостя, вступающего в область небесных реалий, чуждых для его природы в ее естественном состоянии.

<sup>18</sup> Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 92.

<sup>19</sup> Джейкобсон и Робертсон переводят греческое слово ξένοϛ как «друг».

<sup>20</sup> Робертсон предлагает такой перевод данного слова, допуская, что это может быть одним из возможных вариантов передачи его значения. Исследователь отмечает, что «в добавление к другим, более общепринятым значениям этого слова, существуют также различные варианты его употребления, среди которых можно обнаружить его использование в смысле «гостя». Robertson, "Ezekiel the Tragedian," 812. See also Holladay, *Fragments*, 2.446.

## ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

Ранее уже отмечалось, что полемика между приверженцами преданий о Енохе и Моисее разворачивалась вокруг первенства и превосходства знания, полученного в результате откровения. Автор сочинения *Эксагоге*, по-видимому, пытался бросить вызов главенствующему эзотерическому статусу енохической традиции и роли патриарха как знатока тайн, в свою очередь подчеркивая эзотерический характер откровения, дарованного Моисею, а также приоритет пророка в понимании небесных и земных тайн.

Так, в *Эксагоге* 85 Рагуил сообщает мистику о значении его видения низшего и высшего миров, открывая ему, что он увидит то, «что есть, что было, и что будет».<sup>21</sup> Уейн Микс отмечает связь этого утверждения Рагуила со знаменитым выражением «то, что наверху, и то, что внизу; то, что впереди, и то, что позади; то, что было, и то, что будет», служившим стандартным обозначением эзотерического знания.<sup>22</sup> В своем анализе Микс обращает свое внимание на трактат Мишны *Хагига* 2:1,<sup>23</sup> где запрет на обсуждение эзотерических вопросов,<sup>24</sup> в том числе связанных с Преданием о Сотворении мира (*Маасе Берейшум*) и Преданием о Божественной Колеснице (*Маасе Меркава*) выражается с привлечением следующей формулы, очень напоминающей слова, использованные в *Эксагоге*: «Всякий, всматривающийся в одну из четырех вещей, лучше было ему не являться на свет: что наверху? что внизу? Что прежде? что после?»<sup>25</sup>

Поздняя раввинистическая традиция также связывает откровение Моисея на горе Синайской с уже известной нам формулировкой *Мишны*: «Моисей скрыл лицо свое, но если бы он этого не сделал, Бог открыл бы ему все, что есть вверху, и все,

<sup>21</sup> Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54–55.

<sup>22</sup> *Сифре Зута* 84. См. также *3 Енох* 10:5; 11:3.

<sup>23</sup> Meeks, *The Prophet-King*, 208. См. также van der Horst, “Moses’ Throne Vision in Ezekiel the Dramatist,” 28; C. Fletcher-Louis, “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology,” *DSD* 3 (1996) 236–52, esp. 246.

<sup>24</sup> G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1954) 74.

<sup>25</sup> H. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992) 213.

что есть внизу, все, что было, и все, что будет” (*Шмот Рабба* 3:1).<sup>26</sup>

Возможно, формулы, обнаруженные в трактате мишны *Хагига* 2:1 и в *Эксагоге* 85, восходят к ранним енохическим рассказам, в которых созерцанию патриархом предметов эзотерического знания присущи важные пространственные аспекты сфер бытия подземного царства и небес, а также временные границы, простирающиеся от допотопной эпохи до эсхатологического периода.<sup>27</sup> В енохических источниках можно также обнаружить некоторые термины, обозначающие эзотерическое знание, составляющие, по-видимому, основу для дальнейшего развития мишнаитских формул. Так, в части Первой книги Еноха носящей название *Книги образов* (1 Енох 59–60) и содержащей рассказ о тайнах небесных явлений, ангел-толкователь раскрывает Еноху тайны того, что есть «первое и последнее, что на небе в высоте, и на земле в глубине» (1 Енох 60:11).<sup>28</sup>

Подобного рода загадочные формулировки, относящиеся

<sup>26</sup> *Midrash Rabbah* (10 vols.; eds H. Freedman and M. Simon, London: Soncino, 1961) 3.58.

