



Глава 1

ПРЕДАНИЯ О НЕБЕСНОМ ДВОЙНИКЕ В ЕНОХИЧЕСКИХ ПСЕВДОЭПИГРАФАХ

Как уже упоминалось ранее, наше исследование концепции небесного двойника в иудейских псевдоэпиграфах будет организовано вокруг основных посреднических фигур иудаизма Второго Храма, представленных известными персонажами Еврейской Библии, такими как Енох, Ной, Мелхиседек, Иаков, Иосиф, Асенет и Моисей, истории жизни которых получили широкое распространение в иудейских источниках, не входивших в библейский канон. Мы начнем наше исследование символизма двойника с анализа некоторых религиозных течений, которые можно обнаружить в текстах, связанных с именем Еноха.

Выбор легенд о Енохе в качестве начального этапа нашего исследования концепции небесного двойника обосновывается тем фактом, что нигде более в литературе периода Второго Храма не обнаруживается такого пристального внимания как к реалиям небесного мира, так и к возможности для человеческого существа преодолеть границу, отделяющую небесный мир от земного.

Исследователи ранее отмечали, что интерес авторов текстов, содержащих предания о Енохе, к реалиям небесного мира и воз-

возможностям преодоления границы между земным и небесным мирами поразительным образом контрастирует с концептуальными тенденциями, отраженными в ранних произведениях иудейской литературы, собранных в Еврейской Библии, — компиляции, испытавшей, согласно авторам некоторых исследований, глубокое влияние идеологии, выработанной Садокидской священнической династией.¹ В противоположность собранию ранних Енохических текстов, исследователь Еврейской Библии обнаруживает очень ограниченную информацию о возможности для человеческих существ преодолеть границу между земным и небесным мирами. Согласно авторам библейских текстов, очень немногие персонажи были допущены к вознесению на небеса. Среди этих уникальных фигур особо выделяются Енох и Илия; при этом сами рассказы об их вознесении очень немногословны и не содержат никаких подробностей об их небесных путешествиях и обрядах посвящения в небесных обитателей. Такого рода подчеркнутое отсутствие интереса к реалиям небесного мира, отчетливо прослеживаемое в текстах Еврейской Библии, по-видимому, представляет собой наме-

¹ В связи с этой загадочной священнической группой, Г. Боккаччини отмечает, что «после возвращения из Вавилонского плена и прекращения существования Давидической династии руководство еврейским народом осуществлялось Садокидами. Они заявляли, что происходят из рода Садока, который, согласно древней иудейской историографии, был священником и союзником Давида (2 Цар. 8:17), поддержал Соломона, считая его законным наследником, и помазал его в царя (3 Цар. 1:32–46). В течение почти 350 лет первосвященниками в Иерусалиме были люди, называвшие себя членами единой семьи, что признавалось и остальными представителями общества. Иосиф Флавий приводит список из четырнадцати имен представителей этой династии, совершавшей служение в Храме в период, начавшийся строительством Второго Храма и закончившийся накануне Маккавейского восстания... Достоверный ли этот список и насколько он полный, и прерывалась ли эта преемственность людей, связанных узами кровного родства, — предмет научной дискуссии, и, тем не менее, нет никаких сомнений в исторической достоверности свидетельств о превосходстве Садокидской династии» (*Boccaccini G. Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. P. 43*).

ренную тенденцию их авторов или редакторов. В идеологическом контексте этих ветхозаветных текстов не поощряется стремление человеческих существ к перемещению в высшие планы, и внимательный читатель скоро понимает, что все важные события встречи людей со сверхъестественными существами происходят не на небесах или в аду, а в земном мире, в пустыне или на горе. Так, Иезекииль получает видение Божественной Колесницы не в небесном тронном зале, подобно Еноху, а на реке Ховаре, и сын Амрама обретает свои откровения от Бога на великой горе Синай. Исследователи ранее размышляли над особенностями топологии библейских рассказов, авторы которых старались тщательно избегать любых описаний восхождения людей к вышним реалиям для получения откровения. Габриеле Боккаччини верно отмечает, что «в рассказе о первоначальной истории человечества в Торе, отредактированной Садокидами (Быт. Гл. 1–11)... любая попытка преодолеть границу между человеческим и божественным мирами оканчивается катастрофой».¹

Тем не менее, несмотря на такие топологические предпочтения, авторы книг Еврейской Библии не исключают полностью возможность существования небесных соответствий земным реалиям. Учитывая очевидные священнические тенденции Садокидской идеологии, использование концепции небесных соответствий в Библии отмечено интересом к деталям храмового культа, что проявляется в идее о небесном образце для земного храма.² Подобный пример

¹ *Boccaccini G.* Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. P. 71.

² О небесном храме и преданиях о небесном священническом служении см.: *Angel J. L.* Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls. STDJ, 86. Leiden: Brill, 2010; *Aptowitzer V.* The Celestial Temple as Viewed in the Aggadah // *Binah: Studies in Jewish Thought* / Ed. J. Dan. Binah: Studies in Jewish History, Thought, and Culture, 2. New York: Praeger, 1989. P. 1–29; *Barker M.* The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem. London: SPCK, 1991; *Collins J. J.* A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism // *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* / Eds. J. J. Collins, M. Fishbane. Albany: SUNY, 1995. P. 43–57; *Ego B.* Im Himmel wie auf Erden. WUNT, 2.34. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1989; *Elior R.* From Earthly Temple to Heavenly



Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and its Relation to Temple Traditions // JSQ 4 (1997). P. 217–267; *Freedman D. N.* Temple Without Hands // Temples and High Places in Biblical Times: Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Jerusalem, 14–16 March 1977 / Ed. A. Biran; Jerusalem: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1981. P. 21–30; *Gruenwald I.* Apocalyptic and Merkavah Mysticism. 2nd ed. Leiden: Brill, 2014; *Halperin D.* The Faces of the Chariot: Early Jewish Response to Ezekiel's Vision. TSAJ, 16. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988; *Idem.* Heavenly Ascension in Ancient Judaism: the Nature of the Experience // SBLSP 26 (1987). P. 218–231; *Hamerton-Kelly R. G.* The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic // VT 20 (1970). P. 1–15; *Himmelfarb M.* From Prophecy to Apocalypse: The Book of the Watchers and Tours of Heaven // Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages / Ed. A. Green. New York: Crossroad, 1986. P. 145–165; *Idem.* Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple // SBLSP 26 (1987). P. 210–217; *Idem.* Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993; *Idem.* The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World // Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Eds. J. J. Collins, M. Fishbane. Albany: SUNY, 1995. P. 123–137; *Koester C. R.* The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature and the New Testament. CBQMS, 22. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1989; *Levenson J. D.* The Temple and the World // JR 64 (1984). P. 275–298; *Idem.* The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience // Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages / Ed. A. Green. New York: Crossroad, 1987. P. 32–59; *McNicol A. J.* The Heavenly Sanctuary in Judaism: A Model for Tracing the Origin of the Apocalypse // JRelS 13 (1987). P. 66–94; *Murray-Jones C. R. A.* Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition / JJS 43 (1992). P. 1–31; *Idem.* The Temple Within: The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Jewish and Christian Sources // SBLSP 37 (1998). P. 400–431; *Newsom C.* He Has Established for Himself Priests: Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shirot // Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin / Ed. L. H. Schiffman. JSPSS, 8. Sheffield: JSOT Press, 1990. P. 101–120; *Nickelsburg G. W. E.* The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch // Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium / Ed. J. J. Collins. JSPSS, 9. Sheffield: JSOT Press, 1991. P. 51–64; *Patai R.* Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ri-

небесного образца впервые появляется в парадигматическом откровении, полученном Моисеем на горе Синай. В некоторых библейских рассказах из Книг Исхода и Чисел¹ особо подчеркивается, что «земная скиния и все ее убранство были сделаны по образцу [небесной] скинии... которая была показана... на горе».² В тексте из Первой книги Паралипоменон 28:19 даже предполагается возможность передачи плана земного храма с небес.³ Во всех этих текстах постулируется идея о том, что культовые предметы и обряды должны в точности соответствовать небесным образцам.⁴ По справедлив-

tual. New York: KTAV, 1967; *Rowland C.* The Visions of God in Apocalyptic Literature // JSJ 10 (1979). P. 137–154; *Idem.* The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. London: SPCK, 1982; *Segal A. F.* Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment // ANRW II/23.2 (1980). P. 1333–1394; *Smith M. S.* Biblical and Canaanite Notes to the Songs of the Sabbath Sacrifice from Qumran // RevQ 12 (1987). P. 585–588.

¹ См.: Исх. 25:8–9: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать среди их. Все, как Я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее, так и сделайте...»; Исх. 25:40: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе...»; Исх. 26:30: «И поставь скинию по образцу, который показан тебе на горе...»; Исх. 27:8: «Сделай его пустой внутри, досчатый; как показано тебе на горе, так пусть сделают...»; Числ. 8:4: «И вот устройство светильника: чеканный он из золота, от стебля его и до цветов чеканный. По образцу, который показал Господь Моисею, он сделал светильник».

² *Beale G.* The Temple and the Church's Mission. NSBT, 17. Downer Grove: Intervarsity Press, 2004. P. 32. Бил и Эго также привлекают внимание исследователей к более поздним раввинистическим отголоскам идеи соответствия между земными и небесным храмами в таких текстах, как *Таргум Онкелоса* на 2 Пар. 6:2; *Таргум Псевдо-Иоанафана* на Исх. 15:17; *Бемидбар Рабба* 4:13; 12:12. См.: *Beale G.* The Temple and the Church's Mission. P. 32, footnote 7; *Ego B.* Im Himmel wie auf Erden.

³ 1 Пар. 28:19: «Все сие в письмени от Господа, Он вразумил меня на все дела постройки».

⁴ Г. Боккачини отмечает, что «поскольку храм в точности отражает божественное устройство небес, войти в храм и принять участие в служении в нем означает до некоторой степени принять участие в непрерывном ангельском обряде почитания Бога, совершаемом на небесах»

вому замечанию одного исследователя, «цель истории... состоит в том, чтобы храмовый культ был “на земле, как на небе”». ¹ Подобное представление о том, что земной храм построен по образцу небесного, впервые появляется не в Еврейской Библии, а в древних мифологических текстах Месопотамии, ² где земные храмы представлены как структуры, отражающие небесные реалии. ³

Тем не менее, несмотря на присутствие этих священнических преданий о небесных соответствиях земным реалиям в библейских текстах, концепция небесного двойника земного адепта начинает играть заметную роль только в ранних Енохических рассказах, где со всей очевидностью проявляется интерес их авторов к реалиям небесного мира, что предопределяет наше дальнейшее исследование рассматриваемых концепций в этих письменных источниках.

Книга стражей

Уже в одном из самых ранних произведений Енохической литературы, *Книге стражей*, ⁴ мы находим повествования о небесных

(*Boccaccini G.* Roots of Rabbinic Judaism. P. 80). Об этом см. также: *Blenkinsopp J.* Sage, Priest, Prophet; Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel. Louisville: Westminster John Knox, 1995. P. 113.

¹ *Scott J. M.* On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees. JSJSS, 91. Leiden: Brill, 2005. P. 217.

² О небесных храмах в мифологии Месопотамии см.: *Smith M.* Biblical and Canaanite Notes to the Songs of the Sabbath Sacrifice from Qumran. P. 585–588.

³ *Beale G.* The Temple and the Church's Mission. P. 32, footnote 5.

⁴ *Книга стражей* представляет собой многослойную компиляцию, самые ранние слои которой датируются III в. до н. э. О датировке *Книги стражей* см.: *Charlesworth J. H.* A Rare Consensus among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books // *Henoch* 24 (2002). P. 225–234; *Collins J. J.* The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. P. 44; *Erho T. M., Stuckenbruck L. T.* A Manuscript History of Ethiopic Enoch // *JSP* 23 (2013). P. 87–133; *Nielsburg G. W. E.* 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1–36; 81–108. Hermeneia. Minneapolis: Fortress,

соответствиях земным реалиям, особенно в отношении обрядов храмового служения и устройства земного храма. Так, в 14-й главе *Первой книги Еноха*, в которой описывается путешествие седьмого патриарха к небесному храму в потустороннем мире, архитектура и предметы обстановки небесного святилища поразительным образом напоминают в основных чертах устройство Иерусалимского храма. В *1 Енох* 14:9–18 обнаруживается следующее описание устройства небесного храма:

...и я приблизился к одной стене, которая была устроена из кристалловых камней и окружена огненным пламенем; и она стала устрашать меня. И я вошел в огненное пламя, и приблизился к великому дому, который был устроен из кристалловых камней; стены этого дома были подобны наборному полу (паркету или мозаике) из кристалловых камней, и почвою его был кристалл, его крыша была подобна пути звезд и молний с огненными херувимами между нею (крышей) и водным небом. Пылающий огонь окружал стены дома, и дверь его горела огнем. И я вступил в тот дом, который был горяч, как огонь и холоден, как лед; не было в нем ни веселия, ни жизни: страх покрыл меня и трепет объял меня. И так как я был потрясен и трепетал, то упал на свое лицо; я и видел в видении. И вот, там был другой дом, больший, нежели тот; все врата его стояли предо мною отворенными, и он был выстроен из огненного пламени. И во всем было так преизобильно, — в славе, в великолепии и величии, что я не могу дать вам описания его славы и его величия. Почвою же дома был огонь, а поверх его была молния и путь звезд, и даже его крышею был пылающий огонь. И я взглянул и увидел в нем возвышенный престол; его вид был, как иней, и вокруг него было как бы блистающее солнце и херувимские голоса.¹

В своем анализе этого текста М. Химмельфарб привлекает внимание исследователей к описанию небесного строения, по которому передвигается Енох на своем пути к Божьему Престолу. Исследо-

2001; Stone M. E. *The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.* // CBQ 40 (1978). P. 484.

¹ Пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. Иерусалим; М., 2002. С. 327–328.

вательница отмечает, что автор этого Енохического текста сообщает о прохождении патриархом трех небесных строений, а именно: стены, внешнего помещения и внутреннего помещения. В греческой версии этого рассказа упоминается дом, а не стена. Химмельфарб отмечает, что в греческой версии более ясно, а в эфиопской версии имплицитно, расположение небесных строений служит отражением земного храма с его преддверием, святилищем и Святая Святых.¹

Престол Бога находится в самом дальнем внутреннем помещении небесной конструкции и представлен как трон с херувимами (1 Енох 14:18), небесными образцами херувимов, находящимися в Святая Святых Иерусалимского храма. Выявляя параллели между описаниями небесного храма в *Книге стражей* и характеристиками земного святилища, Химмельфарб замечает, что огненные херувимы, которых Енох видит на потолке первого дома (согласно эфиопской версии) или среднего дома (согласно греческой версии) в небесной конструкции, представляют собой не херувимов Божьего Престола, а образы, напоминающие те, что были изображены на завесе, расположенной на стене скинии, которую упоминает автор Исх. 26:1, 26:31, 36:8, 36:35 или, возможно, изображения херувимов, которые, согласно тексту 3 Цар. 6:29, 2 Пар. 3:7 и Иез. 41:15–26, были вырезаны на стенах земного храма.² Из всего этого можно заключить, что конструкция небесного святилища напоминает земной храм и, таким образом, может рассматриваться в качестве модели для земной скинии.

Более того, в ходе повествования о соответствии земных и небесных культовых реалий, сам Енох становится небесным двойником земного священнослужителя, первосвященника, которому раз в год, на праздник Йом Киппур, было позволено войти в сферу Божьего Присутствия. Исследователи ранее уже отмечали эту новую роль Еноха как небесного первосвященника. К примеру, Дж. Никельсбург высказывает предположение о том, что продвижение Еноха через палаты небесного святилища может служить указанием на восприятие авторами *Книги стражей* его как свя-

¹ *Himmelfarb M.* Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple. P. 210.

² *Ibid.* P. 211.

щеннослужителя, совершающего некие культовые действия в этих палатах.¹ Никельсбург также настаивает на том, что видение Престола, дарованное Еноху, согласно автору *Книги стражей*, «качественно отличается от библейских описаний видений Божьего Престола» благодаря новой активной роли мистика, созерцающего это видение.²

Химмельфарб также допускает возможность, что седьмой патриарх, как и ангелы,³ становится священником в *Книге стражей* по мере его восхождения на небеса.⁴ В подобном контексте развития данной концепции, ангельский статус патриарха и его свя-

¹ В других псевдоэпиграфических сочинениях (*Книга Юбилеев*, *Арамейский Левий*) и некоторых рукописях из Кумрана (*Песни субботнего жертвоприношения*, *4QПочтения*, *4QВидения Амрама*, *11QМелхиседек*) также можно обнаружить концепцию небесного храма и связанное с ней понятие небесного священства.

² *Nickelsburg G. W. E. Enoch, Levi and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee // JBL 100 (1981). P. 575–600, esp. 579.*

³ *Himmelfarb M. Apocalyptic Ascent. P. 213.*

⁴ В исследовании Д. Гэлперина подчеркивается «апокалиптическая» священническая функция Еноха, которой он наделен в *Книге стражей*. Ученый отмечает, что «как в Книге пророка Даниила, так и в *Первой книге Еноха* можно обнаружить одинаковый образ, возможно, восходящий к традиции гимнов для служения колеснице-меркаве (такой, например, которую можно обнаружить в Ангельской литургии), а именно, образ Бога, восседающего в окружении множества ангелов. Однако в Святая Святых Бог восседает один... ангелы, отделенные от внутреннего помещения, служат священниками в небесном храме Еноха. Первосвященником, вероятно, выступает сам Енох, который, по-видимому, в небесной Святой Святых молит о прощении для святых существ» (*Halperin D. Faces of the Chariot. P. 81–82*). Х. Кванвиг также считает, что Енох выполняет священнические обязанности в 14-й главе *Первой книги Еноха*. На эту тему см.: *Kvanvig H. The Son of Man in the Parables of Enoch // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 182–183*. О критике подобных гипотез см.: *Collins J. Enoch and the Son of Man: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 219.*

щенническая роль¹ могут рассматриваться как взаимосвязанные. Химмельфарб подчеркивает, что «автор *Книги стражей* заявляет об ангельском статусе Еноха путем указания на его священнические обязанности в небесном храме», так как «в процессе восхождения он представлен проходящим через внешний двор храма и святилище и входящим в Святая Святых, где Бог обращается к нему своими собственными устами».²

Х. Кванвиг особо подчеркивает еще один аспект видения Еноха, дарованного ему во сне, описание которого содержится в 14-й главе *Первой книги Еноха*, и этот аспект имеет большое значение для нашего исследования преданий о соответствии между небесными и земными реалиями. По мнению Кванвига, видение о небесном храме «даровано Еноху в двух перспективах. В первой из них... автор подчеркивает, что Енох остается на земле на протяжении всего процесса развертывания откровения. Во второй перспективе Енох [вдруг] оказывается в центре видения как главное действующее лицо самого откровения, и его проводят по палатам небесного храма».³ Если интерпретация Кванвига в отношении особенностей процесса видения Еноха действительно верна, то мистик, получающий откровение, оказывается одновременно присутствующим как бы в двух мирах: на земле он спит и видит сон, и в то же время в небесном храме его наделяют обязанностями священнического служения. Как будет показано далее, подобное представление о двойной идентичности человеческого адепта в дальнейшем получит широкое распространение в различных историях о небесных двойниках. В особенности такая интерпретация ярко представлена в

¹ В священнические обязанности Еноха, которыми он наделен автором *Книги стражей*, также входит молитва о прощении Стражей и свидетельство на суде против Азаэла. К. Флетчер-Луи замечает, что «молитва Еноха о прощении Стражей и свидетельство на суде против Азаэла, несомненно, входят в обязанности священника и тесно связаны с обрядом, совершаемым первосвященником в День Искупления, в ходе которого происходит изгнание козла отпущения в пустыню для Азаэля (Лев. 16)» (Fletcher-Louis C. All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls. STDJ, 42. Leiden: Brill, 2002. P. 40).

² *Himmelfarb M. Apocalyptic Ascent. P. 212.*

³ *Kvanvig H. The Son of Man in the Parables of Enoch. P. 181.*

раввинистических рассказах, повествующих об Иакове и его небесном двойнике, в которых ангелы созерцают патриарха одновременно и спящим на земле, и вознесенным на небеса.

Кванвиг рассматривает эту интересную традицию, отраженную в *Книге стражей*, в качестве ключевого концептуального момента в процессе последующего формирования идеи небесного двойника Еноха в *Книге образов*, где патриарх будет уже совершенно явно отождествлен со своей небесной персоной в виде Сына Человеческого. Исследователь отмечает, что «в *Книге стражей* (1 Енох 13–14) Енох в видении созерцает своего двойника на небесах. В *Книге образов* (1 Енох 70–71) он сам будет вознесен на небо, чтобы быть отождествленным с Сыном Человеческим».⁴

Как будет показано далее, в *Книге образов* также обнаруживаются две вышеупомянутые перспективы, проявляющиеся в описании видения Еноха во сне, когда Енох сначала повествует о великих деяниях Сына Человеческого как о чем-то постороннем, а затем он сам вдруг идентифицируется со своим небесным образом в форме Сына Человеческого.⁵ Кванвиг отмечает, что «две перспективы, таким образом, представляют собой два способа повествования о мистическом опыте вещего сна, в котором адепт созерцает своего небесного двойника. В первом рассказе провидец сообщает о своем сне как о событии, которое случилось в ретроспективе, говоря о том, как он видел себя во сне, совершающим некие деяния, [таким образом, одновременно описывая две свои идентичности — земную и небесную]; во втором же повествовании адепт непосредственно пребывает в процессе этого духовного опыта, [поэтому в данном рассказе присутствует только одна идентичность], а именно, только та, что была увидена во сне».⁶

⁴ Ibid. P. 182. О критике подобных взглядов см.: Collins J. Enoch and the Son of Man: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig. P. 218.

⁵ Дж. Вандеркам и Х. Кванвиг согласны в том, что «Енох созерцает Сына Человеческого в видении будущего, а не как откровение настоящего. Он видит то, чем он позже станет сам» (Kvanvig H. The Son of Man in the Parables of Enoch. P. 201).

⁶ Ibid. P. 181.

В других ранних Енохических рассказах также можно обнаружить присутствие концепции небесных двойников земных существ. Так, к примеру, в *Апокалипсисе животных*¹ преобразование Ноя и Моисея из их обликов животных в человеческие образы означает, учитывая зооморфический символический код этого сочинения, переход их из человеческого, земного состояния в небесное, ангельское.²

Параллелизм между небесными и земными персонами различных героев Енохических рассказов находит свое дальнейшее инверсивное выражение в повествованиях о судьбе антагонистов этой истории — падших ангелов, именуемых Стражами, которые во

¹ *Апокалипсис животных* обычно датируется II в. до н. э. В отношении датировки этого текста Д. Олсон отмечает, что, «судя по фрагментам *Апокалипсиса животных* из Кумрана, его *terminus ad quem* должен быть до 100 г. до н. э., однако возможна и более точная датировка, поскольку в этом тексте в аллегорическом виде, по-видимому, представлено правление Иуды Маккавея (90:9), однако ничего не говорится о его смерти (90:12). Основываясь на этих предположениях, большинство ученых сходится в том, что *Апокалипсис животных* был создан между 165 и 160 гг. до н. э., а также в том, что автор этого текста был, возможно, членом или сторонником группы политических реформаторов, представленных в 90:6–9, а также поддерживал восстание Маккавеев, когда оно случилось, ожидая, что оно превратится в последнюю битву на земле, в ходе которой произойдет прямое вмешательство Бога в ход человеческой истории и наступление эсхатологических времен (90:9–20). В случае правильности таких предположений, одной из причин появления *Апокалипсиса животных* было стремление его автора стимулировать читателей на поддержку Маккавейского восстания» (*Olson D. A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch: All Nations Shall be Blessed. SVTP, 24. Leiden: Brill, 2013. P. 85–86*). См. также: *Assefa D. L'Apocalypse des animaux (1 Hen 85–90): une propagande militaire? Approches narrative, historico-critique, perspectives théologiques. JSJSS, 120. Leiden: Brill, 2007. P. 220–232*.