<sup>27</sup> В мотиве посреднических обязанностей патриарха можно различить целый спектр пространственных и временных аспектов. Его деятельность в качестве посредника не ограничивается одной сферой или ролью просителя за какую-либо определенную группу персонажей, так как в число его подопечных входило множество божественных, ангельских и человеческих существ, а также героев смешанной природы, обитавших в подземном царстве и на небесах. В *Книге стражей* благочестивые небесные ангелы представлены просящими его о помощи своим братьям из нижних сфер бытия. В том же тексте он изображается просителем от лица мятежных существ, таких как Стражи и Исполины. Посредническая деятельность Еноха также не ограничивается какими-либо временными рамками. Он выступает в роли посредника во времена Потопа, но от него также ожидают посреднических и свидетельских услуг на Божьем суде в эсхатологический период. По-видимому, для патриарха была предопределена посредническая роль на суде в двух судьбоносных эпохах. Одна из них — это исторический период, связанный с поколением времени Потопа, когда Енох выступает в роли просителя и писца, благодаря деятельности которого должны сохраниться свидетельства о стражах, гигантах и людях. Вторая эпоха — это эсхатологические события, в ходе которых для Еноха предполагалась в будущем роль свидетеля на Божьем суде.

<sup>28</sup> Перевод А.В. Смирнова в Тантлевский, *Книги Еноха*, 342.

к роли патриарха как обладателя эзотерической мудрости,<sup>29</sup> никогда не предавались забвению в енохической традиции и обнаруживаются даже в поздних раввинистических сочинениях, содержащих сведения о потусторонней жизни седьмого допотопного героя, в том числе в уже упомянутой ранее *Сефер Хейхалот*, где говорится, что Бог наставил Еноха-Метатрона в «премудрости небесной и земной, премудрости этого мира и грядущего мира».<sup>30</sup>

Принимая во внимание текст из *Эксагоге*, можно предположить, что авторы этого сочинения, которым, по-видимому, была известна ранняя форма мишнаитской формулы, предприняли попытку представить откровение, дарованное Моисею, в свете эзотерической традиции, подобной той, что сохранилась в предании о Енохе.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> О роли седьмого допотопного героя в качестве знатока эзотерической мудрости см.: Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 31–34; 48–50; 101–104; 188–200.

<sup>30</sup> Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон*, 187.

<sup>31</sup> Тот факт, что в некоторых небиблейских источниках, содержащих рассказы о Моисее, их авторы настаивают на реальности восхождения пророка на небеса, возможно, служит указанием на осмысление события получения откровения Моисеем в эзотерическом ключе ради закрепления за патриархом приоритета в его роли получателя откровения. Уейн Микс отмечает, что «самой распространенной функцией рассказов о вознесении неких персонажей на небеса в литературе, принадлежащей к историческому периоду и религиозным группам, служащим предметом нашего рассмотрения, было сохранение эзотерического предания. В жанре апокалиптики рассказ о вознесении «пророка» или другого древнего почтенного персонажа, от имени которых создавались подобного рода произведения, почти всегда служил введением к описанию тайн, «увиденных» вознесенным героем. Следовательно, относительно небесных тайн, содержание которых могло варьироваться от описания космических и политических событий, которые должны произойти в конце времен, до деталей строения мироздания, авторы таких рассказов заявляют, что они имеют небесное происхождение, а не представляют собой всего лишь образцы земной мудрости. Данная парадигма служит явным признаком того, что эти тексты принадлежали общине, рассматривавшей свое эзотерическое знание как недоступное для обычного рассудочного ума, а относящееся к области истины высшего порядка. Несомненно, не требует обсуждения тот факт, что подобный смысл предполагался в рассказах о вознесении Моисея». Микс также высказывает мнение, что в поздних раввинистических источниках «представление о том, что Моисею было даровано откровение небесных тайн, привело в конечном счете к созданию историй о его «небесных путе-

## НЕБЕСНЫЙ ДВОЙНИК

Рассказ, содержащийся в *Эксагоге*,<sup>32</sup> о восшествии Моисея на великий престол и о даровании ему царских регалий нередко интерпретировался исследователями как восхождение на престол Бога. Питер ван дер Хорст отмечает, что в *Эксагоге* Моисей превращается в «гипостазированный антропоморфный образ самого Бога».<sup>33</sup>

Уникальность мотива отсутствия Бога на престоле и передача места на троне кому-либо еще долгое время оставалась загадкой для ученых,<sup>34</sup> попытка понять которую с помощью привлечения образа наместника, по моему мнению, представляется не совсем удачной.