² Так, к примеру, в *1 Енох* 89:36 Моисей представлен одним из тех, кто был преобразен из овцы в человека на Синае. На метафорическом языке автора *Апокалипсиса животных*, где ангелы изображаются антропоморфными, а люди зооморфными фигурами, переход из состояния овцы в статус человека, несомненно, указывает на то, что этот персонаж получил ангельский статус.

время их мятежного нисхождения в земной мир обрекаются на встречу со своими нижними, «земными» идентичностями, принимая на себя земные роли мужей и отцов.

Принимая во внимание все эти отличительные признаки, можно прийти к выводу, что уже в ранних Енохических рассказах их главные герои и антигерои представлены в процессе перехода из их земных идентичностей в небесные и наоборот. Кроме того, в *Книге образов* традиция небесного двойника выходит на свой новый концептуальный уровень, на котором адепт уже явно идентифицируется со своим небесным «я». Теперь мы должны перейти к более пристальному рассмотрению процесса формирования и развития этих важнейших концепций.

Книга образов

Исследователи ранее высказывали предположение,¹ что в *Книге образов* содержится идея о небесном двойнике мистика, проявляющаяся в идентификации Еноха с Сыном Человеческим, о которой говорится в главе 71-й. Несмотря на то, что этого произведения не было обнаружено среди Кумранских фрагментов Енохических книг, ученые приходят к мнению, что оно с наибольшей степенью вероятности было создано до II в. н. э.² Удивительное и

¹ См.: *VanderKam J.* 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. P. 182–183; *Knibb M.* Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls // *DSD* 2 (1995). P. 177–180; *Fossum J.* The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology. NTOA, 30. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. P. 144–145; *Fletcher-Louis C. H. T.* Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology. WUNT, 2.94. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1997. P. 151; *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. TSAJ, 107. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2005. P. 167–168.

² В своем заключении к собранию докладов, сделанных на Семинаре Еноха, посвященном *Книге образов*, П. Сакки отмечает, что «в целом,

вызывающее множество вопросов описание небесного преобразования Еноха в 71-й главе *Первой книги Еноха* выглядит следующим образом:

И после того случилось, что мой дух был сокрыт и вознесен на небеса; там я видел сынов ангелов, как они ходят по огненному пламени; их одежды и их одеяние белы, и свет лица их как кристалл. И я видел две реки из огня, и свет того огня блистал, как гиацинт: и я пал на свое лицо пред Господом духов. И ангел Михаил, один из архангелов, взял меня за правую руку и поднял меня, и привел меня ко всем тайнам милосердия и тайнам правды. И он показал мне все тайны пределов неба и все хранилища всех звезд и светил, откуда они выходят пред святыми. И дух восхитил Еноха на небо небес, и я видел там в середине того света нечто такое, что было устроено из кристалловых камней, и между теми камнями было пламя живого огня. И мой дух видел, как вокруг того дома обходил огонь, на четырех же сторонах его реки, наполненные живым огнем, и видел, как они окружают тот дом. И вокруг были серафимы, херувимы и офаннимы: это те, которые не спят и охраняют престол Его славы. И я видел ангелов, которые не могут быть исчислены, тысячу тысяч и тьму тем, окружающих тот дом; и Михаил и Руфаил, Гавриил и Фануил, и святые ангелы, которые вверху на небесах, выходят и входят в тот дом. И вышли из того дома Михаил и Гавриил, Руфаил и Фануил, и

мы видим, что те исследователи, которые непосредственно изучали проблему датировки *Книги образов*, сходятся во мнении, что она датируется приблизительно временем правления Ирода. Другие участники конференции, чьи интересы не связаны непосредственно с проблемой датировки этого текста, тем не менее, согласны с таким мнением о ней» (Sacchi P. The 2005 Camaldoli Seminar on the Parables of Enoch: Summary and Prospects for Future Research // *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables* / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 510). См. также: Suter D. Enoch in Sheol: Updating the Dating of the Book of Parables // *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables* / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 415–443; Nickelsburg G. W. E., VanderKam J. C. 1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 37–82. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2012. P. 58–63.

многие святые ангелы без числа, и с ними Глава дней; Его глава бела и чиста, как волна, и Его одежда неопишима. И я упал на свое лицо, и все мое тело сплавилось, и мой дух изменился; и я воскликнул громким голосом, духом силы, и прославил, и восхвалил, и превознес. И эти прославления, которые вышли из моих уст, были приятны для того Главы дней. И сам Глава дней шел с Михаилом и Гавриилом, Руфаилом и Фануилом, и с тысячами, и со тьмами тысяч, с ангелами без числа. И тот ангел пришел ко мне, и приветствовал меня своим гласом, и сказал: «Ты — Сын Человеческий, рожденный для правды, и правда обитает над тобою, и правда Главы дней не оставляет тебя». И он сказал мне: «Он призывает тебе мир во имя будущего мира, ибо оттуда исходит мир со времени сотворения вселенной, и таким образом ты будешь иметь его вовек и от века до века. И все, которые в будущем пойдут по твоему пути, — ты, которого правда не оставляет вовек, — жилища тех будут возле тебя и наследие их около тебя, и они не будут отделены от тебя вовек и от века до века. И таким образом возле Сына Человеческого будет долгая жизнь, и мир наступит для праведных, и будет прямой путь для праведных, во имя Господа духов от века до века».¹

Долгое время исследователи Енохических преданий задавались вопросом, каким образом Сын Человеческий, представленный в предыдущих главах *Книги образов* как существо явно отличающееся от Еноха, вдруг внезапно в 71-й главе идентифицируется с ним. Дж. Вандеркам, наряду с другими учеными,² высказывает 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 своим небесным двойником.³ В качестве примера

¹ Пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 349.

² По мнению К. Флетчер-Луи, «представлениями об идентификации Еноха с Сыном Человеческим пронизан весь [текст], что входило в намерения автора, и в таком контексте глава 71-я представляет собой важнейший момент всей истории... уже в главе 37-й *Первой книги Еноха* в представлении его генеалогии он назван 'walda henos, walda 'adam, и оба этих термина означают "Сына Человеческого"» (*Fletcher-Louis C. Luke-Acts*. P. 151).

³ *VanderKam J. Righteous One*. P. 182–183.

Вандеркам указывает на иудейские предания о патриархе Иакове, в которых образ этого библейского персонажа представлен «запечатленным в вышних».¹ Исследователь отмечает, что тема неведения мистиком о существовании своей высшей небесной личности просматривается, к примеру, в раннем псевдоэпиграфическом тексте под названием *Молитва Иосифа*.² Принимая во внимание все эти предания, Вандеркам высказывает предположение, что «Енох следует воспринимать созерцающим своего небесного двойника»,³

¹ *VanderKam J. Righteous One*. P. 182–183.

² М. Нибб высказался в поддержку гипотезы Вандеркама, сформулировав свое мнение таким образом: «Следовательно, я бы подержал это предположение, учитывая, что в *1 Енох 71:14* Енох действительно идентифицируется с предсуществующим Сыном Человеческим, и я предполагаю, что странный характер этой идентификации, в сочетании с данными анализа стиля и языка этого текста, позволяет предположить, что главы 70–71, по всей видимости, представляют собой позднейшее добавление. Возможно, нет необходимости говорить о чем-то большем. Тем не менее, странность текста присутствует также на уровне редакторской работы над текстом, и в связи с этим не будет неуместным обратиться к идее, к которой Вандеркам привлекает внимание исследователей, а именно о том, что человек может обладать небесным двойником, и эта идея могла бы помочь понять трудные и странные выражения, использованные в тексте. Один из источников среди тех, что привлекает Вандеркам, *Молитва Иосифа*, Фрагмент А, особенно важен в этом аспекте. В этом тексте Иаков утверждает: “Тот, кто вещает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога и первоначальный дух, и Авраам, и Исаак были созданы прежде какого-либо иного творения. Я, Иаков, прозванный Иаковом людьми, имя же мое — Израиль. Я назван Богом Израилем, человеком, который видит Бога, потому что я — перворожденный всего живущего, всего, что получает свою жизнь от Бога”» (пер. Р. В. Светлова в книге: *Ветхозаветные апокрифы*. СПб., 2009. С. 406). См.: *Knibb M. Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls*. P. 180.

³ В связи с этим преданием, Дж. Чарльзуорт отмечает, что «в *1 Енох 71:5* автор продолжает пояснять, что Енох — это тот, кто говорит от первого лица и находится “на небе небес”. Из этого утверждения, по-видимому, можно сделать следующий вывод: титул “Сын Человеческий” относится к самому Еноху. Использование этого титула подразумевает, что Енох — не человеческое существо, а фигура, избранная из среды

существовавшего до телесного воплощения земной личности Еноха».¹

В случае, если Сына Человеческого в *Книге образов* в самом деле следует понимать как небесного двойника мистика, тогда в этом сочинении, как и некоторых преданиях, связанных с именем Иакова,² мотив соединения адепта с его небесным архетипом, по-видимому, перекликается с мотивом Божьей Славы (*Кавод*). В *1 Енох* 71:5 говорится о том, что Енох был приведен архангелом Михаилом к огненной конструкции, окруженной реками живого огня, которую автор этого сочинения описывает как «нечто такое, что было устроено из кристалловых камней, и между теми камнями было пламя живого огня».³

Нет никаких сомнений в том, что огненная «конструкция» в *Книге образов* представляет собой Престол Славы, который, как мы помним, в *Книге стражей* также был представлен как структура из кристалловых камней, из-под которой выходили реки пылающего огня.⁴ На это также указывает явное упоминание Престола

людей с особой целью. Возможно, ранний иудейский автор, создавший этот шедевр, хотел показать, что человек Енох встречается со своим небесным двойником, своим вечным “я”, и Бог дарует ему честь служить Судьей на эсхатологическом суде». См.: *Charlesworth J. The Date and Provenience of the Parables of Enoch // Parables of Enoch: A Paradigm Shift / Eds. D. Bock, J. Charlesworth. London: T&T Clark, 2013. P. 42.*

¹ *VanderKam J. Righteous One. P. 183.*

² Одна особенность этого описания, которую следует отметить, состоит в том, что во время своего небесного восхождения Енох, как и Иаков в своем видении лестницы, ведущей на небеса, видит движения ангелов и их лица. В *1 Енох* 71:1 главный герой рассказывает о «сынах ангелов, как они ходят по огненному пламени; их одежды и их одеяние белы, и свет лица их, как кристалл» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р. Книги Еноха. С. 349*).

³ Пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р. Книги Еноха. С. 349.*

⁴ В *Книге стражей* (*1 Енох* 14:18–19) Престол Славы также представлен как структура из «кристалловых» камней, окруженная огненными реками. Упоминание кристаллической природы Божьего Трона вызывает в памяти описание подобного же явления в Книге пророка Иезекииля 1:26, где о нем говорится как о престоле из сапфира (ספיר).

Божьего в *1 Енох* 71:8,¹ данное сразу же после описания огненной кристаллической структуры. Следует отметить также появление четырех Ангелов Присутствия, поскольку они будут постоянным отличительным признаком и в других рассказах о небесных двойниках, овеванных символикой образов Славы (*Кавод*). Далее в нашем исследовании мы увидим, что образ Славы (*Кавод*), играющий важную роль в *Книге образов*, продолжит быть очень важным мотивом и в других рассказах о небесных двойниках, имеющих отношение к теме небесного посредничества.

Следует немного подробнее остановиться на фигуре Сына Человеческого в качестве небесного *alter ego* седьмого допотопного патриарха в *Книге образов*. Насколько новой и необычной представляется эта связь патриарха с Сыном Человеческим в *Книге образов*? В этом отношении интересно отметить, что уже в своем первом появлении в главе 7-й Книги пророка Даниила фигура Сына Человеческого, возможно, уже овевана концепцией небесного двойника.² Так,

¹ *1 Енох* 71:7: «И вокруг были серафимы, херувимы и офаннимы: это те, которые не спят и охраняют престол Его славы» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 349).

² В связи с концепцией небесного двойника, Коллинз отмечает, что «Сын Человеческий — это не персонификация общины праведников, а мифологический небесный двойник. Характерной особенностью мифологической концепции подобного рода двойника служит тот факт, что он воспринимается как более реальное и долговечное существо, чем соответствующий ему реальный человек, и стоит выше его в иерархии бытия. С точки зрения современного сознания, нормальным считалось бы обратное соотношение. Это “вопрос о людях, прежде чем вопрос об ангелах”. Человеческое сообщество — данность нашего опыта и знания. Положение небесного двойника определяется на основании этой данности. В той мере, в какой Сын Человеческий воспринимается реальным существом, он символизирует судьбу общины праведников как в аспекте ее скрытого состояния в настоящем, так и в аспекте ее будущей явленной данности» (*Collins J.* *The Apocalyptic Imagination.* P. 187). Коллинз также замечает, что «тесная связь между индивидуальным Сыном Человеческим и общиной праведников послужила основанием для некоторых исследователей выдвинуть гипотезу о якобы существовавшей древнееврейской концепции коллективной личности. Эта идея подвергалась справедливой критике, так как она предполагает “психическое единство” и осно-

Дж. Коллинз ранее высказал гипотезу о том, что уже в Книге пророка Даниила фигуру Сына Человеческого следует воспринимать как небесного двойника. Вместе с тем, по мнению Коллинза, в Книге пророка Даниила Сын Человеческий представляет собой небесное *alter ego* не отдельного человеческого существа, а целого человеческого сообщества.¹ Размышляя над смыслом образов, представленных в главе 7-й, Коллинз высказывает следующие предположения:

[Сын Человеческий]... — это не человек, по крайней мере в обычном смысле слова, а, скорее, небесное существо. Близкую аналогию этой концепции можно обнаружить в фигурах богов, служащих покровителями наций в ближневосточной мифологии. Эти божества характеризуются неким единением со своими народами, хотя они отчетливо отграничиваются от них. В то время как «богов Емафа и Арпада» (Ис. 36:19) невозможно воспринимать отдельно от народов, которых они представляют, нет никаких сомнений в том, что любое божество предполагалось наделенным большей властью, чем его народ, а также могло действовать отдельно от него и даже против него. Небесные представители народов играли важную роль в апокалиптической литературе, что особо проявляется в таких текстах, как Книга пророка Даниила 10, где ангельские «князья» Персии и Греции действительно ведут битву с Михаилом, «вашим князем». Я высказывал предположение в другой работе о том, что выражение «как бы Сын Человеческий» в Книге пророка Даниила 17 следует понимать как небесного представителя правоверных иудеев.²

ываается на устаревших антропологических теориях, несостоятельность которых признается широким кругом ученых». См.: Ibid. P. 185, а также: Collins J. Daniel: A Commentary on the Book of Daniel. Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1993. P. 82, 310.

¹ Возможно, такого рода соответствия можно обнаружить и в *Книге образов*. Так, Д. Олсон утверждает, что «Сын Человеческий в *Книге образов*, также названный “Избранным” и “Праведным”, обладает земным соответствием в собрании “избранных”, “праведных” и “святых” (38:1; 41:2; 45:1; 46:8; 53:6; 62:8)» (Olson D. A New Reading. P. 96).

² Collins J. The Heavenly Representative: The «Son of Man» in the Similitudes of Enoch // Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms / Eds. J. Collins, G. Nickelsburg. SBLSCS, 12. Missoula, Montana: Scholars,

Следует отметить также, что подобная тенденция изображать потусторонние фигуры в качестве представителей человеческих сообществ, по-видимому, подтверждается¹ также функциями и атрибутами, которыми наделены фигуры антагонистов в Книге пророка Даниила, а именно, четыре печально знаменитых зверя, понимаемых в тексте как потусторонние представители враждебных народов.²

Возвращаясь к образу Сына Человеческого, следует заметить, что эта знаменитая фигура, наделенная посреднической ролью во многих апокалиптических текстах, тесно связана с концепциями небесного двойника не только в иудейских, но и в христианских источниках. Согласно гипотезам, выдвинутым некоторыми исследователями, подобного рода концептуальное развитие можно обнаружить уже в канонических Евангелиях, где имя — Сын Человеческий — представляет собой самоопределение Иисуса. Д. Эллисон задается очень интересным вопросом о том, возможно ли, чтобы «некоторые высказывания Иисуса о Сыне Человеческом подразумевали концепцию его небесного двойника, с которым он уже был объединен в настоящем времени или объединится в будущем?»³ Исследователь далее отмечает, что «уже Дейвид Кэтч-

1980. P. 114. См. также: *Idem*. The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel. HSM, 16. Missoula, Montana: Scholars, 1977. P. 144–146.

¹ Похожий случай, когда Сын Человеческий сопоставляется с небесными представителями социальных сообществ, можно обнаружить в 1-й главе Откровения Иоанна, где представлены фигура Сына Человеческого и семи ангельских покровителей семи христианских Церквей. На эту тему см.: *Aune D. E. Revelation 1–5*. WBC, 52A. Nashville: Thomas Nelson, 1997. P. 109–111.

² См. исследование Д. Ханны о небесных представителях наций, как позитивных, так и демонических, в статье: *Hannah D. Guardian Angels and Angelic National Patrons in Second Temple Judaism and Early Christianity // Angels, the Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception* / Eds. F.V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. P. 413–435

³ *Allison D. C. Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010. P. 300. См. также: *Koch K. Questions*

поул¹ высказывал предположение, имея в виду текст Мф. 18:10, что в Евангелии от Луки 12:8–9 Сын Человеческий выступает в роли ангела-хранителя Иисуса».² В свете этого, Эллисон отмечает, что «если Иисус и небесный Сын Человеческий были двумя сущностями и в то же время одним целым, мы можем получить ясный ответ на вопрос, почему в некоторых высказываниях Сын Человеческий представляется пребывающим на земле, в то время как в других он выступает как фигура, уже находящаяся на небе».³

В самом деле, в 12-й главе Евангелия от Луки обнаруживается определенная концептуальная связь, в контексте которой Сын Человеческий, по-видимому, воспринимается как небесный двойник земного Иисуса. Следует напомнить, что в тексте Лк. 12:8–9 содержатся следующие слова Иисуса:

Сказываю же вам: всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими; а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред Ангелами Божиими.⁴

Regarding the So-Called Son of Man in the Parables of Enoch: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig // *Boccaccini G. Enoch and the Messiah Son of Man*. P. 237, n. 24.

¹ *Catchpole D. The Angelic Son of Man in Luke 12:8 // NovT 24 (1982)*. P. 255–265. Об этой традиции см. также: *Chilton B. (The) Son of (the) Man, and Jesus // Authenticating the Words of Jesus / Eds. B. Chilton, C. A. Evans*. Leiden: Brill, 1999. P. 259–288; *Gathercole S. J. The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. P. 267–268.

² *Allison D. Constructing Jesus*. P. 300.

³ *Ibid.*

⁴ Если в тексте Лк. 12:8–9 в самом деле речь идет о небесном двойнике Иисуса в виде Сына Человеческого, очень важным представляется также стих 10, непосредственно следующий за приведенным ранее текстом. В этом стихе Иисус заявляет, что «всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится». Как будет показано далее в нашем исследовании, в некоторых христианских и манихейских преданиях небесный двойник человеческого существа зачастую идентифицировался со Святым Духом.

Предпринимая попытку объяснить возможность присутствия концепции небесного двойника земного Иисуса в форме Сына Человеческого в этом тексте Евангелия от Луки, Д. Кэтчпоул обращает внимание на стих из Мф. 18:10, — отрывок, имеющий важнейшее значение для развития христианских версий концепции небесного двойника, где «малые» (μικροί) на земле изображаются в качестве ангелов Божественного Присутствия, или Лица (*Сарим ха-Паним*), находящиеся в непосредственной близости к Богу.¹ Сравнивая фрагменты текстов из Евангелий от Луки и от Матфея, Д. Кэтчпоул высказывает предположение, что

...главный смысл здесь состоит в том, что ангел, допущенный к Божьему присутствию, как предполагается, должен свидетельствовать либо в пользу, либо против человека, к которому обращено это речение, в зависимости от того, обращается он с таким μικρός милостиво или жестоко. Ангел выступает в роли хранителя человека, определяемого как μικρός. В свете такого рода схемы, смысл текста Лк. 12:8 становится совершенно понятным. В нем предполагается, что Сын Человеческий будет свидетельствовать либо в пользу, либо против человека, к которому обращается Иисус, и который либо признает, либо отрицает его, именно благодаря тому что Сын Человеческий — небесный поручитель земного Иисуса.²

Д. Кэтчпоул далее отмечает, что такая идея небесного ангельского покровителя или поручителя обнаруживается не только исключительно в приведенном тексте Евангелия от Луки; ее можно найти также в других иудейских сочинениях, таких как Книга Товита 12:15 и 1 Енох 104:1, так что, следовательно, эта идея «представляет собой индивидуализированный вариант древней концепции ангельского правителя каждого народа (ср.: Дан. 10:12; 12:1; Сир. 17:17)».³

Кроме того, К. Флетчер-Луи предлагает некоторые дополнительные примеры из Енохических текстов, которые, по мнению

¹ *Catchpole D.* The Angelic Son of Man in Luke 12:8. P. 260.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

этого исследователя, подтверждают¹ правдоподобность гипотезы Кэтчпоула. К. Флетчер-Луи замечает, что

в *Книге образов* обнаруживается очень близкое сравнение с этой конструкцией человеческого существа / небесного двойника, особенно в свете исследования этого текста, которое предпринял Дж. К. Вандеркам. Енох — это человеческое существо, которое, бывшее предсуществующим, затем во всей полноте осознает свою идентичность как небесного Сына Человеческого. Мнение Вандеркама теперь может получить подтверждение сравнением с преданиями, сохранившимися в текстах Евангелий, где Иисус, а не Енох представляет собой истинное явление небесного Сына Человеческого. Параллелью к этой конструкции может служить *Молитва Иосифа*, где Иаков и Израиль — это имена для земной и небесной идентичностей одного и того же индивидуума.²

¹ Тщательно изучив гипотезу Кэтчпоула, К. Флетчер-Луи замечает, что «в ней есть два взаимосвязанных слабых момента. Во-первых, он слишком жестко разграничивает Иисуса и его ангельского двойника, что противоречит концепции Сына Человеческого, известной из других источников. Во-вторых, Кэтчпоул не смог найти примера текстов, где разграничение между ангелом-хранителем и человеческим существом выражалось бы посредством разных имен или титулов, отдельных для каждой из таких сущностей» (*Fletcher-Louis C. Luke-Acts. P. 235–236*).

² *Fletcher-Louis C. Luke-Acts. P. 236*. К. Флетчер-Луи также отмечает, что сравнение с текстом Мф. 18:10, проводимое Кэтчпоулом, содержит в себе опасность сведения фигуры Сына Человеческого к небесному двойнику всего лишь одного персонажа священной истории, т. е. Иисуса. По мнению К. Флетчер-Луи, «не следует упускать из виду тот факт, что Сын Человеческий наделен совершенно особой должностью в небесном мире, а именно судьи и заступника. Нет никаких сомнений в том, что Иисус мог сказать, по аналогии с текстом Мф. 18:10, что “ангелы-хранители всех, кто признает одного из малых сих на земле, признают их пред (другими) ангелами Божьими”. Тот факт, что подобного рода признания и отвержения происходят пред ангелами Божьими, предполагает, что Сын Человеческий противопоставлен этим ангелам. Тот факт, что Иисус / Сын Человеческий в этом речении представляет собой на самом деле существо, превосходящее ангелов по своему статусу, указывает на очень важную связь этого высказывания с *Книгой образов*, до

Мы могли бы добавить также, что концепцию Сына Человеческого как небесного двойника Иисуса можно обнаружить не только в Евангелии от Луки. Так, в ряде стихов из Евангелия от Иоанна, а именно Ин. 1:18, 1:51 и 3:13,¹ рассуждения о небесной сущности

сих пор не принимавшейся в расчет исследователями» (Ibid. P. 237). В своей недавно опубликованной книге Флетчер-Луи вновь подтверждает свои взгляды, отмечая, что в тексте Лк. 12:8–9 «присутствие небесного двойника Иисуса... стоит за его эмпирической земной личностью». Он утверждает, что в тексте Лк. 12:8–9 «рассуждения о Сыне Человеческом могут восприниматься как тот способ, каким следует говорить об истинной, небесной личности Иисуса, не узнанной на земле. По аналогии с мнением Иисуса о том, что его ученики имеют их ангельское “я”, или двойника на небесах (как, по всей вероятности, следует понимать смысл Мф. 18:10), Иисус, в действительности, уже в настоящем времени представляет собой небесного Сына Человеческого, о котором говорится в апокалиптических преданиях. На земле его личность как Сына Человеческого остается неузнанной, и со стороны некоторых людей он даже подвергается оскорблениям (Лк. 12:10), однако на небесах его свидетельство на Божьем суде имеет решающее значение (ср.: Дан. 7:9–14)» (Fletcher-Louis C. *Jesus Monotheism: Vol. 1: Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond*. Eugene, OR: Cascade Books, 2015. P. 103).

¹ Размышляя над смыслом этих преданий, Я. Фоссум замечает, что «наконец, обращаясь к тексту Ин. 1:51, мы теперь можем задать себе вопрос, содержит ли это Евангелие идею о том, что Иисус, подобно Иакову-Израиллю, пребывает на небе и на земле одновременно. По-видимому, такая идея действительно составляет один из аспектов христологии автора Евангелия от Иоанна, а исследователи до сих пор не обращали внимания на этот факт и недооценивали его. В Ин. 1:18 говорится, что “Бога не видел никто никогда; едиnorodный Сын, сущий в недре Отчем (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς), Он явил”. Не будет совсем невероятным предположить, что причастием ὢν обозначается непрерывное вневременное пребывание Иисуса, дарующего откровение, с Богом: даже в своем земном существовании, даруя откровение, Сын в то же время пребывает в лоне Отца. Первоначально текст Ин. 3:13, возможно, читался следующим образом: “Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ)”. В этом утверждении Иисуса мы вновь обнаруживаем предполагаемое указание на вечное пребывание дарующего откровение Иисуса с Богом». См.: Fossum J. *The Image of the Invisible God*. P. 149.

Иисуса, по-видимому, также перекликаются с преданием о Сыне Человеческом.¹ Далее в нашем исследовании мы предпримем попытку более подробного и пристального изучения такого рода направлений в развитии христианского богословия.

Вторая книга Еноха

Дальнейшее развитие концепции небесного двойника Еноха прослеживается в еще одном раннем иудейском псевдоэпиграфическом сочинении — *Второй книге Еноха*, в котором символика соответствий между земными и небесными реалиями выходит на новый концептуальный уровень. В этом тексте, созданном, возможно, в I в. н. э., до разрушения Второго Храма,² представлено небесное путешествие седьмого патриарха к Престолу Бога, у которого герой веры претерпевает светоносное преобразование в небесное существо. Как и в *Книге образов*, преобразование мистика происходит возле

¹ О концепции Сына Человеческого как небесного двойника Иисуса в четвертом Евангелии см.: *Burney C. F.* The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. Oxford: Clarendon, 1922. P. 115; *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. P. 245; *Odeberg H.* The Fourth Gospel: Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1929 (repr.: Chicago: Argonaut Publishers, 1968. P. 33–42); *Rowland C.* John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition // NTS 30 (1984). P. 498–507; *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 135–151.

² О датировке *Второй книги Еноха* см.: *Charles R. H., Morfill W. R.* The Book of the Secrets of Enoch. Oxford: Clarendon Press, 1896. P. XXVI; *Charles R. H., Forbes N.* The Book of the Secrets of Enoch // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament / Ed. R. H. Charles. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1913. P. 2. 429; *Milik J. T.* The Books of Enoch. Oxford: Clarendon, 1976. P. 114; *Böttrich C.* Das slavische Henochbuch. JSHRZ, 5. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1995. S. 813; *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 323–328; *Idem.* The Sacerdotal Traditions of 2 Enoch and the Date of the Text // New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only / Eds. A. Orlov, G. Voccaccini, J. Zurawski. SJS, 4. Leiden: Brill, 2012. P. 103–116.

Славы Бога, которая во *Второй книге Еноха* обозначается как Лицо Божье.¹ Согласно автору этого сочинения, после преображения Еноха в высших небесных сферах патриарх должен вернуться в область человеческого обитания ради того, чтобы сообщить откровения, полученные в Царстве Небесном. В данном случае предание о небесном двойнике обретает новое концептуальное изменение благодаря тому, что главный герой изображается временно покидающим свою небесную персону и снимающим с себя соответствующие этому статусу светоносные небесные одеяния, чтобы вернуться в земную человеческую общину.

В тексте *2 Енох* 39:3–6 патриарх представлен вернувшимся на землю и рассказывающим своим детям о случившейся с ним ранее великой встрече с Божественным Лицом. В краткой редакции этого славянского псевдоэпиграфа можно обнаружить следующее описание этого события:

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.²

Интересно, что в этом откровении Еноха особо подчеркивается контраст между двумя идентичностями провидца: земным Енохом

¹ В трактате *Ялкут Шимони* говорится о Божественном Лице, визирующем на тысячи мистиков. Об этой традиции см.: *Idel M. Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. P. 45.

² *Навтанович Л. М. Книга Еноха // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева. В 20 т. СПб., 1999. С. 3.220–221; Andersen F. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 1.163.*

(«подобно вам созданного человека») и его небесным двойником (тем, кто «видел лицо Господа»). Енох представляет себя как бы в двух измерениях: как земное существо, стоящее в данный момент перед своими детьми и обладающее человеческим лицом и телом, и как небесное существо, видевшее Божье Лицо в Царстве Небесном. Эти описания двух состояний (земного и небесного) неоднократно повторяются в рассказе патриарха. В свете этого, возможно, что целью наставления Еноха своим детям было не простое подчеркивание различия между его человеческим телом и Божественным телом, а разграничение между *этим* Енохом, человеком, «подобно вам созданным», и *другим*, ангельским Енохом, пребывающим пред Божьим Лицом. Случившееся ранее преобразование Еноха в образ, облеченный славой, и посвящение его в служителя Божьего Присутствия, представленные в тексте 22-й главы *Второй книги Еноха*, служат подтверждением этого предположения. Маловероятно, что Енох каким-то образом совершенно оставил свой небесный статус и свое уникальное место служения пред Божьим Лицом, о даровании которых говорится в предыдущих главах. О постоянном небесном местопребывании Еноха сообщается в главе 36-й, где Бог говорит Еноху, перед его кратким посещением земли, что небесное место было приготовлено для него, и что он будет пребывать пред Лицом Божьим «отныне и вечно».¹ Для нашего исследования особенно важен тот факт, что процесс идентификации мистика с его небесным двойником включает в себя наделение его обязанностями Ангела (или князя) Присутствия (*Сар ха-Паним*). Важность этого события для формирования концепции небесного двойника во *Второй книге Еноха* очевидна, так как оно подразумевает такое состояние Еноха, в котором он может существовать одновременно как ангельский двойник, обитающий на небесах, и как земной человек, которого Бог посылает периодически с миссионерскими поручениями.

Похожие обстоятельства существования мистика можно обнаружить в *Завещании Исаака*, где архангел Михаил выступает в роли двойника Авраама. Так, в *Завещании Исаака* 2:1–9 говорится следующее:

¹ 2 Енох 36:3; Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3.218–219.

Случилось так, что, когда приблизилось время нашего отца Исаака, отца отцов, оставить этот мир и покинуть смертное тело, Сострадательный и Милосердный послал к нему главу ангелов, Михаила, которого он ранее посылал к Аврааму, утром двадцать восьмого дня месяца Месоре. Ангел сказал ему: «Мир тебе, о возлюбленный сын, наш отец Исаак!» С тех пор каждый день с ним говорили святые ангелы. Так он простерся ниц и увидел, что ангел напоминает его отца Авраама. Затем он открыл уста, вскрикнул громким голосом и сказал с радостью и ликованием: «Вот! Я увидел твое лицо, как будто я увидел лицо милосердного Творца». Тогда ангел сказал ему: «О, мой возлюбленный Исаак, я был послан к тебе от присутствия живого Бога забрать тебя на небо, чтобы ты пребывал со своим отцом Авраамом и всеми святыми. Ибо твой отец Авраам ждет тебя; он сам чуть не отправился за тобой, но сейчас он отдыхает. Для тебя готов престол рядом с твоим отцом Авраамом, а также для твоего возлюбленного сына Иакова. И все вы будете над всеми остальными в царстве небесном во славе Отца и Сына и Святого Духа».¹

В этом псевдоэпиграфическом тексте можно также наблюдать поразительное разграничение между ангельским вестником, принявшим облик Авраама, посланным ради миссионерского путешествия на землю для наставления Исаака, и «другой» идентичностью Авраама, ожидающей Исаака на небесах.

Как будет показано далее в нашем исследовании, в некоторых раввинистических рассказах об Иакове также можно обнаружить похожую концепцию небесного двойника, когда в этих текстах представлены ангелы, созерцающие Иакова как персонажа, одновременно утвержденного на небесах и «спящего на земле».² В связи с такой

¹ *Stinespring W. F. Testament of Isaac // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 1.905.*

² *Таргум Неофити* на Быт. 28:12: «...и вот, ангелы, бывшие пред Господом, восходили и нисходили и взирали на него [Иакова]». См.: *Targum Neofiti 1: Genesis // Tr. M. McNamara. ArBib, 1A. Collegeville: Liturgical Press, 1992. P. 140. Берешит Рабба* 68:12: «...они восходили ввысь и видели его образ, и они нисходили вниз и созерцали его спящим» (*Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. 10 vols. London: Soncino, 1961. P. 2.626*).

парадоксальной ситуацией, когда мистик не только объединен со своим небесным двойником в образе Ангела Присутствия, но также сохраняет способность вернуться в область земного обитания, Дж. Смит отмечает, что «особенно характерный пример подобной традиции среди различных текстов, в которых содержатся многообразные предания о Енохе, — это *Вторая книга Еноха*. В этом произведении говорится, что Енох сначала был человеком (гл. 1), вознесенным на небеса и ставшим ангелом (22:9, ср.: *3 Енох* 10:3 и 48С), затем вернулся на землю как человек (33:11) и, наконец, вновь вознесся на небеса, чтобы обрести свой ангельский статус (67:18)».¹

Особую важность в этом рассказе из *Второй книги Еноха* для нашего исследования преданий о небесном двойнике представляет тот факт, что в то время как «небесная версия» Еноха навечно утверждена на небесах и он облечен обязанностью ангельского служителя Божественного Присутствия, его «земная версия» направляется Богом в нижние миры ради передачи людям книг, написанных вознесенным на небеса главным героем повествования. Так, в тексте *2 Енох* 33:3–10 говорится о том, что Бог наделяет Еноха обязанностью распространения этих небесных книг на земле:

И вот, то, что я рассказал тебе ныне, и то, что ты видел на небесах, и то, что видел на земле, и то, что ты написал в книгах, — все это я создал премудростью своей... Охвати, Енох, сказанное умом своим, и осознай, кто говорил с тобой, и возьми книги, *которые я написал*... сойди на землю и скажи сынам своим то, что я сказал тебе... И дай им книги, написанные тобой, да прочтут и познают Творца своего... И передай книги, написанные тобой, детям и детям детей, и дай наставления близким, и пусть передаются книги из рода в род.²

¹ *Smith J. Z. Prayer of Joseph // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.705. См. также: Smith J. Z. The Prayer of Joseph // Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough / Ed. J. Neusner. SHR, 14. Leiden: Brill, 1968. P. 290–291.*

² *2 Енох* 33:3–10 (краткая редакция); *Andersen F. 2 Enoch. P. 1.157; Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3.216–219; Macaskill G. The Slavonic Texts of 2 Enoch. P. 131.*

В этом рассказе особенно удивительным представляется тот факт, что, повелевая адепту спуститься в нижние миры с небесными книгами, Бог сам, как кажется, принимает на себя идентичность мистика в качестве небесного писца. Бог говорит Еноху, который был уже ранее представлен как писец, создавший небесные книги,¹ что именно Он сам их написал. Как будет показано далее в нашем исследовании, такая ситуация напоминает некоторые другие предания о небесных двойниках: например, в источниках, связанных с именем Моисея, а именно в *Книге Юбилеев*, где Ангел Присутствия также, по-видимому, принимает на себя идентичность Моисея в качестве небесного писца. Следует отметить, что в *Книге Юбилеев*, как и во *Второй книге Еноха*, границы между образом небесного писца как высшей идентичности мистика, заявляющего о себе как о том, кто написал «первый закон», и Богом кажутся размытыми.² В тексте 2 *Енох* 33, где Бог, изображаемый как писец, повелевает седьмому допотопному патриарху передать книги, написанные его [Еноха] рукой, возможно, содержится свидетельство парадоксальной связи между высшей и низшей идентичностями писца.

Тот факт, что в 33-й главе *Второй книги Еноха* говорится об отправке патриарха на землю для передачи книг, «которые он написал», и авторство которых в этом же тексте приписывается самому Богу, также заслуживает внимания, учитывая, что в преданиях, содержащихся в *Книге Юбилеев*, тоже обнаруживается идея о двойнике Моисея, облеченного в Ангела Присутствия. Этот ангельский служитель заявляет о претензии на авторство текстов, которые иудейская традиция со всей ясностью приписывает Моисею. В *Книге Юбилеев*, как и во *Второй книге Еноха*, создание авторитетных древних письменных свидетельств может рассматривать-

¹ См.: 2 *Енох* 23:6: «Я... подробно записал все и исписал 360 и 60 книг» (Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3.214–215).

² См.: *Книга Юбилеев* 6:22 и 30:12. О размытых границах между личностью Ангела Присутствия и Богом в *Книге Юбилеев* см.: Vanderkam J. The Angel of the Presence in the Book of Jubilees // DSD 7 (2000). P. 390–392. Следует отметить, что тенденция к идентификации небесной личности мистика с Богом или его антропоморфным фасадом (известным как его *Кавод* или *Паним*) ощущается во всех сочинениях, содержащих предания о небесном двойнике.

ся как процесс, осуществляемый одновременно как земными, так и небесными авторами, при этом именно в обязанности земных идентичностей мистиков входит передача таких книг людям.

Третья книга Еноха, или Сефер Хейхалот

Перед тем как мы приступим к изучению общих черт, характерных для нескольких текстов, принадлежащих к традиции, связанной с именем Еноха, следует на некоторое время остановиться на рассмотрении еще одного очень важного, на этот раз раввинистического, источника, в котором также обнаруживается идея о небесном *alter ego* седьмого допотопного патриарха. В этом тексте, известном как *Третья книга Еноха*, или *Сефер Хейхалот* (*Книга [Небесных] Дворцов*), вне всяких сомнений, Енох является отождествленным со своей небесной идентичностью, облеченной в форму высшего ангела Метатрона. В этом загадочном раввинистическом сочинении, созданном на несколько веков позже, чем Енохические рассказы времен Второго Храма,¹ предпринимаются попытки придать древним апокалиптическим образам и идеям новый мистический аспект. Так, внимательный читатель *Третьей книги Еноха* вскоре узнает, что апокалиптические отличительные признаки седьмого допотопного патриарха не были забыты автором, принадлежащим к традиции Хейхалот.

¹ Несмотря на то, что этот текст, несомненно, включает в себя ранние псевдоэпиграфические предания, окончательная редакция этого произведения обычно датируется IX–X вв. н. э. П. Шефер отмечает, что данный текст относится к поздней стадии развития литературы Хейхалот. По мнению этого исследователя, в качестве *terminus post quem* для этого сочинения следует принимать время окончательной редакции Вавилонского Талмуда, а в качестве *terminus ante quem* — цитаты из § 71–80 этого сочинения в трудах караимского автора Киркисани, что означает, в целом, период времени создания окончательной редакции *Третьей книги Еноха* приблизительно от 700 г. н. э. до 900 г. н. э. См.: Schäfer P. The Origins of Jewish Mysticism. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2009. P. 315–316. См. также: Alexander P. S. The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch // JJS 28 (1977). P. 156–180.

В самом деле, некоторые из ролей и титулов Метатрона, использованные и истолкованные автором *Сефер Хейхалот*, по-видимому, связаны с теми характерными признаками Еноха, которые нам уже известны из нашего предыдущего анализа преданий, связанных с его именем. Подобные обязанности, в действительности, представляют собой продолжение (и в некоторой степени доведение до логического конца) ролей седьмого допотопного патриарха. Как мы помним, этот персонаж был наделен различными ангельскими обязанностями после своего драматического преобразования на небесах. В отношении этих путей развития рассматриваемой нами концепции К. Флетчер-Луи замечает, что «повествование о преобразении Еноха в высшего ангела Метатрона в *Третьей книге Еноха* представляет собой нечто вроде кульминации в развитии Енохических преданий».¹

Следует отметить, что некоторые мотивы предания о Метатроне, нашедшего свое отражение в *Сефер Хейхалот*, ведут свое происхождение не только от Енохических концепций; они, несомненно, сформировались под влиянием других традиций, связанных с посредническими фигурами в различных религиозных течениях иудаизма. В этом отношении необходимо заметить, что первоначальная гипотеза Х. Одеберга, состоявшая в том, что идентификация Метатрона и Еноха представляла собой ключевой момент в процессе формирования образа Метатрона, подвергалась критике со стороны ряда выдающихся исследователей иудейской мистической традиции, таких как М. Гастер, Г. Шолем, Ш. Либерман и Й. Гринфилд. Эти специалисты отмечают, что образ Метатрона невозможно объяснить только на основании ранней Енохической традиции, так как Метатрон обладает множеством имен и функций, не упоминающихся в ранних текстах о Енохе и напоминающих о свойствах, присущих, например, архангелу Михаилу, ангелу Иаоилу и другим ангельским персонажам ранних источников иудейской традиции.

¹ *Fletcher-Louis C. Luke-Acts. P. 156. См. также: Himmelfarb M. The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul // Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting / Ed. A. Y. Collins. Semeia, 36. Decatur, Georgia: Scholars, 1986. P. 97–111, особ. 102.*

Тем не менее, как мы помним, уже в ранних Енохических рассказах, таких как *Книга образов*, седьмой допотопный патриарх наделяется особыми именами и ролями, характерными для других посреднических фигур, включая функции Сына Человеческого. Некоторые исследователи даже высказывали предположение, что предания о Сыне Человеческом могли играть важнейшую роль в последующем процессе обретения Енохом его небесного *alter ego*, облеченного в форму Метатрона. Так, в связи с подобными течениями в формировании рассматриваемых концепций, А. Сигал отмечает, что

...в Третьей, или Еврейской, книге Еноха Метатрон представлен сидящим на троне возле Бога, и он назначен над ангелами и небесными силами осуществлять функции визиря и полномочного представителя. Эти предания связаны с ранним Енохическим циклом в апокалиптической литературе, так как в мистической традиции Енох представлен вознесенным на высочайшее небо (предание, основанное на тексте Быт. 5:24), где он претерпевает преобразование в огненного ангела Метатрона. В подобной концепции очевидно прослеживается влияние древних преданий о «Сыне Человеческом», нашедших свое отражение в главах 70-й и 71-й Эфиопской книги Еноха, однако в традиции иудейского мистицизма древние предания были переосмыслены таким образом, что Енох и Метатрон превратились в *alter ego* друг друга, в то время как ни имя «Сын Человеческий», ни обозначение «Сын Божий» вообще не встречаются в такого рода источниках.¹

Помимо влияния преданий о Сыне Человеческом на формирование концепции Еноха-Метатрона, не следует забывать также и о других апокалиптических посреднических фигурах, таких как архангелы Иаоил или Михаил. В ставшем классическим исследовании Г. Шолема проводится различие между двумя основными аспектами концепции Метатрона, которые, по мнению Шолема, соединились и слились в одно целое в раввинистических и Хейхалот источниках. Такими аспектами служат, с одной стороны, ха-

¹ Segal A. F. Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. Leiden: Brill, 1977. P. 65.

рактерные признаки и обозначения Еноха, а с другой стороны — предания, связанные с такими небесными персонажами, как Иаоил и Михаил. Г. Шолем пишет, что

...в одном своем аспекте Метатрон идентифицируется с Иаоилом и Михаилом, и в источниках, свидетельствующих об этом, нет никаких указаний на его преобразование из человеческого существа в ангельское. К источникам такого типа относятся талмудические тексты, в которых говорится о Метатроне. В другом своем аспекте Метатрон идентифицируется с фигурой Еноха, в том его образе, как он представлен в апокалиптической литературе и многочисленных текстах литературы агады и таргумов, которые, хотя и не обязательно датируются более поздним временем, чем Талмуд, тем не менее, никак с ним не связаны. Ко времени создания *Сефер Хейхалот*, или *Третьей книги Еноха*, эти два аспекта уже сплелись в одну концепцию.¹

Несмотря на вышеупомянутую критику гипотезы Х. Одеберга, возможность влияния Енохической традиции на образный строй, присущий преданиям о Метатроне, никогда не отвергалась исследователями, несмотря на их новый подход к изучаемым проблемам, главным образом благодаря Енохическим традициям, сохраненным в *Сефер Хейхалот*. К примеру, Г. Шолем неоднократно указывал на концептуальное измерение, присущее преданиям о Метатроне, которое, по его мнению, было явным образом связано с ранними Енохическими источниками. Тем не менее, исследователи зачастую истолковывают эту Енохическую составляющую в предании о Метатроне как влившуюся в него на более позднем этапе его развития, значительно позднее тех стадий, когда концепция Метатрона начинала формироваться.

В самом деле, в *Сефер Хейхалот* Метатрон предстает наделенным некоторыми ролями, упоминаний о которых нет в ранних источниках Енохической традиции, таких как рассказы, вошедшие в *Первую (Эфиопскую) книгу Еноха*, а именно, в *Сефер Хейхалот* Метатрон назван «Отроком», «Князем Мира», «Измерителем

¹ Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965. P. 51.

и Мерой Господа», «Князем Божественного Присутствия», «Князем Торы» и «Малым Яхве». ¹ Вполне возможно, что многие из этих обозначений восходят своими истоками к иудаизму домишнаитского периода, в котором получила развитие концепция небесных посредников, таких как архангелы Михаил и Иаоил, Адам, Моисей, Ной, Мелхиседек и других персонажей, воспринимаемых в качестве небожителей.

Также по сравнению с ранними Енохическими рассказами в *Сефер Хейхалот* можно обнаружить более подробные изображения того способа, которым земная идентичность Еноха претерпевает драматичное превращение в его трансцендентное «я». Один из самых удивительных примеров подобных описаний — 15-я глава *Третьей книги Еноха*, где представлено преображение земного тела патриарха в огненный небесный образ высшего ангела. В *3 Енох* 15 говорится следующее:

Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, слава высшего неба, сказал мне: Когда Святой, будь Он Благословен, взял меня, чтобы служить Трону Славы, колесам Меркавы и всем потребностям Шхины, тотчас моя плоть превратилась в пламя, мои мускулы — в яркий огонь, мои кости — в можжевельные 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 (וְגוֹרֵף קוֹמָתִי) — в ярко пылающее пламя.²

Более того, в отличие от ранних Енохических текстов, в *Сефер Хейхалот* небесный двойник мистика представлен не просто ангельским, а божественным существом, поскольку он назван в этом сочинении меньшим проявлением Божьего Имени.

¹ Исчерпывающий анализ этих ролей см. в моей работе: *Orlov A. The Enoch-Metatron Tradition*. P. 121–146.

² *3 Енох* 15; *Тантлевский И. П.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007. С. 193; *Alexander P.* 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 1.267; *Schäfer P., Schlüter M., von Mutius H. G.* Synopse zur Hekhaloth-Literatur. TSAJ, 2. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981. S. 10–11.

Концепция небесного архетипа Еноха как предсуществующей божественной сущности, пребывающей за пределами сотворенного мира и истории, очень важна для понимания взаимоотношений между патриархом и его двойником. Тем не менее, по-видимому, Енох — не единственная земная идентичность великого ангела.