Фигура наместника в иудейской религиозной традиции (такая, как например, Метатрон) обычно не изображается восседающей на Божьем престоле. Вместо этого подобный персонаж обладает своим собственным тронем славы, зачастую служащим копией божественного сидалища. По-видимому, загадочный мотив идентификации пророка с божественной Формой

---

шествиях», очень похожих на те, в которых в других источниках главным героем выступал Енох». Meeks, "Moses as God and King," 367–68.

<sup>32</sup> Описание восшествия на трон Моисея содержится не только исключительно в *Эксагоге*, подобный мотив можно обнаружить также в других небиблейских источниках. Так, Криспин Флетчер-Луи привлекает внимание исследователей к параллели из иудейского собрания известного как *Орфика*. Там, вознесенный персонаж, очевидно, Моисей, представлен восседающим на небесном престоле. С. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42; Leiden: Brill, 2002), 137; M. Lafargue, "Orphica," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.796–7. В *Орфика* 26–41 говорится следующее: «. . . некий человек, потомок древнего рода из племени халдеев . . . именно он после этого был возведен на великий небесный золотой престол. Он стоит своими ногами на земле. Он распростер свою правую руку до пределов океана. Основание гор сотрясается от [его] гнева, а также глубины сизого искрящегося моря. Они не могут противостоять его могучему владычеству. Он всецело небесный и все приводит к свершению на земле, будучи «началом, серединой и концом», как говорят древние, как один из рожденных в воде описал это, тот, кто получил [откровения] от Бога в виде речений, в виде двойного закона. . . .» Lafargue, "Orphica," 2.799–800.

<sup>33</sup> van der Horst. "Some Notes on the *Exagoge*," 364.

<sup>34</sup> van der Horst, "Throne Vision," 25; Holladay, *Fragments*, 444.

может получить объяснение не с помощью концепции наместника, а с привлечением понятия небесного двойника. Прежде, чем приступить к обсуждению присутствия подобной концепции в *Эксагоге*, следует прояснить ее смысл и происхождение, принимая во внимание предание, нашедшее свое отражение в енохических источниках.

Ученые уже ранее отмечали,<sup>35</sup> что в 71-й главе *Книги образов*, по-видимому, можно обнаружить свидетельство о концепции небесного двойника, так как Енох в этом тексте идентифицируется с Сыном Человеческим, мессианской фигурой, восседающей на престоле.<sup>36</sup>

Долгое время исследователи задавались вопросом, каким образом Сын Человеческий, представленный как персонаж, отличающееся в предыдущих главах *Книги образов* от Еноха, внезапно становится тождественен с патриархом в *1 Енох* 71. Джеймс Вандеркам высказал предположение, что этот парадокс можно объяснить, принимая во внимание концепцию, засвидетельствованную в некоторых древних иудейских текстах, согласно которой существо из плоти и крови могло обладать

---

<sup>35</sup> См. J. VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71," in: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity: The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (ed. J. H. Charlesworth et al.; Minneapolis: Fortress, 1992), 182–83; M. Knibb, "Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls," *DSD* 2 (1995) 177–80; J. Fossum, *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 144–5; Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 151. О небесном двойнике см. также W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3d ed.; HNT 21; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1966), 324; A. Orlov, "The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob," in: *Of Scribes and Sages* (2 vols.; ed. C. A. Evans; T&T Clark, 2004), 2.59–76; idem, *The Enoch-Metatron Tradition*, 165–76.

<sup>36</sup> Важно отметить, что в *Книге образов* Сын Человеческий представлен восседающим на Престоле Славы. См. *1 Енох* 62:5, *1 Енох* 69:29. Ярл Фоссум отмечает, что «в *Книге образов* «Избранный», или «Сын Человеческий», который идентифицируется с Енохом, возведен на «престол славы». Если понятие «славы» относится не к престолу, а к тому, кто на нем восседает, Енох в самом деле идентифицируется со Славой Божьей». Фоссум также высказал предположение, что «... в енохической *Книге образов* можно обнаружить раннюю параллель к таргумическому представлению об Иакове, возведенном на престол славы». Fossum, *The Image of the Invisible God*, 145.