Несмотря на то, что титул «отрок», обнаруживаемый в *Сефер Хейхалот*, служит указанием на тот факт, что этот великий ангел присоединился к ангельскому сонму довольно поздно, в другом интересном тексте в главе 48-й утверждается, что высшая идентичность Метатрона, по-видимому, предшествовала его земному существованию в виде Еноха. Так, в *3 Енох* 48С:1 (*Synopse* §72) содержатся детали следующего предания:

Святой, будь Он Благословен, сказал: Я соделал его сильным, Я взял его, Я предназначил его — *Метатрона*, раба (עבדו) моего — быть первым среди всех сынов высей... Я соделал его сильным в (период) поколения первого человека... «Я взял его» (т. е. Еноха), сына Йареда, из их среды, и вознес его... «Я предназначил его» быть над всеми хранилищами и сокровищницами, которые есть у Меня на каждой тверди...¹

В этом тексте Метатрон, по-видимому, представляется божественным существом, впервые воплотившемся во время поколения Адама, а затем во время поколения потопа в виде седьмого патриарха Еноха. Так, анализируя рассматриваемый фрагмент из 48-й главы *Третьей книги Еноха*, М. Идель отмечает, что

...в этом тексте представлены два этапа истории Метатрона: первый относится к поколению Адама, второй — к поколению потопа, и на этом этапе он был «взят», а позднее «предназначен». Статус Метатрона в отношении поколения Адама не проясняется; возможно, его следует рассматривать как существо, не отождествляющееся с Адамом, о чем нам известно также из другого источника. Тем не менее, такая интерпретация не может служить основанием для отрицания связи, в историческом аспекте, между двумя состояниями

¹ *Тантлевский И. П.* Мелхиседек и Метатрон. С. 293; *Schäfer P.* *Synopse*. S. 36–37.

Метатрона: первоначальным состоянием в поколении Адама и более поздним — в поколении потопа.¹

Подобное развитие предания о Метатроне перекликается с преданием о небесном двойнике Иакова, которое можно обнаружить в *Молитве Иосифа*, где Иаков также представлен как воплотившийся первоначальный ангел, который был «помещен между людьми» на земле в теле патриарха.

Лицо Божье

Теперь пришло время рассмотреть общие концептуальные принципы, характерные для Енохической традиции и имеющие отношение к идее о небесном двойнике. Нам следует начать с теофанической образности, присущей рассказам о Енохе.

Ранее в нашем исследовании уже отмечалось, что образ Божьей Славы (*Кавод*), по-видимому, имеет ключевое значение для понимания некоторых сцен, в которых земные адепты объединяются со своими небесными двойниками. Зачастую такой образ Славы представляется как Божье Лицо, со всеми его символическими смыслами, и подобная идентификация между *Кавод* и *Паним*, впервые появившаяся в библейских рассказах о Моисее, имеет огромное значение.

Образ Божественного *Кавод* играет очень существенную роль в ранних Енохических рассказах. Как во *Второй книге Еноха*, так и в *Книге образов* можно наблюдать поразительные сходства в способах передачи ими образного строя понятия *Кавод*, а также образов ангельской свиты, окружающей этот прославленный фасад Бога. Кроме того, описание приближения мистика к Божественной Форме и его удивительное преображение представлены в обоих сочинениях очень похожим образом, на что указывают следующие параллели:

1. В обоих сочинениях (1 *Енох* 71:3–5 и 2 *Енох* 22:6) Еноха подводит к Престолу архангел Михаил.

¹ *Idel M. Enoch is Metatron // Imm 24/25 (1990). P. 226–227.*

2. Описание служителей Престола в 71-й главе *Первой книги Еноха*, также как и ангелология во *Второй книге Еноха*,¹ включает три класса ангельских существ: офаннимы, херувимы и серафимы.

3. В обоих Енохических сочинениях говорится о метаморфозе земного тела адепта. Преображение Еноха в *1 Енох* 71 напоминает описание преобразования седьмого патриарха в облеченное славой небесное существо во *2 Енох* 22:8–9.

4. Метаморфоза мистика происходит пред некой огненной структурой, которая, возможно, является источником обоих процессов преобразования.

5. В прежних исследованиях отмечалось, что в обоих сочинениях повествование о преобразении адепта происходит в контексте ангельской литургии (*1 Енох* 71:11–12; *2 Енох* 21:1–22:10).²

6. В обоих сочинениях Енох падает на свое лицо перед Престолом.³

7. Способ, которым Енох получает приветствие возле Престола в *1 Енох* 71:14–17, перекликается со сценой из *2 Енох* 22:5–6, где Бог лично приветствует Еноха. В обоих повествованиях в приветствиях содержится сообщение мистика о его «вечном» статусе.⁴

¹ Как мы увидим далее, подобное собрание ангелологических мотивов можно обнаружить и в другом раннем предании о небесном двойнике, нашедшем отражение в т. н. *Лестнице Иакова*, где также упоминаются три класса ангелов: офаннимы (многоочитые), херувимы и серафимы в контексте предания о небесном Престоле: «...огненный престол славы... и многоочитые, точно так, как я видел во сне, держащие четырехликих херувимов и держащие также многоочитых серафимов». См.: Lunt H. G. Ladder of Jacob//The Old Testament Pseudepigrapha/Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.408.

² Fletcher-Louis C. Luke-Acts. P. 154. Подобная же деталь может быть найдена в *Лестнице Иакова* 2:15–18.

³ *1 Енох* 71:11: «И я упал на свое лицо» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р. Книги Еноха*. С. 349). *2 Енох* 21:2: «И пал я ниц» (*Навтанович Л. Книга Еноха*. С. 3.214–215).

⁴ *1 Енох* 71:14–15: «Ты — Сын Человеческий, рожденный для правды, и правда обитает над тобою... ты, которого правда не оставляет во век» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р. Книги Еноха*. С. 349). *2 Енох*

Эти отличительные признаки в обоих сочинениях служат указанием на важность мотива встречи мистика со Славой (*Кавод*) в процессе обретения им знания о своем небесном двойнике и последующего воссоединения с ним. Подобным образом, и в преданиях о двойнике Иакова видение Божьей Славы также становится важным теофаническим мотивом. Как мы увидим далее, эти мотивы со всей очевидностью проявляются как в таргумических рассказах об Иакове, так и в *Лестнице Иакова*, где повествование об ангельском двойнике Иакова искусно соединяется с теофаническими преданиями о созерцании Божьей Славы (*Кавод*).

Ангелы Присутствия как хранители небесных двойников

Особого рассмотрения требует тот факт, что как в *Книге образов*, так и во *Второй книге Еноха* представлены образы ангельских проводников, знакомящих мистиков с их высшими небесными «я» и соответствующими их новому статусу обязанностями, — Ангелов Присутствия. Хорошо известно, что уже в ранних Енохических источниках говорится о многочисленных явлениях Ангела Присутствия по имени Уриил, выступающего в различных преданиях также под именами Фануил и Сариил. В одном из самых ранних Енохических рассказов, *Астрономической книге*, этот ангел отвечает за посвящение седьмого допотопного патриарха в величайшие тайны вселенной, в том числе секреты ее астрономического, календарного и метеорологического устройства.

В главах 22-й и 23-й *Второй книги Еноха* ангел Уриил (чье имя в этом апокалиптическом сочинении передано как Веревеил) также играет важную роль во время совершения обрядов посвящения Еноха пред Престолом Славы.¹ Он наставляет Еноха в различных

22:5–6: «Дерзай, Енох, не бойся! Встань и пойди со мной, и стань пред лицом Господним во веки» (Там же. С. 3.212–213).

¹ Как уже отмечалось ранее, подобную традицию можно обнаружить, к примеру, в *Астрономической книге* (1 Енох 74:2), где Енох представлен записывающим наставления архангела Уриила о тайнах небесных

предметах эзотерического характера в целях подготовки к его небесным обязанностям, в том числе к должности небесного писца. Во время совершения этих обрядов Вереveil передает адепту небесные письменные принадлежности и небесные книги. В этом сочинении факт передачи Еноху книг и письменных принадлежностей, соответствующих должности небесного писца, вновь подтверждает процесс постепенного воссоединения мистика с его небесным *alter ego*.¹ Как будет показано далее в нашем исследовании, подобное сочетание мотивов будет играть важную роль также в преданиях о небесном двойнике Моисея.

В главе 71-й *Первой книги Еноха* тоже говорится об этом самом Ангеле Присутствия, который появляется для посвящения Еноха в Сына Человеческого, однако в этом сочинении ангел носит имя Фануил.² В *Книге образов* он занимает особое место среди четырех главных ангелов, а именно место, обычно предназначавшееся Уриилу. В самом деле, ангельское имя Фануил, возможно, представ-

тел и их движения по небу. Об этом см.: *Knibb M. The Ethiopic Book of Enoch. P. 2.173.*

¹ Мотив записывания Енохом в книгу наставлений Вереveilа очень интересен в свете более поздних манихейских преданий о небесном двойнике, в которых утверждается, что небесный двойник Мани вдохновлял его на сочинение манихейских книг. См. на эту тему: *Ort L. J. R. Mani: A Religio-Historical Description of His Personality. Leiden: Brill, 1957. P. 86.*

² В связи с ангельской идентичностью Еноха, Д. Олсон замечает, что «ангел, извещающий Еноха в *1 Енох* 71:14 о том, что он — Сын Божий, никак не назван, однако в этом сочинении присутствует указание на то, что Михаил, Гавриил, Рафаил и Фануил направляются в дом Божий в 71:8, однако в 71:9 упоминаются только Михаил, Гавриил и Рафаил, согласно чтению в большинстве лучших рукописей. Почему Фануил исчезает из этой группы? Какова бы ни была причина этого исчезновения, в стихе 13 Фануил вновь воссоединится с ангелами, которых становится четыре, а в следующем стихе “тот” или “тот ангел” подходит к Еноху и сообщает ему о его небесном двойнике. Поскольку ангел (Фануил?), сообщивший Иакову о его имени “Израиль”, отказывается раскрыть свое имя (Быт. 32:28–29), возможно, что анонимность ангельского двойника Еноха (также Фануил?) служит еще одним примером того же самого мотива» (*Olson D. A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch. P. 48.*)

ляет собой титул, которым обозначается небесный статус Уриила / Сариила¹ как одного из служителей Божьего *Паним*.² Как будет показано нами далее, важная роль ангелов Божественного Присутствия в процессе объединения мистика со своим небесным двойником будет вновь подтверждена в рассказах о преображениях Моисея и Иакова. Так, вышеупомянутый титул «Фануил» будет играть заметную роль в различных преданиях о небесном двойнике Иакова. Учитывая все эти связи, можно предположить, что сам этот титул ведет свое происхождение, по-видимому, от древних преданий, связанных с Иаковом. Нет необходимости напоминать, что в тексте Быт. 32:31 Иаков назвал место, где он боролся с Богом, словом Пенуэл — Лицо Бога. По мнению некоторых исследователей, ангельское имя Фануил и название места Пенуэл этимологически связаны.³

¹ Г. Вермеш отмечает, что в кумранских рукописях «Сариил превращается в одного из главных четырех ангелов, заменяя Уриила, традиционного четвертого ангела в греческих версиях *1 Еноха* и в мидрашах... Этот ангел появляется также в арамейском фрагменте *4QEnoch 9:1*» (*Vermes G. The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies // JJS 26 (1975). P. 13*).

² В *Хейхалот Раббати (Synopsis § 108)* говорится об ангеле Сурии / Сурииле как о Князе Лица. См.: *Schäfer P. Synopsis. P. 52*. Об отождествлении Сариила с Князем Божественного Присутствия см.: *Odeberg H. 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. New York: Ktav, 1973. P. 99 ff.*; *Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.709*.

³ Г. Вермеш высказывает предположение, что ангельское имя «Фануил» происходит от слова Пениэл / Пенуэл, встречающееся в 32-й главе Книги Бытия. См.: *Vermes G. The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies. P. 13*. Дж. Смит поддерживает идею Вермеша. По его мнению, «наиболее вероятным объяснением представляется то, что имя Фануил происходит от названия места Пениэл / Пенуэл (“лицо Бога”), упоминаемого в Быт. 32:30, и, следовательно, возможно, соотносится с титулом “человек, видящий Бога”». См.: *Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.709*. С. Олиен также полагает, что «образ ангела Фануила сформировался либо на основе текстов Исх. 13:14–15 и Втор. 4:37, где о Божьем Присутствии говорится в иносказательной манере, либо появился на основании истолкования текста Быт. 32:25–33». См.: *Olyan S. A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and*

Образ ангела Уриила / Сариила / Фануила, который наставляет / борется с Иаковом и возвещает ему о его новом ангельском статусе и имени, известен по многим литературным источникам, содержащим предания, связанные с Иаковом и идеей о его небесном двойнике, такими, например, как *Таргум Неофити* и *Молитва Иосифа*. В *Молитве Иосифа* Иаков-Израиль заявляет, что «ангел Бога Уриил явился и молвил, что я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова. Он соперничал со мной и боролся со мной...».¹

В *Лестнице Иакова*, еще одном очень важном псевдоэпиграфическом тексте, содержащем идею о небесном двойнике, процесс идентификации Иакова с его *alter ego*, ангелом Израилем, вновь включает в себя встречу с ангелом Сариилом, Ангелом Божьего Присутствия, или Лица. Такая же последовательность событий обнаруживается и в Енохических текстах, где Уриил выступает в роли главного небесного проводника для другого выдающегося мистика, также обретающего знание о своем собственном небесном двойнике, а именно Еноха-Метатрона.

Более того, в некоторых Енохических сочинениях, в том числе *Второй книге Еноха*, патриарх не просто проходит обряд посвящения под руководством Ангела Присутствия, а сам становится служителем Божьего Присутствия. Так, о новом назначении Еноха в эту должность рассказывается, к примеру, в 21-й и 22-й главах *Второй книги Еноха*. В них можно обнаружить многочисленные обещания, произносимые устами архангела Гавриила и самого Бога, согласно которым перенесенный на небеса патриарх отныне будет стоять пред Лицом Божиим навеки.² Роль адепта как ангельского служителя Божьего Присутствия и ее связь с преданиями о

the Naming of Angels in Ancient Judaism. TSAJ, 36. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1993. P. 108–109.

¹ Пер. Р. В. Светлова (Ветхозаветные апокрифы. С. 406).

² *2 Енох* 21:3: «И послал Господь одного из славных своих ко мне — Гавриила, <он же> сказал мне: “Дерзай, Енох, не бойся! Встань и пойдй со мной, и стань пред лицом Господним во веки”». *2 Енох* 22:6: «И Господь сказал своим слугам, возвестив им: “Да вступит Енох, чтобы стоять пред лицом Моим во веки”». *2 Енох* 36:3: «ибо уготовано тебе место, и ты будешь пред лицом Моим отныне и вечно» (Andersen F. 2 Enoch. P. 1.136, 1.138, 1.161).

небесном двойнике будет предметом нашего подробного изучения в других главах этой книги.

Енох как Отрок

В нашем исследовании уже отмечалось, что концепция небесного *alter ego* Еноха не была предана забвению в более поздних источниках, связанных с его именем, в которых небесная личность седьмого патриарха зачастую отождествлялась с высшим ангелом Метатроном, персонажем, именуемым в раввинистических источниках и текстах традиции Хейхалот «Отроком», титулом, который в литературе Меркавы передается древнееврейским термином **נַעַר**.¹ Подобное обозначение Метатрона очень интересно, так как во многих рассказах о небесных двойниках, которые можно обнаружить в ранних иудейских и христианских текстах, небесный двойник человеческого существа нередко изображается в виде ребенка или юноши. К примеру, в ранних христианских текстах неортодоксальной направленности небесное «я» Иисуса зачастую представлено в ювенальных образах.² Подобный символизм получает широкое

¹ Согласно И. Тишби, подобное обозначение представляет собой самый популярный титул Метатрона. Исследователь поясняет, что «Метатрон известен под многими именами и титулами, но самое популярное его обозначение, особенно часто встречающееся в ранних источниках, — это **נַעַר** — “отрок” или “юноша”. См.: *Tishby I. The Wisdom of the Zohar*. 3 vols. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994. P. 2.628.

² О феномене полиморфии Иисуса см.: *Czachesz I. The Grotesque Body in Early Christian Discourse: Hell, Scatology, and Metamorphosis*. New York: Equinox, 2012; *Foster P. Polymorphic Christology: Its Origins and Development in Early Christianity*//JTS 58 (2007). P. 66–99; *Garcia H. La polimorphie du Christ dans le christianisme ancien: Remarques sur quelques définitions et quelques enjeux*//Апоскрифа 10 (1999). P. 16–55; *Junod E. Polymorphie du Dieu sauver*//Gnosticisme et monde hellénistique/Eds. J. Ries et al. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 27. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1982. P. 38–46. О связи между концепцией полиморфической природы Иисуса и преданиями о небесном двойнике см.: *Carlidge D. R. Transfigurations of Me-*

распространение в различных апокрифических Деяниях, таких как *Деяния Иоанна* 87¹ и 88–89,² *Деяния Андрея и Матфия* 18³

tamorphosis Traditions in the Acts of John, Thomas, and Peter // The Apocryphal Acts of the Apostles / Ed. D. MacDonald. Semeia, 38. Decatur, Georgia: Scholars, 1986. P. 53–66.

¹ В *Деяниях Иоанна* 87 говорится: «Особенно их ошеломило заявление Друзианы: “Господь явился мне, когда я была в гробнице. Он был похож на Иоанна и напоминал отрока (νεανίσκος)”». См.: *Pervo R. I. The Acts of John*. Salem: Polebridge Press, 2015. P. 38; *Junod E., Kaestli J.-D. Acta Iohannis*. 2 vols. Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, 1–2. Turnhout: Brepols, 1983. P. 1.191.

² В *Деяниях Иоанна* 88–89 повествуется следующее: «После избрания Петра и Андрея, двух братьев, он приблизился к моему брату Иакову и сказал: “Ты мне нужен. Подойди ко мне”. Мой брат услышал это и спросил: “Иоанн, чего хочет этот отрок (τὸ παιδίον τοῦτο), который зовет нас с берега?” — “Какой отрок (παιδίον)?” — “Тот, который подает нам знаки”. — “Мы слишком много времени провели на воде. Я не очень хорошо вижу, Иаков. Не видишь ли ты человека, хорошо сложенного, приятной наружности и веселого?” — “Я не вижу. Но давай пойдем и посмотрим, что там такое”. Когда мы приблизились на лодке к берегу, он помог нам вытащить ее на берег так, чтобы она не уплыла. После того как мы оставили это место, решив следовать за ним, он явился мне в еще одном виде: почти без волос, с густой вьющейся бородой, однако Иакову он показался юношей (νεανίσκος), чья борода только начала пробиваться. Оба мы были обескуражены и не понимали, что означает это явление; и по мере того как мы продолжали следовать за ним, мы все более и более были сбиты с толку в наших попытках понять то, что случилось». См.: *Pervo R. The Acts of John*. P. 38–39; *Junod E., Kaestli J.-D. Acta Iohannis*. P. 1.191–193.

³ В *Деяниях Андрея и Матфия* 18 сообщается о следующем предании: «Когда Андрей услышал это, он бурно радовался тому, что его ученики сочли достойными увидеть эти чудеса. Андрей посмотрел вверх на небеса и сказал: “Явись мне, Господь Иисус Христос, ибо я знаю, что Ты пребываешь недалеко от Твоих служителей. Прости меня, ибо я взирал на Тебя на лодке как на человека и разговаривал с Тобой как с человеком. Поэтому, о Господь, явись мне теперь в этом месте”. После того как Андрей произнес все эти слова, Иисус пришел к нему, явившись в виде самого красивого маленького ребенка (μικρὸν παιδίον), и сказал: “Приветствую тебя, наш Андрей”». См.: *MacDonald D. The Acts of Andrew and the Acts of Andrew*

и 33,¹ *Деяния Петра* 21² и *Деяния Фомы* 27.³ В других христианских апокрифических источниках также встречаются представле-

and Matthias in the City of the Cannibals. Texts and Translations, 33. Christian Apocrypha, 1. Atlanta: Scholars, 1990. P. 109.

¹ В *Деяниях Андрея и Матфия* 33 говорится: «Господь Иисус, приняв облик прекрасного маленького ребенка (μικρῷ παιδίῳ), спустился и поприветствовал Андрея, сказав: “Андрей, почему ты уходишь, оставив их беспомощными, почему ты не проявляешь жалости к детям, следующим за тобой, и людям, умоляющим тебя остаться с ними на несколько дней? Их плач и рыдания поднимаются к небесам”». См.: *MacDonald D. The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*. P. 164–167.

² Из *Деяний Петра* 21 мы узнаем следующее: «“Вот, Господи, да поможет Твое милосердное и святое имя этим женщинам! Прикоснись к их глазам (ибо Ты можешь), чтобы они могли видеть свет своими глазами!” В то время, когда все молились, в столовой, где они находились, разлился яркий свет, как в момент прихода зари, такой свет, какой обычно виден только сквозь тучи. И тем не менее, это не был свет, подобный свету дня, но невыразимый, невидимый свет, который никто не смог бы описать, свет, осветивший нас в такой степени, что мы были вне себя от замешательства и взывали к Господу: “Господи, помилуй нас, Твоих служителей. Дай нам сил, Господи, чтобы мы смогли вынести это, ибо мы не могли ни смотреть на это, ни вынести этого”. Пока мы там лежали, только эти вдовы, которые были слепыми, встали. Яркий свет, явившийся нам, вошел в их глаза и заставил их прозреть. Петр сказал им: “Скажите, что вы увидели!” Они сказали: “Мы увидели старика, чью красоту мы не можем вам описать”. Другие сказали: “Молодого человека в расцвете его юности”. Другие сказали: “Мы увидели отрока, нежно прикоснувшегося к нашим глазам. Вот так и открылись наши глаза”». См.: *Stoops R. F. The Acts of Peter*. Salem: Polebridge Press, 2012. P. 71. Ср.: также *Деяния Петра* 5: «Затем, в том месте, где был крещен Теон, юноша сияющей красоты появился и сказал им: “Мир да пребудет с вами!”» (Ibid. P. 51).

³ «И когда они поднялись из воды, явился им юноша, и он держал свечу, испускавшую свет, и стал бледным свет тех светильников в свете ее. И когда они вышли вперед, Он стал невидимым ими...» (пер. Е. Мещерской в книге: *Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе*. М., 1997. С. 170). Об образе Христа-ребенка в этом тексте из *Деяний Фомы* см.: *Klijn A. The Acts of Thomas*. P. 83.