своим небесным двойником.<sup>37</sup> В качестве примера Вандеркам указывает на предания, связанные с Иаковом, в которых образ патриарха был представлен «запечатленным в вышних».<sup>38</sup> Исследователь отмечает, что тема неведения мистиком о существовании своей высшей небесной личности просматривается в псевдоэпиграфическом тексте под названием *Молитва Иосифа*, где Иаков отождествляется со своим небесным двойником, ангелом Израилем.

Указание Вандеркама на предание, связанное с именем Иакова, не представляется случайным. Концепция небесного образа, или двойника, мистика обрела свою наиболее законченную форму именно в преданиях, связанных с Иаковом.<sup>39</sup>

В свете вышеупомянутых преданий о небесных двойниках

<sup>37</sup> VanderKam, "Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71," 182–83.

<sup>38</sup> Метафора «запечатления» образа на Славе Божией (*Кавод*) может означать, что личность мистика отражается в Божьем Лице (*Паним*) как в зеркале.

<sup>39</sup> Помимо библейских текстов, предания о небесном двойнике Иакова также можно обнаружить в псевдоэпиграфических источниках, таких как *Молитва Иосифа* и *Лествица Иакова*, а также в некоторых таргумических текстах палестинского происхождения, таких как *Таргум Псевдо-Ионафана*, *Таргум Неофити* и *Фрагментарный Таргум*. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 28:12 можно обнаружить такое свидетельство: «Он [Иаков] видел сон, и вот, лестница утверждена на земле, а верхом своим она простиралась до небес . . . и в тот день они (ангелы) возносились на небеса и говорили: «Придите и смотрите на Иакова благочестивого, чей образ запечатлен на Престоле Славы, и которого вы жаждали увидеть»». *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (tr. M. Maher, M.S.C.; The Aramaic Bible 1B; Collegeville: The Liturgical Press, 1992) 99–100. Отличительным признаком этого фрагмента служит то, что небесный двойник Иакова, его «образ», запечатлен на Престоле Славы. Мотив запечатления образа на Престоле здесь ассоциируется с понятием Славы Божьей (*Кавод*), поскольку Престол — это центральная часть образного строя, связанного с данным понятием, служащим обозначением трона антропоморфной Славы Божьей. Помимо предания о запечатлении образа на Престоле, в некоторых иудейских источниках содержатся указания на еще более радикальную идентификацию образа Иакова с понятием *Кавод*. В исследовании Ярла Фоссума показано, что в некоторых преданиях об Иакове его образ (или подобие) представлен не просто запечатленным на небесном престоле, но восседающим на престоле славы. По мнению Фоссума, это второе предание представляет собой изначальный вариант данного мотива. См. Fossum, *The Image of the Invisible God*, 139–42.

Еноха и Иакова можно предположить, что в *Эксагоге* Иезекииля Трагика также можно обнаружить свидетельства представления о небесном двойнике адепта, которые могут объяснить мотив идентификации Моисея с восседающим небесным посредником.

Следует напомнить, что в тексте представлен увиденный Моисеем «возвышенный человек», увенчанный короной и со скипетром в левой руке, возведенный на великий престол. В процессе совершения обряда посвящения адепта атрибуты «возвышенного человека», в том числе царская корона и скипетр, передаются Моисею, получающему наставление занять престол, на котором ранее восседал возвышенный человек. В этом рассказе визионер явно идентифицируется со своим небесным двойником, таким образом, что он буквально занимает место и принимает атрибуты своей высшей личности. Здесь также подчеркивается тот факт, что Моисею было даровано видение во сне, так как он сообщает о своем пробуждении от сна в страхе. Подобно преданию об Иакове, в данном случае, в то время как мистик пребывает в состоянии сна на земле, его двойник в вышних сферах является отождествленным со Славой Бога.<sup>40</sup>

## ЗВЕЗДЫ И ПАДШИЕ АНГЕЛЫ

В *Эксагоге* Моисей представлен как звездочет. В рассматриваемом тексте также, по-видимому, особо подчеркивается мотив взаимодействия пророка с небесными телами, преклоняющи-

---

<sup>40</sup> Нельзя, однако, исключить возможности того, что авторам сочинения *Эксагоге* были знакомы предания о восшествии седьмого патриарха на небесный престол, подобные тем, что нашли свое отражение в енохической *Книге образов*. Также нельзя исключить и знакомство с традициями, существовавшими в мифологии Месопотамии, где прототип Еноха, царь Энмедуранки, был представлен восседающим на престоле в собрании богов, возможно, оказавшими влияние на образный строй, характерный для сочинения *Эксагоге*. Питер ван дер Хорст в своем анализе *Эксагоге* допускает возможность того, что «. . . в дохристианские времена существовали (возможно, конкурирующие между собой) предания о Енохе и Моисее как *synthronoi theou*; и . . . рабби (по понятным причинам) старались бороться в подобными представлениями». van der Horst, "Throne Vision," 27.