ния о небесной личности Иисуса как «юноши» или «ребенка». Так, подобные образы можно обнаружить в *Евангелии Иуды* 33:15–20,¹ *Апокрифе Иоанна*,² трактате *Мысль нашей великой силы* 44:32–

¹ «Он начал говорить с ними о тайнах за пределами этого мира и о том, что будет в конце. Часто он не являлся своим ученикам сам, и обнаруживался среди них как ребенок». См.: Kasser R., Meyer M., Wurst G. *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*. Washington: National Geographic Society, 2006. P. 22–23. Об Иисусе как Отроке в Евангелии Иуды см.: Albrile E. *Shining like a Star Man. Iranian Elements in the Gospel of Judas // The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas / Ed. M. Scopello. NHMS, 62. Leiden: Brill, 2008. P. 277–292. Л. Дженотт в недавно опубликованной работе подтверждает использование ювенального термина «отрок» в Евангелии Иуды, отмечая, что такое прочтение представляет собой «самый логичный перевод, так как он не требует исправления текста или гипотетических перестановок его частей» (Jenott L. *The Gospel of Judas. STAC, 64. Tbingen: Mohr / Siebeck, 2011. P. 190*). Дженотт также отмечает, что «предания о явлениях Иисуса в виде отрока обнаруживаются в других древних христианских источниках. В Евангелии Спасителя Иисус загадочно заявляет своим ученикам: “Я среди вас, как среди маленьких детей” (107:57–60. Ed. Hedrick & Mireki). В *Апокрифе Иоанна* Иисус сначала является Иоанну как отрок, а затем как старец, чтобы показать свою сложную божественную природу, охватывающую собой небесную троицу Отца, Матери и Сына. Тем не менее, нет никаких указаний на то, что автор *Евангелия Иуды* использует образ отрока с подобной целью, так как в этом сочинении Иисус больше нигде не появляется в других формах, а также автор этого текста не упоминает о тринитарном богословии, подобном тому, которое можно обнаружить в *Апокрифе Иоанна*» (Ibid. P. 190).*

² В *Апокрифе Иоанна* говорится: «Я испугался и пал ниц. И вот, явился мне Младенец» (пер. А. С. Четверухина в книге: *Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Пер. с нем. и копт., доп. прим. и главы А. С. Четверухина. СПб., 2004. С. 151. «[Я испугался и пал ниц, когда] увидел в свете [юношу, который стоял] предо мною» (пер. М. К. Трофимовой в книге: *Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Ред. А. Ф. Окулова и др. М., 1989. С. 197*). См.: *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices 11,1; 111,1 and IV, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,2 / Eds. M. Waldstein, F. Wisse. Leiden: Brill, 1995. P. 16–17.**

33,¹ *Апокалипсисе Павла* 18:6² и других ранних христианских текстах.³

¹ В трактате *Мысль нашей великой силы* 44:32–33 (NHC VI, 4, 44:32–33) говорится следующее: «Затем пришло время, которое будет длиться до того момента, пока отрок не вырастет». См.: Parrott D. M. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. NHS, 11. Leiden: Brill, 1979. P. 315.

² В *Апокалипсисе Павла* 18:3–22 (NHC V, 2, 18:3–22) приводится следующий отрывок: «дороги. И [он ответил ему], говоря “[Какой] дорогой [пойду я] в Иерусалим?” [Ответил] ребенок, [говоря]: “Скажи свое имя, чтобы [я смог показать] тебе дорогу”. [Ведь этот ребенок] знал, [что это был] Па[вел], и (лишь) хотел вступить с ним в беседу, [чтобы] найти повод для разговора с ним. Ответил ребенок, говоря: “Я знаю тебя, Павел, кто ты. Ты тот, который получил благословение от чрева своей матери. Поэтому (ἐπειδή) я и [пришел] к тебе, чтобы ты смог [пойти в Иерусалим] к своим товарищам [апостолам. И] поэтому [ты] был [призван. И] я есть Дух, [который будет идти] с тобой”» (пер. А. Л. Хосроева в книге: *Апокалипсис Павла (Нэг-Хаммади V.2)*. Вступ. ст., пер. с копт. и комм. А. Л. Хосроева // Восток 6 (1991). С. 96–101). В своем анализе данного текста один из исследователей высказывает предположение, что «маленький ребенок, встретивший Павла на горе и даровавший ему откровение, самым естественным образом воспринимается как явление воскресшего Христа, который иногда в христианских источниках представлен в виде маленького ребенка». См.: MacRae G. W., Murdock W. R. *The Apocalypse of Paul* // Parrott, Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, 48. О критике подобной гипотезы см.: Kaler M., Rosenstiehl J.-M. *L'Apocalypse de Paul*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2005. P. 177–181.

³ В трактате Ипполита Римского *Опровержение всех ересей* 6.42.2 приводится следующее предание: «Ибо Валентин говорит, (что) он видел маленького ребенка, только что родившегося, и спросил его, кто он такой, и тот ответил, что он — Логос». См.: Foerster W. *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1972. P. 1.243. Г. Струмза отмечает, что образ Отрока появляется также в трактате *Пустис София*, где он идентифицируется с двойником-спасителем, фигурой, возможно, связанной с манихейской концепцией духовного двойника, основателя этой религии (*Stroumsa G. Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Brill, Leiden, 1984. P. 78).

Мотив ювенальной идентичности Иисуса нередко воспринимался исследователями как указание на его «нематериальную» небесную личность. Так, к примеру, размышляя над смыслом идентичности Иисуса в образе ребенка в *Евангелии Иуды*, П. Фостер высказывает предположение, что

...именно в таком более широком богословском контексте данного текста следует понимать способность Иисуса принимать вид ребенка. В данном случае, мотив использования полиморфической силы служит не для иллюстрации его превосходства над властью смерти, как в случаях с описанием этого феномена в период после Воскресения; скорее, таким образом обозначается превосходство обладателя этой силы над материальным миром. Такое существо не заключено в тесные рамки физической формы, так как, в сущности, оно не принадлежит материальному миру. Следовательно, возникает необходимость в подчеркивании фундаментальных различий. Такой отличительный признак феномена полиморфии был особенно привлекателен для гностических богословов, поскольку с его помощью можно было разработать учение о божественном существе, способном не принимать в расчет ограничительные рамки переходящего материального мира. В данном случае, в отличие от прежних примеров, автор *Евангелия Иуды* стремится показать, что Иисус не просто одерживает победу над властью смерти благодаря своей способности к метаморфозам, а фактически пребывает за пределами сдерживающей силы того, что считается по своей природе тленной смертной сущностью.¹

Символизм образа ребенка как небесной идентичности Иисуса был воспринят также и в манихейской среде; в текстах, относящихся к этой религии, нередко можно обнаружить рассуждения

¹ Foster P. Polymorphic Christology. P. 83. Далее в своей статье Фостер высказывается в том же духе, отмечая, что «полиморфическая способность используется для подчеркивания мотива преодоления физических законов мира благодаря более чистой духовной силе, явленной во Христе. Подобная тенденция особенно явственно прослеживается в тексте *Деяний Иоанна*, где события полиморфического характера, произошедшие до Воскресения, служат примерами разграничения между Христом и земной областью существования» (Ibid. P. 98).

о божественной фигуре, именуемой «Иисус-Младенец».¹ Более того, в некоторых текстах из *Кефалайя* под термином «Младенец»,² по-видимому, подразумевается только одна из многочисленных идентичностей Иисуса, явно отличающаяся от других проявлений его «я».³

¹ Об этой фигуре см.: *Rose E.* Die Manichäische Christologie. SOR, 5. Wiesbaden: Harrassowitz, 1979. S. 103–109; *Franzmann M.* Jesus in the Manichaean Writings. London: T&T Clark, 2003. P. 119–124; *Смагина Е. Б.* Манихейство по ранним источникам. М., 2011. С. 189–192.

² Размышляя над этой загадочной сущностью, Е. Смагина замечает, что «Младенец — одна из трех эманаций Иисуса, называемых в коптском источнике “три Слова жизни”; в эту триаду входят также Разум света и Судия. Иисус при вознесении оставил Младенца в смешанной субстанции, вместе с Зовом и Слухом — очевидно, в функции хранителя Света материального мира... Как божественное и человеческое начала новозаветного Иисуса оказались радикально разделенными в дуалистической манихейской доктрине, так и Христос-Младенец выделен в отдельную сущность. В этом ярко проявилось одно из свойств манихейства и гностических доктрин вообще: тенденция к множественности и гипостазированию» (*Смагина Е. Б.* Манихейство по ранним источникам. С. 192).

³ Так, напр., в *Кеф.* 35.27–34 говорится следующее об Иисусе-Младенце: «Третья сила — это Младенец, великая <...> свет, в своих двух лицах, в <...> я говорю о том, кого он установил в Зове и Слухе; он предстал перед своим отцом, Царем [эонов(?)]; Спаситель [же] увидел его и говорил [иудеям(?)] “[Я говорю] то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели [у отца вашего]» (пер. Е. Б. Смагиной в книге: *Кефалайя* («Главы»). Коптский манихейский трактат / Пер. с копт., исслед., комм., глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной. М., 1998. С. 81. В других строках из *Кеф.* 61.26–28 Иисус-Младенец вновь представляет собой одно из проявлений личности Иисуса, так как Иисус-Сияние явно отличается от Иисуса-Младенца: «Четвертое — бегство [Иисуса-Сияния. Ибо когда] он явился в Поясе, явил свой образ перед твердыми, очистил [свет,] пребывающий вверху, установил архи[судью(?)] [и нача]ла всех церквей, он принял подобие [и образ] [божественнос]ти, уподобился ангелам в [их зонах(?)], пока не пошел, не снизошел в творение плотское, не установил землю и все насаждения (?). Он же избавил [часть(?)] Света безмерного во всем строении, дал стихиям Зов и Слух, сотворил

Концепция ювенальной небесной идентичности Иисуса, вероятно, восходит своими истоками уже к текстам Нового Завета. Так, вполне возможно, что загадочная фигура «юноши» (νεανίσκος), появляющаяся в Евангелии от Марка 14:51–52¹ и 16:5,² представляет собой двойник Иисуса. В Мк. 14:51–52 этот «юноша» представлен сначала завернувшимся по нагому телу в льняную одежду (περιβεβλημένος σινδόνα), которую он сбрасывает в борьбе со своими преследователями и нагим убегает от них. В Мк. 16:5 говорится о том, что «юноша», облеченный в белую одежду (στολήν λευκήν), появился перед женщинами. Мотив удивления и ужаса, испытанного женщинами, возможно, служит намеком на тот факт, что облачение юноши обозначает ангельское одеяние. Сообщение автора текста о том, что юноша знает о воскресении Иисуса, также служит указанием на то, что он не представляет собой обычное земное существо. Поскольку в Евангелии от Марка можно обнаружить только два случая использования этого термина, и в обоих случаях образ этого загадочного «юноши» связан с мотивом его одеяний, исследователи зачастую высказывают мнение о том, что в обоих случаях имеется в виду один и тот же персонаж.

Ученые ранее отмечали, что некоторые детали эпизодов, связанных с появлением юноши, служат зеркальными отражениями событий истории Иисуса. Г. Фледдерманн подводит итог таким научным предположениям, отмечая, что

в Евангелии от Марка юноша тесно связан с Иисусом. Автор этого Евангелия использует не обычное слово *akolouthein*, а более редкое *synakolouthein*, а также слово *kratein*, чтобы обозначить связь между юношей и Иисусом. Иисус схвачен (14:46); и юноша схвачен (14:51). Слово *sindōn*, «льняная одежда», связывает этот текст с разделом, повествующим о захоронении Иисуса. Это слово повто-

Иисуса-Младенца, вознесся и упокоился в стране Света» (пер. Е. Б. Смагиной в: Кефалайя («Главы»). С. 103).

¹ Мк. 14:51–52: «Один юноша, завернувшись по нагому телу в покрывало, следовал за Ним; и воины схватили его. Но он, оставив покрывало, нагой убежал от них».

² Мк. 16:5 «И вошедши во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись».

рется по два раза в каждом из этих отрывков и более нигде в Евангелии от Марка. Юноша следует за Иисусом, завернувшись по нагому телу только в льняную одежду (14:51). Он был схвачен и, оставив льняную одежду, нагой убежал (14:52). Иосиф Аримафейский покупает льняную ткань, и, сняв мертвое тело Иисуса с креста, заворачивает его в эту ткань (15:46). Наконец, автор Евангелия от Марка связывает этот текст с рассказом о пустой гробнице. Слово *neaniskos*, «юноша», использовано в Евангелии от Марка только два раза, в рассматриваемом тексте и в рассказе о пустой гробнице (16:5). В обоих случаях при описании одеяния юноши используется совершенное причастие среднего залога от глагола *periballō*, и использовано оно в Евангелии от Марка только дважды.¹

Принимая во внимание все эти соответствия, некоторые исследователи рассматривают образ юноши как «символического представителя» Иисуса. Р. Браун отмечает, что «в главе 16-й воскресший Иисус представлен символически еще раз как юноша, только в данном случае облаченный в небесные одеяния, подобно тому как Иисус появляется в описании сцены Преображения из Евангелия от Марка 9:3 в одеяниях, ставших белыми».² Браун далее высказывает предположение о том, что в данном случае юноша, как и в некоторых «гностических» текстах, возможно, представляет собой небесную идентичность Иисуса. Исследователь отмечает, что «в гностическом варианте этого символизма можно отметить различие между Христом (небесным началом) и Иисусом (земной оболочкой или человеческой наружностью)».³

¹ *Fleddermann H.* The Flight of a Naked Young Man (Mark 14:51–52) // CBQ 41 (1979). P. 413. См. также: *Knox J.* A Note on Mark 14:51–52 // The Joy of Study: Papers on New Testament and Related Subjects Presented to Honor Frederick Clifton Grant / Ed. S. Johnson. New York: Macmillan, 1951. P. 27–30; *Vanhoey A.* La fuite du jeune homme nu (Mc 14, 51–52) // Biblica 52 (1971). P. 401–406, особ. 404–405.

² *Brown R.* The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. 2 vols. New Haven: Yale University Press, 1998. P. 1.301.

³ *Ibid.*

В случае, если образ юноши в Евангелии от Марка можно рассматривать как образ двойника Иисуса, мотив снятия с него одежд, который можно обнаружить в тексте Мк. 14:52, заслуживает особого внимания.¹ Мотив снятия одеяний с главного действующего лица в некоторых преданиях о небесных двойниках нередко обозначает захват его враждебными силами, подобно тому как это представлено в *Песне о жемчужине*, где утрата облачений ассоциируется с переходом героя рассказа в низший, демонический мир, символически представленный Египтом. Концептуальные истоки подобного понимания мотива снятия одеяний связаны с историей первых людей, в которой утрата первоначальных одеяний интерпретируется как зловещее событие, сопровождающее изгнание первых людей в низший мир. Не может быть случайностью тот факт, что в Мк. 14:51–52 юноша (*νεανίσκος*) «оставил покрывало» в том же самом эпизоде, в котором ознаменовалось начало страстей Иисуса. Дарование же светоносных одеяний, с другой стороны, означает новое рождение и обретение новой, небесной идентичности. В этом отношении следует заметить, что совершенно неслучайно «юноша», присутствующий в сцене в пустой гробнице, возвещающей о воскресении Иисуса, облачен в «белую одежду» — одеяние, указывающее на новый, небесный статус главного героя. В то время как в Евангелии от Марка реальный статус загадочного «юноши» остается невыясненным, в Евангелиях от Матфея, от Луки и от Иоанна его небесная идентичность

¹ Некоторые исследователи также обращают внимание на соответствие между образом юноши в Евангелии от Марка и образом патриарха Иосифа, который в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* окружен символизмом небесного двойника. Так, к примеру, Х. Вэтьен, размышляя над распорядком смены одеяний юноши, высказывает предположение, что «противопоставление убегающего Иосифа, оставляющего свою одежду и несправедливо обесчещенного, образу прославленного Иосифа, облаченного в сияющие одеяния и возвышенного до положения Божьего наместника, соответствует аналогичному противопоставлению, которое можно обнаружить в текстах Евангелия от Марка 14:51 и сл. и 16:5». См.: *Waetjen H. The Ending of Mark and the Gospel's Shift in Eschatology // ASTI 4 (1968). P. 120.*

полностью «раскрывается», так как в этих текстах он явным образом превращается в ангела.¹

Мотив «отрока» как небесной идентичности Иисуса также закреплён традицией в более поздней христианской иконографии; Младенец Иисус представлен на иконах, фресках и мозаиках сидящим на ангельском троне, олицетворением которого служит образ Богородицы.

Более того, в ранних христианских преданиях не только небесная идентичность Иисуса облечена в образ «отрока», но и высшие «я» других исторических и мифологических фигур также представлены с использованием подобного символического ряда. К примеру, в различных текстах, получивших широкое распространение в среде ранних христиан и приписываемых авторству апостола Фомы, небесная идентичность главного героя зачастую представлена в образе ребенка.² Так, в *Песне о жемчужине*, во-

¹ Ср.: Мф. 28:1–3: «По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение: ибо Ангел Господень (ἄγγελος κύριου), сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег». Лк. 24:4–5: «Когда же недоумевали они о сем, вдруг предстали пред ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле...». Ин. 20:11–12: «А Мария стояла у гроба и плакала; и когда плакала, наклонилась во гроб и видит двух Ангелов (δύο ἄγγέλους), в белом сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало Тело Иисуса». Следует отметить, что в текстах из Евангелий от Луки, Матфея и Иоанна также присутствуют отчетливо воспринимаемые метафоры облачений. Более того, присутствие фигуры Ангела Господня, играющего важную роль в различных преданиях о небесных двойниках, служит дополнительным отличительным признаком.

² В *Деяниях Фомы* 154 говорится: «И сказал Иуда Визану: “Иди перед нами и приготовь нам, что необходимо для службы нашей”. Сказал ему Визан: “Кто откроет нам двери темницы? Ибо ведь все закрыты они, и спят стражники”. Сказал ему Иуда: “Верь в Иисуса и не сомневайся, и пойдешь ты, и найдешь ты двери открытыми и стоящими на петлях их”. И выйдя, пошел он перед ними, а все они за Иудой пошли. И когда они прошли половину пути, встретилась им Менашар, супруга Визана, идущая в темницу. И она узнала его и сказала ему: “Брат мой, Визан”. И он

шедшей в состав текста *Деяний Фомы*, где образ небесного двойника выходит на первый план, *alter ego* главного героя изображается как ребенок.¹

Некоторые исследователи обнаруживают истоки подобного изображения детей как небесных двойников в тексте Мф. 18:10,²

сказал ей: “Да, и ты сестра моя, Менашар”. Она сказала ему: “Да”. Он сказал ей: “Почему идешь ты в это время одна? И как смогла ты подняться с постели?” Сказала она ему: “Этот юноша возложил на меня руку свою, и я исцелилась. И увидела я в видении своем, что я должна идти к тому страннику, туда, где он заключен, дабы полностью исцелиться”. И сказал ей Визан: “Где юноша, который с тобою?” И она сказала ему: “Разве ты не видишь его? Ведь вот он, правую руку держит мою и поддерживает меня”» (пер. Е. Мещерской в книге: *Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. С. 257–258*).

¹ В сирийском тексте *Деяний Фомы* 108–112 говорится: «Когда я был ребенком и проживал в царстве моем, в доме отца моего, и богатством и роскошью кормильцев моих удовольствовался, от Востока, родины нашей... И они сняли с меня одеяние сверкающее... И поскольку я не запомнил вида его, — ибо в детстве моем я оставил его в доме отца моего, — случилось, что, когда я получил его, показалась мне одежда подобной мне (самому). Все во всем я увидел, и также я все в ней получил, ибо двое нас, по различию, и одно мы в одном подобии. И сокровища также, которые принесли мне, я увидел, что двойственны они, одному подобны они...». (Там же. С. 222–226). В греческой версии этого текста повествуется следующее: «И я не помнил моего сияния (одеяния), ибо я был еще ребенком (*παῖς*) и очень юным (*κοιμῶν νέος*), когда я покинул дворец моего отца». См.: *Ferreira J. The Hymn of the Pearl: The Syriac and Greek Texts with Introduction, Translations, and Notes. Sydney: St. Pauls Publications, 2002. P. 90–91.*

² В связи с этим текстом Маултон замечает, что «“ангелы” отдельных личностей дважды появляются в Новом Завете. В Деян. 12:15 говоривший у ворот Петр был принят за его ангела, который, как представлялось окружающим людям, говорил со служанкой Родой, вышедшей на стук в ворота. В этом тексте не содержится достаточной информации, кроме той, что недоверчивые христиане, принявшие Петра за его призрак, возможно, подумали о явлении “фантома человека”, так как в тексте ничто не указывает на их предположение о том, что он умер, а они ничего не слышали об этом. Наиболее удовлетворительным объяснением этой

где образ «малых сих» (μικροί) связан с символизмом Ангелов Присутствия, постоянно взирающих на Лицо Небесного Отца. В данном случае, мы обнаруживаем уже знакомую констелляцию, часто встречающуюся в апокалиптических повествованиях о небесных двойниках, текстах, где также можно обнаружить сочетание мотивов Божьего Лица и ангельских служителей Присутствия.

Концепция небесной идентичности людей в образе детей, возможно, появилась впервые не в среде ранних христиан, а уходит своими древними корнями в религиозные представления иудаизма Второго Храма. Так, в иудейских псевдоэпиграфах некоторые библейские патриархи и пророки часто бывают описываемы в виде удивительных детей, чьи отличительные признаки служат намеком на их принадлежность к обитателям небес. Ряд «удивительных чад», представленных такими библейскими героями, как Сиф,¹

ситуации было бы предположение о том, что люди подумали об ангеле (или небесной личности) Петра, принявшем его внешний облик и явившемся им в качестве его «двойника». Несравнимо более важным, разумеется, представляется изречение нашего Господа, о котором сообщается в Мф. 18:10, где, как мне кажется, Он со всей ясностью предполагал обозначить рассматриваемое нами учение. Однако здесь имеется в виду не учение о существовании «ангелов-хранителей». Особая важность попечительства о малых сих не привносится утверждением о том, что ангелы, в обязанности которых входит забота об их подопечных, всегда пребывают возле Престола; мы скорее могли бы ожидать обнаружить их «столпившимися вокруг» своих подопечных. Однако, в случае рассмотрения идеи о небесном двойнике, немедленно появляется веская причина их пребывания в непосредственной близости от Отца. Они представляют тех, кто еще не совершал грехов, несмотря на то, что потенциально, со временем, при их росте и развитии, они могли бы это сделать. «Ангелы малых сих» пребывают возле Бога по той же самой причине, по какой их земные двойники выступают как типичные представители обитателей Царства Небесного. По мере утверждения власти греха над ребенком его ангел должен соответствующим образом терять свои привилегии, которые затем могут вернуться только тогда, когда в жестокой битве первый враг человечества будет навсегда уничтожен». См.: *Moulton J. H. It is His Angel. P. 516–517.*

¹ Об обозначении Сифа термином «отрок» см.: *Stroumsa G. Another Seed. P. 77–80.* Применение титула «отрок» по отношению к Сифу име-

Ной, Мелхиседек и Моисей, наряду с некоторыми другими, по видимому, воспринимались в некоторых случаях связанными с небесными идентичностями этих персонажей. Принимая во внимание такое происхождение рассматриваемого мотива, образ «отрока» в Енохических источниках, и особенно во *Второй книге Еноха*, достоин более пристального рассмотрения.

В иудейских эзотерических источниках происхождение титула «Отрок», которым обозначается Метатрон, возводится к истолкованию Притч. 22:6 (חַנּוּךְ לְנֶעֱר), текст которой интерпретируется как «Енох был превращен в юношу (נֶעֱר), т. е. Метатрона».¹ Титул «Отрок» имел несколько возможных значений в иудейских легендах. Согласно одной из них, это имя можно объяснить исходя из того факта, что Метатрон постоянно возобновляет свое состояние юноши после достижения старческого возраста.² Информация о титуле «Отрок», относящемся к Метатрону, обнаруживается во многих раввинистических источниках и литературе Хейхалот.³

ет большое значение, принимая во внимание его связь с концепцией образа Божьего в некоторых легендах об Адаме. Как будет показано далее в нашем исследовании, в некоторых преданиях о небесном двойнике образ Божий сам будет восприниматься как небесная идентичность земного существа.

¹ Odeberg H. 3 Enoch. P. 1.119.

² «...это тайна отрока, достигающего старческого возраста, а затем возвращающегося к изначальной своей юности». См.: Tishby I. The Wisdom of the Zohar. P. 2.628.

³ По общему мнению исследователей на сегодняшний день, самое раннее упоминание в раввинистической литературе титула «Отрок» содержится в *Бавли Йевамот* 16b, где о нем говорится также как о Князе Мира. Имя Метатрона не упоминается, но, возможно, под данными титулами подразумевается именно этот ангел. Метатрон идентифицируется как Отрок и Князь Мира также в *Synopse* § 959. Среди источников иудаизма домишнаитского периода два документа заслуживают особого внимания. Во-первых, Ш. Мопсик привлекает внимание исследователей к отрывку из второй главы Книги пророка Захарии, в котором говорится, что ангел, представленный как землемер, отвечающий за измерения Иерусалима, также назван в 2:4 Отроком (נֶעֱר). Мопсик указывает на тот факт, что в традиции Меркавы, так же как и в Зах. 2, Метатрон часто именуется Отроком и Землемером. См.: Mopsik C. Le Livre hébreu d'Hénoch

При всем обилии информации об этом титуле в источниках литературы Хейхалот, в *Третьей книге Еноха*, по-видимому, содержится существенная часть уникальных сведений, относящихся к этому прозвищу Метатрона. Этот титул встречается в тексте несколько раз, и вокруг него развиваются различные богословские построения. Для нашего исследования особую важность представляет тот факт, что авторы *Сефер Хейхалот* истолковывают контекст и даже происхождение этого титула на основе мотивов, связанных с Енохическими преданиями.

Впервые об этом титуле читатель узнает из текста *3 Енох* 2:2 (*Synopse* § 3), в контексте рассказа о сопротивлении ангелов вознесению Рабби Ишмаэля. В данном случае, обозначение Еноха-Метатрона как «Отрока» сначала исходит из уст ангелов, выражающих сомнения, адресованные великому ангелу относительно соответствия его подопечного, Рабби Ишмаэля — создания, «рожденного женщиной», — статусу существа, которому позволено входить в Божье присутствие и созерцать Божественную Колесницу:

В это время орлы Меркавы, пылающие *офаннимы* и *серафимы* поедающего огня, спросили Метатрона и сказали ему: «Отрок (נַעַר), почему ты позволил рожденному женщиной войти и воззреть на Меркаву? Из какого народа, из какого племени он? Каковы его особенности?» Метатрон ответил и сказал им: «Он из народа Израиля, который Святой, будь Он Благословен, избрал в качестве Своего народа из семидесяти языков. Он из колена Левия, которое возносит возношения Его Имени, из семени Аарона, которого избрал Святой,

ou Livre des palais. Paris: Verdier, 1989. P. 48–49. Во-вторых, в *Премудрости Соломона* 4:10–16, возможно, содержится аллюзия на Еноха в роли Отрока. В этом тексте говорится следующее: «Угодный Богу стал Его возлюбленным, и когда он жил среди грешников, был перенесен... и отрок, вскоре ставший совершенным, осудит многолетнюю старость неправедного». О титуле «Отрок» в литературе Хейхалот см.: *Davila J. Melchizedek, the «Youth», and Jesus // The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001 / Ed. J. R. Davila. STDJ, 46. Leiden: Brill, 2003. P. 248–274, особ. 254; Halperin D. Faces of the Chariot. P. 491–494.*

будь Он Благословен, дабы он был Ему служителем и на которого Он возложил венец священства на Синае». Тотчас они стали говорить: «Этот человек достоин воззреть на Меркаву, как написано: Блажен народ, у которого это есть; Блажен народ, у которого Бог — Господь».¹

История, поведенная в тексте *3 Енох* 2:2, главным мотивом которой служит тема человеческого статуса мистика, содержит аллюзию на положение Еноха, что особо подчеркнуто в *Сефер Хейхалот* использованием параллельной истории сопротивления ангелов вознесению седьмого допотопного патриарха.² Согласно *3 Енох* 4:5–10 (*Synopse* § 6), Еноху были предъявлены похожие возражения со стороны трех ангелов-служителей, Уззы, Аззы и Азаэла, во время его вознесения в период поколения потопа.³ В этом тексте, также как в рассказе, содержащемся во 2-й главе

¹ *Тантлевский И. П.* Мелхиседек и Метатрон. С. 177; *Schäfer P.* *Synopse*. P. 4–5.

² См.: *Stone M. E.* *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. P. 43–56.*

³ В *3 Енох* 4:5–10 говорится следующее: «И 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 сотворишь человека!’” Святой, будь Он Благословен, ответил: “Я создал и буду носить, Я буду поддерживать и охранять”. Когда они увидели меня, они сказали пред Ним: “Господь Вселенной! Какое право он имеет восходить в высь высот? Не происходит ли он из тех, кто погиб в водах Потопа? Какое право он имеет пребывать на небе?” Вновь Святой, будь Он Благословен, ответил и сказал им: “Какое право вы имеете прерывать Меня? Я избрал его, чтобы он был выше всех вас, был князем и правителем над вами на небесных высотах”. Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: “Счастлив 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”

Третьей книги Еноха, сопротивление и враждебность ангелов вызваны человеческим происхождением мистика, стремящегося войти в небесные обитатели, таким образом, нарушив грань, отделяющую области человеческого и ангельского обитания. Оба рассказа обладают одинаковой структурой, так как в обоих из них ангелы, изначально настроенные враждебно по отношению к мистiku, затем позволяют убедить и умиротворить себя аргументами покровителей адепта (Бога и Метатрона) и, в конечном итоге, обращаются к пришельцу с восхвалениями его национальной или семейной родословной.

Очень важным моментом представляется тот факт, что в 4-й главе *Третьей книги Еноха* содержится указание на предание, связанное с историей Адама, благодаря упоминанию в нем мотива ангельского сопротивления сотворению первочеловека. Данный мотив, возможно, указывает на происхождение историй, поведанных во 2-й и 4-й главах *Третьей книги Еноха*, из преданий об Адаме, а именно из рассказов о поклонении Адаму, выказанного одними ангелами и отвергнутого со стороны других ангелов, — мотивы, которые занимают важное место в различных версиях *Жития Адама и Евы*. Такого рода связи будут подробнее изучены нами далее в нашем исследовании.

Здесь следует отметить, что титул «отрок» (или «юноша») играет также важную роль и во *Второй книге Еноха*, где он, вероятно, используется для обозначения небесной личности патриарха. Так, в некоторых славянских рукописях краткой редакции этого сочинения, в том числе в рукописях *A, B* и *V*, этот титул встречается несколько раз при обращении ангелов или Бога к патриарху Еноху.

Читатель обнаруживает этот титул уже в первых главах славянского псевдоэпиграфа, содержащего описание путешествия патриарха по небесам. Так, в рукописях *B* и *V* титул «Юноша» встречается уже в 1-й главе рассматриваемого текста. Самое первое обращение, с которым небесные проводники обращаются к Еноху, выглядит в этих рукописях следующим образом: «Дерзай,

(נַעַר)». См.: *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 179–180; *Schäfer P.* Synopse. S. 6–7.

Юноше!»¹ Этот титул затем время от времени повторяется ангелами, сопровождающими адепта в его путешествии по небесам, в ходе которого они подробно объясняют патриарху все, что он видит на этих небесах. Так, например, в 9-й главе краткой редакции *Второй книги Еноха* ангел, сопровождающий мистика в его небесном путешествии, обращается к Еноху как к «Юноше»: «Место сие, юноше,² предивным... уготовано есть...».³ Далее в 10-й главе ангел привлекает внимание мистика к другой сцене, используя тот же самый титул: «Место, юноше, уготовано есть нечестия творящим без Божия веления на земли...».⁴

Следует отметить, что, в отличие от *Третьей книги Еноха*, где информация о происхождении и способе использования этого титула раскрывается в ходе повествования и разговоров Метатрона с ангелами относительно статуса Рабби Ишмаэля, во *Второй книге Еноха* этот титул появляется в прямой речи ангелов и Бога. Так, в краткой редакции *2 Енох* 24 содержится прямое обращение Бога к патриарху с использованием титула «Юноша»:

И воззва мя [Еноха] Господь и постави мя ошую себе ближе Гавриила, и поклонихся Господеви. И глагола ко мне Господь: «Елико же видех, юношу, стояща и сходяща, свершена мною... ни ангелом моим не возвестих тайны моя... и тебе возвещаю днесь...».⁵

В некоторых рукописях в тексте из *2 Енох* 22 представлено такое прямое обращение Бога к Еноху:

¹ Ркп. V, фол. 308; Ркп. В в книге: *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. 3. VII. Славянская Книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора приготовил к изданию М. Сперанский // ЧОИДР 4 (1910). С. 83.

² В словаре И. И. Срезневского это слово представлено в качестве эквивалента греческого слова νεανίσκος. См.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. 3 т. М., 1989. С. 2.1627–1628.

³ *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. С. 85.

⁴ Там же. С. 91.

⁵ Там же. С. 90–91.

И Господь устами своими воззвал ко мне [Еноху] и сказал: «Дерзай, Юноша! Не бойся! Встань пред лицом Моим во веки». И Михаил, Господень архистратиг, привел меня пред лицо Господа. И Господь испытал слуг своих и сказал им: «Да вступит Енох, чтобы стоять пред лицом Моим во веки». И славные поклонились и сказали: «Да вступит».²

Различия в способе использования этого титула во *Второй книге Еноха* и в *Сефер Хейхалот*, возможно, служат указанием на то, что в применении титулов седьмого патриарха авторы славянского апокалипсиса остаются очень близкими к ранним Енохическим рассказам, в которых многие титулы Еноха также зачастую вводятся в повествование подобным же способом, а именно, в прямых обращениях главных героев. Так, в ранних Енохических текстах приветствия, обращенные к Еноху как писцу, зачастую звучат из уст других действующих лиц, в том числе Бога³ и ангелов.⁴ Этот отличительный признак служит указанием на то, что предание о титуле «Отрок» в славянском апокалипсисе не представляет собой интерполяции из более поздних произведений Меркавы, поскольку этот новый титул используется здесь так же, как и в других ранних Енохических рассказах, а именно через обращения главных действующих лиц.

¹ Представляется совершенно неслучайным тот факт, что термин «Отрок» используется для обозначения высшей личности Еноха в пассаже из 22-й главы *Второй книги Еноха*, в отрывке, содержащем описание сияющей росы с Древа Жизни. В этом отношении интересно отметить, что в манихейском *Псалме Бемы* 167:54 для определения «Отрока» используется выражение «сын росы». Об этом предании см.: *Franzmann M. Jesus in the Manichaean Writings*. P. 120; *Смагина Е.* Манихейство по ранним источникам. С. 189–190.

² Ркп. V, фол. 317.

³ *1 Енох* 15:11: «И Он отвечал и сказал мне Своим словом: слушай! не страшись, Енох, праведный муж и писец правды...» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 328).

⁴ *1 Енох* 12:3–4: «И едва я, Енох, прославил великого Господа и Царя мира, как меня призвали стражи — меня, Еноха-писца, — и сказали мне: “Енох, писец правды! иди, возвести стражам неба...”» (пер. А. В. Смирнова: Там же. С. 326).

Предание о двойнике адепта в образе «отрока» можно обнаружить, по-видимому, и в еще одном псевдоэпиграфическом произведении, которое будет рассмотрено подробно далее в нашем исследовании. Это сочинение — *Апокриф об Иосифе и Асенет*, в котором мистик женского пола, в процессе своего преобразования и объединения с небесным двойником обретает вид «юного мужа». Так, в *Иос. Асен.* 15:1–2 небесный гость сообщает Асенет, что она теперь может убрать покрывало со своей головы, так как *ее голова подобна голове юного мужа* (ἡ κεφαλή σου ἔστιν ὡς ἀνδρὸς νεανίσκου):

И вошла она к Человеку в покой свой первый, и стала пред лицом Человека, и он сказал ей: «Отбрось-ка покрывало с головы своей, да и зачем оно тебе? Ведь ты сейчас дева чистая, и голова твоя подобна голове юного мужа». И Асенет отбросила покрывало с головы своей.¹

Важно отметить, что подобное обретение идентичности «отрока» мистиком происходит одновременно с достижением статуса новой небесной личности.

Более того, авторы *Апокрифа об Иосифе и Асенет* также, по-видимому, знакомы с концепцией идентичности как «отрока» другого очень важного представителя библейской плеяды персонажей, наделенных небесным двойником, а именно патриарха Иакова. В *Иос. Асен.* 22:7,² где содержится описание встречи Асенет с ее ангелоподобным свекром, он является ей как юный муж (ὡσπερ νεότης ἀνδρός).³ Изучение такого рода преданий будет предметом нашего дальнейшего исследования.

¹ Брагинская Н. В. и др. Иосиф и Асенет // *Мировое древо / Arbor Mundi* 17 (2010). С. 111.

² *Иос. Асен.* 22:7: «И увидела его Асенет и поразилась красоте его, ибо обликом был он прекрасен весьма, и старость его была как юность мужа во цвете лет, и голова его была вся бела, как снег, а волосы главы его были густы и весьма упруги, как у эфиопа, и борода его белая спускалась на грудь его, и глаза его были веселы и блестящи, и были мышцы его, и плечи его, и руки его, как у ангела, а бедра его, и голени его, и ноги его — как у исполина» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 122).

³ *Burchard C. Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink. PVTG, 5. Leiden: Brill, 2003. S. 272.*

Священнический «отрок» как небесный двойник библейского персонажа

В нашем исследовании мы пришли к выводу о том, что в ранних иудейских и христианских сочинениях небесный двойник главного героя иногда представлялся в виде «отрока» или «ребенка». Принимая во внимание это важное направление развития рассматриваемой концепции, нам следует приступить к более пристальному рассмотрению образов ангелоподобных детей, нередко появляющихся в иудейских источниках времен Второго Храма, так как подобные предания также могут относиться к концепции небесного двойника.

По-видимому, одно из самых древних преданий, посвященных традиции ангелоподобного чада, можно обнаружить в источниках, содержащих историю рождения главного героя потопа — Ноя.¹

¹ О ранних преданиях, связанных с именем Ноя, см.: *Bernstein M.* Noah and the Flood at Qumran // *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* / Eds. D. W. Parry, E. Ulrich. STDJ, 30. Leiden: Brill, 1999. P. 199–231; *Dimant D.* Noah in Early Jewish Literature // *Biblical Figures Outside the Bible* / Eds. M. E. Stone, T. A. Bergren. Harrisburg: Trinity Press International, 1998. P. 123–150; *Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam. P. 33–54; *García Martínez F.* Qumran and Apocalyptic. STDJ, 9. Leiden: Brill, 1992. P. 24–44; *Idem.* Interpretation of the Flood in the Dead Sea Scrolls // *Interpretations of the Flood* / Eds. F. García Martínez, G. P. Lutikhuisen. TBN, 1. Leiden: Brill, 1998. P. 86–108; *Kvanvig H.* Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man. WMANT 61. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988. P. 242–254; *Lewis J.* A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature. Leiden: Brill, 1968; *Stone M., Amihay A., Hillel V.* Noah and His Book(s). Atlanta: Scholars, 2010; *Peters D. M.* Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity. Atlanta: Scholars, 2008; *Reeves J.* Utnapishtim in the Book of Giants? // *JBL* 12 (1993). P. 110–115; *Scott J. M.* Geographic Aspects of Noachic Materials in the Scrolls of Qumran // *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* / Eds. S. E. Porter, C. E. Evans. JSPSS, 26. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. P. 368–381; *Steiner R. C.* The Heading

Так, в 106-й главе *Первой книги Еноха*,¹ *Апокрифе книги Бытия*² и, возможно, в Кумранской рукописи 1Q19³ новорожденный патриарх изображается как обладающий сияющим лицом и глазами, «подобными лучам солнца». 1 Енох 106:2 повествует, что, когда новорожденный Ной открыл глаза, весь дом озарился светом.⁴

of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a «Lost» Work // DSD 2 (1995). P. 66–71; Stone M. The Axis of History at Qumran // Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls / Eds. E. Chazon, M. E. Stone. STDJ, 31. Leiden: Brill, 1999. P. 133–149; Stone M. Noah, Books of // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem: Keter, 1971. P. 12.1198; VanderKam J. The Righteousness of Noah // Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms / Eds. J. J. Collins, G. W. E. Nickelsburg. SBLSCS, 12. Chico: Scholars, 1980. P. 13–32; VanderKam J. The Birth of Noah // Intertestamental Essays in Honor of Józef Tadeusz Milik / Ed. Z. J. Kapera; QM, 6; Krakow: The Enigma Press, 1992. P. 213–231; Werman C. Qumran and the Book of Noah // Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls / Eds. E. Chazon, M. E. Stone. STDJ, 31. Leiden: Brill, 1999. P. 171–181.

¹ 1 Енох 106:5: «...его глаза подобны лучам солнца и его лицо блестяще...» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 374).

² 1QapGen 5:12–13: «...его лицо было обращено ко мне, и его глаза сияли как [солнце...] этого мальчика огонь, и он...». См.: *García Martínez F., Tigchelaar E. J. C.* The Dead Sea Scrolls Study Edition. 2 vols. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997. P. 1.31.

³ Похожее предание нашло свое отражение в рукописи 1Q19. В 1Q19 3 говорится: «...были изум[лены...] [...] (не как человеческие дети) перво[ро]жденный родился, но славные [...] его отец, и когда Ламех увидел [...] комнаты дома как лучи солнца [...] напугать [...]». В 1Q19 13: «[...] так как слава его лица [...] ибо слава Бога в [...] [...] он будет] возвышен в сиянии славы и красоты [...] он будет почитаем среди [...]» (*García Martínez F., Tigchelaar E. J. C.* The Dead Sea Scrolls Study Edition. P. 1.27).

⁴ В более поздних раввинистических источниках, авторы которых, возможно, были знакомы с преданиями об «отроке» Ное, также можно обнаружить почти такие же характерные признаки в историях о чудесном рождении Моисея. Так, согласно тексту *Пиркей де-рабби Элиезер* 48, при рождении тело Моисея было подобно телу ангела Божьего. В *Бавли*

Затем необычное чадо открыло рот и произнесло благословения Господу небес. Исследователи ранее отмечали,¹ что основные черты этой сцены, в которой новорожденный герой поколения потопа с сияющим лицом, поднимаясь на руках повивальной бабки, вдруг произносит благословение Господу, имеют культовый смысл и перекликаются с образом и действиями первосвященника, облеченного славой.²

Тот факт, что ангелоподобное дитя, понимаемое как небесная идентичность героя истории потопа, наделено священническими обязанностями, не представляется случайным. В нашем исследовании уже отмечалось, что в ранних Енохических источниках, где Ной впервые появляется в виде «отрока», можно обнаружить знакомство их авторов с особым рода соответствиями между одновременно существующими на небесах и на земле святилищами и их священнослужителями. В этих текстах, как и во многих других историях о небесных двойниках, рассмотренных нами, первичная

Sota 12a говорится о том, что дом был наполнен светом. Согласно автору текста *Дварим Рабба* 11:10, юный пророк, которому исполнился один день, мог говорить, а в возрасте четырех месяцев — пророчествовать. См. также: *Шмот Рабба* 1:20 и *Зогар* II.11b.

¹ *Fletcher-Louis C. All the Glory of Adam. P. 33 ff.*

² К. Флетчер-Луи отмечает соответствия между этой сценой и описанием идеального первосвященника в *Премудрости Иисуса сына Сирахова*. По мнению этого исследователя, «в 50-й главе *Премудрости Иисуса сына Сирахова* литургическая процессия, в ходе которой Симон совершает различные богослужбные обряды, достигает своей кульминации в произнесении Ааронового благословения народа (50:20, ср.: Книга Чисел, гл. 6) и призыве ко всем читателям *Премудрости Иисуса сына Сирахова* “благословить Бога всего мира, который повсюду совершает великие чудеса, благодаря которому мы возрастаем в днях наших от нашего рождения, и который созидает их согласно милости своей” (50:22). Также и в *1 Енох* 106:3 младенец Ной поднимается на руках повивальной бабки и, уже обладая способностью говорить, как взрослые люди, “он открывает свои уста и благословляет Господа”» (*Fletcher-Louis C. All the Glory of Adam. P. 47*). Флетчер-Луи приходит к выводу о том, что «в описании обстановки, в которой происходит рождение [Ноя], а также описании поведения ребенка можно отчетливо распознать священнические мотивы» (*Ibid. P. 46*).

реальность небесного храма и его ангельских священников, совершающих культовое служение на небесах, служит благодатной почвой для возникновения и развития мотивов небесных двойников. К примеру, и во *Второй книге Еноха* история небесного двойника седьмого патриарха разворачивается в контексте священнических богословских построений, согласно которым, земной храм был воздвигнут на месте второго вознесения Еноха. В славянском апокалипсисе также, по-видимому, раскрывается тема небесного двойника другого знаменитого священнического персонажа, Мелхиседека, неслучайно представленного в этом произведении, подобно Нюю, ангелоподобным ребенком. Исследователи отмечали, что история рождения Мелхиседека во *Второй книге Еноха* в некоторых своих аспектах перекликается с историей рождения Ноя, представленной в *Первой книге Еноха* и в *Апокрифе книги Бытия*.¹ Рассказ о Мелхиседеке изложен в последних главах славянского псевдоэпиграфа.² Большое количество соответствий

¹ См.: *Delcor M. Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews // JSJ 2 (1971). P. 129; Idem. La naissance merveilleuse de Melchisédeq d'après l'Hénoch slave // Kecharitomene. Mélanges René Laurentin / Ed. C. Augustin et al. Paris: Desclée, 1990. P. 217–229; de Santos Otero A. Libro de los secretos de Henoc (Henoc eslavo) // Apocrifos del Antiguo Testamento / Ed. A. Dies Macho. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. P. 4. 199; Stichel R. Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferungen in der außerkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst. AAWG, 3. Folge 112. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. S. 42–54.*

² Содержание этой истории связано с семьей Нира, который во *Второй книге Еноха* представлен как брат Ноя. Софонима, жена Нира, родила чудесного ребенка «во время старости», прямо «в день смерти». Она зачала ребенка, «будучи бесплодной», в то время, когда она «не спала со своим мужем». Автор рассматриваемого сочинения объясняет, что Нир, представленный в этой истории как иерей, не спал с ней с того дня, как начал исполнять священнические обязанности, поэтому Софонима скрывала свою беременность. В тот день, когда она должна была родить, Нир вспомнил о своей жене и позвал ее к себе в храм. Она пришла к нему, и он увидел, что она беременна. Нир, испытывая стыд, хотел прогнать ее, но она умерла у его ног. Мелхиседек родился от мертвой Софонимы. Когда Нир и Ной пришли, чтобы похоронить Софониму, они увидели

между историей рождения Ноя в ранних Енохических текстах и историей рождения Мелхиседека во *Второй книге Еноха* уже было отмечено исследователями ранее.¹ Высказывались также предположения о том, что автор *Второй книги Еноха*, возможно, сознательно умалил необыкновенные способности личности Ноя, чтобы перенести эти качества на фигуру Мелхиседека,² так что текст *Второй книги Еноха* можно рассматривать как полемическую переработку тем и образов, изначально связанных с фигурой Ноя. Тем не менее, история Мелхиседека во *Второй книге Еноха*, по-видимому, также содержит концепцию «отрока» в качестве небесной идентичности героя библейской истории, представленную

отрока, сидящего близ ее мертвого тела, и на нем были одежды. Они ужаснулись, так как отрок был совершенен телом, говорил своими устами и благословлял Господа. Необычный ребенок был отмечен «печатью священства» на его груди и славен видом. Нир и Ной облекли ребенка в одежды священства и дали ему благословенный хлеб. Они решили спрятать его, опасаясь, как бы люди не убили его. В конце концов, Господь повелел своему архангелу Михаилу взять отрока и поместить его в рай Эдемский, чтобы он стал главой иереев после потопа. В последней части истории, сохранившейся в краткой редакции этого сочинения, говорится о вознесении Мелхиседека на крыльях Михаила и о том, как он был помещен в раю Эдемском.

¹ Следует упомянуть, по крайней мере, девять соответствий: 1. Как Ной, так и Мелхиседек принадлежат к числу родственников семьи Еноха. 2. Об обоих персонажах существуют свидетельства, что они «спаслись» во время потопа. 3. Оба персонажа наделены важными обязанностями в эпоху после потопа. 4. Оба персонажа представлены в образах ангелоподобных чад. 5. Сразу же после их рождения оба персонажа воздают хвалу Богу. 6. Оба персонажа подозреваются в божественном / ангельском происхождении / родословной. 7. Их отцы сомневаются в зачатии своих сыновей и в верности своих жен. 8. Их матери испытывают стыд и пытаются защититься от обвинений своих мужей. 9. Их отцы, в конце концов, обретают утешение путем особых откровений о выдающейся будущей роли их сыновей в эпоху после потопа.