мися перед Моисеем и даже марширующими перед ним как воины в боевом порядке. Подобного рода «астрономические» приключения Моисея не засвидетельствованы в библейских текстах. В то же время мотив особого внимания, уделяемого седьмым допотопным патриархом астрономическим и космологическим вопросам и связанным с ними исчислениям, хорошо известен исследователям и составляет основное содержание откровений Еноха в ранних текстах, таких как *Астрономическая книга* и *Книга стражей*, в которых патриарх изображается звездочетом.<sup>41</sup> В более поздних енохических источниках и текстах традиции Меркавы также обнаруживаются сведения о большой осведомленности патриарха в вопросах измерения небесных и земных реалий, что в значительной степени послужило основанием для формирования концепции его возвышения в ранг всезнающего наместника Бога,<sup>42</sup> сведущего в «порядках мироздания» и осуществляющего свою власть над ними.<sup>43</sup>

Образ звезд, падающих ниц перед Моисеем, также, по-видимому, имеет отношение к предмету нашего исследования, особенно принимая во внимание символизм, который можно обнаружить в некоторых енохических текстах, где падшие ангелы зачастую представлены как звезды. Так, например, в вышеупомянутом *Апокалипсисе животных* падение стражей представлено как видение звезд, падающих с небес: «я... увидел вверху небо, и вот одна звезда упала с неба... И я опять увидел в видении, и посмотрел на небо, и вот я увидел много звезд, как они упали и были низвергнуты...» (*1 Енох* 86).<sup>44</sup>

Если в свете этих традиций в *Эксагоге* звезды в самом деле обозначают ангелов, и даже точнее, *падших* ангелов, видение падения ангелов перед Моисеем можно также воспринимать как отголосок некоторых енохических концепций, поскольку мотив поклонения падших ангелов седьмому патриарху имеет большое значение в рассказах о Енохе. Напоминание об этом

<sup>41</sup> *1 Енох* 33:2–4.

<sup>42</sup> См. *Synopse* §66 (*3 Енох* 46:1–2).

<sup>43</sup> См. *2 Енох* 40:2–4: «я знаю все, и я записал в книгах обо всем, наполняющем небеса до краев. И воинства и их пути я измерил. И я записал звезд множество множеств бесчисленное. Кто из людей знает о круговом движении их и обращении их? И ангелы не знают числа их. Я же все имена их записал...» Andersen, “2 Enoch,” 1.164.

<sup>44</sup> Перевод А.В. Смирнова в Тантлевский, *Книги Еноха*, 359.

важном мотиве можно обнаружить даже в поздних «енохических» сочинениях раввинистического периода, таких, например, как *Сефер Хейхалот*, где содержится свидетельство о предании, связанном с мотивом почитания Еноха падшими ангелами:

Рабби Ишмаэль сказал: Я спросил Метатрона «... Ты более велик, чем все князья, возвышеннее, чем все ангелы, более возлюблен, чем все служители... почему же тогда называют тебя «Отроком» на небесных высотах?» Он ответил: «Потому что я Енох, сын Йареда... Святой, будь Он Благословен, поставил меня (Еноха) на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три ангела-служителя – Узза, Азза и Азаэл – и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав пред Святым, будь Он Благословен: «Владыка мира, не были ли правы первые, когда давали Тебе совет: «Не сотвориай человека!»... Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: «Счастливы ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе». Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня «Отроком». *Synopse* §§5–6.<sup>45</sup>

Удивительным образом в этом тексте о Енохе-Метатроне говорится, что ему поклонялись ангельские существа, чьи имена (Узза, Азза и Азаэл) напоминают об именах печально знаменитых вожаков падших ангелов, которых можно обнаружить в ранних енохических источниках, представленных в соответствии с зооморфной символической системой *Апокалипсиса животных* в виде звезд.

Предание об ангельском поклонении восходит своими корнями к ранним енохическим рассказам, которые можно обнаружить во 2 *Енох* 22, где преобразование патриарха в его небесного двойника, как и в *Эксагоге*, сопровождается упоминанием об ангельском почитании патриарха. Как мы помним во Второй книге Еноха Господь приглашает патриарха встать перед Его Лицом вовеки. В ходе совершения этого обряда посвящения Бог приказывает небесным ангелам поклониться патриарху.<sup>46</sup>

Еще одно упоминание мотива ангельского почитания можно обнаружить в седьмой главе Второй книги Еноха, где патриарху поклоняются не просто небесные существа, в *падшие* ан-

<sup>45</sup> Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон*, 179–180.

<sup>46</sup> Andersen, “2 Enoch,” 1.138.

гелы. В 2 *Енох* 7:3 Енох представлен возносящимся с помощью ангелов на второе небо, где патриарх видит осужденных ангелов, заключенных в темнице в качестве узников и ожидающих «суда безмерного». Ангельский проводник Еноха объясняет ему, что узники — 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». <sup>47</sup> Далее в рассказе следует описание ангельского поклонения. Осужденные ангелы преклоняются перед Енохом, умоляя его о заступничестве: «Человек Божий, помолись за нас Господу». <sup>48</sup>

Следует отметить, что, несмотря на происхождение мотива ангельского поклонения из предания об Адаме, <sup>49</sup> тема почитания патриарха *падшими* ангелами, возможно, представляет собой специфически енохический отличительный признак. Более того, по-видимому, изначальные темы этой богословской концепции, согласно которой падшие ангелы преклоняются перед седьмым допотопным патриархом, могут быть обнаружены уже в ранних енохических источниках, таких как *Книга стражей*, где падшие стражи представлены умоляющими патриарха о помощи и заступничестве.

<sup>47</sup> В.М. Хачатурян, «Книга Еноха», *Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования* (под ред. В. Милькова; Москва, 1997) 48.

<sup>48</sup> Хачатурян, «Книга Еноха», 48.

<sup>49</sup> О происхождении мотива ангельского поклонения из традиции, связанной с фигурой Адама, см. М. Е. Stone, “The Fall of Satan and Adam’s Penance: Three Notes on the *Books of Adam and Eve*,” *JTS* 44 (1993) 143–56; G. Anderson, “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan,” in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (ed. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP 15; Brill: Leiden, 2000) 83–110. О мотиве ангельского поклонения в раввинистической литературе см. А. Altmann, “The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends,” *JQR* 35 (1945) 371–91; В. 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; ed. 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) 108–15.

## ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЛИЦА МИСТИКА

В иудейских религиозных источниках эпохи Второго Храма в описаниях преобразования мистика в своего небесного двойника часто присутствует мотив изменений, происходящих с его телом. Подобное изменение может случиться даже во сне, как например в рассказе о небесном двойнике из *Книги образов*, из которого читатель узнает, что, несмотря на особый характер путешествия адепта, а именно «в духе», его «тело сплавилось» в процессе его отождествления с Сыном Человеческим.<sup>50</sup> Подобные изменения в природе мистика, возможно, подразумеваются и авторами *Эксагоге*, использовавшими упоминавшееся ранее обозначение Моисея греческим словом ξένος. Помимо смысла «друг» и «гость», это слово может также означать «незнакомец».<sup>51</sup> Если авторы *Эксагоге* в самом деле имели в виду данный смысл слова ξένος, его можно было бы соотнести с тем фактом, что лицо Моисея и его тело претерпели в некотором роде трансформацию, что привело к изменению его обычной внешности, так что для Рагуила он стал выглядеть как незнакомец. Мотив изменения личности Моисея после его встречи со Славой Божьей на горе Синайской находит свое отражение не только в тексте Исх. 34, но также и во небиблейских источниках, содержащих сведения о Моисее, в том числе в предании, которое можно обнаружить в сочинении Псевдо-Филона *Библейские древности* 12:1. В этом тексте говорится о том, что сыны Израиля не узнали Моисея после его преобразования на великой горе:

Моисей сошел вниз. (Омывшись светом, взирать на который невозможно, он сошел в мир, где пребывает свет солнца и луны. Свет его лица превосходил сияние солнца и луны, но он не ведал этого). Когда он сошел к сынам Израиля, они, увидев его, не узнали его. Но когда он заговорил, они его узнали.<sup>52</sup>

Этот мотив прославленного лица пророка важен для обсуждения

---

<sup>50</sup> *1 Енох* 71:11.