² Orlov A. Noah's Younger Brother: Anti-Noachic Polemics in 2 Enoch // Henocho 22 (2000). P. 259–273; *Idem*. Noah's Younger Brother Revisited: Anti-Noachic Polemics and the Date of 2 (Slavonic) Enoch // Henocho 26 (2004). P. 172–187.

в более развитом виде и выведенную на новый уровень по сравнению с ее ранними версиями, связанными с фигурой Ноя. Так, в то время как в вышеупомянутых рассказах о Ное чудесный ребенок не возносится на небеса, авторы *Второй книги Еноха* сообщают о путешествии ангелоподобного «отрока» в рай Эдема на крыльях Михаила. В этом смысле предание об ангелоподобном чаде, которое можно обнаружить во *Второй книге Еноха*, по-видимому, более очевидным образом свидетельствует о небесной идентичности ребенка.

Однако какую ценность представляют эти предания о чудесных детях для нашего исследования концепции небесного *alter ego* седьмого патриарха, и как они могут быть связаны с ролью Еноха как «отрока»? Следует отметить, что во *Второй книге Еноха* история чудесного ребенка Мелхиседека перекликается в некоторых аспектах с историей главного героя, патриарха Еноха. Так, Енох и Мелхиседек — единственные два персонажа славянского апокалипсиса, испытавшие перенесение на небеса. Подобно Еноху, Мелхиседек затем возвращается после его посещения небес, чтобы стать священником после потопа. Учитывая эти соответствия, а также упомянутые ранее сходства с образом Ноя, можно предположить, что чудесный ребенок Мелхиседек выполняет в славянском апокалипсисе те же функции, что и ребенок Ной в ранних Енохических источниках.

В этом отношении интересно отметить, что мы не обнаруживаем сказаний о чудесном ребенке Енохе ни в ранних Енохических рассказах, ни во *Второй книге Еноха*, несмотря на то, что повествования о рождении его главного идеологического соперника, Моисея, зачастую содержат подобные истории.¹ Почему же рас-

¹ *Бавли Сота* 12а: «Он родился обрезанным, и мудрецы заявили: в тот момент, когда родился Моисей, весь дом был наполнен светом, как написано здесь: “и, видя, что он очень красив” (Исх. 2:2), и в другом месте написано: “И увидел Бог свет, что он хорош” (Быт. 1:4)» (*Epstein I. The Babylonian Talmud. Sotah. P. 12a*).

Шмот Рабба 1:20: «...она увидела, что Шхина была с ним; иначе говоря, слово “она” относится к Шхине, которая была с ребенком» (*Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 3.29–30*).

сказ о чудесном рождении Еноха столь примечательным образом отсутствует в ранних Енохических сочинениях? Возможно, подобного рода мотив чудесного рождения в ранних Енохических рассказах сознательно заменен образом ребенка Ноя (в *Первой книге Еноха* и, вероятно, в *Апокрифе книги Бытия*)¹ и ребенка

Дварим Рабба 11:10: «Моисей ответил: “Я — сын Амрама, и я вышел из чрева моей матери без крайней плоти, и не было необходимости делать мне обрезание; и в тот самый день, когда я родился, я обнаружил в себе способность говорить и мог ходить и вести беседы с моими отцом и матерью... когда мне было три месяца, я произнес пророчество и заявил, что мне предназначено получить закон из пламени огня”» (*Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 7.185*).

Пиркей де-рабби Элиезер 48: «Рабби Натаниэль сказал: родители Моисея увидели ребенка, ибо он был подобен видом ангелу Божьему. Они обрезали его на восьмой день и дали ему имя Иекуфиил» (*Friedlander G. Pirke de Rabbi Eliezer. P. 378*).

Зогар II.11b: «Она увидела свет Шхины, сиявший вокруг него: ибо когда он родился, этот свет наполнил весь дом, и слово “красивый” здесь имеет такое же значение, как и слово “хорош” в стихе “И увидел Бог свет, что он хорош” (Быт. 1:4)» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. 5 vols. London and New York: Soncino, 1933. P. 3.35*). См. также самаритянское сочинение *Молад Моше*: «Она забеременела Моисеем и стала великой с ребенком, и свет присутствовал с ней» (*Bowman J. Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life. Pittsburgh: Pickwick, 1977. P. 287*). Относительно рассказов о рождении Моисея в сочинениях *О еврейях* Артапана, *Эксагоге* Иезекииля Трагика, *Книге Юбилеев*, *О жизни Моисея* Филона Александрийского, *Иудейских древностях* Иосифа Флавия и *Библейских древностях* Псевдо-Филона см.: *Pinnick A. The Birth of Moses in Jewish Literature of the Second Temple Period. Ph. D. Diss.; Harvard University, 1996*.

¹ Интересно отметить, что в *Апокрифе книги Бытия* Мафусаил совершает путешествие до загадочного, возможно, небесного места под названием Парваин, чтобы спросить Еноха о чудесном ребенке Ное. Не совсем ясно, служит ли в этом тексте, как и в *1 Енох* 106, Мафусаил связующим звеном между двумя идентичностями седьмого допотопного патриарха. Относительно преданий о Парваине см.: *Davila J. R. Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls // The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment / Eds. P. W. Flint, J. C. VanderKam. 2 vols.*

Мелхиседека (во *Второй книге Еноха*). Исследователи ранее отмечали, что в ранних Енохических сочинениях Енох и Ной зачастую представлены в одних и тех же ролях, в которых Ной выступает в качестве своего рода концептуального двойника седьмого допотопного героя.¹ Возможно, во *Второй книге Еноха* Мелхиседек выполняет похожие функции, выявляя небесную идентичность Еноха как «отрока». Выбор образа Мелхиседека для выявления небесной идентичности главного героя в качестве «отрока» в этом отношении не представляется случайным, так как в некоторых ранних иудейских и христианских текстах этот загадочный священник зачастую воспринимается как человеческое существо, обладающее своим собственным небесным двойником.

Исследователи ранее отмечали, что Мелхиседек, по-видимому, представляется в некоторых кумранских текстах в качестве двойника архангела Михаила. К примеру, Ф. Гарсия Мартинес высказывает следующее предположение:

Если в рукописи *11QMelch* Мелхиседек и не представлен Богом или божественной ипостасью, он определенно выступает как небесное или вознесенное на небеса существо.² В этом тексте ему приписывается власть над всеми небесными воинствами: он — глава всех ангелов и сынов Божьих. Кроме того, он — тот, кто ведет битву с Велиалом и духами его жребия, а также приводит в исполнение Божье возмездие над ними. Мелхиседек представлен наде-

Leiden: Brill, 1998–199. P. 2.469 ff.; *Stuckenbruck L. T. The Lamech Narrative in the Genesis Apocryphon (1QapGen) and Birth of Noah (4QEnoch^c ar): A Tradition-Historical Study // Aramaica Qumranica / Eds. K. Berthelot, D. Stökl Ben Ezra. STDJ, 94. Leiden: Brill, 2010. P. 253–271.*

¹ Так, Х. Кванвиг указывает на то, что в преданиях, связанных с фигурой Ноя, Ной и Енох зачастую выступают в одних и тех же ролях. См.: *Kvanvig H. Roots of Apocalyptic. P. 117.*

² Хортон также обращает внимание на то, что «функции, которыми наделен Мелхиседек в *11QMelchisedek*, в других источниках относятся либо к Богу, либо к другим персонажам, таким как Михаил». См.: *Horton F. L. The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews. SNTSMS, 30. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. P. 81.*

ленным теми же отличительными признаками, которые приписаны в Уставе общины и Дамасском документе «Князю света», а также двойнику архангела Михаила, в точности в соответствии с его образом, представленным в Свитке¹ Войны.²

Подобным образом и Д. Франкфуртер отмечает, что «образ Мелхиседека, многократно использованный в ранних иудейских сочинениях, ко времени формирования раннего христианства стал небесным двойником архангела Михаила уже в кумранских рукописях (11QМелхиседек), а также двойником Христа в среде слушателей Послания к Евреям (5:5–6; 7), и духа Божьего среди других религиозных групп».³ Еще один исследователь, Дж. Данн,

¹ *García Martínez F.* Qumranica Minora II. Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls // Ed. E. Tigchelaar; Leiden: Brill, 2007. P. 99. П. Кобельски отмечает то, что данная концептуальная линия развития была продолжена в более поздних сочинениях, принадлежащих иудейской религиозной традиции. Исследователь замечает, что «архангел Михаил представлен как небесный первосвященник в Вавилонском талмуде (см.: *Хагига* 12b, *Звахин* 62a, и *Менахот* 110a), а в средневековом иудейском тексте (*Ялкут хадаш* f. 115, col. 3, no. 19) он идентифицируется с Мелхиседеком, который обозначен его библейским титулом “священник у Эл Эльон”. Несмотря на то, что этот текст поздний, в его основе могут лежать ранние предания, подобные тем, которые были приведены ранее, и в которых Михаил рассматривался как небесный первосвященник, а Мелхиседек — как ангельское существо, наделенное священническими обязанностями на небесах; данный текст, возможно, служит отражением развития или соединения подобного рода идей». См.: *Kobelski P. J.* Melchizedek and Melchireša. CBQMS, 10. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981. P. 65–66. Об идентификации Мелхиседека с Михаилом в средневековых раввинистических источниках см. также: *de Jonge M., van der Woude A. S.* 11QMelchizedek and the New Testament // NTS 12 (1966). P. 305.

² 1QМXVII 6–7. В *Песнях субботнего жертвоприношения* (4Q401 11.1–3 и 22:1–3) Мелхиседек, по-видимому, представлен как один из ангелов в небесном храме.

³ *Frankfurter D.* The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories // The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity / Eds. J. C. VanderKam, W. Adler. CRINT, 3.4. Assen: Van Gorcum, 1996. P. 183. Об идентификации Михаила с Мелхиседеком см. также: *Davila J. R.*

указывает на то, что «имя Мелхиседек (царь праведности), возможно, образовалось в качестве титула архангела Михаила, подобно тому как имя Мелхиреша (царь нечестия), по-видимому, образовалось как титул Велиала».¹

Кроме того, некоторые исследователи высказывали предположение, что особые связи между Мелхиседеком и архангелом Михаилом, по-видимому, служат свидетельством отголоска связей между Енохом и Сыном Человеческим, знаменитой пары в контексте преданий о небесных двойниках, подробно рассмотренных ранее в нашем исследовании. Так, М. Нибб привлекает внимание ученых к соответствиям между преданием о небесном *alter ego* Мелхиседека и идентификацией Еноха с Сыном Человеческим в *Книге образов*.² Дж. Данн отмечает также другое важное соответствие путем введения в обсуждаемую тему другой знаменитой пары — адепта и его небесного двойника в форме Еноха-Метатрона. Исследователь утверждает, что мотив вознесения Мелхиседека в *11QMelхиседек* «соответствует более позднему соотнесению Еноха с Сыном Человеческим в *1 Енох* 71:14 и с Метатроном в *3 Енох* 3–16».³

Melchizedek, Michael, and War in Heaven // SBLSP 35 (1996). P. 259–272; Hannah D. D. Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity. WUNT, 2.109. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999. P. 70–74.

¹ Dunn J. Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. P. 153. Следует отметить также, что в своей интерпретации связей между Мелхиседеком и Михаилом Данн приводит в качестве примера некоторые ангелологические концепции, которые можно обнаружить в *Молитве Иосифа*, тексте, уже упоминавшемся в нашем исследовании, где идентификация Иакова со своим ангельским двойником прослеживается совершенно явным образом. Также Данн высказывает мнение, что «подобное вознесенное на небеса существо может восприниматься как ангельское (см. также, в особенности, *Молитву Иосифа*; и ср. образ Мелхиседека, представленный в рукописи *11QMelch.*, а также образ Сына Человеческого в *Книге образов* — *1 Енох* 46:1; 61:10)» (Dunn J. Christology in the Making. P. 155).

² Knibb M. Messianism in Pseudepigrapha. P. 177.

³ Dunn J. Christology in the Making. P. 153. Принимая во внимание ассоциации между Мелхиседеком, Михаилом и Метатроном, следует

Следует отметить также, что в различных ранних иудейских и христианских текстах можно обнаружить интересные перечисления библейских персонажей, заканчивающиеся фигурой Мелхиседека; из чего можно заключить, что эти персонажи могли восприниматься в подобного рода преданиях как земные реинкарнации царя Салима.¹

В свете рассмотренных направлений развития изучаемой нами концепции, очень интересным представляется тот факт, что в пространной редакции *Второй книги Еноха* ребенок Мелхиседек представлен перенесенным на небеса на крыльях не кого другого, как архангела Михаила.² В данном случае, земной священник и его ангельский двойник парадоксальным образом соединены в процессе перенесения главного действующего лица в область его нового, теперь небесного обитания.

отметить, что Ф. Александер ранее уже говорил о концептуальных связях между Михаилом и Метатроном, отмечая, что «Метатрон во многих своих аспектах похож на архангела Михаила: оба ангела известны как носители титула “Великий Князь”; об обоих говорится, что они совершают служение в небесном храме; оба они — ангелы, хранящие Израиль; слова, сказанные в одном тексте о Михаиле, в другом относятся к Метатрону. Возможным объяснением подобного рода совпадений служит гипотеза о том, что изначально Метатрон и Михаил были одним и тем же ангелом, и общим для них именем было “Михаил”, в то время как слово “Метатрон” было одним из его эзотерических, магических имен. В какой-то момент, однако, связь между Метатроном и Михаилом перестала ощущаться, и в результате появился новый архангел, имевший независимое существование, но со многими свойствами, относящимися к Михаилу». См.: *Alexander P. 3 Enoch*. P. 1.243–244.

¹ Я благодарен М. Стоуну за то, что он привлек мое внимание к этим традициям.

² В *2 Енох* 72:1–10 говорится: «И когда пребывал отрок сорок дней в шатре Нира, сказал Господь Михаилу: “Сойди на землю к Ниру-священнику и возьми Моего отрока Мелхиседека, который с ним, и помести его в рай Эдемский для сохранения. Ибо уже приблизилось время, и Я пушу все воды на землю, и все сущее на земле погибнет”... И Михаил взял отрока в ту ночь, когда он спустился; и взял его на крылья свои, и поместил его в раю Эдемском» (*Andersen F. 2 Enoch*. P. 1.210).

Обретение светоносных одеяний как единение с небесным двойником

В заключительной части нашего исследования Енохических преданий о небесном двойнике нам следует привлечь внимание читателей к еще одному важному мотиву *Второй книги Еноха*, а именно мотиву наделения мистика одеяниями славы в процессе обретения им его высшей идентичности.

Необходимо отметить, что символизм одеяний играет огромную роль во многих апокалиптических сочинениях, означая онтологический переход, который претерпевают человеческие существа, предпринимающие попытки пересечь границу между их земным и небесным состоянием. Подобный переход нередко выражен посредством соответствующих наборов метафор одеяний. В этом отношении исследователи уже отмечали, что «с помощью мотива облачений... преодолевается пропасть между вышним и низшим мирами. С самого начала следует отметить, что и небесные существа, и Бог представлены в Библии облаченными в одеяния, хотя эти одеяния и следует зачастую воспринимать метафорически».¹

Не представляется случайным тот факт, что в славянском апокалипсисе метафоры одеяний играют особую роль в сцене преобразования адепта на высших небесах. Так, во *2 Енох* 22:9 архангел Михаил представлен снимающим с Еноха его земные «одежды» и помазующим его благоуханным елеем. В тексте говорится, что вид елея был «ярче света великого и умещение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, — как лучи солнечные».² Мотив помазания елеем, вероятно, следует воспринимать в данном случае как переход из состояния «кожаных риз» земного человека в состояние, когда адепт облачается в светоносные одеяния ангельского существа, одного из славных небесных обитателей. Подобная перемена облачения была ранее отмечена исследователями, предположившими, что процесс

¹ Rubin N., Kosman A. The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources // HTR 90 (1997). P. 163–164.

² Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3.214–216.

помазания Еноха сияющим елеем, возможно, означает наделение его священническими одеяниями и обязанностями.¹

Мотив наделения седьмого допотопного патриарха одеяниями славы вновь обнаруживается в источниках, принадлежащих более поздней Енохической традиции. В подобных текстах обретение небесных одеяний совпадает с переходом человеческого существа

¹ М. Химмельфарб утверждает, что, «соединя мотивы одеяния и помазания, авторы рассматриваемого произведения, возможно, имели в виду, что процесс, в ходе которого Енох превращается в ангела, представляет собой небесную версию наделения его священническим статусом» (*Himmelfarb M. Ascent to Heaven*. P. 40). Подобным образом и К. Флетчер-Луи отмечает, что «описание преобразования Еноха во *Второй книге Еноха* во многих своих отличительных признаках представляет собой заимствование из священнических обрядов и напоминает ритуал наделения священника его статусом. Благоухание мирры, из которой сделан елей, упоминаемое в описании процесса помазания Еноха, вызывает в памяти обряд помазания елеем скинии, совершить который Господь повелевает Моисею в Книге Исхода 30:22–23. Сравнение елея с благой росой, возможно, отражает содержание Псалма 132:2–3, в котором присутствует параллелизм между елеем, стекающим по голове Аарона, и росой Ермонской. Упоминание о сияющих лучах солнца представляется еще одним священническим мотивом. Весьма специфическое сравнение елея помазания с солнечными лучами, в конечном счете, восходит к священническому преданию, отраженному в тексте Пятикнижия, так как в Книге Исхода 25–31 елей помазания упомянут в четвертой речи Бога, обращенной к Моисею, в контексте параллелизма между указаниями Бога о строительстве скинии и сотворения солнца, луны и звезд в четвертый день творения (Быт. 1:14–19). В общих чертах, описание наделения Еноха священническими обязанностями восходит к сцене из третьей главы Книги пророка Захарии, где старые одежды первосвященника удаляются и заменяются на новые. В описании этой сцены также присутствуют ангелы, подобно тому как Михаил присутствует при посвящении Еноха в священнический сан во *Второй книге Еноха* (см.: *Завещание Левия* 8). Во *2 Енох* 22:6 Еноху даруется постоянный доступ в Божий тронный зал, подобно тому как Иисусу даровано право доступа к небесным сферам в Книге пророка Захарии 3:7. Заключительные главы *Второй книги Еноха* (69–73) посвящены описанию священнической преемственности после вознесения Еноха». См.: *Fletcher-Louis C. All the Glory of Adam*. P. 23–24.

в состояние его высшей идентичности. Так, к примеру, в *Сефер Хейхалот* говорится, что переход Еноха в состояние высшего ангела, Метатрона, сопровождается драматическим изменением его земных одежд в процессе огненного преобразования в высшее существо,¹ и в результате такой трансформации патриарх обретает небесное светоносное облачение и венец:

Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: Из любви, которую Он испытывает ко мне, (любви) большей, чем ко всем сынам высот, Святой, будь Он Благословен, создал для меня величественные одежды, на которых разместились все роды светил, и Он одел их на меня. И Он создал для меня плащ славы, в котором заключались сияние, излучение, сверкание и блеск всех видов, и Он завернул меня в него (*3 Енох* 12:1–2).²

Я. Фоссум подчеркивает, что в *Третьей книге Еноха* «в ходе посвящения Еноха в наместника Бога на небесах он наделяется новыми одеждами... облачением славы, вобравшим в себя всю красоту, сияние и величие».³ Как можно понять на примере различных Енохических источников, с помощью метафор облачения выявляется процесс перехода героев этих произведений из их земной идентичности в статус их собственного небесного *alter ego*, таким образом подчеркивая важность связи между двумя идентичностями, осуществляемую путем соответствующего набора «онтологических» одеяний. Рассматриваемые с такой точки зрения, различные идентичности воспринимаются как «облачения» адепта, соответствующие различным сферам бытия, в которых он или она пребывает в данный момент.

В еще одном псевдоэпиграфическом рассказе о небесном двойнике, который будет подробно изучен нами далее, также обнаруживаются свидетельства присутствия мотива изменения одеяний мистика: в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* адепт женского пола меняет свои одеяния в процессе идентификации со своей небесной

¹ См.: *3 Енох* 15.

² *Тантлевский И. П.* Мелхиседек и Метатрон. С. 189.

³ *Fossum J. Ascensio, Metamorphosis: The «Transfiguration» of Jesus in the Synoptic Gospels // Fossum J. The Image of the Invisible God.* P. 83.

идентичностью. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 14:12–15 можно обнаружить следующее описание переодеваний мистика:

И Асенет поднялась и стала на ноги. И сказал ей Человек: «Ступай без страха во второй покой твой и черный хитон плача сбрось, и власяницу сними со стана твоего, и отряси с головы твоей эту золу, и умой лицо твое и руки твои водою живою, и надень ризу льняную новую, ненадеванную и нарядную, и препояшь стан твой новым двойным поясом девичества твоего. И приди ко мне, и я скажу тебе, что сказать должен». И поспешила Асенет войти в другой покой свой, где были сундуки с нарядами ее, и открыла ларец свой, и взяла ризу льняную, новую, нарядную и ненадеванную, и сняла черный хитон плача, и сбросила власяницу со стана своего, и надела ризу свою льняную, нарядную, ненадеванную, и препоясалась двойным поясом девичества своего: один пояс на стане ее, другой пояс на груди ее. И отрясла золу с головы своей, и умыла руки свои и лицо свое водою живою. И взяла она покрывало льняное, ненадеванное и нарядное, и покрыла голову свою.¹

В данном случае, как и во *Второй книге Еноха*, ангельский проводник повелевает мистика облачиться в новые одеяния. Размышляя о преображении мистика в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, Р. Крамер привлекает внимание исследователей к действиям ангельского наставника Асенет, отмечая, что

в результате встречи со своим ангельским двойником Иосифом, Асенет дважды меняет свое одеяние. В первый раз, повинуясь повелению ангела, она снимает с себя нечистую траурную одежду, которая была на ней в течение недели покаяния, и меняет ее на «στολήν καινήν ἄθικτον» — новое, незапятнанное облачение (14:13). В течение всего остального времени ее общения с ангелом она представлена одетой в это облачение. Однако в 15:10 говорится о том, что ангел наставляет ее поменять свое облачение на брачный наряд, что она исполняет только после того, как ангел вновь возвращается на небеса.²

¹ Брагинская Н. В. Иосиф и Асенет. С. 110–111.

² Kraemer R. When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered. New York: Oxford University Press, 1998. P. 266.

В преданиях о небесном двойнике, связанных с именем Моисея, нашедших свое отражение в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, сын Амрама также, возможно, представлен обретающим небесное облачение двойника. Несмотря на то, что в этом сочинении одеяние мистика явным образом не упомянуто, некоторые детали описания небесного двойника Моисея, а также реакция Рагуила на изменение внешности Моисея подразумевают возможность присутствия мотива изменения облачения. При описании небесного двойника Моисея, восседающего на величественном престоле, автор *Эксагоге* использует греческое слово *φῶς*. Исследователи ранее предпринимали попытки понять двусмысленность этого греческого термина, который может означать не только человека, но и свет, двойственность, которая позволяет указать также и на светоносную природу небесного двойника адепта. Реакция Рагуила в конце истории, когда он называет Моисея «чужестранцем», также может служить указанием на возможность светоносного преобразования мистика. Более того, передача Моисею регалий (скипетра и короны) небесного человека также, возможно, указывает на процесс дарования небесных «одежд» их новому «владельцу».

По-видимому, символизм светоносных одеяний мистика глубоко уходит своими корнями в предания, связанные с именем Адама, в которых обретение небесного одеяния нередко воспринималось как возвращение к небесной природе первых людей до грехопадения.¹ Некоторые направления развития Адамических концепций очень важны для нашего исследования преданий о небесном двойнике, так как в этих протологических историях переход первых человеческих существ из их первоначального, небесного положения в саду Эдема в земное, падшее состояние выражен с помощью

¹ М. Идель высказывает предположение, что описание преобразования Еноха в светоносное существо, содержащееся в 22-й главе *Второй книги Еноха*, возможно, следует рассматривать как часть предания, согласно которому Енох является в качестве персонажа, которому были возвращены статус и лучезарность, потерянные Адамом. Исследователь отмечает, что, насколько нам известно, «Енох — единственный персонаж, для которого... были созданы светоносные одеяния, напоминающие об одеяниях света, которые были утрачены Адамом». См.: *Idel M. Enoch is Metatron*. P. 224.