<sup>51</sup> Робертсон указывает на эту возможность в своей работе “Ezekiel the Tragedian,” 812, note d2.

<sup>52</sup> Н. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation* (AGAJU 31; 2 vols.; Leiden: Brill, 1996), 1.110.

емой нами темы полемики между традициями, связанными с фигурами Еноха и Моисея, приверженцы каждой из которых стремились подчеркнуть важность своих главных героев, используя отличительные признаки, характерные для героя конструирующей традиции.

Отличительный признак личности израильского пророка, его сияющее славой лицо, засвидетельствованный в библейском тексте как неоспоримое доказательство его встречи с Богом, позднее был использован приверженцами преданий, связанных с именами Еноха<sup>53</sup> и Метатрона,<sup>54</sup> в качестве главного отличительного признака теперь уже енохического героя. В этой новой интерпретации прославленное лицо сына Амрама становится всего лишь имитацией сияющего славой лица Еноха-Метатрона. Так, в *Сефер Хейхалот* 15В Енох-Метатрон

<sup>53</sup> Во Второй книге Еноха мотив светящегося лица мистика был впервые использован по отношению к седьмому допотопному патриарху. В этом произведении говорится, что процесс созерцания Божьего Лица имел драматические последствия для внешности Еноха. Его тело претерпело радикальные изменения в тот момент, когда оно покрылось божественным светом. В описании преображения Еноха в сияющее существо перед Божьим Лицом можно различить важную отличительную черту, связывающую преображение Еноха с рассказом о Моисее, содержащемся в Книге Исхода. Из текста 2 *Енох* 37 читатель узнает о необычной процедуре, совершаемой с лицом Еноха на конечной стадии процесса его представления Господу, а также что Господь призвал одного из своих главных ангелов, чтобы охладить лицо Еноха. В тексте говорится, что ангел был «устрашающим и грозным» и казался охваченным морозом; он был белым как снег, и руки его были холодны как лед. Этими холодными руками он охладил лицо патриарха. Сразу же после процедуры охлаждения Господь сообщил Еноху, что, если бы его лицо не охладилось здесь на небесах, никто из людей не смог бы смотреть на него. Подобный мотив опасности, исходящей от сияющего лица Еноха после его встречи с Господом, служит очевидной параллелью к мотиву раскаленного лица Моисея после его мистического опыта на горе Синай, представленного в Книге Исход 34.

<sup>54</sup> В *Synopse* §19 (3 *Енох* 15:1) представлено описание преображения лица Еноха-Метатрона в светящуюся сущность: «Когда Святой, будь Он Благословен, взял меня, чтобы служить Трону Славы, колесам Меркавы и всем потребностям *Шехины*, тотчас моя плоть превратилась в пламя, мои мускулы — в яркий огонь, мои кости — в можжевеловые уголья, мои ресницы — во вспышки молнии, мои глазные яблоки — в огненные факелы, волосы на моей голове — в горячие (языки) пламени, мои конечности — в горящие огнем крылья, а мое тело — в ярко пылающее пламя». Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон*, 193.

первым говорит Моисею о его сияющем лице: «Сын Амрама, не бойся! Ибо Господь уже благоволит к тебе. Проси то, что ты желаешь, с уверенностью и смелостью, ибо свет исходит от кожи твоего лика от одного конца мира до другого».<sup>55</sup>

В данном случае, как и в историях других великих адептов, которым было предопределено встретить своих небесных двойников и созерцать Божье Лицо как свое собственное отражение в зеркале, Моисей также обнаруживает, что его светящееся лицо также представляет собой отражение Божьего Лица Славы. Но важное отличие здесь состоит в том что это Божье Лицо теперь явлено в виде персоны его давнего соперника, Еноха-Метатрона.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон*, 285.

<sup>56</sup> Исследователи отмечали, что в традиции Меркавы Метатрон часто идентифицируется с гипостазированным Лицом Божиим. О Метатроне как гипостазированном Божьем Лице см. A. De Conick, "Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in the Second Century," *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (ed. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; JSJSup., 63; Brill: Leiden, 1999) 329; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1988) 424–25.