ряда вполне явственно различимых метафор переодеваний. Следовательно, для нас представляется неизбежным более пристальное рассмотрение этих Адамических легенд.

Библейские истории, содержащиеся в Быт. 1:26–27 и 3:21, представляют собой главную отправную точку для последующих иудейских и христианских интерпретаций мотива одеяний славы, которыми изначально обладали первые люди. В тексте Быт. 1:26 представлено описание сотворения человека по подобию (דמוּת) образа (צלם) Бога. В особенности важно подчеркнуть тот факт, что в Быт. 1:26–27 содержится указание на *целем* Адама — светоносный образ Божьей славы, в соответствии с которой был сотворен Адам.¹ Обычно этот текст интерпретируется так, что *целем* Адама был создан в соответствии с собственным Божьим образом-*целемом* (בצל מנו, буквально, «согласно нашему *целему*»), т. е. он был своего рода светоносной «имитацией» славного *целема*-образа Бога. В более поздних раввинистических текстах содержатся доводы в пользу того, что у Адама и Бога не было общего подобия в физическом плане, в обычном смысле обладания телом, а скорее речь идет об общем для них обоих светоносном образе.² При таком

¹ О светоносных одеяниях первого человека см.: *Aaron D. H. Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam*//HTR 90 (1997). P. 299–314; *Brock S. Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition*//Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter/Ed. M. Schmidt. EB, 4. Regensburg: Friedrich Pustet, 1982. P. 11–40; *DeConick A. D., Fossum J. Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas*//VC 45 (1991). P. 141; *Dahl N. A., Hellholm D. Garment-Metaphors: The Old and the New Human Being*//Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday/Eds. A. Yarbro Collins, M. M. Mitchell. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001. P. 139–158; *Goshen-Gottstein A. The Body as Image of God in Rabbinic Literature*//HTR 87 (1994). P. 171–195; *Murmelstein B. Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*//WZKM 35 (1928). S. 255; *Rubin N., Kosman A. The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources*. P. 155–174; *Smith J. Z. The Garments of Shame*//HR 5 (1965/1966). P. 217–238.

² *Aaron D. H. Shedding Light on God's Body*. P. 303.

понимании библейского текста мотив облачения первых людей в одеяния славы был воспринят поздними толкователями как воспроизведение особого состояния Бога, который, согласно авторам некоторых библейских текстов, описывается как облаченный в славу и величие.¹ Следует отметить, что в раввинистической традиции образный строй понятия Божественного Образа (*Целем*) оказался самым тесным образом связан с терминологией Божественного Лица (*Паним*).

Теперь нам следует обратить внимание на содержание 3-й главы Книги Бытия, которое представляет собой важный смысловой центр, имеющий отношение к символике одеяний первых людей. Согласно тексту Быт. 3:21, Бог создал для своих любимых творений некие загадочные одеяния, описываемые как «облачения из кожи». Этот текст обычно понимается интерпретаторами как создание одеяний для прикрытия наготы Адама и Евы *после* грехопадения. Однако, по мнению некоторых исследователей, существует достаточно доказательств, чтобы предложить другую интерпретацию времени события, описание которого обнаруживается в Быт. 3:21. В рамках такого альтернативного прочтения утверждается, что глаголы в Быт. 3:21 следует воспринимать в форме плюсквамперфекта, и их смысл имеет отношение к статусу Адама и Евы в их сотворенном состоянии *до* грехопадения.²

В некоторых текстах, не вошедших в библейский канон, также обнаруживается знакомство с преданиями о славных облачениях, которыми были наделены первые люди.³ Подобная тема, к примеру, прочитывается в повествованиях, содержащихся в различ-

¹ См.: Иез. 1; Пс. 101:1; Иов 40:10.

² Brock S. Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition. P. 14.

³ Авторы кумранских рукописей, очевидно, были знакомы с мотивом изначального состояния Адама во славе. Так, в некоторых текстах прослеживается присутствие предания о славе первого человека: в 1QS 4:15 22–23 говорится: «Для тех, кого избрал Бог для вечного завета с Ним, и им будет принадлежать вся слава Адама (כבוד אדם)». В 1QH 4:9 15 говорится: «даровав им в наследство всю славу Адама (כבוד אדם)». В CD-A 3:20 сказано: «Те, кто оставались верными во всем, обретут вечную жизнь, и вся слава Адама (כבוד אדם) предназначена для них». См.:

ных версиях т. н. *Жития Адама и Евы*, где читатель может найти многочисленные аллюзии на историю изначальных одеяний света, которыми обладали первые люди. В армянской версии *Жития Адама и Евы* (20:1) свидетельство о трагической потере одеяний славы произносится устами представительницы первой человеческой четы, когда Ева вспоминает трагический момент исчезновения сияющих одежд: «В тот час я увидела своими глазами, что я была нагой и лишенной славы, в которую я была облачена».¹ В этом тексте содержится намек не только на изначальное обладание первыми людьми одеяниями славы,² но и на ужасающие последствия совлечения этих одежд с людей после грехопадения.³

Несмотря на эти печальные воспоминания, возвращение человечеству одеяний славы, которыми когда-то обладали первые люди, эсхатологически предрекается уже в текстах *Жития Адама и*

García-Martínez F., Tigchelaar E. The Dead Sea Scrolls Study Edition. P. 78–79, 148–149, 554–555.

¹ *Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. 2nd Revised Edition. E.JL, 17. Atlanta: Scholars, 1999. P. 58E. См. также армянскую версию *Жития Адама и Евы* 10:1: «Когда Ева вышла из воды, ее плоть была как увядшая трава, ибо ее плоть изменилась из-за воды, но образ ее славы оставался сияющим» (*Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 12E). Об армянской версии *Жития Адама и Евы* см. также: *Stone M. E.* The Penitence of Adam. CSCO, 429–430. Louvain: Peeters, 1981; *Idem.* Texts and Concordances of the Armenian Adam Literature. E.JL, 12. Atlanta: Scholars, 1996. P. 70–81.

² Следует отметить, что концепция снятия небесных «одеяний» в процессе понижения статуса различных героев и антигероев также нашла свое отражение в *Житии Адама и Евы* в описании судьбы Сатаны.

³ См. также армянскую версию *Жития Адама и Евы* [44]21:2–5: «Тогда Адам пришел ко мне с его великой славой... и я дал ему вкусить от плода, и я сделал его подобным мне» (*Anderson G., Stone M.* A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 60E–61E). В более поздних раввинистических источниках также говорится о потере Адамом его славы после грехопадения. Так, в *Берешит Рабба* 12:6 говорится следующее: «...шесть вещей... были отняты от Адама, а именно, его сияние, его бессмертие... Адам не сохранил своей славы на ночь... Он лишил его света и изгнал его из сада Эдема» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 1.91).

Евы.¹ Многозначительный намек на этот мотив появляется в описании сцены похорон Адама (которую можно обнаружить в части, относящейся к т. н. «Адамическим погребальным обрядам»). Его тело покрывается льняными одеяниями, принесенными из Рая, и подобные образные ассоциации свидетельствуют о присутствии темы эсхатологического переодевания человечества и возвращения его к изначальному облачению славы, принадлежавшему первым людям:

После этого Бог говорил с Михаилом и сказал: «Иди в Сад [третьего] неба и принеси [Мне] три льняные ткани». Когда он принес их, Бог сказал Михаилу и Озилу и Гавриилу: «Принесите эти льняные ткани и покройте тело Адама, и принесите оливковое масло». Они принесли их и поставили вокруг него, и завернули его в это облачение.²

В различных раввинистических источниках размышления об одеяниях славы, которыми обладали первые люди, занимают огром-

¹ М. де Йонг и Й. Тромп отмечают, что в греческой версии *Жития Адама и Евы* «в обещании эсхатологического восстановления славы проявление Божьей милости не откладывается на конец времен. Сразу же после смерти Адама ангелы, солнце и луна возжигают фимиам и обращаются с молитвой к Богу, чтобы Он проявил милость к Адаму (33:4–36:1). Их попытки увенчиваются успехом, и трубы возвещают благоприятный исход Божьего милосердного решения об Адаме (37:1–2). Серафим омывает Адама в озере Ахеруза (37:3), и этот ритуал известен из греческой мифологии как означающий очищение от греха. Затем Бог передает его в руки Михаила, который должен перенести Адама на третье небо, где он и должен оставаться до дня Божьего испытания (37:4–6)». См.: *de Jonge M., Tromp J. The Life of Adam and Eve and Related Literature*. GAP. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. P. 51.

² *Anderson G., Stone M. A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 86E–87E (армянская версия). См. также *Житие Адама и Евы*: «Они взяли три сложенные пелены [из ткани], и Бог сказал Михаилу и Гавриилу: “Разверните эти пелены и заверните тело Адама, и возьмите масло из олив и полейте на него”. И три ангела одели его, и когда они одели тело Адама...» (*Anderson G., Stone M. A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. P. 87E).

ное место. К примеру, как в Палестинских,¹ так и в Вавилонских² таргумах в тексте из Быт. 3:21 «сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их», выражение «одежды кожаные» часто заменяется на словосочетание «одежды славы». Подобного рода интерпретация, характерная для таргумов, присутствует также и во множестве мидрашей. Так, к примеру, в *Берешит Рабба* 20:12 говорится, что в своей свитке Торы Рабби Меир читал «одежды света» (כתנות אור) вместо «кожаные одежды» (כתנות עור):

В свитке Торы Р. Меира было написано: «Одежды света: это относится к одеждам Адама, которые были как факел, [источающий сияние], широкий внизу и узкий наверху».³

¹ В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 3:21 можно обнаружить следующее предание: «И Господь Бог сделал одеяния славы для Адама и его жены из кожи, которую сбросил Змий, (чтобы они носили ее) на их (одеяниях) ногтей, которые были сняты с них, и Он надел это одеяние на них» (*Maier M. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. P. 29*). В *Таргуме Неофити* на Быт. 3:21 обнаруживается похожее предание: «И Господь Бог сделал для Адама и его жены одеяния славы (לבושין דיקר) для кожи их плоти, и Он надел это одеяние на них» (*McNamara M. Targum Neofiti 1: Genesis. P. 62–63; Diez Macho A. Neophiti 1: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1968. P. 1.19*). Во *Фрагментарном Таргуме* на Быт. 3:21 также используется образ одеяний славы: «И он сделал: И мемра Господа Бога сотворила для Адама и его жены драгоценные облачения (לבושין דיקר) [для] кожи их плоти, и Он надел это одеяние на них» (*Klein M. L. The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources. 2 vols. AnBib, 76. Rome: Biblical Institute Press, 1980. P. 1.46; 2.7*).

² В *Таргуме Онкелоса* на Быт. 3:21 говорится следующее: «И Господь Бог сделал для Адама и его жены одеяния славы для кожи их плоти (לבושין דיקר על משך בסרהון), и Он надел их на первых людей». См.: *Grossfeld. The Targum Onqelos to Genesis. P. 46; Sperber A. The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. 5 vols. Leiden: Brill, 1959. P. 1.5*.

³ *Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 1.171.*

В другой компиляции мидрашей, известной как *Пиркей де-рабби Элиезер* 14, также обнаруживается мотив сияющих одеяний первого человека:

Каким было одеяние первого человека? Кожа, как на ногтях, и облако славы покрывало его. После того как он ел плоды дерева, ногтевая кожа была снята с него, и облако славы покинуло его, и он увидел себя нагим...¹

Этот мотив получает свое многогранное развитие в тысячелетней традиции раввинистических интерпретаций библейского текста. В одном из поздних мистических компендиумов, *Книге Зогар* I.36b, можно обнаружить отголосок того же самого предания о светоносных одеяниях. Как и в случае с текстом из *Берешит Рабба* 20, в этом источнике используется та же самая игра слов, אור / עור:

Вначале на них были облачения света (אור), которые были предназначены для осуществления их служения высочайшему из вышних, ибо небесные ангелы нередко приходили любоваться этим светом, как написано: «Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его» (Пс. 8:6). Теперь, после их грехопадения, на них остались только одеяния из кожи (עור), соответствующие только нуждам тела, но не души.²

¹ *Friedlander G. Pirke de Rabbi Eliezer. New York: Hermon Press, 1965. P. 98.* В других мидрашах также говорится о светоносности тела Адама. Так, к примеру, в *Вайикра Рабба* 20.2 можно обнаружить следующее предание: «Реш Лакиш, от имени Рабби Шимона бен Менаше сказал: “Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило ее своей сияющей яркостью его лицо!”» (*Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 4.252*). В *Когелет Рабба* 8:1 говорится: «Рабби Леви [говорил]: “Подушечка пятки Адама сияла ярче солнца... так разве неверно, что его подушечка пятки могла сиянием превосходить солнце, и насколько превосходило ее своей красотой его лицо!”» (*Ibid. P. 8.213–214*). Похожее предание можно обнаружить также в *Бавли Бава Батра* 58a.

² *Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 1.136.*

В христианских источниках представление о различии в одеяниях, соответствующих различным состояниям адепта (небесному и земному), получает дальнейшее развитие. Более того, в некоторых текстах само одеяние становится небесным двойником мистика. Так, в *Песне о жемчужине* 76–80, текст которой уже обсуждался ранее, можно обнаружить следующее предание:

...внезапно, когда я получил ее, показалась мне одежда подобной мне (самому). Все во всем я увидел, и также я все в нем получил, ибо двое нас, по различию, и одно мы в одном подобии. И хранители сокровищ также, которые принесли ее мне, я увидел, что двойственны они, одному подобны они...¹

Анализируя этот загадочный текст, Г. Люттikhейзен высказывает предположение о том, что в нем «к изложенной в поэтической форме истории добавлены аллюзии на религиозный смысл самопознания, обретаемого принцем в момент возобновления его единения с его драгоценным одеянием,² образ которого, очевидно,

¹ Пер. Е. Мещерской, с небольшими изменениями, см. в книге: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. С. 266.

² Р. Крэмер отмечает сходства между метафорами облачений, которые можно обнаружить в *Песне о жемчужине* и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* — произведениях, пронизанных идеологией небесных двойников. Исследовательница утверждает, что «образный строй, используемый в так называемой *Песне о жемчужине*, содержащейся в *Деяниях Фомы*, перекликается с историей Асенет, в которой особо подчеркивается мотив царских одеяний. Подобно тому как идентичность Асенет многократно представлена в данном произведении ее облачением, начиная с ее царской, но идолопоклоннической одежды, затем траурными одеяниями ее символической смерти, за которыми последовали новые одеяния, коими было обозначено ее новое существование, и, наконец, ее свадебным нарядом, возможно, служащим указанием на ее истинную идентичность как первоначального человеческого существа, так и в *Песне о жемчужине* используется образ царского одеяния при описании путешествия главного действующего лица (представляющего, согласно мнению многих исследователей, Душу). Подобно тому как Асенет сначала появляется одетой в царский наряд, расшитый золотом и украшенный драгоценными камнями, так и главный герой *Песни о жемчужине* сначала наряжен в “одеяние сверкающее, украшенное мое, которое самоцветами

служит метафорой для обозначения его лучшей сущности, или небесного двойника».¹

В мандейских текстах небесный двойник (*dmuta*) адепта также представлен в виде его небесного «одеяния». Так, в *Левой Гинзе* II.5 можно обнаружить следующее сочетание образов:

«убрано, золотом...» (108:9), которое его царские родители забрали у него, когда послали в заранее предназначенное для него путешествие ради поиска жемчужины в Египте. Вместо царского облачения главный герой одевается в обычную, потертую одежду, которую он снимает с себя по возвращении домой, после того как поиски жемчужины были успешно завершены. Только тогда он видит образ его облачения пред ним, в котором он узнает свое истинное «я», в сцене, напоминающей описание момента обретения Асенет самой себя, когда она смотрит в чашу с родниковой водой и видит свое преобразенное высшее «я» (*Kraemer R. When Aseneth Met Joseph. P. 262*). Р. Крэмер далее размышляет о сходстве между *Апокрифом об Иосифе и Асенет* и *Песнью о жемчужине*, в целом отмечая, что «многочисленные другие детали свидетельствуют о сходстве между *Песнью о жемчужине* и *Апокрифом об Иосифе и Асенет*, начиная с общей темы аристократического или царского происхождения ребенка и продолжая более специфическими отличительными признаками удаления от родителей, за которым следует примирение. Как было отмечено ранее, подобный отличительный признак присутствует в пространной, а не в краткой редакции *Апокрифа об Иосифе и Асенет*. В пространной редакции в речи из 12-й главы Асенет заявляет о своем одиночестве, подобном состоянию сироты, оставленного родителями, и возносит молитвы к Богу Отцу с просьбой защитить ее. В конце текста пространной редакции Асенет примиряется со своими родителями, которые и сами возносят благодарственные молитвы Богу (20:6–8). Действие обоих произведений помещено в Египет, хотя, возможно, по разным причинам, и в обоих из них присутствует образ врага в виде дикого зверя: свирепого льва в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* и ненасытного змея в *Песне о жемчужине*. Как Асенет, так и безымянный герой *Песни о жемчужине* принадлежат к числу тех людей, чьи имена упомянуты в Книге Жизни» (*Kraemer R. When Aseneth Met Joseph. P. 262*).

¹ *Luttikhuisen G. The Hymn of Jude Thomas, the Apostle, in the Country of the Indians // Apocryphal Acts of Thomas / Ed. J. N. Bremmer. Leiden: Brill, 2001. P. 113.*

Я извлеку тебя из мира и вознесу тебя. Я извлеку тебя из него и вознесу тебя, и все останется позади. Я покину все, все они умрут и исчезнут. Ты мой двойник-образ (*dmuta*), я вознесу тебя и укурю тебя в моем одеянии. В моем одеянии, которое Великая (Жизнь) дала мне, и в чистом благоухании, которое вверено мне.¹

Вышеупомянутые христианские и мандейские предания об одеянии как небесном двойнике человеческого существа можно сравнить с преданиями об «облачении в образ», которые можно обнаружить в поздних иудейских раввинистических источниках, где сам *целем* воспринимается как одеяние. В исследовании Г. Шолема показано, что в иудейском мистицизме образ-*целем* стал рассматриваться как своего рода «одеяние» души, «парящее» над ней. Исследователь отмечает, что «это одеяние становится духовным убранством души в тот момент, когда она возвращается в рай после смерти».² Подобные направления развития рассматриваемой концепции, в которых понятие *целем* имеет тенденцию быть связанным с образом одеяния, будут очень важным предметом нашего исследования, когда мы обратимся к изучению текстов, повествующих об Иакове, где небесный двойник этого патриарха будет рассматриваться как его *целем*.

Совлечение светоносного одеяния как расставание со своей небесной идентичностью

Как мы уже отмечали выше, в некоторых повествованиях об Адаме мотив совлечения одеяний света с главных героев и анти-героев совпадает с их изгнанием в нижние сферы бытия, где они наделяются новыми ризами. Возможно, что в этих легендах о со-

¹ Foerster W. Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1972. P. 2.255; Lidzbarski M. Ginza, der Schatz oder das große Buch der Mandäer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925. S. 461.

² Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 264.

влечении одеяний света можно обнаружить концепцию расставания адепта со своей небесной идентичностью.

Так, в *Житии Адама и Евы* изгнание Сатаны из небесного царства совпадает с мотивом совлечения с него одеяний славы. В подобных текстах пониженный в статусе антагонист часто повествует о своем изначальном небесном статусе, используя метафоры славы и света, и именно такие формулировки зачастую используются в *Житии Адама и Евы* для того, чтобы охарактеризовать небесное убранство первых людей. Например, в латинской версии вышеупомянутого текста (12.1–16:2) Враг рода человеческого рассказывает о своем утраченном статусе с использованием символизма «славы»:

О Адам, вся моя враждебность, зависть и негодование обращены против тебя, поскольку из-за тебя я был изгнан и удален от моей славы, которой я обладал на небесах среди ангелов. Затем Господь Бог разгневался на меня и отослал меня с моими ангелами прочь от моей славы. Из-за тебя мы были изгнаны из нашего обиталища в этот мир и выброшены на землю. Тотчас мы погрузились в уныние, ибо мы были лишены столь великой славы, и мы скорбели, созерцая тебя в столь великой радости от всех наслаждений.¹

В данном случае, мотив совлечения одеяний славы совпадает с перемещением персонажа в нижние сферы бытия. Более того, мотив отчуждения пониженного в статусе антагониста от его прежнего состояния пребывания во славе несколько раз соотносится с возвышением статуса первого человека и дарования ему особых привилегий: «...ибо мы были лишены столь великой славы, и мы скорбели, созерцая тебя в столь великой радости от всех наслаждений».²

Подобную ситуацию, как мы уже обсуждали в нашем исследовании, можно наблюдать и в истории первых людей, нашедшей свое отражение в различных повествованиях об Адаме, в том числе и в *Житии Адама и Евы*.

¹ Anderson G., Stone M. A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 15–18E.

² Ibid. P. 18–18E.

Более того, по-видимому, не только от падших существ, но и от персонажей с «хорошей репутацией», таких как патриарх Енох, также требуется совлечение одеяний славы перед их путешествием в нижние сферы бытия. В тексте главы 37-й *Второй книги Еноха* приводится подробный рассказ о необычной процедуре, совершаемой над «лицом» Еноха на заключительной стадии его встречи с Богом на седьмом небе. После преобразования патриарха в существо, облеченное славой, и после того как ему были открыты наивысшие тайны Вселенной, Бог повелевает Еноху вновь вернуться в область человеческого обитания ради того, чтобы сообщить земным созданиям об этих откровениях. Его недавно обретенное сияющее небесное убранство, тем не менее, становится препятствием для его возвращения на землю. В целях устранения этого препятствия Бог призывает одного из высших ангелов для совершения обряда охлаждения «лица» Еноха. В пространной редакции 2 *Енох* 37:1–2 мы обнаруживаем следующие сведения:

И призвал Господь одного из ангелов своих верховных, устрашающего и грозного, и поставил рядом со мной. И был ангел бел видом, как снег, и руки его подобны льду, с видом великого холода. И он остудил лицо мое, поскольку не стерпел бы я страха Господнего, как невозможно вынести пламени печи и жара солнца и холода смерти. И сказал мне Господь: «Енох, если бы твое лицо здесь не остудили, никто из людей не смог бы взглянуть на твое лицо».¹

В этом тексте говорится о том, что ангел был «устрашающим и грозным» и казался покрытым изморозью; он был белым, как снег, и его руки были холодны, как лед. Этими холодными руками он затем остудил «лицо» патриарха. Сразу же после этой процедуры остужения Господь поведал Еноху, что, если бы его «лицо» не охладили, ни одно человеческое существо не было бы в силах воззреть

¹ *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.160; *Macaskill G.* The Slavonic Texts of 2 Enoch. SJS, 6. Leiden: Brill, 2013. P. 142. В краткой редакции 2 *Енох* 37:1–2 содержится похожее описание этого события: «Но призвал Господь одного из ангелов своих верховных, грозного, и поставил рядом со мной, был же ангел бел видом, как снег, а руки его — лед, и остудил лицо мое, поскольку не стерпел бы я страха и жара огненного. И тогда сказал мне Господь все слова свои» (*Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.220–221).

на него. Принимая во внимание использование особой теофанической образности в этом тексте, можно заключить, что в данном случае слово «лицо», как и слово *панним* в некоторых рассказах о Моисее, означает весь человеческий облик главного героя в целом.

Некоторые направления развития рассматриваемой нами концепции, которые можно обнаружить в 37-й главе *Второй книги Еноха*, представляются особенно важными для нашего исследования, так как с их помощью вновь подтверждается связь между небесной идентичностью мистика и его одеянием славы. В этом отношении представляется не случайным тот факт, что для перехода Еноха в его земное состояние и обретения им вновь своей земной идентичности, с целью посещения им земли, требуется, чтобы он на некоторое время оставил свое небесное светоносное убранство.

